

TESIS DE
MEMORIA
2016

TESIS PARA OBTENER EL GRADO ACADÉMICO DE
LICENCIADA EN ANTROPOLOGÍA

***Ausencia del cuerpo y cosmología
de la muerte en el mundo mapuche:
memorias en torno a la condición de
detenido desaparecido***

MARÍA JOSÉ LUCERO DÍAZ

MUSEO DE LA MEMORIA Y
LOS DERECHOS HUMANOS

COLECCIÓN TESIS DE MEMORIA

Museo de la Memoria y los Derechos Humanos

Director de la colección
Francisco Estévez Valencia

Editora
Mireya Dávila

Diseño
Valentina Iriarte

© del texto
María José Lucero Díaz

© de esta edición
Museo de la Memoria y los Derechos Humanos

Impresión y encuadernación
Andros Impresores

ISBN 978-956-9144-44-8
Inscripción Registro Propiedad Intelectual N°A-284986
Santiago, Noviembre 2017

Museo de la Memoria y los Derechos Humanos
Matucana 501, Santiago, Chile
(562) 2 597 96 00
info@museodelamemoria.cl
www.museodelamemoria.cl

El Museo de la Memoria y los Derechos Humanos cuenta con el financiamiento del Gobierno de Chile a través de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos (Dibam).

TESIS DE
MEMORIA
2016

*TESIS PARA OBTENER EL GRADO ACADÉMICO DE
LICENCIADA EN ANTROPOLOGÍA*

***Ausencia del cuerpo y cosmología
de la muerte en el mundo mapuche:
memorias en torno a la condición de
detenido desaparecido***

MARÍA JOSÉ LUCERO DÍAZ

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE TEMUCO
Facultad de Ciencias Sociales
Antropología

Director de tesis:
Gabriel Pozo Menares

TEMUCO, ENERO DE 2017

**MUSEO DE LA MEMORIA Y
LOS DERECHOS HUMANOS**

*“Soy culpable de querer el canto de los viejos
de enterrar a mis muertos compartiendo la carne y el vino
de adornar con flores de papel los sepulcros
y de hablar con los que ya no están”.*

Confesiones Necesarias, Erwin Quintupil 2005: 21

ÍNDICE

<i>Agradecimientos</i>	11
<i>Presentación</i>	13
PRIMERA PARTE: PLANTEAMIENTO DE LA INVESTIGACIÓN	
CAPÍTULO I: PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN	17
1. Antecedentes de la investigación	18
• <i>La muerte en el mundo social mapuche</i>	18
• <i>Ausencia del cuerpo</i>	20
• <i>Ausencia del cuerpo en el mundo mapuche</i>	22
2. Problema de investigación: justificación y preguntas de investigación	24
3. Objetivos de la investigación	26
CAPÍTULO II: CONTEXTO HISTÓRICO	27
• <i>Reforma agraria en la región de La Araucanía</i>	28
• <i>El Golpe Militar y la Contrarreforma</i>	30
CAPÍTULO III: MARCO TEÓRICO	37
1. Perspectivismo indígena	37
2. Liminalidad y muerte desatendida	39
3. Memoria	40
• <i>Memoria individual y memoria colectiva</i>	41
• <i>Catástrofe social, memoria y trauma</i>	42
• <i>Genocidio</i>	42
CAPÍTULO IV: METODOLOGÍA	45
1. Fundamentos metodológicos	45
• <i>Tipo de investigación: Cualitativa</i>	45
2. Etnografía como enfoque de la investigación	47
3. Técnicas, instrumentos y herramientas de investigación	49
• <i>Entrevistas narrativas</i>	49
• <i>La no directividad</i>	51
• <i>Observación Participante</i>	52
4. Campo de estudio y participantes	53
5. Análisis de los datos	57

SEGUNDA PARTE: HALLAZGOS DE LA INVESTIGACIÓN

CAPÍTULO V: (ALGUNAS) CONCEPCIONES MAPUCHE EN TORNO A LA MUERTE	61
1. Concepciones en torno a la muerte	61
• <i>Anticipación de la muerte y seres de la naturaleza</i>	61
• <i>Los sueños</i>	63
• <i>Concepciones en torno al am, püllü, alwe</i>	65
2. Elementos cosmológicos del rito funerario	67
• <i>Momento previo a la muerte</i>	67
• <i>Momento de la muerte</i>	67
• <i>El último día</i>	70
• <i>Awün</i>	72
• <i>Wütrantun, amulpüllün, chalituwün, wewpin</i>	73
3. El 'más allá' (La Otra Tierra)	77
CAPÍTULO VI: MEMORIAS EN TORNO A LA AUSENCIA DE LOS CUERPOS DE DETENIDOS DESAPARECIDOS	83
1. La muerte llegó de Golpe: violencia durante los primeros años de dictadura militar	83
• <i>El momento de la detención</i>	84
• <i>Recuerdos de los seres queridos y militancia política</i>	88
• <i>Crisis económica y rol de las mujeres en el grupo familiar</i>	90
• <i>Estigmatización social de la familia</i>	94
2. Los dolorosos recuerdos en torno a los años de búsqueda	96
• <i>Los pies en la calle, las manos vacías: ocultamiento de información, violencia y malos tratos</i>	96
• <i>Persecución y hostigamiento</i>	100
• <i>Cambios dentro del círculo familiar y de algunas prácticas culturales</i>	101
• <i>Hallazgos de los cuerpos: el caso de Nelson Curiñir Lincoqueo y José Beltrán Meliqueo</i>	102
3. La esperanza (no) perdida: construcción y formalización de las memorias	107
• <i>Los espíritus andan sufriendo: sueños y ritos simbólicos</i>	108
• <i>Memoria, identidad y pertenencia</i>	112
• <i>Lugares de memoria</i>	115
• <i>Luchando contra el olvido</i>	118
Consideraciones finales	123
Referencias	129
• <i>Bibliografía</i>	129
• <i>Páginas web</i>	131
• <i>Testimonios orales</i>	132
Anexos	133

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis de grado fue financiada por el Museo de la Memoria y los Derechos Humanos, luego de ser seleccionada en el concurso anual de tesis el año 2016 y ser candidata para su publicación en dicha institución. Gracias a ello, también tuve la oportunidad de acceder a las Colecciones del Museo, en donde su documentación fue para mí un gran apoyo teórico respecto a los procesos de memoria generados a partir de las violaciones a los derechos humanos en contexto de dictadura. Es por ello que agradezco profundamente el apoyo brindado por esta institución, en su misión de promover la investigación académica en temáticas relacionadas con la dictadura militar entre los años 1973 y 1990.

Llevar a cabo este proyecto de investigación fue para mí un complejo desafío, un derrotero agridulce que me trajo muchas satisfacciones a pesar de los miedos y angustias que se generaron al comienzo. Hubiese sido imposible desarrollar este trabajo sin la ayuda que valiosas personas e instituciones aportaron en este camino.

Agradezco enormemente el apoyo de mi director de tesis, Gabriel Pozo Menares, por acoger este proyecto y ayudarme a desarrollarlo. Siempre fue un verdadero guía con sus conocimientos y su humildad, dispuesto a resolver mis dudas, y enseñarme mis errores por mejorar.

A mis profesores informantes Margarita Canio Llanquino y Rosamel Millaman Reinao, por sus orientaciones y comentarios que enriquecieron este trabajo. También agradezco a Héctor Nahuelpan Moreno y Sergio Caniuqueo Huircapan por sus recomendaciones y consejos teóricos.

Para iniciar esta investigación, fue de suma importancia el apoyo y la ayuda que don Víctor Maturana Burgos me ha dado, primero como persona, a quien admiro por su valentía, lucha y compromiso. También agradezco su ayuda como director del Centro de Investigación y Promoción de los Derechos Humanos (CINPRODH), institución que me abrió sus puertas con mucha paciencia y entrega. Aquí también agradezco a don Conrado Zumelzu Zumelzu por sus sabios consejos. Agradezco la confianza que ambos han depositado en mí y por presentarme a las personas que son las protagonistas de este trabajo.

Debo mencionar la linda amistad que don Hugo Curiñir Lincoqueo me ha entregado, por la confianza que tuvo al presentarme a su familia y contarme parte de su historia, cargada de lindos y, a la vez, de dolorosos recuerdos.

Al *chachai* Juan Canio Llanquino y a las *papai* Ana, Berta y Elisa Coliñir Cordova, por su inmensa sabiduría y disposición en enseñarme y acercarme al mundo mapuche. A la *papai* Marta Parra Lincopan y al matrimonio de los *lamngen* Pedro Canio Quidel y Angela Llanquino Millaqueo, quienes junto con sus hijos tuvieron la confianza de abrirme las puertas de su casa y de participar en el ritual *eluwün*.

Agradezco especial y profundamente la valentía y disposición de las señoras Celinda Melihuen, Guillermina Reinante, Juana Yaufulem, Lorenza Cheuquepan, Mercedes Huaiquilao, Verónica Beltrán y Zoila Lincoqueo, por confiar en mí y expresar los sentimientos de sus corazones. Para ninguna de ellas fue fácil tocar nuevamente las heridas que intentan sanar. Es por ello mi gratitud y admiración infinitas.

A Laura por alentarme y ayudarme en su enseñanza con el *mapuzungun*. A Cristian, José Luis y Karín por su paciencia en ayudarme a corregir este escrito. También agradezco a mis queridos amigos Francisco, Víctor, Karla, Felipe, Bárbara y Camila, por su hermosa amistad y apoyo infinito en este proceso. A Wladimir, por confiar en este trabajo y por su entrega e incondicionalidad infinitas. Y por sobre todo, agradezco a mi familia, los pilares fundamentales de mi vida, quienes me han apoyado en las buenas y en las malas, creyendo en todas mis locuras y depositando toda su confianza en mí estos años, especialmente mis queridos padres. Sin ellos todo este proceso personal y profesional hubiese sido imposible.

PRESENTACIÓN

En la región de La Araucanía existieron numerosos casos de violaciones a los derechos humanos durante la dictadura militar, donde hombres y mujeres mapuche fueron torturados, encarcelados, ejecutados y desaparecidos. Es por ello que el propósito central de esta investigación fue conocer las concepciones culturales mapuche en torno a la muerte y la forma en que se enfrenta la condición de detenido desaparecido en seis familias.

Este trabajo comienza con una primera parte, en donde se organizan los planteamientos de la investigación. En el primer capítulo, se exponen los distintos estudios que se han realizado en torno a este problema, desde distintas miradas y perspectivas, como la psicología, la sociología, la historia, y en menor grado, desde la antropología. Si bien existen aproximaciones interdisciplinarias en torno al fenómeno de las desapariciones forzadas en Chile, desde la antropología aún se desconoce bastante sobre las concepciones y los conocimientos mapuche que existen frente a la ausencia de los cuerpos de los detenidos desaparecidos en la región, asumiendo e incorporando al análisis, las diferencias socioculturales. Esta situación permite sostener la siguiente pregunta de investigación: ¿Cuáles son las concepciones culturales mapuche en torno a la muerte y cómo enfrentan algunas familias la condición de detenido desaparecido?

El segundo capítulo, presenta un breve contexto histórico, para efectos de situarnos en un marco espacio-temporal que de cuenta de los aspectos específicos vinculados al tema de investigación desarrollado en este trabajo, me refiero al contexto de la dictadura militar en la región de La Araucanía.

El tercer capítulo, da cuenta del marco teórico que ha orientado esta investigación, en particular, las líneas teóricas del perspectivismo indígena, la liminalidad, la muerte desatendida, la memoria y el genocidio, en tanto enfoques que permiten abordar el fenómeno de la muerte en el mundo social mapuche en contextos de catástrofe social.

Por último, en el cuarto capítulo, se presenta la metodología empleada, así como el campo de estudio y los participantes que colaboraron e hicieron posible esta investigación.

En la segunda parte, expongo los principales hallazgos frutos de esta investigación. De este modo, el quinto capítulo refiere a algunas concepciones culturales mapuche en torno a la muerte. Importante es mencionar que este estudio es solo una aproximación al tema. Debido a la amplia variedad de rituales y conceptos propios de la sociedad y cultura mapuche, así como de las transformaciones que han modificado algunas tradiciones y prácticas, un análisis exhaustivo relativo al fenómeno estudiado requeriría un esfuerzo investigativo mucho más extenso y profundo.

El sexto capítulo, trata sobre las memorias de seis familias mapuche en torno a la ausencia de los cuerpos de detenidos desaparecidos, en el que se exponen los testimonios de siete mujeres; hermanas, hijas, esposas y madres de hombres mapuche cuyos cuerpos aún se encuentran desaparecidos. Aquí, a través de estos testimonios orales, se analizan los procesos de memoria que giran en torno a la violencia física y verbal sufrida durante los primeros años de la dictadura militar, la búsqueda de seres queridos y cómo estas memorias se han configurado hasta la actualidad.

Finalmente, se presenta una discusión en torno a los conceptos de genocidio, muerte desatendida, liminalidad y memoria para comprender el proceso de dictadura militar y la represión hacia hombres y mujeres mapuche, en donde la violencia caló hondo en la corporalidad a través de la desaparición forzada, pero también en sus prácticas culturales.

De esta manera se espera contribuir a una mejor comprensión de la muerte en el mundo mapuche y el impacto provocado por la dictadura militar dentro de las comunidades y familias en la región de La Araucanía, proponiendo nuevos desafíos para profundizar estos temas desde la antropología.

PRIMERA PARTE

PLANTEAMIENTO DE LA INVESTIGACIÓN

Entender a las víctimas como un grupo “discriminado” por los perpetradores, elegido no aleatoria sino causalmente para que su desaparición generara una serie de transformaciones en el propio grupo de la nación, es en verdad comprender el sentido [de que] el genocidio se propone “la imposición de la identidad del opresor”. (Feierstein 2005: 24).

CAPÍTULO I:

PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN

Antes de revisar la bibliografía especializada en el tema de la muerte en el mundo social mapuche y el fenómeno de la ausencia de los cuerpos de los detenidos desaparecidos, es necesario conocer el concepto de *desaparición forzada*, el cual se entiende como:

“La privación de la libertad de una o más personas, cualquiera que fuere su forma, cometida por agentes del Estado o por personas o grupos de personas que actúen con la autorización, el apoyo o la aquiescencia del Estado, seguida de la falta de información o de la negativa a reconocer dicha privación de libertad o de informar sobre el paradero de la persona, con lo cual se impide el ejercicio de los recursos legales y de las garantías procesales pertinentes”.¹

A propósito, también se debe aclarar que este tipo de víctimas de la dictadura militar fueron asesinadas por agentes del Estado chileno, ante lo cual se señala que:

“Tratándose de los ‘detenidos desaparecidos’ [...] esta Comisión ha llegado a la convicción moral de que la llamada ‘desaparición’ [...] se trata en todos los casos así declarados por esta Comisión, de una detención acompañada o seguida de medidas de ocultamiento y de negativas oficiales; detención durante la cual, por lo general, se aplicaron torturas, y de la que se tiene la certeza moral que concluyó con el asesinato de la víctima y la disposición de sus restos de modo que no pudieran ser encontrados”.²

Tras conocer estos conceptos, se entiende entonces, que el problema de las desapariciones forzadas conlleva a un trasfondo que apunta a hacia el fenómeno de la muerte, por lo que se hace importante indagar en este aspecto y en las particularidades que tienen los detenidos desaparecidos mapuche frente a la ausencia de sus cuerpos.

1 Artículo II de la Convención Interamericana sobre desaparición forzada de personas. Adoptada en Belém do Pará, Brasil, el 9 de junio de 1994 por los Estados miembros de la Organización de los Estados Americanos.

2 Esta extracción textual del concepto de detenido desaparecido se ubica en el Tomo 1 del Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación, página 18.

1. ANTECEDENTES DE INVESTIGACIÓN

La muerte en el mundo social mapuche

Tras haber expuesto las condiciones y las características que definen la figura del detenido desaparecido en Chile, podríamos entonces asumir que éste, tras su desaparición, se relaciona directamente con un tipo especial de *muerte*, la cual se encuentra inmersa dentro de la esfera sociopolítica. Es por ello que, desde las ciencias sociales, ha sido abordado como un fenómeno que reúne diversas características psicológicas, sociales y culturales.

Tras relacionar a los detenidos desaparecidos con un tipo especial de muerte y tras el interés de problematizar este tipo de muerte en el mundo mapuche, es que se torna importante acercarnos y conocer las concepciones que configuran la muerte y los ritos funerarios que se practican en torno a ésta.

Respecto a este tema, no es posible encontrar una amplia bibliografía; sin embargo, a pesar de ser un campo de estudio no profundizado, se han encontrado algunos trabajos etnográficos que lo tratan. Uno de ellos es el de Foerster (1993), en donde describe a grandes rasgos la cosmología de la sociedad mapuche, posicionándola en un *principio dualista y en una estructura binaria* debido a una serie de oposiciones complementarias cuyo simbolismo está asociado a la religiosidad. Respecto a los ritos, el autor condensa dos grandes argumentos que defienden la necesidad de practicarlos en la sociedad mapuche. El primero de ellos, es que actualizan los sistemas de creencias; y el segundo, que el rito es el encuentro o conexión entre lo sagrado –ámbito de poder y plenitud– y lo profano –ámbito de la carencia e impotencia–:

“Esto explica que la oposición entre lo sagrado y lo profano tenga un carácter complementario y que constituya el principio capital de todo el orden cósmico. Entonces, por las características peculiares de cada uno de ellos y por su no menos indispensable comunicación, la sociedad requiere regular sus mutuas relaciones. Esto se logra a través de los ritos” (Foerster 1993: 88).

En este trabajo el autor describe y analiza algunos relatos pertenecientes a los viajes de los vivos a la tierra de los muertos, es decir, *al más allá*, y pone en evidencia que es necesario y fundamental reconocer la oposición entre la vida y la muerte y entre los dos grandes grupos de parientes (vivos y muertos). El no reconocer estas oposiciones

o límites se daría paso a una *ambigüedad social*. Además, resalta que “Los estados confusos o de no plenitud son aquellos como: no-muerte y no-vida; los plenos, son la vida y la muerte (entendida esta última como la vida en la tierra de arriba o wenumapu)” (Foester 1993: 87). Siguiendo esta idea, se puede decir que el paso al más allá es orientado por agentes sociales en tanto es la sociedad mapuche quien se encarga de efectuar el tránsito entre la vida y la muerte a través de los ritos funerarios:

“Cuando acontece la muerte, el destino del *alma* del difunto es incierto: puede ser capturada por los brujos y transformada en un *wekufe*. El rito tiene como fin asegurar que el *alma* tenga un viaje sin dificultad a la tierra de arriba o al *kulchenmayeu*” (Foerster 1993: 89).

Por su parte, en el artículo de Rodríguez y Saavedra (2011) *Cosmovisión mapuche y manifestaciones funerarias*, los autores realizan un contexto histórico situando a la sociedad mapuche hasta la actualidad. Además describen y analizan la cosmología de dicha sociedad, en tanto universo y concepción presente en diversos espacios simbólicos, tales como el *kuel*, el *eltun* y los cementerios híbridos entre la sociedad colonizadora europea y la mapuche. El artículo también muestra la concepción de muerte mapuche como un proceso que se define en el momento del funeral o *eluwün*:

“La muerte para el pueblo mapuche es un proceso complejo donde aflora gran parte de la carga simbólica que este pueblo posee, producto de su profunda cosmovisión. Así, la muerte se convierte en un viaje que emprende el alma del difunto hacia otra vida, ascendiendo desde la plataforma terrestre hasta una cósmica de transición en la que se mantiene hasta su funeral, proceso que define si continúa ascendiendo hacia un estado del ‘bien’ en que habitan antepasados y dioses, o bien, si desciende hasta la plataforma del mal” (Rodríguez y Saavedra 2011: 24).

En este sentido, se manifiesta una vez más la eficacia y la importancia simbólica del *eluwün* como rito funerario tras la muerte de una persona, de modo que los autores lo describen de la siguiente manera:

“[El *eluwün*] tiene por finalidad asegurar que el alma del difunto llegue sin dificultad a la otra vida. Así, el ritual representa el cobijo y protección que otorga la comunidad al viajero en tránsito a la Wenu Mapu (Tierra de arriba)” (Rodríguez y Saavedra 2011: 24).

En este sentido, la muerte se encuentra inmerso dentro de la esfera social, en donde es el círculo social cercano al difunto quien se encarga del proceso, en tanto requiere de un rito funerario para asegurar el paso al ‘más allá’.

Ausencia del cuerpo

Si bien son escasos los estudios sobre los detenidos desaparecidos mapuche, hay una amplia gama bibliográfica que aborda el fenómeno de los detenidos desaparecidos en Chile, y de manera general, en Latinoamérica, pero sin hacer una diferenciación sociocultural indígena. En este sentido, autores como María Laura Panizo (2011) y José Enrique Finol (2011) han hecho algunas aproximaciones en torno a este fenómeno, en donde el cuerpo de la persona fallecida está ausente.

En primera instancia, esta situación trae consecuencias que se acarrean con el ocultamiento y la desaparición de una persona y la posterior ausencia de su cuerpo, impidiendo los rituales personales y colectivos que suelen practicarse. De esta manera, entenderemos que hay un quiebre en el proceso de duelo de los familiares. A esto, le llamaremos *muerte desatendida*, un concepto levantado por Panizo (2011), quien atiende a este tipo de muerte caracterizada por la ausencia del cuerpo en hechos ocurridos como la desaparición de personas en el contexto del gobierno dictatorial que tomó el poder en Argentina el año 1976.

Respecto al fenómeno de los detenidos desaparecidos hay una cantidad no menor de estudios realizados tanto a nivel nacional como internacional, en donde destacan Argentina, Venezuela, México y España. Sin embargo, en nuestro país las investigaciones apuntan hacia esferas de índole política e histórica, además de psicológicas y psiquiátricas, sin que se hayan realizado acercamientos profundos, teóricos o empíricos, frente al fenómeno específico de la ausencia del cuerpo y su significancia en los procesos de duelo y rituales mortuorios ligados al mundo social mapuche.

Contextualizando al ámbito regional, durante el año 2007, Daniela Oliva y Mireya Tapia de la Universidad de la Frontera, en su tesis de grado para educadoras, realizan una aproximación hacia la institución de la "Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos y Ejecutados Políticos (AFDD-EP) de la Araucanía", donde se enfocan en el rol identitario del grupo y su ideología, dando especial atención a la memoria social de los sujetos desde una perspectiva interdisciplinaria, haciendo uso de metodologías como las entrevistas en profundidad y otorgando así nuevos datos cualitativos respecto a este fenómeno. Los resultados hablan de un esquema identitario en la institución de los familiares de detenidos desaparecidos, cuya lógica se enmarca en la pertenencia, respaldo y legitimidad del grupo. A pesar de entregar nuevas aristas frente a este tema,

no se aborda nuevamente el aspecto sociocultural mapuche de la ausencia del cuerpo de las víctimas y su implicancia en los familiares durante el proceso de duelo.

El año 2009, la neuropsiquiatra Paz Rojas en su trabajo *La interminable ausencia: Estudio médico, psicológico y político de la desaparición forzada de personas*, realiza una aproximación hacia las consecuencias médico-psicopatológicas y sociales de los familiares directos de detenidos desaparecidos frente a la ausencia del cuerpo de sus fallecidos. Este acercamiento, sin embargo, tiene un enfoque disciplinario desde la medicina neuropsiquiátrica, cuyos resultados exponen datos descriptivos de los sucesos ocurridos durante la dictadura y las consecuencias que acarrea hasta hoy en día la desaparición forzada de personas. Por lo mismo, este trabajo no profundiza ni analiza la esfera sociocultural de la ausencia del cuerpo y sus implicancias en el proceso de duelo.

Padilla (1995), planteó el fenómeno de los detenidos desaparecidos como uno de los sucesos más traumáticos acaecidos en la dictadura militar chilena. Este trabajo se enfoca en una aproximación cuantitativa, sociológica e histórica, analizando la figura del detenido desaparecido como imaginario colectivo. Proporciona algunos elementos de reflexión y análisis sobre la desaparición forzada, contribuyendo con nuevo conocimiento a un tema poco estudiado desde la sociología y la antropología en Chile.

Ya en el año 2010 se plantea un nuevo conocimiento disciplinario frente a esta temática, si bien no son trabajos realizados en Chile, otorgan una nueva perspectiva y acercamiento a la ausencia de los cuerpos de los detenidos desaparecidos y las concepciones y prácticas ligadas a ello de parte de los familiares directos. De igual manera, como ya lo veníamos adelantando, Panizo (2011) en su tesis doctoral en antropología social, emprende una investigación cuyos objetivos y resultados se enfocan en la esfera social de este fenómeno, dando especial énfasis a los procesos de duelo y los rituales simbólicos que realizan los familiares de detenidos desaparecidos en Argentina frente a la situación de la ausencia de sus cuerpos. Como resultado caracteriza las maneras en que se ha enfrentado la problemática de la muerte ante la imposibilidad de realizar los rituales mortuorios socialmente establecidos. Ante esta imposibilidad, trabaja el concepto de 'muerte desatendida' como aquella que "por la falta del cuerpo y la ausencia de su reconocimiento oficial, no es procesada a través de rituales que articulen adecuadamente el acontecimiento de la muerte" (Panizo 2011: 62). Este trabajo ha entregado un acercamiento al tema considerando una metodología de tipo cuantitativa y cualitativa,

configurando así resultados que se acercan a las concepciones y las prácticas llevadas a cabo por familiares de detenidos desaparecidos en Argentina. Sin embargo, en Chile aún no se presentan investigaciones de la realidad nacional frente a esta problemática, menos desde un enfoque étnico.

Por último, el trabajo más reciente llevado a cabo fuera del país, es realizado por Finol (2011) en Venezuela, tomando como base teórica la antropología de la muerte de corte semiótico y entregando así nuevas definiciones acerca del estudio de la muerte, entendida como un fenómeno social y cultural que forma parte de la estructura de lo humano. En el trabajo "Antropo-semiótica de la muerte: fundamentos, límites y perspectivas" (Finol 2011), toma la categoría del *cuerpo* como un elemento clave en el proceso de muerte. En este sentido, entrega una aproximación a la implicancia del cuerpo en la muerte padecida, en donde divide dos tipos de muerte: aquella que se experimenta a través de cuerpo; y la *casi-muerte*, que es aquella en donde el cuerpo no se encuentra (*no-cuerpo*), enfocándose así en situaciones de desaparición. Estas investigaciones, si bien tienen un corte semiótico analítico que aborda el tema de la ausencia del cuerpo, no profundiza empíricamente en una realidad concreta de este fenómeno en los pueblos indígenas.

Es así que podemos observar que la realidad de este fenómeno no ha sido abordada del todo, si bien existen aproximaciones interdisciplinarias, se detienen en aspectos históricos, políticos, sociológicos e incluso desde la perspectiva neuropsiquiátrica. Sin embargo, la disciplina antropológica desconoce mucho acerca de las concepciones y prácticas frente a la ausencia del cuerpo en los familiares de detenidos desaparecidos, identificándose menos dedicación a los familiares de detenidos desaparecidos mapuche en el contexto de la región de La Araucanía, mostrando así una nueva problemática y un desafío en este orden de fenómenos socioculturales.

Ausencia del cuerpo en la muerte mapuche

Como hemos visto, existen estudios que han visibilizado la importancia de los ritos, especialmente el rito funerario mapuche o *eluwün*, ya que su realización posibilitaría la llegada del alma del difunto al más allá, asegurando que no vuelva a habitar en la tierra de los vivos. Sin embargo, no se ubica bibliografía o estudios que aborden

la no-realización de este rito, especialmente cuando el impedimento se asocia a la ausencia del cuerpo del difunto.

El fenómeno de los denominados detenidos desaparecidos mapuche ha sido puesto en boga recientemente por investigaciones desde las ciencias sociales. El primer acercamiento al tema se desprende del trabajo de Durán, Bacic y Pérez (1998), quienes en su estudio *Muerte y Desaparición Forzada en la Araucanía: Una aproximación Étnica*³ describen e interpretan los efectos psicosociales y socioculturales de la represión política implementada por el último gobierno militar en Chile mediante la elección de un grupo amplio de familiares mapuche y no mapuche elegidos al azar. Aquí se analizan las repercusiones psicológicas y sociales de estos familiares desde el contexto regional de La Araucanía y, especialmente, en este trabajo destaca el acercamiento que los investigadores realizan en torno a los sueños de los familiares de detenidos desaparecidos, así como también en los espíritus de los difuntos que se encuentran “sobrevolando” entre el mundo de los vivos. Así, se entiende que la represión en el contexto de la dictadura dejó importantes repercusiones:

“[La represión] tuvo graves consecuencias para la salud colectiva y la tranquilidad de las comunidades, debido a que en la cultura mapuche este tipo de situaciones se conciben como unas malas muertes (weza ba) que tienen nefastas consecuencias para los vivos” (Durán, Bacic y Pérez 1998: 18).

Si bien de manera exploratoria, este trabajo deja entrever la condición de los detenidos desaparecidos mapuche y no mapuche de la región de La Araucanía. Cabe destacar que viene a ser el primer acercamiento a la temática de la ausencia del cuerpo de los detenidos desaparecidos mapuche. En el estudio se aplicaron metodologías propias de la psicología y de la psiquiatría, específicamente se aplicó un cuestionario llamado *posibilidades múltiples*, de corte cuantitativo. En este sentido, generó nuevos conocimientos sobre las cifras respecto a las concepciones y prácticas de algunos deudos en el proceso de duelo, pero no logró alcanzar una profundidad de corte cualitativo en este fenómeno y sus consecuencias socioculturales, debido a la técnica de investigación basada en

3 Además del equipo investigador, en este estudio colaboraron: José Quidel, Víctor Maturana, M. Elena Carfuquir y Roberto Morales. Dentro de los ayudantes de investigación, se encuentran: Jimena Pichinao, Ricardo Balladares, Erika Obreque, Clodovet Millalen, Carla La Mura, Andrés Carvajal, todos estudiantes de antropología en aquellos años.

cuestionario. De todos modos, resalta este trabajo por ser pionero en acercarse a un tema que no estaba sistematizado desde las ciencias sociales.

Por último, podemos encontrar los estudios de Jesús Antona (2012), los cuales han dado grandes luces con respecto al tema de los detenidos desaparecidos mapuche en la región de La Araucanía, tanto en el aspecto social como espiritual. Aquí, se puede destacar la percepción de algunos familiares de detenidos desaparecidos, quienes vinculan este fenómeno con una enfermedad *winka* –categoría usada para referirse a los chilenos o extranjeros–, puesto que su proximidad acarrea un desequilibrio social (Antona 2012). El autor evidencia que la gran mayoría de las víctimas fatales de la dictadura fueron jefes de hogar, por lo que significó un fuerte cambio económico dentro de la familia, dejando un vacío en la supervivencia y en el equilibrio familiar, además de generar un vacío social por la escasa solidaridad de otras familias con las personas afectadas, quebrándose los lazos socio-jurídicos.

En términos de la cosmovisión mapuche, también se descubre un fenómeno que antes no había sido estudiado, y es que los espíritus de las víctimas podrían estar ‘errantes’, provocando así un “espacio contaminado” (Antona 2012). En consecuencia, el autor revela que el terror sufrido por las comunidades tuvo grandes repercusiones en la cosmovisión y las corporalidades de personas mapuche.

Como vemos, tan solo estos dos últimos estudios nos arrojan luces respecto al fenómeno de los detenidos desaparecidos mapuche, pero en ambos trabajos, se aglutinan las víctimas mapuche en dictadura de manera general, es decir, tanto ejecutados como desaparecidos. Por lo tanto, sigue sin antecedentes el fenómeno de la muerte en el mundo social mapuche, con especial énfasis en la ausencia de los cuerpos y por ende, la ausencia de los ritos funerarios.

2. PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN: JUSTIFICACIÓN Y PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN

Tras la exposición de los antecedentes anteriores, es posible observar la muerte como un fenómeno social que tiene diversas formas de abordarse en cada sociedad y cultura; sin embargo, deteniéndonos en el rito funerario mapuche, éste se torna crucial, pues guarda una función cosmológica específica que es transportar el alma del difunto al *más allá* y estableciendo así un reconocimiento social explícito de dicha muerte, además de mantener un equilibrio tanto en el mundo de los vivos como en el de los muertos.

Considerando la reducida bibliografía que ha tratado el tema de la muerte en la sociedad mapuche, es que se torna necesario indagar y profundizar en las concepciones que se tienen acerca de ella y lo que la rodea, es decir, los ritos asociados a este fenómeno, las normas culturales existentes, las concepciones de alma (*am, püllü, alwe*), las concepciones que existen sobre el paso al *más allá*, las características de los distintos ritos y las funciones y elementos cosmológicos que estos suponen.

Por otra parte, siguiendo la definición *detenidos desaparecidos*, quienes fueron asesinados y de quienes se tiene la certeza que posteriormente sus restos fueron ocultados, surge un problema que guarda relación directa con la ausencia de estos cuerpos y cómo esta condición se enfrenta con el entorno social más directo de la víctima. En este sentido, si bien el detenido desaparecido es una figura presente en todo el país y en Latinoamérica de manera homogénea como un fenómeno sociopolítico en el contexto de las dictaduras del Cono Sur del continente, no podemos olvidar que también se enfrenta a diversas realidades socioculturales. Cabe preguntarse entonces cuáles son estas realidades y bajo qué contextos y condiciones se encuentran.

En la región de La Araucanía, existen numerosos casos de violaciones a los derechos humanos ocurridos durante la dictadura militar, en donde figuran personas que fueron torturadas, encarceladas, ejecutadas y desaparecidas. Una alta cifra de este último tipo de víctima es de origen mapuche, lo que revela la represión sufrida durante este período en la historia reciente del país. Vale preguntarnos entonces: ¿Qué fenómeno particular viven las familias y el entorno social más cercano de los detenidos desaparecidos mapuche al no existir el cuerpo? ¿Cómo se enfrenta esta condición cuando se dificulta el reconocimiento social explícito de sus muertes?

Frente a esta problemática, como se ha mencionado, se han hecho numerosas investigaciones que analizan dicha condición desde distintas miradas y posiciones. Si bien existen aproximaciones interdisciplinarias, estas se detienen en aspectos históricos, políticos, sociales e incluso desde la perspectiva neuropsiquiátrica; sin embargo, desde nuestra disciplina antropológica se desconoce acerca de las concepciones y conocimientos mapuche que existen frente a la ausencia del cuerpo en el entorno social de los detenidos desaparecidos de la región. Es decir, se ha abordado muy poco la dimensión étnica de este fenómeno, existiendo así un gran vacío de conocimiento desde una mirada antropológica que aborde este problema en contexto mapuche.

En este sentido, surgen preguntas como: ¿Cuáles son los conocimientos culturales que se tienen acerca de la muerte en la sociedad mapuche? Al encontrarse estas personas frente a un tipo de muerte poco común, es decir, donde no hay cuerpo ni reconocimiento social explícito de esta muerte, ¿Qué importancia tiene la realización del rito funerario y qué ocurre cuando éste no se practica? ¿Los familiares llevan a cabo ritos de otro tipo al no tener el cuerpo presente? ¿Cómo conciben la muerte de sus familiares? Con la exposición de estos antecedentes, y sobre todo de las interrogantes, nos encontramos en condiciones de poner en relieve el siguiente problema de investigación:

¿Cuáles son las concepciones culturales mapuche en torno a la muerte y cómo enfrentan algunas familias mapuche la condición de detenido desaparecido?

3. OBJETIVOS DE INVESTIGACIÓN

Objetivo General:

Conocer las concepciones culturales mapuche en torno a la muerte y la forma en que se enfrenta la condición de detenido desaparecido en seis familias mapuche.

Objetivos Específicos:

- 1- Describir algunas concepciones mapuche en torno a la muerte, considerando aspectos relacionados con los rituales funerarios y sus elementos cosmológicos.
- 2- Identificar y analizar las memorias de seis familias mapuche de detenidos desaparecidos en torno a la ausencia del cuerpo y la violencia sufrida durante la represión militar.
- 3- Analizar el proceso de la muerte desde la perspectiva de la memoria, liminalidad y muerte desatendida, como forma de interpretación de testimonios relacionados con los detenidos desaparecidos mapuche.

CAPÍTULO II:

CONTEXTO HISTÓRICO

En Chile se vivió un régimen militar de carácter autoritario entre los años 1973 y 1990, encabezado por el General Augusto Pinochet (1915-2006) en conjunto con otros integrantes de las Fuerzas Armadas de Chile. Tras el Golpe de Estado, ocurrido el 11 de septiembre de 1973, hubo una alta presencia de violaciones a los derechos humanos (DDHH), ejercidos por agentes del Estado mediante prisión política, tortura y ejecuciones. Dentro de estas últimas, también existió ocultamiento, en donde la disposición de los restos de las víctimas no pudieran ser encontrados. Este tipo de víctima será llamado en adelante como *detenido desaparecido*⁴ (DDDD). Estas violaciones a los DDHH fueron ejercidas como método de represión contra manifestaciones culturales y políticas contrarias a la línea oficial, implementando así una especie de *shock*⁵ en la sociedad civil.

Bajo estas circunstancias, se han realizado estudios oficiales tras el término del régimen militar por parte del Estado chileno, con el objeto de reparar las consecuencias humanas de los daños causados durante la dictadura militar. Estos estudios fueron llevados a cabo por la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación (CNVR) –conocida también como Comisión Rettig, por haber sido presidida por don Raúl Rettig– y la Comisión Valech, Comisión Nacional de Prisión Política y Tortura (CNPPT) –presidida por Monseñor Sergio Valech–, de donde surgen dos Informes: el primero en 1991, durante el gobierno de Patricio Aylwin (1990-1994) y el segundo, en el año 2004, durante el gobierno de Ricardo Lagos (2000- 2006).

Expuesto lo anterior, se hace necesario posicionarnos temporalmente en el contexto político y económico que envuelve al país y, en el especial, con el mencionado Golpe de Estado y la forma en que afectó a la región de La Araucanía.

4 Concepto utilizado en Chile y en el extranjero durante el período del Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación, llevada a cabo por el Decreto Supremo N°355 entre el 25 de abril de 1990 y el 8 de febrero de 1991, con el objetivo de contribuir al esclarecimiento de la verdad sobre las más graves violaciones a los derechos humanos cometidas entre el 11 de septiembre de 1973 y el 11 de marzo de 1990.

5 Concepto utilizado por Klein (2007) para referirse a la conmoción de donde surgen miedos, peligros y destrucciones en la parte de la población. Estas pueden darse en medio de catástrofes sociales o naturales.

Reforma agraria en la región de La Araucanía.

El proceso de reforma agraria se da en toda Latinoamérica y tiene como objetivo modificar la estructura agraria hacendal, la cual se caracterizaba principalmente por la concentración de tierras en manos de grandes latifundistas, y de esta manera, con las expropiaciones a dichas tierras, resolver las ineficiencias productivas y las malas condiciones sociales y económicas en que se encontraba el campesinado. En este sentido, es el campesinado que, como grupo de presión, formulan reivindicaciones específicas para mejorar sus condiciones de vida y promover un efectivo cambio social (Correa, Molina y Yáñez 2005). El proceso de la reforma agraria en Chile, comienza en la década de 1960, con los gobiernos de Jorge Alessandri Rodríguez y Eduardo Frei Montalva⁶:

"Se advierte una emergente conciencia social al interior del movimiento mapuche, fenómeno que [...] se expresa en una mayor conciencia étnica y en una creciente conciencia de clase, que abre caminos conjuntos a las organizaciones mapuche con otras organizaciones campesinas, lo que se evidencia en la participación de ambos actores políticos en la Federación Nacional Campesina e Indígena "(Correa, Molina y Yáñez 2005: 92).

La Federación Nacional Campesina e Indígena comienza un proceso de expropiación y recuperación de tierras principalmente en las provincias de Malleco y Cautín, las cuales siguen aumentando con los años. Dichas reivindicaciones, se profundizan bajo el gobierno de Salvador Allende entre los años 1970 y 1973 con la llegada de la Unidad Popular (Antona 2012). Además, el cambio de gobierno tenía por objetivo poner en manos estatales los grandes sectores de la economía que estaban anteriormente dirigidos por empresas extranjeras y locales, y así, continuar con el objetivo del desarrollismo. En este escenario entonces, nos encontramos con fuertes cambios políticos y económicos dentro del país debido a esta tendencia y a las diferentes reformas agrarias que se iniciaron en esta época. En la región de La Araucanía, se hacen públicas una serie de reivindicaciones de tierras por parte del campesinado y especialmente por comunidades mapuche, apareciendo así las tomas de fundo y las "corridas de cerco", movilizaciones impulsadas por las comunidades mapuche vinculadas al Movimiento Campesino Revolucionario (MCR), organización creada por el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), donde:

6 El Gobierno de Jorge Alessandri Rodríguez fue entre los años 1958 y 1964, mientras que el de Eduardo Frei Montalva durante los años 1964 y 1970.

“Muchos mapuche visualizaban la reforma agraria como una forma no solo de obtener tierras, sino de reclamar aquella que les había sido robada. Al final, los mapuche y los chilenos trabajaron hombro a hombro en el MCR por el cambio social” (Richards 2016: 84).

Importante es señalar que estas recuperaciones de tierras se limitaban solo a aquellas que habían sido usurpadas considerando los Títulos de Merced⁷. Este contexto social, de polarización política e ideológica, facilitó los procesos de reivindicaciones campesinas y mapuche a través de las alianzas políticas con el MIR:

“El problema de la tierra, el atraso rural y las condiciones de desigualdad e injusticia social que afectaban a los segmentos sociales más pobres provocaron que desde los años sesenta las organizaciones indígenas y campesinas buscaran dar respuesta a estos problemas, estableciendo alianzas políticas con los diferentes gobiernos a cambio de promesas de reforma agraria” (Antona 2012: 186-187).

En este sentido, el gobierno de la Unidad Popular marcó un cambio profundo en relación con estas demandas, debido a la gran cantidad de expropiaciones de tierras que pudieron lograrse por parte de las comunidades mapuche, siendo esta región la que concentró el mayor porcentaje de expropiaciones a lo largo de todo el país⁸.

Siguiendo con estos cambios políticos, a raíz también de la implantación de la teoría desarrollista que estaba dándose en Latinoamérica, en el año 1972, se creó la Ley 17.729⁹, en donde se reconoce explícitamente la diversidad étnica y cultural del país (Millahueique 2015), diferenciando al pueblo mapuche del campesinado pobre y reconociendo su derecho a la tenencia de tierras abalado por los Títulos de Merced, protegiéndolas de los particulares al prohibir venderlas, salvo que se hiciera a favor de otros indígenas (Antona 2012). En esta empresa entonces, y con la llegada de Jacques

7 Durante la Invasión de La Araucanía, ocurren los procesos de radicación y reducción de tierras mapuche durante los años 1884 y 1929 por parte del Estado chileno. Es aquí cuando aparece la Ley de 1866, que establece que a los indígenas se les daría un título gratuito sobre las tierras que poseían, “De este carácter gratuito y por haber sido dados como una merced por parte del Estado viene su nombre: “Título de Merced”. (Bengoa 2004: 336).

8 Entre noviembre de 1970 y mayo de 1972 fueron expropiadas el 14,90% del total de tierras en la región de La Araucanía, porcentaje muy elevado en relación con las otras regiones (Díaz-Diego, Órdenes, 2016). En la zona de la Araucanía, hasta 1970 se habían expropiado unas 18.000 hectáreas que fueron entregadas a los mapuche. Luego del Gobierno de Salvador Allende, les fueron entregadas 132.115 hectáreas procedentes de las expropiaciones.

9 También conocida como la “Ley de Reforma Agraria”, puesto que “implica el reconocimiento a la diversidad étnica y cultural, poniendo mucho énfasis en la devolución de tierras, en los créditos agrarios de producción, en las becas estudiantiles y en una cantidad de garantías muy interesantes que antes estaban vedadas, precisamente para los indígenas del territorio nacional” (Millahueique 2015: 241).

Chonchol como Ministro de Agricultura y la creación de nuevas instituciones estatales, se dio paso a la Restitución Territorial Mapuche, que fue una redistribución del excedente agrícola entre el campesinado (Klein 2007).

La reforma agraria entonces, fue un proceso positivo para los mapuche, debido a que se impulsaron las recuperaciones de tierra, dando cabida al "Cautinazo" en el año 1971¹⁰. Sin embargo, "la sociedad mapuche fue tratada bajo una mirada horizontal de lucha de clases, excluyendo la singularidad socio-política y cultural del Pueblo Mapuche." (Rodenkirchen 2015: 240). Es decir, la izquierda política del país, como estrategia, incluyó tanto al sector campesino como mapuche por igual, o en otras palabras, construyendo la imagen del mapuche como campesino.

El Golpe Militar y la Contrarreforma

Numerosos latifundistas se sintieron ultrajados al ver cómo se canalizaban sus beneficios a otros sectores, al ver que sus trabajadores campesinos exigían redistribución de la tierra y que el gobierno mantenía el precio bajo de sus cosechas con la intención de que la comida no resultara cara (Klein 2007). En este sentido, es importante también mencionar que las empresas estadounidenses y europeas que operaban en América Latina, y especialmente en Chile, empezaron a plantear quejas muy parecidas, ya que sus productos eran bloqueados en las aduanas. Los trabajadores exigían sueldos mayores y se encontraban con la amenaza de que tanto las minas como los bancos se nacionalizarían. De este modo, muchas empresas estadounidenses le declararon la guerra al gobierno allendista (Klein 2007). En esta empresa, la planificación de un Golpe de Estado transcurrió, por un lado, con los militares y por otro lado con los economistas partidarios del neoliberalismo:

"El golpe de Estado no se dio solamente por la estatización de las empresas, [...] se dio porque están cambiando siglos de tierra y de historia. De repente los indios, que son los siervos, pasan a ser los dueños de la tierra. Y los blancos, que son los que siempre han sido dueños de éstas, en un momento empiezan a tener como vecino un indio propietario"¹¹.

10 El MCR incitó un intenso período de corridas de cerco y tomas de fundo. Durante los dos primeros meses del 1971, el Ministro de Agricultura Jacques Chonchol y la Corporación de Reforma Agraria (CORA) se trasladaron a Temuco para regular y adjudicar las expropiaciones legalmente. Este período se conoce como el "Cautinazo" (Richards 2016).

11 Entrevista realizada a Fernando Pairican (2016): Historia: Ser mapuche en Dictadura. Periódico The Clinic. <http://www.theclinic.cl/2016/02/07/historia-ser-mapuche-en-dictadura/> (consultada el 22/12/2016).

Es así que el 11 de septiembre de 1973, el General Augusto Pinochet se puso al frente del ejército chileno para derrocar al gobierno de la Unidad Popular presidido por Salvador Allende e instauró una dictadura militar que se prolongó hasta 1990. La primera fase se caracterizó por el exterminio masivo de los sectores de la izquierda política; posteriormente, se estableció la represión a través de la violencia con el objetivo de causar terror en la población (Antona 2012). Además de esta represión, gran parte de las tierras que habían sido expropiadas fueron devueltas por Pinochet a las élites agrarias locales, a los latifundistas, y transferidas de la CORA a la CONAF¹², “en consonancia con la idea de que habían sido los mapuche quienes habían usurpado tierras de los *winka*, fueron traspasadas a empresas que plantaron pinos y eucaliptos, sentando las bases para una lucrativa industria maderera en la región” (Richards 2016: 87).

Es así que tanto Pinochet como sus seguidores, se refirieron siempre a los hechos del 11 de septiembre de 1973 como “una guerra”, no como un Golpe Militar. Esta guerra provenía de Estados Unidos y las ideas capitalistas de Milton Friedman y la Escuela de Chicago contra el desarrollismo que estaba impulsando en Chile y el Cono Sur, pues muchos asesores estadounidenses, en gran parte pertenecientes a la CIA¹³, habían excitado el ánimo del ejército chileno contra el socialismo¹⁴. Es en este episodio entonces, donde puede observarse la manera en que entra la ideología del capitalismo y el libre mercado al país, quitando así la tendencia del desarrollismo a través de la muerte de Allende y sus partidarios, y de toda aquella persona contraria a esta línea que acababa de impulsarse como oficial (Klein 2007).

De igual modo, no solo existió un discurso de un enemigo interno, grupos políticos y sociales opositores del gobierno militar, sino que también se comienzan a naturalizar las categorías discursivas de la “Doctrina de Seguridad Nacional¹⁵” (Pérez 2005; Feierstein 2005). Es así que el país sufrió un alto grado de represión militar y violencia organizada, mediante prisión política, torturas, ejecuciones y desapariciones:

12 Corporación Nacional Forestal.

13 Agencia Central de Inteligencia.

14 Es así que también, el mismo día del golpe, el “Ladrillo” fue terminado, manual de economía propuesto por José Piñera y los llamados Chicago boys. Este manual fue terminado e impreso para ser entregado y aprobado por la Armada de Chile. Las principales propuestas que aparecen en este documento son la privatización, desregulación y recorte del gasto social (la trinidad política del neoliberalismo) (Klein 2007).

15 Se trata de “una reformulación de los escenarios de conflicto internacional desarrollada fundamentalmente por los Estados Unidos y consistente en la creencia de que la región latinoamericana era uno de los ámbitos privilegiados de la lucha contra el comunismo, y que dicha lucha no tenía fronteras territoriales sino ideológicas” (Feierstein 2005: 09).

“A mediados de la década de 1970 las desapariciones se habían convertido en el principal instrumento de coerción de las juntas de la Escuela de Chicago en todo el Cono Sur [...] además de tener un perfil bajo, las desapariciones se demostraron un medio todavía más efectivo para aterrorizar a la población que las masacres descaradas, pues la idea de que el aparato del Estado pudieran utilizarse para hacer que la gente se desvaneciera en la nada era mucho más inquietante” (Klein 2007: 126).

En cuanto al contexto geopolítico de la zona sur del país, la región de La Araucanía se caracterizaba por tener unos de los porcentajes más altos de población rural del país, con una importante presencia mapuche, lo que influyó directamente en los problemas con las tenencias de la tierra:

“Parece que todos los datos apuntan en la dirección de que determinados terratenientes fueron desde el primer momento instigadores, colaboradores y cómplices del Régimen, participando en numerosos casos de violencia política, secuestro, asesinato y desapariciones” (Antona 2012: 189).

Incluso el actuar de civiles no se limitó simplemente a la participación de allanamientos de hogares, “sino que también se vincula a la aplicación de tortura a quienes se encontraban detenidos” (Curiñir 2016: 62). Es así que las desapariciones que se produjeron después del 11 de septiembre deja en evidencia que, tanto éstas como las detenciones masivas y allanamientos, guardan directa relación con el objetivo de infligir un castigo ejemplarizante, ya que “Hoy en día resulta obvio que el objetivo de estas acciones punitivas no era otro que reactualizar la memoria del terror y reforzar la inmovilización de las comunidades mapuche” (Antona 2012: 755).

La institución de las Fuerzas Armadas provocó la muerte directa e indirecta de muchos mapuche y, además, los hizo desaparecer forzosamente. Este episodio en la historia reciente del país “escondía un subproyecto criminal y etnocida, como vino a demostrar la represión ejercida en las comunidades” (Antona 2012: 731). Por parte del Estado y del sector empresarial agrícola, buscaban aniquilar a este grupo social, desposeyendo a los indígenas de su identidad y de su territorio. Además, esta estrategia política contenía una segunda intención, que es la de suprimir todo tipo de ideología y acción políticas contrarias a la oficial.

Durante el proceso represivo del régimen dictatorial, los agentes del Estado chileno, en especial carabineros y personal de ejército provenientes de la ciudad de Temuco,

invadieron sectores en los alrededores de Lautaro y Galvarino y también sectores de la zona costera como Nehuentúe, Lobería, Coi Coi, Calof, Huapi, arremetiendo contra muchos campesinos mapuche con la justificación de que escondían armas (Morales 1999). Sin embargo, existen testimonios que pueden encontrarse en los informes Rettig, Valech, en los estudios de Antona (2012) y de Morales (1999), de que estos agentes estatales invadían cantinas y lugares de reuniones populares, en donde se encontraban mayoritariamente personas mapuche, pero sin evidencia de participación ni militancia política. Incluso, hay evidencia de que existieron vínculos políticos entre mapuche de los sectores de derecha con la dictadura militar, promoviendo la liquidación y división de las comunidades (Martínez y Caniuqueo 2011). De todos modos, muchos testimonios indican que tanto agentes estatales como civiles llegaban a allanar y detener personas dentro de comunidades por supuestos robos de animales que nunca fueron demostrados. A pesar de esto, muchas personas fueron torturadas, asesinadas y finalmente, desaparecidas.

Es importante señalar que en el país la cifra mayoritaria de víctimas fatales durante el régimen pertenece a los ejecutados políticos. Sin embargo, en la región de La Araucanía esta tendencia se invierte, puesto que en esta zona sur del país, la cifra es mayor, existiendo más detenidos desaparecidos que ejecutados políticos¹⁶. Este hecho pone en evidencia que, al menos en esta región, hubo un tipo de represión mucho más aguda que en el resto del país. Entiéndase así debido a la gravedad de la figura del detenido desaparecido, que además de poner fin a la víctima, se procede a ocultar forzosamente su cuerpo con la intención de provocar pánico y terror a su alrededor. En este sentido, se establece un tipo de represión que además de ser una estrategia política de violencia ejercida por parte del Estado chileno, también responde a una situación de carácter racista. Tal como lo expresa Morales:

“La violencia política que el régimen militar ejerció en contra de los mapuche, se inscribe en el marco ideológico general que movió a los impulsores del Golpe Militar del 11 de septiembre de 1973: frenar el proceso de cambios promovido por la Unidad Popular; adquiriendo particularidades en el área territorial de asentamiento histórico mapuche [...] derivadas de las representaciones que tales sectores tenían de los mapuche y en el marco específico de los conflictos con los sectores regionales. Es decir, los mapuche que fueron reprimidos, lo fueron tanto por su adherencia real o supuesta a la Unidad Popular o a la ‘revolución socialista’, cuanto porque representaban al ‘indio alzao’” (Morales 1999: 105).

16 123 detenidos desaparecidos y 68 ejecutados políticos. Cifra entregada por el CINPRODH.

De este modo, la llegada del Golpe Militar, la represión y la violencia organizada por grupos paramilitares y civiles hacia la sociedad mapuche, se expresó en una especie de revancha desde algunos latifundistas:

“En la región encontramos casos que guardan relación con el problema histórico de la tenencia de la tierra y la usurpación del territorio mapuche; el abrigo del clima de impunidad que ofrecía el estado del terror, dio rienda suelta a la codicia de determinados sujetos sobre las tierras indígenas” (Antona 2012: 190).

Cabe mencionar que toda esta violencia organizada fue dada por circunstancias aprovechadas de los conflictos internos que muchas de las comunidades tenían en aquel entonces, ya sea por razones concretas o políticas. Muchas de estas situaciones respondían a denuncias hechas entre las mismas personas y los mismos vecinos (Antona 2012). En este breve contexto se puede observar que el tipo de violencia organizada fue profundamente impactante en el pueblo mapuche durante el régimen militar, tratándose así de una limpieza étnica con carácter no solo político, sino que también racista:

“La política de la dictadura militar fue transformar a la fuerza a todos los mapuche bajo la identidad de ‘lo chileno’ [...] De esta forma, el racismo y la discriminación hacia los mapuche ha sido una actitud anclada en la formación identitaria de la chilenidad” (Rodenkirchen 2015: 252).

En este sentido, Rodenkirchen sostiene que la represión que los mapuche sufrieron en esta época, se debe a una doble discriminación, es decir, política y racista. Al respecto, Samaniego y Ruiz (2007: 59) señalan que el nacionalismo chileno ha tenido una actitud por lo general de desprecio y rechazo hacia los indígenas, en cuanto a su cultura y su aspecto físico, cuestión que se evidenció en esta época. Es así que, esta violencia organizada, ejercida por parte del Estado hacia el pueblo mapuche, no solo forma parte del aniquilamiento a un determinado sector de la población, sino que existe detrás la idea de una transformación de un solo grupo nacional (Feierstein 2005); es decir, la creación de una identidad nacional chilena con las ideas políticas e ideológicas norteamericanas. De esta manera, los mapuche se transformaron en un problema para el sector que requería transformar la sociedad chilena hacia el progreso, los dirigentes mapuche son perseguidos porque representan una posible “peligrosidad” (Martínez y Caniuqueo 2011), y de este modo, lo indígena se transforma en un peligro al disputar la legitimidad de la autoridad. Este fenómeno viene mostrándose desde distintos procesos de genocidio de

los pueblos indígenas, no solo en las dictaduras militares, sino de mucho antes, ya que lo “indio” representa el peligro o la incapacidad del Estado por garantizar el orden, los derechos de propiedad y el progreso (Pérez 2011), de tal manera que la dictadura militar representó un segundo golpe, luego del proceso de conquista y colonización chilena (Rodenkirchen 2015).

Por último, cabe señalar que lo ocurrido en esta época dentro del país, tuvo características comunes en gran parte de latinoamérica, transformando las sociedades a través del terror, por medio de la creación de fuerzas estatales encargadas de intimidar, secuestrar, torturar y asesinar a miles de personas que pudieran poner en peligro el neoliberalismo y el consenso pro-norteamericano (Feierstein 2005). Es así que la desaparición forzada es una de las modalidades más comunes que se utilizó en los contextos de terrorismo de Estado para eliminar pruebas e instaurar el miedo de manera mucho más profunda en la población.

CAPÍTULO III:

MARCO TEÓRICO

1. PERSPECTIVISMO INDÍGENA

Se considera este planteamiento teórico como fundamento básico, debido a que ayuda para comprender con mayor precisión la sociedad mapuche, especialmente en cuanto a su relación con el entorno, seres y espacios que lo habitan, elementos que constituyen y evidencian su profunda cosmología.

Este concepto es trabajado por Viveiros de Castro (2004) y propuesto desde una base ontológica que implicaría comprender las sociedades indígenas amerindias, especialmente amazónicas. Su propuesta nace luego de realizar un análisis reflexivo en torno al canibalismo ceremonial tupi practicado en el siglo XVI. En sus reflexiones destaca que el canibalismo es una especie de *conmutación de perspectivas* destacando así el punto de vista en que el Otro entra en el Yo y no a la inversa. Este proceso, según el autor, se vería convertido en una especie de absorción, incluso llegando a modificar el propio ser. Siguiendo con esta lógica, sustentada bajo los conceptos de *calidad perspectiva* y de *relatividad perspectiva*, en donde el mundo estaría configurado por diversos puntos de vista y entre estos se intercambiarían: “se trata de una concepción, común a muchos pueblos del continente, según la cual el mundo está habitado por diferentes especies de sujetos o personas, humanas y no-humanas, que lo aprehenden desde puntos de vista distintos” (Viveiros de Castro 2004: 37). En este sentido, el perspectivismo amerindio es la forma en que los humanos ven a otros animales y la forma en que estas otras subjetividades ven también a los humanos. Vale decir que las otras subjetividades se refieren a los otros seres que habitan el cosmos, como el reino vegetal y otros espacios y dimensiones que lo configuran.

El perspectivismo amerindio entonces, propone que todas estas subjetividades se perciben a sí mismas y a las otras de una manera conjunta. Si bien el autor desarrolla esta línea teórica desde sus estudios con las sociedades amazónicas, puede ser, hasta cierto punto, aplicada de manera transversal a otras, por ejemplo, a la sociedad mapuche y la

forma de interpretar y conocer su cosmología. Este anclaje teórico propone una nueva mirada con respecto a la que debiesen construir las ciencias sociales y especialmente, la antropología, para comprender el punto de vista de las sociedades indígenas.

Viveiros de Castro propone además el concepto de *multinaturalismo*, entendido como “una unidad del espíritu y una diversidad de los cuerpos. La cultura o el sujeto serían aquí la forma de lo universal; la naturaleza o el objeto, la forma de lo particular” (2004: 38). Esta forma de comprender la naturaleza devela de manera radical e innovadora la forma en cómo se ha venido pensando hasta ahora, es decir, posicionada desde la modernidad sobre una base dualista naturaleza/cultura, que además ha venido separando y oponiendo al ser humano como sujeto para posicionarlo externamente de su entorno. Frente a esto, el autor propone una forma híbrida de pensar esta dualidad, en donde confluyan relaciones sociales, culturales y espirituales entre seres humanos y no-humanos, una mirada muy propia de las sociedades indígenas. En este propósito, entonces, Viveiros de Castro viene a pensar la humanidad o la cultura como una sola y la naturaleza como múltiple, o mejor dicho, naturalezas múltiples. Es decir, las naturalezas cambian y, por lo tanto, la forma en que los seres humanos se relacionan con ellas también lo hacen. Sergio González (2015), en su artículo “Antropología y el estudio de las ontologías a principios del siglo XXI”, pone sobre relieve los postulados de Viveiros de Castro para crear un debate frente a estos y otros lineamientos teóricos que toquen de alguna manera lo ontológico. Respecto a esto, y al nuevo postulado, es que sostiene lo siguiente en relación con la concepción naturaleza y cultura:

“Son otras formas híbridas las que constituirían diferentes ontologías, o sea maneras de organizar los principios cosmológicos y de sociabilidad que contrastarían con el patrón divisor de la modernidad” (González 2015: 43).

En este mismo sentido, el autor propone que la etnografía es de suma importancia para sumergirse y comprender mundos naturales en donde los individuos se ven inmersos, denominando esta línea teórica como estudios sobre *ontología ecológica*, debido a que “significan una profundización en las relaciones entre medio ambiente y culturas locales sin aceptar de antemano su división tajante” (González 2015: 47). A través de esta propuesta, suponen una problematización en las concepciones locales sobre el medio, asumiendo que estas no solo son representaciones de ese medio, sino que el medio supone mundos particulares concretos.

De esta manera, el multinaturalismo, como concepto íntimamente ligado a las ideas expuestas *supra*, viene a hacer un frente radical a la idea de *multiculturalismo*, que sostiene la existencia de una diversidad de culturas frente a una sola naturaleza, es decir, una naturaleza que es representada por culturas locales pero que como naturaleza sigue siendo universal. En este aspecto, Viveiros de Castro ayuda en la construcción de un *giro ontológico* (González 2015), rompiendo con toda aquella idea dualista entre naturaleza y cultura que ha estado imperando hasta el día de hoy en las ontologías y epistemologías de las ciencias como producto del saber hegemónico científico, de manera que propone una ontología propia de los pueblos indígenas como punto de partida para entender sus propios conocimientos sobre los mundos.

2. LIMINALIDAD Y MUERTE DESATENDIDA

La muerte en este estudio adquiere un carácter social y cultural, y como fenómeno ha sido estudiado desde diversos enfoques teóricos, una de ellas es la antropología simbólica, donde se reconocen especialmente los trabajos realizados por Víctor Turner. De este autor se destaca su clásica obra *La selva de los símbolos*, analizada también aquí desde la reflexión de Panizo (2011), quien resalta sus aportes sobre la *performance* del ritual en donde el autor hizo un gran aporte con ideas relacionadas al análisis de los rituales y los significados de los símbolos inmersos en estos. En este sentido, la *performance* tiene un carácter transformador, dejando en evidencia así la experiencia transformadora que trae consigo todo ritual. Respecto a la muerte propiamente tal, sostiene que es el *cuerpo muerto* el símbolo dominante dentro del ritual funerario y por lo tanto, se transformaría en un factor plenamente social: "Ya sea que la muerte represente la separación entre cuerpo y alma, o para los no creyentes, un sinónimo de anulación total de toda persona, la muerte habita en el cuerpo [...] gracias a él, y alrededor de él, se ejercen las prácticas rituales" (Panizo 2011: 48). De esta manera, el *cuerpo* estaría haciendo efectivo el carácter transformador del ritual, ya que los familiares o el círculo social más cercano al fallecido evidenciarían este símbolo como la representación última de la muerte, es decir, es la evidencia que la hace tangible para recibir el tratamiento ritual que la haría reconocer socialmente.

Cabe destacar por otro lado, el concepto de *liminalidad* que sostiene, como aquel estadio donde se atraviesa una etapa de transición en los rituales de paso y en donde resalta su categoría de ambigüedad, es decir, es aquel momento en donde los seres son

y no son al mismo tiempo. En este sentido, reflexiona Panizo, el estado de liminalidad transcurriría generalmente en los velorios, puesto que es en este “espacio social donde el muerto todavía convive con los vivos y no ha pasado aún al mundo de los muertos” (Panizo 2011: 48). Además, la autora aplica este concepto de liminalidad al estado en que se encuentran los desaparecidos, puesto que una persona desaparecida “se encuentra al límite de la vida y de la muerte, se lo puede relacionar con una persona convaleciente, que está por morir, pero no muere, o como alguien que quedó suspendido en el tiempo” (Panizo 2011: 71). Cabe destacar entonces que esta base conceptual ayuda para comprender la situación de las personas desaparecidas y sus formas de representación en la vida social. En este sentido, el concepto de *muerte desatendida*, se entiende como:

“Un tipo de enfrentamiento a la muerte que denomino desatendida, en tanto, por la falta del cuerpo y la ausencia de su reconocimiento oficial, no es procesada a través de rituales que articulen adecuadamente el acontecimiento de la muerte, y atiendan al muerto o a los deudos en espacios de contención social” (Panizo 2011: 62).

Además señala, respecto al luto y al duelo, que en nuestra sociedad, generalmente, estos vienen acompañados de la muerte de una persona, sin embargo:

“La ausencia del cuerpo obstaculiza el reconocimiento social de la muerte y los procesos simbólicos del luto y del duelo. Impide lidiar con el dolor de la pérdida de un ser querido pues no existe reconocimiento público ni apoyo” (Panizo 2011: 62).

Cabe resaltar por último, que ambos anclajes conceptuales nos sirven para comprender de mejor manera el fenómeno de los desaparecidos desde una mirada de la antropología simbólica, puesto que ambos conceptos, *liminalidad* y *muerte desatendida*, llevan su atención a la eficacia simbólica del ritual y de la importancia que dentro de éste tiene el cuerpo, como símbolo dominante.

3. MEMORIA

Otro de los anclajes teóricos abordados en esta investigación guarda relación con la memoria y el acto de recordar el pasado. Joël Candau en su libro *Antropología de la memoria* (2002), explica y delimita de qué se trataría este campo de estudio dentro de las ciencias sociales. El autor plantea que la memoria es un objeto de lucha en el presente ya que diversos grupos humanos intentan apropiarse de ella; sin embargo, la antropología no debe confundirse en examinar el pasado, “Ya que la memoria se vive en el presente, la

antropología, que rechaza todo placer por el pasado, debe esforzarse por describir y, si fuera posible, elucidar, las manifestaciones contemporáneas de esta facultad humana." (Candau 2002: 87).

Candau traslada la memoria desde el campo de la psicología para aplicarlo en la esfera de lo social y lo cultural. En este sentido, sostiene que todo acto de memoria tiene una relación de asociación con las representaciones de espacio y de tiempo que la sociedad del individuo posee, es decir, todo acto de memoria está inmerso entre estas dos categorías contextuales, por lo tanto, toda experiencia vivida es personal, hasta cierto punto, ya que el sujeto es por sobre todo social.

Memoria individual y memoria colectiva

En primera instancia, la sociedad produce *percepciones fundamentales*, que son aquellas uniones entre lugares, situaciones u objetos que pueden ser compartidos por muchas personas e incluso por el colectivo, a pesar que de los recuerdos sobre éstos sean construidos individualmente, pero no se puede discutir la voluntad de los grupos humanos para elaborar una memoria en común (Candau 2002). Sin embargo, el autor rechaza el concepto de memoria colectiva debido a que éste no entrega mayores antecedentes respecto a la forma en que las representaciones cercanas entre individuos pueden llegar a volverse idénticas o incluso llegar a fusionarse para producir una sola representación del pasado. En este sentido, para el autor adquiere mayor relevancia el concepto de *marcos sociales*, tomado por Halbwachs para referirse a los marcos sociales de la memoria. De este modo, "la noción de "marcos sociales" nos ayuda a comprender cómo los recuerdos individuales pueden recibir una cierta orientación propia de un grupo" (Candau 2002: 11).

Respecto a la sociedad moderna en la cual nos encontramos inmersos, el autor plantea que hoy es prácticamente imposible una memoria unificada, debido a la pertenencia de cada persona a una pluralidad de grupos, incluso puede llegar a configurarse una fragmentación de las memorias y estas pueden llegar a generar controversias y confrontación:

"Dado que la memoria es más *anima mundi* que *imago mundi*, dado que puede actuar sobre el mundo, los intentos de manipularla son permanentes. Personal o colectiva, la memoria se utiliza constantemente para organizar y reorganizar el pasado" (Candau 2002: 18).

Es justamente aquí donde se pone en juego la construcción de memoria histórica, puesto que confluyen intereses políticos, culturales e identitarios, sobre todo de parte del Estado-nación que se convierte en una especie de *monopolio de la memoria* (Candau 2002).

Catástrofe social, memoria y trauma

Esta triada conceptual se torna imprescindible para acercarnos a la memoria y a la acción de la memoria en contextos históricos, especialmente vinculados a las dictaduras militares latinoamericanas. De hecho, la autora Elizabeth Jelin (2002) aborda la memoria desde este contexto, especialmente el ocurrido en Argentina.

La autora entiende por acontecimientos traumáticos "aquellos que por su intensidad generan en el sujeto una incapacidad de responder, provocando trastornos diversos en su funcionamiento social" (Jelin 2002: 68). En este sentido, las personas atraviesan silencios y huecos en sus memorias, tanto en el plano individual como también en el ámbito social, sobre todo aquellas vinculadas a manifestaciones sociales y colectivas. Cuando ocurre esta incapacidad en las víctimas de ligar la memoria, esta "sufrir un daño como consecuencia de la acción de otros. No es agente, no produce. Recibe impactos, pero no se le reconocen capacidades activas ni para provocar ni para responder" (Jelin 2002: 68). Sin embargo, los procesos históricos ligados a las memorias de pasados catastróficos tienen diversos momentos, en los cuales a veces existe mayor visibilidad y otros en que existe un aparente olvido o silencio al respecto. Frente a esto, existen factores que determinan dicha situación y es efectivamente cuando nuevos actores o nuevas circunstancias se presentan en el escenario social, por ejemplo, cuando el Estado reconoce las violaciones a los derechos humanos y existe allí una verdad jurídica que avale dicho reconocimiento, o cuando un nuevo grupo político se suma al escenario social: "Cuando nuevos actores o nuevas circunstancias se presentan en el escenario, el pasado es resignificado y a menudo cobra una saliencia pública inesperada" (Jelin 2002: 74), construyéndose una nueva etapa en donde comienzan a recuperarse las memorias del pasado.

Genocidio

Por último, se torna imprescindible tomar el concepto de genocidio dentro de los procesos de memoria. Éste, es tomado por Daniel Feierstein (2005) como una serie de aniquilamientos sistemáticos hacia las poblaciones latinoamericanas. En este sentido, el

autor sostiene que es necesario –a través de las investigaciones interdisciplinarias– dar cuenta de estos procesos de genocidio y sus consecuencias en las memorias colectivas de la represión política que ha vivido América Latina:

“Gran parte de los Estados modernos de América Latina se constituyeron sobre el aniquilamiento llevado a cabo en el siglo XIX de las poblaciones indígenas que habitaban dichos territorios, como modo de construir una frontera, un monopolio estatal de la violencia y una transformación de las lógicas coloniales previas a partir del surgimiento de Estados independientes en toda la región” (Feierstein 2005: 10).

Aquí, el autor sostiene que comprender el aniquilamiento de las poblaciones como un genocidio, nos ayudaría a preguntarnos y comprender cuál es el sector de la población que se beneficia con este aniquilamiento. Es decir, nos ayudaría a enfocarnos fundamentalmente en la transformación de los grupos nacionales y comprender así los contextos que emergen detrás de estos fenómenos sociopolíticos.

En esta misma dirección apunta el concepto de genocidio utilizado por Pilar Pérez (2011) para referirse a los procesos políticos en Argentina, como por ejemplo, la Campaña del Desierto, en donde se aniquiló a gran parte del sector de población mapuche, con la intención de incorporar a los pueblos originarios en la construcción del Estado-nación. De esta manera, para la autora se hace necesario un análisis reflexivo en torno a los intentos que han hecho diversas disciplinas por clasificar los distintos tipos de genocidio que han ocurrido en la historia. En primer lugar, advierte lo limitante que es referirse a genocidio como un crimen perpetrado sobre un sector de la sociedad, ya que esta forma de conceptualizarlo tiene un origen jurídico que evita mostrar las intenciones que hay detrás de dichos crímenes:

“Uno de estos límites estructurantes de los estudios sobre genocidio radica, a mi entender, en considerar al genocidio, en tanto crimen, como un fin en sí mismo y, en este sentido, reducir su estudio en demostrar la intencionalidad del mismo” (Pérez 2011: 2).

Es así que ver el genocidio desde la perspectiva exclusiva de un crimen, apunta a encontrar responsables pero deja de lado los motivos, cuestión que se torna indispensable y fundamental desde las ciencias sociales y humanas, para comprender el genocidio como un medio: “cuyo fin es cambiar radicalmente una sociedad y convertirla en algo mejor. En consecuencia, el genocidio es parte constituyente de un proyecto a futuro” (Pérez 2011: 2).

CAPÍTULO IV:

METODOLOGÍA

En mi proceso como investigadora neófito, tanto en la práctica como en la problemática social abordada, me encontré con un escenario totalmente desconocido, pues la realidad social a la cual me estaba acercando era nueva y lejana. Desde mis estudios en la educación básica y media, escuché hablar de los detenidos desaparecidos como figura resultante de la dictadura. Sin embargo, para mí no existía un rostro, ni una casa, ni una familia detrás, era más bien un fenómeno social y político alarmante, y que por supuesto, me llenaba profundamente de interés. Me preguntaba constantemente ¿Qué se sentirá tener a un familiar desaparecido?, ¿Podría acercarme, aunque sea levemente, a esta realidad? Evidentemente que este tipo de preguntas generan desconcierto e inquietud, e intentar posicionarnos en el lugar del *otro*, sigue siendo casi imposible, sobre todo si ese *otro*, además de vivir esta realidad que yo no he vivido, es también un *otro* cultural, con nociones sobre el universo distintas, con lenguajes e idiomas distintos. En este sentido, todo mi proceso investigativo se fue configurando sobre los cimientos de un aprendizaje metodológico que, poco a poco, fui adquiriendo. Y en este camino fui relacionándome con mujeres y hombres mapuche, sabios de su cultura y víctimas de la violencia organizada.

1. FUNDAMENTOS METODOLÓGICOS

Tipo de investigación: cualitativa

La presente investigación es de tipo cualitativa. Para Flick (2012), es comprendida como aquella que está inmersa en los estudios de las relaciones sociales, que hoy en día constituyen una pluralización de los mundos vitales, es decir, se dirige hacia la diversidad, por lo que este tipo de investigación apuntaría a una nueva sensibilidad para el estudio empírico de los problemas. La investigación cualitativa, además, apunta hacia los estudios de las realidades locales, que cada día van cambiando y entregando nuevos contextos locales y temporales.

El autor propone que el investigador cualitativo debería estar inicialmente alejado de las realidades que estudiará. Y esta falta de familiaridad es justamente el escenario en

el que yo me encontré al principio de esta investigación. Si bien para el autor supone una característica positiva, debido a que facilitaría la mirada en determinadas problemáticas, para mí resultó una gran dificultad. En primer lugar, el fenómeno vivido por las familias de detenidos desaparecidos es complejo, doloroso y difícil, cuestión que me complicaba por no tener la seguridad emocional ni profesional para llevar a cabo entrevistas de buena calidad. Y segundo, porque esta lejanía significaba una ignorancia tremenda respecto a la espiritualidad mapuche y la falta de comprensión del *mapuzungun*, su lengua originaria. Esto me obligó a realizar exhaustivamente una revisión bibliográfica sobre el fenómeno, además, cada vez que se presentaba la oportunidad, conversé informalmente con amigos y amigas de origen mapuche sobre el tema, a modo de ir descubriendo poco a poco esta realidad. Y por sobre todo, fui acercándome y estudiando el *mapuzungun*.

Por otra parte, este tipo de investigación utiliza estrategias inductivas en su desarrollo, es decir “en lugar de partir de teorías y comprobarlas, se requieren “conceptos sensibilizadores” para enfocar los contextos sociales que deben estudiarse” (Flick 2012: 16). Estos conceptos sensibilizadores se construyen desde una teoría que nace a partir de los estudios empíricos. Para ello, fue necesario en un principio, y vital a lo largo de la investigación, acercarme al Centro de Investigación y Promoción de los Derechos Humanos (Cinprodh), en donde conocí a don Víctor Maturana, ex preso político, militante del MIR y actual Director de dicha institución¹⁷. Conocer a don Víctor fue muy importante y siento una gratitud inmensa, ya que no solo me mostró el camino adecuado para entrar en esta nueva realidad, sino que también me fue enseñando las distintas formas que se tiene de vivir el trauma, en medio de una catástrofe social, como lo fue la dictadura militar. En este sentido, don Víctor me fue mostrando las distintas realidades, fenómenos y problemas que vivieron las personas mapuche en esta época, señalándome con mayor precisión los lugares que fueron mayormente reprimidos y presentándome a familiares directos de detenidos desaparecidos, todas mujeres con quienes él tenía una estrecha amistad. Gracias a su ayuda, entonces, pude ir dilucidando y enfocando los contextos a estudiar. Lo mismo fue sucediendo con

17 El CINPRODH nace en octubre de 1991, recién iniciado el proceso de transición democrática. Este organismo se planteó crear una línea de intervención en materia de derechos humanos de manera autónoma, desligado del Estado chileno. Ha estado orientado a diversas investigaciones, en este sentido, apoyó en el accionar de la Comisión Rettig y Valech. También se ha dedicado a investigar y buscar detenidos desaparecidos, a dar apoyo jurídico a los familiares de víctimas de violaciones a los derechos humanos, al rescate de la memoria histórica, y a la promoción, educación y defensa de los derechos humanos en la región de La Araucanía. Fuente: <http://cinprodh.bligoo.com/> (página web consultada el 20 de noviembre de 2016).

todos los participantes de esta investigación, quienes, no solamente en las entrevistas, sino largas conversaciones cotidianas que sostuvimos, me fueron ayudando a observar y alumbrar el camino investigativo que se venía.

Es por esta razón, que los hallazgos de las investigaciones cualitativas no son verdades absolutas, por el contrario, están sujetos a crítica debido a la *flexibilidad* (Guber 2004), es decir, a una apertura tanto de en la metodología como en el propio proceso analítico interpretativo. Esta investigación comenzó con un diseño preliminar que nada tiene que ver con el proceso y los hallazgos finales que luego emergieron. Esto, debido a que toda investigación cualitativa depende y está influenciada por el contexto sociocultural de los participantes implicados en ella (Flick 2012), de manera que implica un proceso constante de construcción de verdades acerca de la realidad. Según el autor, la característica propia de la investigación cualitativa, además de tener la opción de la elección correcta de sus lineamientos teórico-metodológicos –que son diversos–, también implica la posesión de las reflexiones de los investigadores, por un lado, y de los participantes por otro, incorporando así las distintas perspectivas que pudiesen existir. Las realidades son tan diversas que el objeto de estudio debe determinar el método a seguir, de modo que dichos métodos sean “tan abiertos que hagan justicia a la complejidad del objeto de estudio. Aquí, el objeto de estudio es el factor determinante para escoger un método, y no al revés” (Flick 2012: 19).

Tomando en consideración lo anteriormente expuesto, la investigación cualitativa se preocupa de la diversidad de las realidades sociales locales, tomando como eje principal las subjetividades y perspectivas en que los sujetos están inmersos dentro de ellas y la forma en que estos las representan. Es por esta razón que el método etnográfico y las técnicas de investigación fueron seleccionados a modo de que se ajustaran con la realidad estudiada. Cuestión que detallaré a continuación.

2. ETNOGRAFÍA COMO ENFOQUE DE LA INVESTIGACIÓN

En esta investigación se llevó a cabo el método etnográfico, que se caracteriza principalmente por el *trabajo de campo antropológico*, definido “como la presencia directa, generalmente individual y prolongada, del investigador en el lugar donde se encuentran los actores/miembros de la unidad sociocultural que desea estudiar” (Guber 2004: 83). Es en este contexto donde el investigador compila los datos que posteriormente serán analizados, tanto en el lugar como después de dicha visita.

Aquí, vale mencionar que estas conceptualizaciones metodológicas las he venido revisando constantemente a lo largo de mi formación profesional; sin embargo, creo que es en este proceso investigativo cuando pude entender y comprender efectivamente dichas conceptualizaciones. Si bien no me fui a vivir con ninguna familia en el transcurso de este estudio, vivencié la experiencia del trabajo de campo, entrando en las dinámicas de algunas familias con las cuales compartí reuniones, conmemoraciones, onces, risas, llantos y mates. Los días de visita a las personas entrevistadas, comenzaban el día anterior, pues era necesario preparar con anticipación la comida que iba a llevar, la grabadora de audio, el cuaderno de campo, un lápiz que no fallara, los consentimientos informados impresos, mi pauta de entrevista, la carpeta para llevar estos documentos, organizar mis tiempos, mi dinero, mis emociones. Cada día que visité a una familia, sentí ansias por conocerlos, pero también me invadieron muchas inseguridades y miedos, sobre todo por no saber guiar una entrevista, las cuales estaban cargadas de recuerdos dolorosos y angustias. Aquí, no hubo método que me dijera cómo controlar mis emociones para mantener la tranquilidad. En este sentido, se hizo importante tomar en consideración una postura reflexiva constante (Guber 2004) en el trabajo de campo, y es aquí donde todo lo estudiado durante mi formación fue cobrando sentido, especialmente en este aspecto ético, que era el que más me inquietaba por miedo a ser impertinente, por miedo a equivocarme. Aquí, conviene señalar que los investigadores cualitativos son conscientes de los efectos que causan sobre las personas (Taylor y Bogdan 1986), en mi caso, pensé constantemente que cada entrevista sería hurgar en las heridas de estas mujeres. Sin embargo, me di cuenta después, que para ellas fue muy importante hablar sobre este tema, pues es una forma de luchar contra el olvido.

Por otro lado, es importante señalar lo que se entiende por concepto de *campo*, y para ello sería necesario volver a recurrir a la definición textual que la misma autora propone:

“El campo de una investigación es su referente empírico, la porción de lo real que se desea conocer, el mundo natural y social en el cual se desenvuelven los grupos humanos que lo construyen. Se compone, en principio, de todo aquello con lo que se relaciona el investigador, pues el campo es una cierta conjunción entre un ámbito físico, actores y actividades” (Guber 2004: 83-84).

El campo se compone de un ámbito físico en donde forman parte actores y actividades, y es justamente aquí el objeto importante del trabajo de campo, pues el

investigador recurre a este método cuando desea observar contextos sociales en donde son los propios actores los que le dan sentido y le asignan una significación a su entorno, integrando así acciones y prácticas que lo configuran. Vale decir que dichas acciones o valores por parte de los sujetos pueden sostenerse desde el presente, pero también desde el pasado; por lo tanto, el investigador también estaría observando este pasado cuando es enunciado por parte de los sujetos y, en consecuencia, constituiría un hecho real (Guber 2004).

El objetivo del trabajo de campo etnográfico es recabar información y material empírico que permita construir problemáticas teóricas, que surgen a partir de la *reflexividad* por parte de los investigadores, como también por parte de los sujetos que se encuentran inmersos en el campo o entorno social observado:

“La reflexividad en el trabajo de campo es el proceso de interacción, diferenciación y reciprocidad entre la reflexividad del sujeto cognoscente –sentido común, teoría, modelo explicativo de conexiones tendenciales– y la de los actores o sujetos/objetos de investigación” (Guber 2004: 87).

Además, sostiene que:

“La reflexividad en el trabajo de campo, y particularmente en la entrevista, puede contribuir a diferenciar los respectivos contextos, a detectar permanentemente la presencia de los marcos interpretativos del investigador y de los informantes en la relación, a elucidar cómo cada uno interpreta la relación y sus verbalizaciones; quizás así sea posible establecer un nexo progresivo entre ambos universos, pero no como resultado de observaciones aisladas, sino del proceso global de aprendizaje en campo” (Guber 2004: 211).

Por lo tanto, dicha reflexividad supone un puente mediador de conocimiento entre los participantes y los investigadores, obteniendo así un carácter relacional. Para llevar a cabo un trabajo de campo etnográfico, se emplean técnicas, instrumentos y herramientas de observación que a continuación se detallan como las más apropiadas para esta investigación, y que por lo demás, fueron ajustadas a la realidad y el contexto estudiado.

3. TÉCNICAS, INSTRUMENTOS Y HERRAMIENTAS DE INVESTIGACIÓN

Entrevistas narrativas

Este tipo de entrevista adquiere relevancia en esta investigación debido a la complejidad del problema abordado y la naturaleza profunda, íntima y delicada que sugiere para

las personas. Las narraciones adquieren un carácter enriquecedor cuando son producidas por los sujetos ya que se transforman en datos que entregan una gran cantidad de información relevante. Por otra parte, dan al investigador la posibilidad de acercarse al mundo experiencial de la persona entrevistada de una manera mucho más amplia y más profunda (Flick 2012). La realización de estas entrevistas fue significativo ya que es también un acto de respeto por los temas que la persona quiere abordar, que se contextualizan dentro de la violencia y sus consecuencias traumáticas. En este sentido, muchas veces la conversación se transforma en un desahogo y una activación de la memoria (Jelin 2013).

Flick sostiene que la entrevista narrativa fue impulsada e introducida por Schütze en las investigaciones cualitativas y que se utilizan generalmente en estudios que tienen relación con las indagaciones biográficas de los sujetos. Primero, se comienza con una pregunta que genere narración y que estipule el relato principal del entrevistado; segundo, se continúa con preguntas que apunten a completar los fragmentos que no se han detallado aún; y tercero, la llamada *fase de balance*, va destinada a generar preguntas que apunten a explicaciones teóricas de lo sucedido en la historia narrada. Como ejemplo, puedo mencionar que comencé preguntando sobre la vida e infancia de la persona entrevistada, y luego eran ellas mismas quienes llegaban a los pasajes y recuerdos de la llegada del Golpe Militar, con los allanamientos y detenciones sufridas. Al final, las preguntas iban destinadas a aclarar algunas dudas que me pudiesen haber quedado o para tocar algunos temas que no aparecieron en sus narraciones.

Un aspecto importante de la entrevista narrativa, es su capacidad para indagar en los momentos específicos que el entrevistado desee, tanto en el contexto temporal como espacial, de ese modo, el sujeto enfatiza por sí mismo todo acontecimiento que para él parezca importante, y éste debe ser considerado por parte del entrevistador, a modo que transforme esta condición en estrategia de entrevista. La particularidad que busca la entrevista narrativa es justamente conducir un relato de parte de los sujetos en donde pueda visibilizarse de manera lineal su historia. La primera etapa conduce a conocer el *qué* de los acontecimientos narrados, mientras que la fase de balance va orientada a conocer aspectos más abstractos, es decir el *cómo* y el *por qué* (Flick 2012).

Cabe destacar que este tipo de entrevista es especialmente indicada para la problemática que se abordó en este estudio, debido a su naturaleza compleja y profundamente delicada, de este modo, la entrevista generó relatos de experiencias poco comunes y que

nacen del propio entrevistado, para esto, el entrevistador debe mantener al mínimo el control:

“El narrador de narraciones improvisadas, no preparadas, de sus propias experiencias es conducido a hablar también de acontecimientos y orientaciones de la acción sobre las que prefiere mantener silencio en las conversaciones normales y las entrevistas convencionales” (Schütze, citado en Flick 2012: 113).

El autor nos señala que para generar la confianza y la narración de parte de los entrevistados y entrevistadas, es necesario que el investigador se centre en una escucha activa señalando interés genuino y libre de intervenciones, y es también necesario que, como condición previa, el investigador haya explicado los objetivos y el carácter específico de esta a las personas con quienes está llevando a cabo dicha entrevista.

Por último, importante es mencionar que todo tipo de entrevista es además una instancia de observación y no solo un material narrativo, de modo que es imprescindible agregar información detallada sobre el contexto de la entrevista y del entrevistado, como por ejemplo, sus características físicas y su conducta durante el proceso (Guber 2004). Aquí, fueron muy significativas las demostraciones de angustia y dolor que tenían las personas al hablar de ciertos momentos y situaciones, pues hubo mucho llanto y nerviosismo. Estas situaciones son abordadas en el Capítulo VI de este trabajo.

La no directividad

Como venía señalando, la entrevista narrativa entrega la posibilidad de revelar los acontecimientos y temas que el entrevistado o entrevistada quiera abordar, por tanto, fue muy importante ser respetuosa con los tiempos de las narraciones, así como también sostener una activa escucha. El concepto de *no directividad* es trabajado por Rosana Guber (2004) y lo declara como una característica que debiese tener la *entrevista antropológica*. Se torna necesaria, por un lado, porque comparte similitudes con el modo de hacer *entrevista narrativa*, y por otro, porque apunta a eliminar la imposición del marco de entendimiento del entrevistador, desde la base de su reflexividad y también la de los actores, es decir la *no directividad* supone no dirigir a las personas en su narrativa:

“En las [entrevistas] no dirigidas [...] solicita al informante que lo introduzca en su universo cultural, que le dé indicios para descubrir los pasajes que le permitan comprender su lógica y en esto se incluye un nuevo ritmo de encuentro, nuevas prioridades temáticas y expresiones categoriales” (Guber 2004: 212).

De este modo, la *no directividad* permite al investigador sumergirse en los marcos socioculturales de los participantes, accediendo así a los "nudos problemáticos de su realidad social tal como la perciben desde su universo cultural" (Guber 2004: 213).

Observación participante

La observación participante fue una técnica muy importante en este proceso investigativo, pues me permitió acceder al universo y realidad social de los participantes de esta investigación. Tradicionalmente, el objetivo de la observación participante ha sido detectar las situaciones en que se expresan y generan los universos culturales y sociales en su compleja articulación y variedad (Guber 2004). Es desde aquí donde se deriva su importancia, pues me entregó la posibilidad de establecer vínculos, conversaciones informales y la participación dentro de diversas actividades que ayudaron a comprender las lógicas que operan detrás de los fenómenos. En esta ocasión, pude participar de cuatro actividades que se transformaron en cruciales para las realidades abordadas.

En primer lugar, para cumplir con el objetivo referente a las concepciones mapuche que se tienen sobre la muerte, tuve la oportunidad de observar y participar directamente de un ritual funerario mapuche el día 21 de noviembre de 2016. En esta ocasión, se trató de la despedida de Domingo Trangol, hombre de 96 años del sector de Membrillar, quien había fallecido por causas naturales debido a su avanzada edad. Los detalles observados han sido abordados en la segunda parte de este informe, relacionada con los hallazgos.

Luego, para cumplir con el segundo objetivo de esta investigación, participé en tres conmemoraciones a fechas importantes. La primera de ellas, fue el 11 de septiembre, conmemoración llevada a cabo en el Memorial de Lautaro, en donde participamos alrededor de 35 personas. Aquí también estaba presente don Víctor Maturana, quien realizó un pequeño discurso, y la señora Mercedes Huaiquilao, mujer mapuche, familiar de un detenido desaparecido que participa en este trabajo. Posterior a las palabras de autoridades, se hizo un acto simbólico en memoria a las víctimas de violación de derechos humanos durante la dictadura. Las observaciones son mencionadas en el Capítulo VI y el registro fotográfico se encuentra en los anexos.

Ese mismo día, luego de esta actividad en Lautaro, me dirigí a la ciudad de Temuco, específicamente al Parque para la Paz y al Cementerio General. En esta oportunidad participé del acto conmemorativo que realiza todos los años el Partido Comunista a Nelson

Curiñir junto a su familia. Esta actividad es muy emotiva y contiene muchos elementos simbólicos, los cuales también fueron abordados en el Capítulo VI, además del registro fotográfico que se encuentra en los anexos.

La tercera actividad en la cual participé fue el día 10 de octubre, en conmemoración a las 38 personas ejecutadas en el Puente de Villarrica sobre el Río Toltén, 34 de estas personas aún se encuentran desaparecidas. Para este acto, viajé desde Temuco junto a don Hugo Curiñir, hermano de Nelson Curiñir. En esta actividad, que duró el día completo, tuve la oportunidad de participar activamente y colaboré con algunos de los preparativos. Pude conocer a muchas personas, entre ellas a la señora Guillermina Reinante, a quien entrevisté posteriormente en Valdivia. Al igual que las actividades anteriores, los registros fotográficos de esta actividad están en la sección de los anexos y las observaciones están analizadas y detalladas en el Capítulo VI.

4. CAMPO DE ESTUDIO Y PARTICIPANTES

En este proceso de investigación, tuve la oportunidad de entrevistar a doce personas mapuche. Con algunas de ellas tuve más de una entrevista y más de una visita a sus casas, además de compartir y hacer observación participante en los contextos anteriormente descritos.

Para desarrollar el primer objetivo de esta investigación, “Describir algunas concepciones mapuche en torno a la muerte, considerando aspectos relacionados a los rituales funerarios y sus elementos cosmológicos”, entrevisté y conversé con cinco personas mapuche, en primera instancia, definidas por un rango etario (adultos y adultos mayores) para luego abordar una nueva categoría de selección, como el conocimiento que manejaban sobre la cultura mapuche en general; y los conocimientos que tenían sobre la muerte desde la cosmología mapuche, en particular. Eran especialmente importantes los conocimientos que manejaban respecto a las ceremonias funerarias y sus elementos cosmológicos, para así, poder acceder a las significaciones que ambas categorías contienen. Pude conocer a estas cinco personas gracias al acompañamiento del profesor Gabriel Pozo, quien ya había realizado trabajos previos en aquel campo. Estas personas decidieron aparecer con sus nombres reales; sin embargo, una de ellas optó por no ser grabada, razón por lo cual mi cuaderno de campo fue muy significativo en esta conversación.

Estas personas son, en el orden cronológico de la realización de las entrevistas: Marta Parra Lincopán, mujer mapuche de la comunidad Llamüko, comuna de Vilcún; Berta Coliñir Cordova, mujer mapuche de la comunidad Kemkewenu, comuna Vilcún; Pedro Canio Quidel y Ángela Llanquinao Millaqueo, matrimonio de la comunidad mapuche Membrillar, comuna de Padre Las Casas; y Juan Canio Llanquinao, hombre mapuche de la comunidad Kuzako, comuna de Padre Las Casas.

Para desarrollar el segundo objetivo específico, “Identificar y analizar las memorias de seis familias mapuche de detenidos desaparecidos en torno a la ausencia del cuerpo y la violencia sufrida durante la represión militar”, entrevisté a siete mujeres familiares de detenidos desaparecidos. Entre ellas, hay hermanas, esposas y madres. La decisión de seleccionar a siete mujeres no fue tomada preliminarmente, sino que esto fue dándose por las recomendaciones que don Víctor Maturana me hacía, como director del Cinprodh, por un lado, y como amigo cercano a muchas víctimas directas e indirectas de la región. Importante fue observar entonces, que el hecho de presentarme solo a mujeres no fue coincidencia, sino más bien responde a un fenómeno bien específico, y es que fueron mujeres las participantes más activas en todo el proceso de búsqueda y memoria de sus familiares. Debo señalar que no fue difícil que accedieran a participar, bastaba que supieran que nuestro nexa era don Víctor para que, literalmente, me abrieran las puertas de su casa.

Estas mujeres son, en orden cronológico de las entrevistas, las siguientes:

- Zoila Lincoqueo, mujer mapuche de 89 años, reside en Temuco. Es madre de Nelson Vladimiro Curiñir Lincoqueo, detenido desaparecido, quien tenía 22 años a la fecha de su detención. Era estudiante de Construcción Civil en la Universidad Técnica del Estado con sede en Temuco, además era militante de las Juventudes Comunistas. Fue detenido en su casa el día 6 de octubre de 1973 y sus restos fueron encontrados como Ningún Nombre (NN) en el Cementerio de Imperial el 30 de agosto de 1990.
- Juana Yaufulem Mañil, mujer mapuche de 63 años, reside en la comunidad Lorenzo Cullunao del sector rural de Agua Fría, comuna de Lautaro. Es hermana de tres detenidos desaparecidos: Oscar Rumualdo, de 18 años a la fecha de su detención; Ceferino Antonio, de 23 años; y Miguel Eduardo, de 25 años a la fecha

de su detención. Eran obreros agrícolas y comerciantes de carbón. Ninguno de ellos tuvo militancia política conocida. Fueron detenidos el 11 de junio de 1974.

- Lorenza Cheuquepan Levimilla, mujer mapuche de 64 años, reside en la comunidad José Segundo Yaufulem, del sector de Agua Santa, comuna de Lautaro. Es hermana de Juan Eleuterio Cheuquepan Leviñir, detenido desaparecido, quien tenía 15 años a la fecha de su detención. Era estudiante de la Escuela Santa Teresa en Agua Santa, sin militancia política conocida. Fue detenido el día 11 de junio de 1974.
- Celinda Melihuen, mujer mapuche de 87 años, reside en la comunidad Manuel Levinao, del sector rural de Agua Fría, comuna de Lautaro. Es esposa de José Claudio Beltrán Curiche, de 55 años a la fecha de su detención, el día 2 de diciembre de 1974. Era trabajador agrícola y sin militancia política conocida. Su cuerpo fue encontrado el año 1993, sepultado como NN en el Cementerio de Lautaro. Este año su cuerpo fue exhumado nuevamente para ser investigadas las causas de su muerte y, actualmente, sus restos se encuentran en el Servicio Médico Legal de Santiago.
- Verónica Beltrán Melihuen, hija de Celinda Melihuen y José Claudio Beltrán Curiche. La señora Verónica no fue directamente entrevistada, sin embargo, participó de las conversaciones que tuvimos con su madre Celinda en su casa junto a don Víctor Maturana.
- Mercedes Huaiquilao, mujer mapuche de 71 años, habitante de la comunidad José Huiaquil, sector rural de Montaña Recortada, comuna de Lautaro. Es esposa de Gervasio Héctor Huaiquil Calviqueo, de 25 años a la fecha de su detención, ocurrida el día 26 de octubre de 1975. Trabajador agrícola y sin militancia política conocida.
- Guillermina Reinante Raipan, mujer mapuche de 67 años de edad. Actualmente reside en la ciudad de Valdivia, pero originaria del sector Liquiñe. Es hermana de tres detenidos desaparecidos: Ernesto, de 29 años a la fecha de su detención; Alberto Segundo, de 39 años de edad; y Modesto Juan, de 18 años de edad a la fecha de su detención. Los tres fueron detenidos el día 10 de octubre de 1973 y ejecutados en el puente Villarrica junto a 35 personas más. Eran obreros madereros y miembros del Movimiento Campesino Revolucionario.

La cantidad de entrevistadas no fue una cifra pensada preliminarmente, sino el resultado de las posibilidades que se fueron dando para acceder a ellas. Debo recordar aquí, que el nexo fue don Víctor, y mi acceso al campo se restringía exclusivamente por dicho nexo. En este sentido, las diversas situaciones y casos con los que me encontré fueron también resultado de estas posibilidades; cuatro de estas mujeres son familiares de hombres mapuche cuyos cuerpos aún se encuentran desaparecidos y, por el contrario, tres de ellas son familiares de hombres mapuche cuyos cuerpos sí fueron encontrados. Ambas situaciones me sirvieron para comparar dichas realidades y comprender de mejor manera el fenómeno de la ausencia de los cuerpos de los detenidos desaparecidos y, en consecuencia, la ausencia de rituales funerarios.

Cuatro de estas mujeres, la señora Lorenza, Celinda, Juana y Mercedes, residen en comunidades mapuche en los alrededores de Lautaro, provincia de Cautín. Entre ellas se conocen, justamente, por compartir un pasado y una experiencia traumática en común, cuestión que también será detallada en la segunda parte de esta investigación. Sin embargo, vale mencionar aquí, que esta coincidencia se debe a la alta represión sufrida en esta zona durante los primeros años de la dictadura. Esto se debe a la gran presencia que tuvo el Movimiento de Izquierda Revolucionaria y el Movimiento Campesino Revolucionario, principalmente en lo que respecta al último período de reforma agraria y las altas expropiaciones de tierra que se lograron. A pesar de esto, los detenidos desaparecidos de esta zona no tuvieron participación política conocida¹⁸.

Las entrevistas y los registros de información empleados, se realizaron única y exclusivamente bajo la modalidad del *consentimiento plenamente informado*. De este modo, la investigación fue realizada desde un marco ético que no perjudique bajo ninguna circunstancia a los y las participantes. En este sentido, el consentimiento plenamente informado requiere que "los participantes en la investigación deben conocer exactamente para qué es aquello en lo que se están metiendo, qué les sucederá durante la investigación y qué le sucederá a los datos que proporcionen después de que la investigación haya terminado" (Gibbs 2007: 26).

Los datos cualitativos muchas veces plantean cuestiones éticas debido a que son personales e individuales, y como ya he mencionado, lo relacionado con la problemática

18 Información recopilada de <http://www.memoriaviva.com/Desaparecidos/desaparecidos.htm>. Consultada el día 25 de octubre de 2016.

que trata esta investigación, son de un carácter sumamente complejo y delicado. Es por ello que, en un principio, se optó por la imposición del anonimato de los nombres de las participantes, debido a la información altamente sensible que se desprendería de ellas, cuya "naturaleza personal de gran parte de la investigación cualitativa implica que los investigadores tienen que ser muy sensibles al posible daño y trastorno que su trabajo podría causar en los participantes" (Gibbs 2007: 28), sobre todo porque de esta se desprenderían situaciones, asuntos, temas, personas y/o sentimientos delicados y complejos. Sin embargo, fueron ellas quienes decidieron aparecer con sus nombres reales, a modo de visibilizar y sensibilizar sobre sus experiencias dolorosas, las cuales aún se mantienen sin recibir justicia.

5. ANÁLISIS DE LOS DATOS

Las entrevistas con los participantes, previo consentimiento plenamente informado, fueron grabadas en audio mediante una grabadora para luego ser transcritas y analizadas. Además se hizo uso del cuaderno de campo para registrar las observaciones realizadas y, en algunas ocasiones, como las conmemoraciones, se usó cámara fotográfica para registrar imágenes del entorno donde se llevaron a cabo, en las localidades de Lautaro, Villarrica y Temuco.

La transcripción forma parte del proceso interpretativo de la investigación y para algunos tipos de datos, la transcripción detallada se transforma en una necesidad. La transcripción fuerza a interpretar cuidadosamente lo que estaba registrado en el audio de la entrevista y proporciona una fácil lectura posterior para continuar con el proceso de análisis, pues también "la transcripción es un proceso interpretativo" (Gibbs 2007: 32). En este sentido, la transcripción necesita fidelidad, precisión e interpretación. Cabe señalar que la entrevista realizada a Berta Coliñir no fue grabada ya que ella decidió no hacerlo, cuestión que se respetó y que, en su reemplazo, se hizo un riguroso registro de anotaciones en el cuaderno de campo.

El tipo de codificación realizada en el plan de análisis de esta investigación, fue la *codificación abierta*, en tanto que los datos contenidos en las transcripciones se descompusieron y se examinaron en busca de similitudes y diferencias. De esta manera, se especificaron los conceptos y sus relaciones, para luego formar *categorías*. Éstas se entienden como los acontecimientos, objetos, sucesos, acciones o interacciones,

consideradas conceptualmente similares y se agrupan en conceptos más abstractos (Gibbs 2007). De este modo, dichas categorías fueron debidamente separadas y analizadas en los hallazgos de esta investigación.

Por último, se procedió a redactar este informe final, conteniendo los principales hallazgos tras el proceso de investigación, y en concordancia con los objetivos planteados.

SEGUNDA PARTE: HALLAZGOS DE LA INVESTIGACIÓN

“La memoria-olvido, la conmemoración y el recuerdo se tornan cruciales cuando se vinculan acontecimientos y eventos traumáticos de represión y aniquilación, cuando se trata de profundas catástrofes sociales y de situaciones de sufrimiento colectivo” (Jelin 2002: 65).

CAPÍTULO V:

(ALGUNAS) CONCEPCIONES MAPUCHE EN TORNO A LA MUERTE

En este Capítulo pretendo sistematizar y caracterizar algunas de las concepciones que envuelven el fenómeno de la muerte en el mundo social mapuche. Para ello, se torna relevante el análisis de algunos elementos cosmológicos que configuran la función social de los ritos funerarios, como las acciones que se realizan y los roles que se cumplen en el entorno social del difunto.

Importante es mencionar que las concepciones en torno a la muerte aquí señaladas son solo una aproximación, debido a la amplia variedad de rituales que se realizan, los cuales pueden variar de un sector a otro, así como también debido a las profundas transformaciones en torno a las nociones y costumbres relacionadas con la muerte presentes en la sociedad mapuche actual.

1. CONCEPCIONES EN TORNO A LA MUERTE

Anticipación de la muerte y seres de la naturaleza

La muerte en el mundo social mapuche no se limita a un evento meramente biológico, puesto que el proceso que envuelve el fenómeno puede incluso comenzar antes del deceso de una persona, es decir, hay ciertos elementos naturales que pueden dar señales respecto a una muerte que ocurrirá. En este sentido, podríamos decir que ciertas señales se presentan como una *hierofanía*, una manifestación de que algo sagrado se nos muestra (Eliade 1981), en este caso, lo sagrado correspondería a la muerte.

La señora Marta Parra Lincopán, mujer mapuche del sector Llamüko, comuna de Vilcún, comenta algunos de estos eventos relacionados con la anticipación de la muerte:

“Hay señal que va a morir una persona, un dueño de casa siempre hay señal, hay pájaros que no vienen cerca de la casa, y vienen a acercarse cuando hay cualquier señal así po, pero ya va a pasar, no se sabe qué persona y cuándo va a ser po [...], viene la muerte a los familiares así, pero no se sabe qué día y cuándo, o puede soñar la persona también,

que tú te vas a morir, pero no se sabe qué día va a morir, o cuando va a pasar accidente también, le dan señal, pero uno no sabe qué día" (Marta Parra, entrevista personal, 31 de agosto de 2016).

Como vemos, existen aves que de manera eventual se acercan a las casas para avisar que algo ocurrirá, ya sea un accidente o una muerte que viene en camino, a pesar de no señalar con exactitud de quién se trata o cuándo ocurrirá dicho evento. En este sentido, don Juan Canio, también de una comunidad cercana a Temuco, relaciona estos acontecimientos con otros seres que anticipan –o provocan– enfermedad y muerte. También menciona una mosca azul, llamada *kallfü püllomeñ*, como un elemento natural que avisa de una muerte en camino:

"La loica también dicen que esa hace mal, porque cuando se va a enfermar uno, se para al frente de uno, esa tiene el pecho rojo, pero el otro, el triuke que le decimos nosotros, se agrupan en la tarde o en el anochecer, arriba de los árboles, de los álamos, no ve que hay plantas, así, cerca de la casa y empiezan a hacer el *awün*¹⁹, así hacen ellos, hacen lo mismo, y como que juegan así, gritan, esa es una señal, y entre uno o dos meses más o menos [...], no se sabe quién pero algo va a pasar, esa es señal que hay en una parte [...]. Mi mamá siempre contaba que hay una mosca azul que le dicen, más grande que la mosca común, le dicen *püllomeñ*, esa es la mosca azul, y eso sale en la mañana cuando apenas se levanta empieza *ummm...* así, choca en la puerta, choca en todas partes, esa es una señal también dicen, porque ya viene cerca alguno que va a fallecer en esa casa, aparece dentro de la casa pero no se sabe cómo se entró, abrió la puerta uno en la mañana antes que amanezca y ahí empieza a buscar, a salir afuera de la puerta y va chocando diferentes partes, esa es una señal muy segura decía mi mamá antes" (Juan Canio, entrevista personal, 27 de noviembre de 2016).

Como podemos ver, tanto la mosca azul o *püllomeñ* y la visita de ciertas aves, como el triuke, la tenca y la perdiz²⁰, forman parte de un sistema de manifestaciones que anuncian la muerte en el mundo social mapuche. Faron (1997) por su parte, en sus estudios sobre

19 *Awün* es un ritual funerario que consiste en una especie de "trilla" con caballos, y es realizado en diversas ceremonias, no sólo asociadas a los rituales funerarios. Éste, dentro de la ritualidad funeraria es realizado el último día. Más adelante será explicado con más detalle.

20 La perdiz aparece como un ser que ha dado un importante mensaje a Celinda Melihuen, esposa de un detenido desaparecido, meses previos a su detención por parte de Carabineros en la comuna de Lautaro. Este episodio será abordado en el siguiente capítulo titulado "Memorias en torno a la ausencia del cuerpo de detenidos desaparecidos".

moral y ritual mapuche, señala que los pájaros como el pequén, concón, killkill, huelen, withe, juree y el perimo son pájaros nocturnos anunciadores del mal, que cuando pasan por encima de las casas, o cerca de ellas, presagian desgracia y muerte, al igual que la loica y el pitrin, que también serían pájaros de 'mal agüero'. Al respecto, todos los seres naturales poseen un espíritu, un *ngen*, concepción que permite y obliga a las personas a tener un respeto sagrado por la naturaleza y todos los elementos que le rodean (Foerster 1993). Cabe mencionar entonces que, bajo estas circunstancias, estos elementos no solamente son parte de la naturaleza, sino también de algo sagrado (Eliade 1981) que establece una relación social directa con los humanos (Descola 1981), puesto que manifiestan y anuncian la muerte mediante la sociabilidad con estos últimos. En relación con esto, es importante mencionar lo siguiente:

"Todas estas cosmologías [amerindias] tienen una característica común: no establecen ninguna distinción esencial y tajante entre los humanos, por una parte, y un gran número de especies animales y vegetales, por otra. La mayor parte de las entidades que pueblan el mundo están unidas unas a otras en un vasto *continuum* animado por principios unitarios y gobernados por un régimen idéntico de sociabilidad" (Descola 1981: 223).

Siguiendo al autor, estos seres naturales actúan como agentes anticipatorios de un deceso, y esto se debe exclusivamente al hecho de que mantienen un código en común con los humanos y a través de estos códigos pueden comunicarse y transmitir el mensaje de la muerte. Por lo tanto, "la interpretación social de la muerte no siempre coincide con un evento orgánico" (Martínez 2013: 2687), es decir, la muerte adquiere no solo un carácter biológico sino que forma parte de un proceso social que puede incluso comenzar de manera previa con la sociabilidad entre los seres de la naturaleza y los humanos. Este aspecto anticipatorio, en donde se sabe que viene la muerte pero sin conocer de quién se trata ni cuándo ni dónde ocurrirá, es interpretado por Thomas como una *dialéctica simbólica*, en tanto que los seres de la naturaleza serían símbolos que revelan pero también "misteriosizan", puesto que un símbolo sugiere sin ser totalmente explícito, "oculta revelando y revela ocultando" (Thomas 1983: 516)

Los sueños

No solo los pájaros y las moscas anticipan que viene una muerte, sino que hay otro tipo de señales que pueden dar cuenta de ello. Para la sociedad mapuche, las personas

poseen un *am* y un *püllü*, elementos del mundo espiritual que detallaré con mayor precisión más adelante. Sin embargo, conviene mencionar brevemente aquí, traduciendo dichos conceptos a una concepción occidental, que se trata de un 'alma' o 'espíritu' de una persona. Dicho de otra manera, tanto el *püllü* como el *am* son elementos vitales que toda persona tiene, pero que también pueden presentarse durante la muerte. En este sentido, el *püllü* puede desprenderse de una persona momentos antes de un deceso:

"El *püllü* dicen que sale antes, antes de la muerte, se va, se aleja de la persona, porque usted podría andar sin *püllü*, y te queda poca vida, sin *püllü*, el *püllü* ya se sale ya, anda allá en otro lado, se va también el *püllü*, como persona, se va [...], anda por ahí vagueando, que va a andar, sale, dicen que antes se aparta de la persona, por eso que de repente la persona anda débil, anda como que triste que anda, no anda alegre, anda triste y anda como cansada así, porque está sin *püllü*, sin fuerza [...], entonces el *püllü* dicen que sale antes, antes de la muerte y el *püllü* ya sabe que va a morir él, la persona." (Marta Parra., entrevista personal, 31 de agosto de 2016).

El *püllü* de una persona también puede visitar a otros, principalmente a sus seres queridos más cercanos, para avisar que está a punto de morir o que ya ha fallecido, y lo hace a través de visitas directas o de sueños, dándose así una continuidad entre la experiencia de la muerte y la experiencia onírica (Perrin 1990)²¹. Al respecto, la señora Marta señala lo siguiente:

"El *püllü*, por ejemplo, cuando muere la persona, el *am*, el *püllü*, usted puede tener un familiar, otro fallece, pero el espíritu va allá a avisar, yo que estoy muerta, que morí, que murió esa persona, y él fue a avisar que murió, que ya no la ve, claro, se avisa, cuando uno sueña por ejemplo, va a soñar que vio a esa persona, que morí que dijo, que voy a morir, avisa a su gente, dicen que sale y le avisa" (Marta Parra, entrevista personal, 31 de agosto de 2016).

El *püllü* entonces puede verse directamente o a través de los sueños cuando se ha desprendido de la persona que va a fallecer o que ya falleció, aunque no todas las personas pueden verlo ni todas las personas que van a morir avisan antes de tiempo a través de su *püllü*. La señora Berta Coliñir, quien también vive en una comunidad cercana a Temuco, señala que hay determinados sueños que en su contenido avisan que una

21 El autor señala que muchas culturas se encuentran con sus difuntos por medio de los sueños, en este sentido, existen varias interpretaciones sobre el estado del 'alma' de acuerdo a cada cultura.

persona va a fallecer²², como por ejemplo, cuando en el sueño una persona va bajando a *nagi* [hacia el oeste], en dirección al *lafken*²³.

Concepciones en torno al Am, Pullü y Alwe

A lo largo de esta investigación se identificó que el *am*, el *pullü*, y el *alwe*, como elementos espirituales propios del mundo mapuche, adquieren una gran relevancia en el fenómeno de la muerte. Estos elementos podrían traducirse con lo que occidentalmente se conoce como el alma o espíritu de las personas, aunque dichas concepciones difieren de manera significativa. Además, esta ha sido la homologación más empleada en estudios etnográficos y también por las propias personas mapuche que han participado en esta investigación.

Es importante de señalar, como lo anticipé al comienzo de este Capítulo, que las concepciones en torno a estos elementos difieren según el sector geográfico y, por ende, tanto el significado como la forma de enunciarlo cambian según determinados sectores. De acuerdo a los datos que pude compilar a través de los distintos autores que han abordado este tema, y también por medio de información que las propias personas me han dado a lo largo de este estudio, se puede sintetizar de la siguiente manera:

El *am* puede entenderse como aquella energía vital que habita en las personas cuando están vivas, es decir, adquiere gran importancia en la fuerza y vitalidad de una persona, las cuales pueden observarse a través de su salud y bienestar físico. Por su parte, Faron señala que el concepto de "Am es usado respecto a las almas de los vivientes y, ocasionalmente a espíritus ancestrales en 'descanso'" (Faron 1997: 68). En conversaciones con personas mapuche, pude observar que se habla del *am* casi en los mismos términos que el *püllü*, solo que el *am* lo poseen las personas en vida y éste solo se va del cuerpo de una persona cuando esta fallece, llegando incluso a observarse alrededor o en las cercanías de donde vivía. En este sentido, el *am* es también una especie de espíritu, "es el yo invisible o no corporal" (Foerster 1993: 65). Además, este mismo autor sostiene "En la otra dimensión este am podría continuar su existencia a través del kúme

22 La conversación con la señora Berta no fue grabada ya que ella prefirió esta opción; sin embargo, el cuaderno de campo me ayudó para tomar notas sobre las palabras, conceptos e ideas generales que ella me brindó en torno al fenómeno de la muerte.

23 *Lafquen* es el concepto utilizado para el "mar". De allí un dicho que expresa "nome lafken amutui ta che" [hacia el otro lado de la mar se fue la persona].

nejen como espíritu de los antepasados"²⁴ (Marileo, citado en Foerster 1993: 65). Por lo tanto, podríamos señalar que, por una parte, dependiendo del sector y de la concepción y conocimiento que cada persona mapuche tenga al respecto, el *am* es una especie de alma que las personas poseen en vida, y que una vez fallecidas, se retira e incluso puede observarse directamente. También podemos ver, mediante la bibliografía especializada y en los estudios de Foerster, que el *am* puede desprenderse luego de la muerte, pero además podría seguir un camino hacia el *Wenumapu* y allí seguir existiendo. Veremos a continuación que el *am* tiene características similares al *püllü*.

El *püllü*, *pulle* o *pulli*²⁵, es aquella especie de alma que está alrededor de una persona cuando esta fallece y que también podría salir antes del cuerpo de la persona fallecida, es decir, aparece en los momentos anteriores o posteriores a una muerte y puede observarse a través de elementos naturales, como por ejemplo, un mosquito. En este sentido, el *püllü* tendría características similares al *am*. El señor Juan Canio sostiene que para él, tanto el *am* como el *püllü* son lo mismo y que los entiende por igual. Por su parte, la señora Marta Parra, lo define así:

"*Püllü*, *püllü* es el espíritu, el espíritu que te conté que anda como un mosquito, que anda después que se muere po, después que se muere, si una vez cuando unas personas llegaron al cementerio no fue tanto tiempo que falleció el muerto, fueron a verlo, y salió como una mosquita así, daba vuelta al lado de nosotros dijo, y ahí, ese, dijo otra persona, dijo, ese es el espíritu que dijo, rodeaba una mosquita así, pero usted lo pescaba y no, se corre dijo" (Marta Parra, entrevista personal, 31 de agosto de 2016).

Vemos entonces, que a diferencia del *am*, el *püllü* se mantiene alrededor del cuerpo de una persona que ha fallecido, "Pellu se usa casi exclusivamente para el alma que se siente que permanece alrededor del cadáver en los días entre su deceso y el entierro definitivo" (Faron 1997: 68). Sin embargo, me he encontrado con conceptos que sostienen que el *püllü* emprende un viaje luego del entierro de una persona. Es decir, a diferencia de lo que describe el autor, el *püllü* no solo aparece entre los días del deceso y del entierro, sino que continúa existiendo pero lejos de los deudos que rodean al difunto y para ello, como veremos más adelante, se realizan una serie de rituales. Otra concepción

24 Por *Küme Neyen* el autor entiende como el "alimento que da vida al hombre, a los antepasados y a la naturaleza; proviene del *chau ngenechen*, de allí que sea soplo, alimento espiritual" (Foerster 1993: 64). El autor también señala que tanto el *püllü* como el *am* son espíritus del *Wenumapu Chau Ngenechen*.

25 Esta variedad lingüística depende del sector donde se utiliza.

del *püllü* es como "otro espíritu del *wenumapu chau ngenechen*, éste habita en la tierra para acompañar al hombre y protegerlo del mal" (Marileo, citado en Foerster 1993: 65), además, se identifica al *püllü* con la tierra y con el suelo que se pisa y trabaja.

Por último, el *alwe* es un tipo de alma que se relaciona con los difuntos. "*Alwe* sirve para distinguir los espíritus vagabundos de los muertos tal como en el concepto *witranalwe*, un alma o espíritu condenado, o en peligro de caer en una existencia terrenal como el cautivo de una bruja" (Faron, 1997: 68). Sin embargo, para las personas que han participado en esta investigación, el *alwe* es equivalente al muerto. La señora Marta menciona la diferencia entre *püllü* y *alwe*, explicando en qué consiste este último:

"El *alwe* es el muerto, *püllü* es el que sale [...], cuando usted lo tiene presente, cuando lo están velando, ahí está el *alwe*, presente así, lo están velando, acá tiene esa costumbre [...] cuando lo están velando ahí, cuando está en la casa, ese es *alwe* que le dice [...] el *alwe* está con la gente ahí, alrededor así [...], está ahí po, ese es el cuerpo de la persona que le dicen *alwe*, el cuerpo de la persona, claro, los huesos, todo eso, *alwe*, cuerpo de la persona" (Marta Parra, entrevista personal, 31 de agosto de 2016).

Juan Canio dice al respecto:

"*Alwe* es el finado que está ahí [...], ese no es el espíritu, el cadáver que está ahí, *kalül* le dicen también, *kalül* es el cuerpo, eso es un esqueleto. *Alwe* es diferente porque es el cadáver que está ahí y el *kalül* es el cuerpo, los huesos, todo eso, el esqueleto. Cuando muere es el *alwe*" (Juan Canio, entrevista personal, 27 de noviembre de 2016).

Como podemos observar, el *alwe* sería para estas dos personas, el cuerpo sin vida del fallecido, al igual que para la señora Berta Coliñir, quien señala que el *alwe* es cuando una persona fallece. Es decir, el *alwe* sería un ser especialmente importante durante el proceso social de muerte.

2. ELEMENTOS COSMOLÓGICOS DEL RITO FUNERARIO

Momento previo a la muerte

Como ya se había mencionado, el proceso de la muerte ocurre incluso antes del propio deceso de una persona. Una señal de anticipación puede ser la visita de ciertos seres naturales, algunas aves o el *püllomeñ* mediante la sociabilización entre ellos y los humanos. Otra señal es el *am* o el *püllü* de una persona, los cuales se desprenden del cuerpo de manera previa a la muerte biológica y avisa a otros lo que ocurrirá mediante

una visita directa o a través del sueño o *pewma*. Cabe mencionar aquí un tipo de *pewma* que relata Berta Coliñir, el cual consiste en avisar que la muerte de una persona está por ocurrir; aquí se sueña a la persona caminando por lugares que no debe o que son poco expeditos, lo que significa que su *püllü* está por viajar; también se puede soñar con la persona acompañada por algunos animales, lo que significa que el *Chawngenechen*²⁶ ha abierto las puertas para que el *püllü* viaje "allá arriba"²⁷ en compañía de todos esos animales que aparecieron en dicho sueño.

Otro detalle importante de señalar es que cuando una persona, generalmente anciano o que padece algún tipo de enfermedad bastante avanzada, se recurre a un ritual llamado *amulpüllün*, que consiste en despedir a la persona momentos previos a su muerte. Don Pedro Canio, del sector Membrillar, menciona que este ritual es realizado por un o una machi con el objetivo de "entregar" el *püllü* de dicha persona al *Chawngenechen* a través de oraciones para que se vaya y descanse. Por su parte, el señor Juan Canio lo describe de la siguiente manera:

"Amulpüllü eso es cuando está sufriendo mucho, está agonizando y puede ser un machi el que puede venir a hacer el amulpüllü, igual que pedir un padre, pedir un curita, muy parecido a eso, cuando está agonizado, cuando no muere tan luego, sufre, sufre, sufre, a lo mejor necesita amulpüllü, ese es el amulpüllü [...], el püllü es el alma, el espíritu, amul que se vaya, que se vaya el espíritu, amul es para que se vaya" (Juan Canio, entrevista personal, 27 de noviembre de 2016).

De este modo, dicha ceremonia ayudaría a que la persona pueda hacer más fácil su viaje, incluso momentos previos al deceso biológico ya que su principal función es que dicha muerte física acontezca lo antes posible, así la persona deja de sufrir y su *püllü* emprende el viaje.

Momento de la muerte

Una vez que ha ocurrido el deceso de una persona, la familia o el círculo más cercano a ella, lo primero que hace es avisar a otras familias y personas de otros *lof* [comunidad tradicional], con el fin de que se acerquen al lugar donde se harán las ceremonias de

26 *Chawngenechen* es conocido como el ser supremo en la espiritualidad mapuche, el dios que es dueño de toda la gente (Faron 1997).

27 El concepto de "allá arriba" fue utilizado literalmente por la señora Berta Coliñir.

despedida²⁸, las que generalmente se realizan en la misma casa donde vivía el difunto. Para Finol (2011) en el proceso de la muerte, el cuerpo se presenta como un símbolo central de la muerte, de modo que “El cuerpo permanece y es objeto de numerosas formas rituales cuando la muerte ocurre” (Finol 2011: 242), es decir, el cuerpo es el objeto primario de dichos ritos funerarios.

Las personas con quienes conversé sobre este tema, me comentaron que la persona fallecida, es vestida con su ropa favorita o con aquella que usaba con mayor frecuencia. Luego, se despeja una sala o habitación de la casa, poniendo el ataúd al centro de este espacio y a su alrededor sillas u otros objetos que sirvan para que los invitados y la propia familia del difunto tomen asiento. En paralelo, una vez que los cercanos conocen de esta muerte deben matar a un animal. Don Juan Canio llama a esta acción como *Wencheiñmawün*. Si no se tiene caballo, entonces puede ser un chanco o un cordero en su reemplazo, y luego se cocina asado para ser compartido entre los deudos y el propio difunto. Una vez cocinada esta carne, es troceada y ensartada en un colihue, o similar, y es entregada al muerto poniéndola en su mesa. Aquí, es necesario explicar que al lado de la urna, específicamente frente a la cabeza del muerto, se pone una mesa pequeña con distintos alimentos y especialmente con esta carne que se ensarta para la persona fallecida. Esta mesa debe contener obligatoriamente mate con yerba, bombilla, tetera y agua caliente, listo para ser cebado. Además del mate y la carne ya mencionada, en esta mesa se pone azúcar, botellas de vino y cerveza, y en general, los alimentos y bebestibles que a la persona en vida le gustaba consumir, e incluso cigarrillos si la persona fumaba.

Respecto a la posición del ataúd, existen distintas nociones, tanto en las personas entrevistadas como en la bibliografía especializada. Algunas personas me han señalado que la cabeza de la persona fallecida debe posicionarse en dirección al oeste, es decir hacia “abajo”, en dirección a la mar:

“La cabeza siempre tiene que estar mirando para abajo [...], para abajo la cabeza, el pie para arriba, para abajo la cabeza, siempre cuando entra el sol se le pone la cabeza para abajo, cuando ya está muerto ya, ya cuando ya está muerto ya [...], porque esa persona ya no va a volver, no va a volver a contactar por donde sale el sol, ya se fue ya po, ya se

28 En distintas conversaciones me informaron que las ceremonias de despedida y acompañamiento a la familia, duraban más de cuatro noches, semanas, e incluso, llegaban al mes. Esto, debido a la necesidad de fabricar una urna de madera de roble (*trololof*), proceso complejo que requería bastantes días. Además, muchas personas me señalan que esto pasaba por la falta de comunicación instantánea actual, por lo que era necesario esperar muchas semanas a que llegaran todos los invitados.

fue al *lafquen* dice el otro, al mar dice el otro, claro, ya se fue esa persona" (Marta Parra, entrevista personal, 31 de agosto de 2016).

En los sectores de Membrillar y Cuzaco, se menciona, por el contrario, que la cabeza debe ir en dirección contraria al mar, es decir hacia "arriba" por donde sale el sol, o bien, que los pies del difunto deben posicionarse en dirección al cementerio. Esto fue señalado por don Pedro Canio y don Juan Canio:

"[La cabeza] al frente, al frente de la puerta, siempre para arriba, por donde sale el sol. Y algunas veces dicen, dicen algunos también que para donde está el cementerio tiene que ir, y así lo dejan, pero no todos, algunos lo dejan así, si por allá está el cementerio, le dejan los pies para allá, para que vaya caminando, si está el cementerio para allá, los pies para allá" (Juan Canio, entrevista personal, 27 de noviembre de 2016).

Respecto a los estudios realizados por Schindler (1998) en localidades cercanas a Melipeuco, señala que la cabeza del difunto debe quedar ubicada hacia el oeste (por donde se esconde el sol), y los pies ubicados hacia el este (por donde sale el sol), tal como lo había también señalado la señora Marta Parra.

Una vez que las familias invitadas han llegado de otros *lof*, se procede a acompañar a la familia y realizar el *pentukun*, es decir, los invitados deben acompañar a la familia más cercana con unas buenas palabras de apoyo y solidaridad. Ante esto, cada familia invitada también trae comida y bebestibles para compartir entre todos, y por lo menos, debe llegar un integrante de cada familia representando a los integrantes en su totalidad. Este acompañamiento, tanto al difunto como a la familia del difunto, dura cuatro noches consecutivas.²⁹

El último día: Eluwün

Como lo venía adelantando en el Capítulo sobre el método etnográfico utilizado en esta investigación y la técnica de la observación participante, tuve la oportunidad de observar directamente un *eluwün*, proceso que fue muy significativo para comprender de mejor manera la muerte en el mundo social mapuche y la importancia de los rituales funerarios tanto para la comunidad que rodea al difunto, como para el destino de su alma. Sin embargo, la sistematización que aquí se presenta conviene complementarla con la indagación bibliográfica sobre el tema y las nociones que tienen las personas entrevistadas.

29 Faron (1997) sostiene que este "velorio" de cuatro noches y cuatro días, es llamado "*kurikawin*". Sin embargo, las personas entrevistadas no se refirieron a este concepto.

Eluwün, como concepto, se utiliza para referirse al último día de despedida del difunto, es decir, aquí se incluyen los diversos rituales funerarios que tienen como objetivo despedir de la mejor manera posible a la persona que ha fallecido, cumpliendo con las normas y con todos los protocolos necesarios para dicho objeto.

Este *eluwün* fue realizado en la comunidad mapuche Ignacio Quidel, ubicada en el sector Membrillar, en las cercanías a Padre Las Casas. Se trata de Domingo Trangol, hombre de 96 años que falleció por causas naturales debido a su avanzada edad. El día anterior al *eluwün*, la señora Angela Llanquino y don Pedro Canio, me acogieron en su hogar junto a sus tres hijos y un nieto. Nos levantamos apenas comenzó a salir el sol, es decir, aproximadamente a las seis de la mañana. Sin embargo, don Pedro y su hijo mayor se levantaron antes para ayudar a mover el féretro desde la casa donde estaba para dejarlo en medio de un campo, en donde se llevaría a cabo la ceremonia. La señora Ángela y yo comenzamos a lavar algunas verduras y ordenar la comida que se llevaría al lugar. Una vez que los hombres regresaron, subimos a una camioneta las cosas que se necesitarían; mesa, sillas, ollas, tetera, mate, carne, parrilla, cuerdas, sopaipillas, vino, cerveza, ensaladas, bidones de agua, vasos, cubiertos, manteles, cojines, mallas, estacas, chuzo. Una vez que llegamos al lugar, aproximadamente a 300 metros de la casa de esta familia, bajamos las cosas y nos pusimos a ordenar el espacio que don Pedro eligió para quedarnos. En ese momento solo había dos familias más, ubicadas en otros lugares. El féretro se encontraba en medio del campo, rodeado de muchas flores y con el sombrero favorito de don Domingo. Estaba ubicado con los pies hacia la dirección del cementerio de la comunidad, llamado Truf Truf, el más grande del sector. En la cabecera del ataúd, había una cruz con su nombre, y estaba la mesa con todas las cosas que a don Domingo le gustaban: botellas, botellones y cajas de vino, cerveza, tetera, mate con yerba y bombilla, una olla tapada, plátanos, yogurt Nestlé de frambuesa y galletas Nick de vainilla. Faron (1997) explica esta costumbre de abastecer a la persona con objetos y alimentos necesarios, de la siguiente manera:

"Junto con las pertenencias del difunto siempre va un paquetito con alimentos. Los alimentos son considerados como un regalo de muestra para el viaje al más allá que realiza el espíritu y consiste en unas pocas piezas de carne, pan, fruta, etc. El espíritu, al estar abastecido en esta forma, es más que seguro que se alejará hacia el mundo de los muertos, en lugar de dejarse tentar a quedarse cerca de su casa" (Faron 1997: 83).

Otro objeto que allí había, era un cajón de madera mucho más grande que el ataúd, puesto un poco más lejos en dirección a los pies. Me dijeron que esto cubriría la urna bajo tierra y así podría mantenerse por más años, protegiéndola de la humedad y los gusanos.

Don Pedro y su hijo menor, luego de bajar la mesa, montaron las estacas y la malla que nos daría sombra durante el día. Nosotras con la señora Ángela ordenamos los utensilios para cocinar y pusimos las sillas alrededor de la mesa, todas mirando hacia el féretro. Una vez que las cosas estaban relativamente ordenadas, tomamos mate y sopaipillas. A medida que avanzaba la mañana iban llegando más familias, hasta completarse 17 en total, cada una con su fogón respectivo alrededor del féretro, en donde se asaría carne, se cocinaría cazuela y se calentaría agua para tomar mate. La comida es importante y funciona como un refuerzo de solidaridad entre las personas, ya que tanto la familia en donde yo estaba como las otras, compartían platos con cazuela o carne, ensaladas, sopaipillas, pan, vino y cerveza, actividad que duró todo el día, hasta llegada la ceremonia del *wütranentun* [momento de llevarlo al cementerio], aproximadamente a las 17:00 horas. Además, don Pedro y todos los jefes de hogar, recibían una caja de vino que algunos hombres repartían por cada familia. Cuando pregunté, me dijeron que era costumbre que los hombres más cercanos a la persona fallecida, repartieran vino entre los invitados. Don Pedro recibió once cajas.

Awün

Antes de que acabe la mañana, es decir, un poco antes del mediodía, los familiares más cercanos del difunto visitan cada fogón y familia para avisar que pronto comenzará la ceremonia llamada *awün*. Aquí, tuve la oportunidad de observar de cerca ya que don Pedro Canio puso su yegua llamada "Negra" para dicho ritual, además de participar en él activamente. El *awün* consiste en una ceremonia que tiene como objetivo espantar los malos espíritus que puedan estar en el lugar rondando al muerto. En este sentido, se hace una cabalgata con caballos dirigidos exclusivamente por hombres, "Bajo 'trilla' o *awün* se entiende una cabalgata circular en sentido opuesto a las manillas del reloj, costumbre mapuche durante ceremonias de importancia, que en varias regiones de la Araucanía sirve para ahuyentar influencias malignas" (Schindler 1998: 172). El *awün* que yo pude observar contó con cuatro momentos, en donde cada uno incluyó cuatro vueltas que rodeaban el féretro, y en él participaron siete hombres montando cada uno un caballo, en primer y segundo lugar, iba un nieto y un hijo del difunto, y atrás el resto de

los invitados. El nieto llevaba una bandera blanca e iba haciendo un sonido muy parecido al sonido de un ave, cuando pregunté de qué se trataba ese sonido, me contestaron que simplemente un sonido que se hacía por costumbre para ahuyentar los espíritus malos [¡wüp wüp wüp wüüüüp!]. Respecto a la bandera, la respuesta fue que el blanco es un color para purificar. Alrededor del féretro se ubicaron 5 hombres, entre ellos don Pedro, dando la espalda al ataúd y de frente a los caballos. En cada uno de los momentos que pasaba la 'trilla', don Pedro disparaba hacia el cielo con una pistola de fuego. Cuando pregunté por qué se hacía, me contestó que "así lo hacían los antiguos".

En la bibliografía especializada se señala la importancia del sonido que emite la pistola, puesto que no solamente se utiliza en el rito fúnebre sino que, además, en determinados sectores, se utiliza en otras ceremonias como el *Nguillatun*, evocando el sonido de elementos naturales como el trueno en dirección al este, a la cordillera. Al respecto, Zavala (2011) señala que:

"Los ritos e invocaciones se hacen mirando hacia el este [...] ciertos espíritus de ancestros y fuerzas divinas (pillan) [...] habitan en lo alto de los volcanes andinos desde donde envían su fuerza hacia el cielo; esta fuerza se manifiesta en erupciones, en el trueno, el relámpago y el rayo" (Zavala 2011: 267).

Esta es la razón por la cual podría entenderse el uso de la pistola en esta ceremonia; sin embargo, cuando pregunté, me contestaban que era solo por costumbre y que así era más bonita la ceremonia. Respecto a los espíritus que habitan en lo alto de los volcanes nos referiremos luego, en la última parte de este Capítulo cuando se trate el tema del "más allá".

Por último, la presencia de ciertos espíritus malignos, los *kalku*, podrían generar un desequilibrio debido al peligro que corre el *püllü* de la persona fallecida al caer en manos de estos y no poder llegar a su destino. Por lo tanto, el *awün* y otros ritos funerarios tienen, en contacto con lo sagrado, el poder de restablecer un equilibrio, pues ciertos valores degradados se restauran mediante dicha ceremonia (Foerster 1993).

***Wütranentun, amulpüllün, chalituwün o weupin*³⁰**

Cuando llega el momento de levantar el féretro para llevarlo hacia el *eltun*, cementerio mapuche, se elige a dos o cuatro personas, dependiendo del sector, para realizar

30 A lo largo de esta investigación, me he encontrado con estas cuatro formas de llamar a la ceremonia que se realiza al final del último día, es decir, momentos previos de llevar el féretro al cementerio para su entierro.

una ceremonia llamada *wütranentun*, *amulpüllün*, *chalityuwün* o *weupin*, conceptos que también varían dependiendo del sector. Para la señora Marta Parra, esta ceremonia se llama *chalityuwün* y la describe así:

“Chalityuwün, el último día del muerto, igual de día también se hace, y después de nuevo se juntan todos alrededor de la urna cuando ya se va a levantar el muerto, ya está la carroza al frente, o carreta puede ser, carroza, y ahí está listo ya, se hace el chalityuwün. Entonces ahí a los dueños se les dice que usted va a estar bien, podemos estar ayudando entre familias así como estamos ahora vamos a estar siempre ayudando, no toca pena ya que se fue, hoy día la despedida, todo eso conversan, que como era también, que tú, que cómo trabajó, que cómo era, qué trabajo hizo y en qué estuvo ayudando, todo eso se conversa, pero antes era más largo, ahora ya son media cortitas, de repente toman y entonces no falta el otro que se va a poner, va a decir cualquier broma, claro, la vida de la persona que falleció, que la familia esté bien, que no quede sufriendo [...], todo eso conversan los mayores po, ese se llama chalityuwün” (Marta Parra, entrevista personal, 31 de agosto de 2016).

Vemos, entonces, que uno de los objetivos de este ritual es ayudar al *püllü* para que se vaya definitivamente y no se quede sufriendo. La señora Berta conoce esta ceremonia por *weupin*; sin embargo, me comenta que esta ya no se realiza, por lo menos en el sector donde ella vive. Faron, por su parte, describe el *weupin* como una ceremonia que tiene por aspecto más importante, los discursos que se hacen ante el féretro, elogiando al difunto y dirigiéndose tanto a los vivos como a los ancestros para que ayuden en el viaje del *püllü* de esa persona (Faron 1997).

Hemos visto en este Capítulo, que *amulpüllün*, es también el ritual que se realiza momentos previos a la muerte, en donde un machi ayuda a que el *püllü* de una persona enferma o agonizante emprenda el viaje, pero como vemos, también se le conoce con este nombre a la ceremonia que se realiza antes del entierro. A pesar de esta diferencia lingüística, vemos que en ambas situaciones se busca un objetivo similar, que es ayudar al *püllü* a “irse”. Schindler traduce este concepto como “hacer u obligar a salir al *püllü*”.

En la ceremonia que pude observar, luego de haber llegado la carroza que trasladaría el ataúd hacia el cementerio, se acercó un hombre a cada familia avisando que dicha ceremonia estaba a punto de realizarse. Aquí, la mayoría de las personas se acercaron alrededor del féretro, con vasos y botellas de cerveza o vino. Luego, se posicionaron

dos hombres de frente, un anciano y otro más joven, cada uno con una botella de vino a cada lado del ataúd. El resto de las personas se mantuvieron alrededor compartiendo los bebestibles y dejando caer pequeños chorros al suelo, para el difunto. En este momento yo me encontraba detrás de muchas personas pero lograba visualizar que los hombres elegidos estaban coordinando la ceremonia. Una vez que llegó el silencio, el más anciano comenzó a hablar, y una vez que le tocó el turno al más joven, se intercambiaron las botellas, y así sucesivamente cada vez que tocaba cambiar de turno. Don Juan Canio lo describe así:

“Se buscan dos personas, adultos, tienen que saber conversar en mapuche, tienen que tener sabiduría, en ambos lados, entonces ahí conversan frente a frente con una botella de vino, chocar la botella de vino, entonces chocan, lo botan ellos un poco [se llama] *wutrumentun*, en ese uno habla ahí todo lo que era ese hombre, de qué familia viene, que era así su familia, y después por último, ya hablan dos veces, cruzan la botella así, y a veces el que sabe más, cuatro veces, pero tiene que tener harta sabiduría ahí porque cada botella que cruzan ellos, cuando hablan otra vez tiene que ser otra cosa distinta, con dos cualquiera tiene capacidad, entonces por último cuando ya se va a ir, ahí dicen que ojalá que le vaya bien, que siga bien su camino, que dios lo reciba, que no tenga problema, que no mire a su gente atrás, todo eso hablan” (Juan Canio, entrevista personal, 27 de noviembre de 2016).

Tanto el *amulpüllün*, en los momentos previos a la muerte de una persona, como después en esta ceremonia llamada *wutrantun*, *amulpüllün*, *chalitywün*, o *weupin*, tienen el contenido principal de “una exhortación firme al *püllü* de alejarse y no infligir daño alguno a sus familiares” (Schindler 1998: 169), pues el *püllü* puede regresar a la familia, al mundo de los vivos, si no emprende un buen viaje y en este sentido puede causar serios daños, como enfermar a otros o causar incluso la muerte. Este rito tiene una pequeña variación lingüística en Faron, puesto que lo menciona en uno de sus trabajos como “*amulpellen*”, es decir, la diferencia radica en la variación que tiene el *püllü* en distintos sectores. Para el autor, este ritual es muy importante en el tratamiento de los muertos:

“Esta ceremonia [amulpellen] está destinada a expulsarlos de los recintos de los vivos. Son potencialmente peligrosos, pues en ese momento podrían caer víctimas de los *kalku*. Este es un período muy angustioso para los vivos, que son responsables de un trato adecuado a los muertos y que sólo desean que el espíritu se retire. Como el factor tiempo,

involucrado en el cuidado adecuado para los muertos, hace que su partida inmediata sea imposible, los deudos durante este tiempo pasan un período de desconcierto y de terror. Si las indicaciones de los espíritus no persisten una vez pasado el período del entierro final, se asume que ya hicieron el viaje regular hacia el otro mundo” (Faron 1997: 56).

Aquí, conviene mencionar que si alguna norma o elemento obligatorio ha sido olvidado o no se ha realizado debidamente durante las cuatro noches y durante el último día de ceremonia, la persona fallecida puede reclamar lo que correspondía realizarse, manifestando su descontento a través de los sueños. Bien lo explica y ejemplifica la señora Marta Parra:

“Una vez que muere hay que hacerle despedida, ahí quedan conformes, que estoy bien dicen, usted lo sueña después, yo estoy bien, gracias por despedirme bien, [...] mi nieta parece que soñó cuando murió mi marido, estoy todo bien, que dijo, todo bien salió, que estoy bien que dijo, no tengan pena, estoy bien, pero lo que no me gustó que fue aquí, que dijo, de esta parte [señala el cuello] [...] porque nosotros le pusimos una bufanda, una bufanda artesanal le pusimos así, nunca anduvo esa bufanda él, le gustaba así no más, en el sueño le dijo, qué será que no le gustó, no me gustó de esta parte que le dijo [...], la bufanda tiene que ser, lo único le dijimos nosotros, porque le pusimos camisa de color, le pusimos camisa nueva, tenía doblada una camisa nueva, le pusimos, y le pusimos esa bufanda media rayadita pero nueva pues, como que, y esta parte no me gustó que le dijo, estoy bien, estamos todos bien, salió todo bien, que le dijo, soñó la nieta” (Marta Parra, entrevista personal, 31 de agosto).

Una vez realizadas todas las ceremonias, se procede a llevar al difunto al cementerio para luego enterrarlo y dar por terminado el *eluwün*. Lo que observé fue que una vez acabada la ceremonia del *wutrantun*, *amulpüllün* o *chaltiwüin*, se procede a levantar la urna, entre hombres, y ponerla en la carroza. Tres mujeres sostenían un gran saco de maíz y allí dispusieron todos los alimentos y objetos que estaban en la mesa para luego ponerlo al lado del ataúd en el vehículo. El cajón de madera fue llevado en un carro amarrado a una camioneta y todas las demás personas comenzaron a ordenar sus cosas y guardarlas. Todos se dirigieron hacia el cementerio para poder enterrar el ataúd, algunos caminando, otros en vehículo, y algunos a caballo, entre ellos, dos hombres cercanos al difunto, uno que llevaba la bandera blanca y el otro la cruz cristiana, emblema que parece estar presente en muchos sectores. Así lo describe Faron:

“Este emblema después es llevado hacia el cementerio y se coloca en la cabecera de la tumba. La exhibición del difunto a campo abierto, junto con la comilona y tomatina que se produce en esta ocasión, señalan el final del velorio. El espíritu del difunto aún no ha partido hacia el más allá, pero han disminuido las posibilidades de que sea capturado por las fuerzas del mal” (Faron 1997: 82).

Es así que el difunto debe despedirse adecuadamente por todos los medios, cumpliendo con todas las normas y los elementos necesarios, de esta manera, el *amul-püllün*, *wutrantun*, *chalitywün* o *weupin*, representa una función cosmológica que es despedir o echar al *püllü* y con esto, dar por definitivo el proceso de muerte, otorgando así el estatus de muerto a la persona que antes estuvo viva.

Para Víctor Turner (2013) todo rito de pasaje³¹ supone una situación interestructural, pues el sujeto transita entre dos estados distintos, en este caso, entre la vida y la muerte, ya que su *püllü* podría regresar a este plano. A esta transición, el autor lo llama “estado liminal”: “el estado del sujeto del rito (o “pasajero”) es ambiguo, atravesando por un espacio en el que se encuentra muy pocos o ningún atributo, tanto del estado pasado como del venidero” (Turner 2013: 104). Esto quiere decir, que no se establece un estado definitivo de la persona que ha fallecido sino hasta que el ritual haya cumplido con esta labor, es por esta razón que el rito del *wutrantun* evoca la necesidad de despedir al *püllü* de la persona en cuestión para que inicie su viaje y no regrese, y con esto, dar por definitivo su estado de muerte, o de marcar su transición de una fase de la vida a otra (Turner 2013). De esto escribiré a continuación.

3. EL ‘MÁS ALLÁ’ (LA OTRA TIERRA)

Quizás el concepto ‘más allá’ no sea el más preciso para definir el lugar hacia donde se dirigen los muertos; sin embargo, evoca un lugar que está ‘más allá de’, es decir, un lugar que no se puede observar directamente, por lo menos desde el mundo de los vivos. Estudios de distintas disciplinas han abordado este concepto para referirse a este lugar o espacio, razón por la cual se usa en este mismo sentido.

La visión del mundo mapuche está construida sobre una base dualista y cuatripartita de la realidad, en donde existe el bien y el mal, y el mundo natural y sobrenatural. Además,

31 «Rites de passage» (ritos de pasaje) es un concepto trabajado por Vincent Van Gennep, y se entiende por todo rito que indica y establece transiciones entre estados distintos. Dichos ritos se encuentran en cualquier sociedad (Thomas 1983).

dicha visión está construida sobre una plataforma compuesta de cuatro partes³² (Zavala 2011). Sobre este aspecto, el señor Juan Canio me comentó que existen, a lo menos, dos lugares hacia donde se dirigen las personas luego de fallecer, es decir, hay otra tierra, distinta a la tierra de los vivos. Estas tierras están condicionadas por el comportamiento del sujeto en vida, en relación con el bien y el mal:

“Cuando pelea la gente dicen que, que es malo, dicen este es malo va a ir al *kütralmapu* [tierra de fuego], abajo a la tierra, sí, la sufre; y el que es bueno dicen, es muy bueno, bueno, buena persona, ese va a ir directo al cielo dicen, al *wenumapu*, esas son cosas, casi igual no más, los wincas dicen el malo va a la tierra, al infierno, y los buenos al cielo, el mapuche dice lo mismo, el que es bueno al *wenumapu*, el que es malo al *kütralmapu*” (Juan Canio, entrevista personal, 27 de noviembre).

Y agrega:

“Yo he escuchado de la cordillera, en la cordillera dicen también algunos, dicen *mawiza*, *feley mu*, cordillera dicen, los malos se van ahí, las personas malas” (Juan Canio, entrevista personal, 27 de noviembre).

Esta idea dualista sobre las tierras a las que llegarían las almas de los difuntos (*Wenumapu* y *Kütralmapu*), es reflexionada por Faron como una influencia cristiana en el mundo social mapuche:

“No cabe duda que ha habido influencia cristiana respecto a la designación y descripción de estos lugares. Por ejemplo *kutralmapu* (tierra del fuego), a veces se dice, que es el primer lugar visitado por los muertos en su viaje hacia el *nomelafkeu* o *wenumapu* (lugares tradicionales para el descanso de los difuntos)” (Faron 1997: 55).

Zavala (2011) señala que en el mundo mapuche existe una continuidad entre la cordillera, situada hacia el este, y el cielo. Es por esta razón que los ritos e invocaciones se hacen mirando hacia el este, como por ejemplo, también las puertas de las casas, cuestión que habíamos visto brevemente en la posición del cuerpo de los difuntos al momento de practicar las ceremonias fúnebres. Además, ciertos espíritus de ancestros y fuerzas divinas habitan en los volcanes y la cordillera, “el punto de articulación entre

32 En esta plataforma no se opone la dualidad mencionada, sino que habita perfectamente. Dicha plataforma es llamada “tierra de las cuatro esquinas” (*meli esquina mapu*), “tierra de los cuatro lugares” (*meli witrán mapu*) y “tierra de las cuatro ramas” (*meli changkiñ mapu*), y también podría asociarse a los “cuatro grandes territorios” (*meli vutan mapu*) (Zavala 2011).

el mundo terrestre y el mundo celeste de los grandes ancestros (*pillan*) y fuerzas invisibles se encuentra hacia el este, en la cima de las montañas andinas" (Zavala 2011: 268). Aquí, entonces, pueden observarse los distintos planos que constituyen la cosmología de la muerte mapuche, encontrándose lugares en donde habitan las personas una vez muertas, o mejor dicho, hacia donde se dirige el *püllü* una vez que ha emprendido el viaje, marcando así una diferencia entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos. Sin embargo, dichos lugares son variados y no todos los sectores tienen la misma visión. Al respecto, el autor agrega:

"Estos diversos 'niveles de mundo' constituyen un *continuum* situado entre dos polos opuestos, por una parte "oeste-bajo-muerte" y por otra "este-alto-fuerzas celestes". En este *continuum*, el mundo natural (*mapu*) se sitúa luego del país de los muertos y antes del mundo celeste" (Zavala 2011: 268).

Como vemos entonces, existe esta dualidad espacial, situada al este alto y al oeste bajo. Respecto a este último, existen nociones de una isla situada en la mar donde viajarían las almas, que al parecer, se trataría de la Isla Mocha:

"Se señala a la Isla Mocha como el territorio de los muertos. Dicho territorio se considera frío y oscuro y predomina el color negro. Allí se reproducen las mismas condiciones de vida del territorio de los vivos; quien era pobre o rico continúa siéndolo" (Zavala 2011: 267).

Importante es señalar que en los estudios de José Manuel Zavala, aparece un lugar llamado *kalkulafquen* o *gulchewan*, espacio donde habitan los muertos en el mundo mapuche del siglo XVIII, y que se encontraría en oposición al *wenumapu*. Este lugar, desde la visión del mundo contemporáneo mapuche podría asociarse con el *minche mapu*, nivel subterráneo que se relaciona al mal. El autor señala que:

"Tanto el *kalkulafquen* como el *minche mapu* son niveles que se encuentran separados del mundo celeste por el mundo terrestre [...] el *minche mapu* es concebido como el lugar donde los muertos se encuentran enterrados antes de que algunos de ellos se eleven hacia el mundo celeste, es decir, es propiamente hablando, el país de los muertos que no se han encaminado aún hacia el mundo celeste, función similar a la del *kalkulafquen*" (Zavala 2011: 270).

Podríamos pensar que la función del *amulpüllün*, que es echar lejos al *pullü*, estaría vinculándose en cierta medida con el *minche mapu*, o con el *kütralmapu* del que hablaba Juan Canio, lugar donde llegan los muertos antes de emprender el viaje al *wenumapu*, o

que incluso podría nunca llegar a concretarse. Se entiende así debido a que este lugar se relaciona con el mal y, por lo tanto, ciertos ritos tendrían el objetivo de evitar este paradero y dar el estado definitivo de muerto a la persona en transición. Es decir, para que el *püllü* viaje al *wenumapu*.

Para Thomas, el "más allá" indicaría el lugar en donde se reúnen las almas de los muertos una vez concluido el ritual que los despide, permitiendo así dicho viaje. Para el autor, este tipo de rituales, son "ritos de reintegración", puesto que "los muertos se reúnen con los antepasados mientras que los dolientes retornan a su vida normal" (Thomas 1983: 520). Es decir, los ritos estabilizan y mantienen un orden cosmológico. En este mismo sentido, para Faron los ritos funerarios vendrían a cumplir una función estabilizadora en la sociedad:

"Los ceremoniales religiosos y las nociones del más allá que observan los mapuches, son las fuerzas más estabilizadoras que operan en su sociedad [...] su valor simbólico tiene un constante poder de cohesión y los cambios ocurridos tanto en los ritos como en las creencias armonizan con la estructura de la sociedad mapuche" (Faron 1997: 76).

Retomando la idea de estos lugares donde llegan las almas y del lugar que les corresponde, para Zavala, el paradero de éstas dependería del estatus social o del comportamiento que tuvo la persona en vida:

"En realidad, ciertos individuos, los más numerosos, una vez muertos no sobrepasan el nivel terrestre, sino por el contrario, 'descienden' hacia el oeste manteniéndose así en el nivel de muerte propio del mundo terrestre, en tanto que los otros, los grandes hombres (*pillan*), viajarían hacia el este y sobrepasarían el punto de articulación entre los dos mundos para continuar luego su viaje hacia los niveles del cielo" (Zavala 2011: 270).

Esto nos hace recordar la explicación que Juan Canio también da a este fenómeno. Para él, las personas que se comportaron positivamente se van al *wenumapu*, mientras que los que se han comportado de manera negativa, se van al *kütralmapu*. Al respecto, Pozo y Canio (2015) muestran el testimonio de una persona que explicaría este 'camino' hacia el *wenumapu*, conocido como *rüpiü*: "Esto tiene una vinculación directa con las creencias sobre el lugar hacia donde se dirigen las personas que han fallecido y que tuvieron un comportamiento ejemplar en la tierra" (Pozo y Canio 2015: 104). Para explicar esto, los autores citan una conversación de María Angélica Llancaivil del lof Yawyawen:

“El Rüpü está así, de esa forma cruza, así como un camino que hay en la tierra, de esa misma manera está el camino en el Wenumapu, ‘el camino es para andar’ dijo [mi padre], para andar en el Wenumapu, a eso le llaman Rüpü los mapuche. Ahí en ese lugar es donde están, ‘ahí está el lugar donde van a llegar los buenos espíritus’, dicen; las personas ancianas fallecidas de buen Püllü, los que fueron rebuenos. Esos que están en el Rüpü, son todos los Püllü de ancianos fallecidos, los buenos ancianos fallecidos, los que terminan bien con su pensamiento cuando anduvieron aquí en la tierra, a ese lugar llegan, a esa tierra, ese es el camino que les dejaron. Ahí está el lugar donde van a descansar” (María Angélica Llancavil, en Pozo y Canio 2015: 104).

Es así que en este lugar habitan animales, aves y personas, ya que además de ser un camino, es el “Verdadero Mundo de Arriba”, el *Wenumapu* (Pozo y Canio 2015).

Vemos entonces que la muerte en la sociedad mapuche es un proceso muy complejo que requiere de importantes ceremonias y elementos simbólicos, y que de alguna manera a través de éstos, se refleja su profunda cosmología. Además, sin estos rituales, el alma de las personas que han fallecido corren peligro, puesto que se mantienen en un estado liminal que requiere urgentemente definirlo a su nuevo estatus de muerto, “Así, la muerte se convierte en un viaje que emprende el alma del difunto hacia otra vida, ascendiendo desde la plataforma terrestre hasta una cósmica de transición en la que se mantiene hasta su funeral” (Rodríguez y Saavedra 2011: 24). Dicha transición es compleja y peligrosa. Aquí, es importante retomar la idea de que los rituales cumplen la función de mantener la estabilidad y el orden cosmológico en el mundo, de reordenar el caos que significa el peligro de que los *kalku* puedan acercarse al *püllü*, obligándolo a retornar al mundo de los vivos y hacer daño a través de la enfermedad u otra muerte cercana. Es así, que debido a esta transición de un estado a otro, en donde siempre se corre el riesgo de que el viaje de las almas no pueda realizarse con éxito y queden en un estado de sufrimiento constante, el ritual funerario viene aquí a ordenar este “caos” y “cosmizarlo” (Eliade 1981), ayudando a que las almas lleguen al más allá. De esta manera, se transforma el caos en cosmos y se retorna al orden cosmológico.

CAPÍTULO VI:

MEMORIAS EN TORNO A LA AUSENCIA DEL CUERPO DE DETENIDOS DESAPARECIDOS

En este Capítulo se muestran los principales hallazgos en torno a las memorias tanto individuales como colectivas de los familiares mapuche de detenidos desaparecidos que han participado en esta investigación. Aquí, se exponen principalmente los marcos de memoria que activan el pasado y lo dotan de sentido en el presente, “Por ser afectiva y mágica, la memoria sólo se ajusta a detalles que la reafirman; se nutre de recuerdos borrosos, empalmados, globales o flotantes, particulares o simbólicos; es sensible a todas las transferencias, pantallas, censuras o proyecciones” (Nora 2009: 21). De este modo, dichas reafirmaciones de la memoria serán abarcadas a través de las narraciones que estas familias, mujeres en su totalidad, hacen en torno a la violencia sufrida durante la dictadura militar, las detenciones de sus seres queridos, la ausencia de sus cuerpos, el mundo onírico como espacio de comunicación con ellos y los lugares de memoria que materializan e inmortalizan el pasado y los recuerdos, luchando así contra el olvido en la esfera pública y social.

1. La muerte llegó de golpe: violencia durante los primeros años de dictadura militar

En este apartado se analizan las memorias que las familias tienen en torno a la represión y la violencia vivida en el período de dictadura, o como diría Jelin (2013), en medio de una catástrofe social, principalmente a los primeros años, fuertemente traumáticos desde el momento de la detención de sus seres queridos hasta los períodos de búsqueda que vienen después.

No cabe duda que la llegada del Golpe Militar a la zona sur del país se convierte en un acontecimiento violento e inolvidable, además, cargado de heridas al interior de las comunidades mapuche y especialmente en las familias que participaron en esta investigación. Fue así como pude evidenciar que los miembros de las familias entrevistadas,

al activar aquellas experiencias pasadas en el presente,³³ se vistieron de acuciantes recuerdos detallados en torno al momento exacto de la detención de sus seres queridos, momento que cambió sus vidas debido a la inusitada violencia que envolvió estos episodios. Sin embargo, vale mencionar que este acontecimiento traumático en una de las familias comienza meses previos al día del Golpe, es decir, se presenta ante ella como un aviso o señal de que algo negativo ocurrirá dentro del núcleo familiar. Tal es el caso de la señora Celinda Melihuen, esposa de José Beltrán Meliqueo, detenido desaparecido el año 1974, cuyos restos fueron encontrados el año 1995 en el cementerio de Lautaro en condición de NN. Esta mujer narra haber vivido una experiencia previa al Golpe, estando una vez en su casa junto a un vecino de la misma comunidad, cuando un ave se le acerca:

"Una perdiz pasó [...] así de repente, estábamos tomando mate, pasó la perdiz ahí en el patio, vivíamos más allá, y ahí me dijo [el vecino] si no aquí, si no acá [...] así era po. 'Le va a pasar algo', me dijo, 'ese pájaro anuncia muy mal', me dijo, 'si no te vai a ir tú, va a ir tu marido'" (Celinda Melihuen, entrevista personal, 12 de octubre de 2016).

La señora Celinda afirma que esta visita anticipó la muerte y desaparición de su marido tras el Golpe Militar. En este sentido, siguiendo a Martínez (2013), dicha experiencia se presenta como un proceso social que envuelve el fenómeno de la muerte más allá del deceso biológico como elemento único, es decir, no se limita a él; la autora sostiene que "la incorporación de un fallecido a partir del conjunto de eventos que denominamos proceso de la muerte, no necesariamente implica una homología entre deceso biológico y muerte [...] involucra una serie de pasos, que comienzan previamente" (Martínez 2013: 2688). En dicho sentido, esta serie de pasos pueden darse gracias al *alma* que se desprende del cuerpo de una persona días antes del deceso biológico, o de algún ser o animal que anuncie dicho fallecimiento, como en el caso de esta perdiz que visitó a la señora Celinda.

El momento de la detención

Uno de los puntos más importantes en las narrativas de los familiares tiene que ver con los recuerdos que tienen del ser querido. Generalmente estos recuerdos se relacionan con una incomprensión generalizada sobre el detenimiento y desapariciones forzadas de

33 La acción de recordar es entendida como la acción de traer el pasado al presente, y ha sido trabajada primeramente por Halbwachs (2004), se entiende así que la memoria no trae los hechos del pasado de una manera íntegra, aquello es imposible, sino más bien los reelabora en función de un presente.

estos, además de recordar con gran precisión ese momento. Vale mencionar que muchas de las personas entrevistadas dicen haber sufrido tanto, que les era imposible hablar del suceso al comienzo; sin embargo, gracias al paso del tiempo, han comenzado a hacerlo a pesar del dolor. Esta característica del proceso de memoria es propio en los sujetos, individuales y colectivos, que han vivido experiencias traumáticas en contextos sociopolíticos, como las guerras y las dictaduras militares, lo que Jelin (2013) llama “catástrofes sociales”. Estas experiencias traumáticas se transforman en un hito central dentro de la vida de las personas que las vivieron, pero a pesar de ello, los recuerdos también contienen vacíos, huecos y silencios:

“El evento traumático es reprimido o negado, y sólo se registra tardíamente, después de pasado algún tiempo, con manifestaciones de diversos síntomas. Nuevamente, en este caso con referencia a procesos individuales o intersubjetivos, nos encontramos con evidencias de que la temporalidad de los fenómenos sociales no es lineal o cronológica, sino que presenta grietas, rupturas, en un re-vivir que no se opaca o diluye con el simple paso del tiempo” (Jelin 2013: 68).

Esta característica del proceso de memoria se puede observar de manera fehaciente, debido principalmente a que esta reconstrucción del pasado no se vive de un modo cotidiano ni se presentó de forma concreta en los años posteriores al Golpe, sino más bien se ha ido concretando con el pasar de los años, de manera que los recuerdos se re-viven y re-construyen, debido justamente a sus huecos y grietas:

“Muchas cosas se me han olvidado porque ya no tengo los cincuenta años, tengo más de ochenta, voy a cumplir noventa años ya [...], la memoria ya no es la misma po [...]. Y llegó el Golpe del Estado, ya ni me acuerdo cómo tomaron preso a mi hijo, lo llevaron, lo sacaron a la una de la mañana, llegaron de noche los [...], los de la Fach, lo llevaron preso y que le iban a hacer unas preguntitas no más, y en esas preguntas murió po” (Zoila Lincoqueo, entrevista personal, 09 de agosto de 2016).

“En este momento un poco se olvida, y así, algo un poco tengo en la cabeza todavía, pero aquí cuando me tomaron a mi marido, de repente llegaron como a las seis de la mañana, aclarando, y me preguntaron dónde estaba el hombre, y después lo sacaron a mi marido, me encerraron en la casa” (Mercedes Huaiquilao, entrevista personal, 25 de octubre de 2016).

Importante es señalar que generalmente se recuerda con mucha precisión el momento de la detención del o los familiares desaparecidos debido a que fueron testigos

vivenciales de la violencia ejercida hacia sus esposos, hermanos o hijos; sin embargo, dichas narrativas no se concentran exclusivamente como un testimonio de víctimas indirectas y pasivas, sino también como víctimas directas y activas de aquel evento traumático. Tal es el caso de la señora Mercedes Huaiquilao, quien estuvo a punto de morir debido al incendio que provocaron sobre su casa de totora, y de la señora Juana Yaufulem, quien hizo frente a los carabineros cuando llegaron a tomar detenidos a sus tres hermanos. Ambas, respectivamente, relatan lo siguiente:

“Me echaron a quemar la casa, tenía una casa de totora, me dejaron la puerta amarrada afuera y me echaron a quemar la casa, para poder salvar a mis hijos, a mi familia que tenía porque estaban chicos todos, y tuve que romper mi casa, correrle hacha para poder salir, y así pude salvar mi vida también.” (Mercedes Huaiquilao, entrevista personal, 25 de octubre de 2016).

“Y yo con mi guagua en brazos, y ahí le dijeron a mi hermano, lo tenían ahí, no, ‘mátalo altiro aquí’, y yo me puse pero nerviosa, me puse delante de ellos para que no me lo mataran a mis hermanos, y llorando y con mi guagua en brazos y yo dije que me maten con mi guagua mejor, y mi mamá llorando, y los carabineros lo dejaron sentados, y mi hermano, como ellos eran fumaderos, y sacó un paquete de cigarros mi hermano, hermana toma un cigarro, lo recibí y me lo eché a la cartera, ya, y los pacos me quedaron mirando, yo les dije si me..., ‘sálete a un lado hija’, me dijo mi mamá, yo me gané delante de mis hermanos, si me matan, me matan con guagua y todo dije yo” (Juana Yaufulem, entrevista personal, 1 de septiembre de 2016).

Sin duda alguna narrar estos hechos no es nada fácil para los familiares, el contenido semántico habla por sí solo, pero también es conveniente mencionar que dichas narrativas están siempre acompañadas de llantos y quiebres emocionales que hacen difícil el proceso de memoria. A pesar de ello, el trabajo de recordar se hace posible gracias a la distancia temporal de los hechos traumáticos con los sujetos, es decir, existe “una relación de acercamiento y de distanciamiento con relación al pasado. Regresar a la situación límite, pero también regresar de la situación límite. Sin esta segunda posibilidad, que significa salir y tomar distancia, el testimonio se torna imposible” (Jelin 2013: 95).

Diversos autores como Halbwachs (2004), Todorov (2013), y Ruiz Vargas (2008), sostienen que el proceso de memoria es selectivo, puesto que los recuerdos del pasado se reconstruyen y reordenan trayéndolos al presente únicamente a través de

su representación, la que se logra a través de la selección de los recuerdos consciente y voluntariamente: “De todas las huellas dejadas por el pasado elegiremos retener y consignar sólo algunas, juzgándolas, por una u otra razón, dignas de ser immortalizadas” (Todorov 2013: 21). Este punto es sumamente importante y evidente en los testimonios de las personas que narraron sus experiencias, es decir, el recuerdo de un día y una hora concretos se hace latente y se torna indispensable para comprender los sucesos posteriores, dotándolos de sentido. Es así que el acto de rememorar es traer y activar en el presente una experiencia pasada debido a un deseo o un sufrimiento que se quiere comunicar (Jelin 2013). De esta manera, a pesar del gran dolor que significa recordar y expresar estos momentos traumáticos, para las familias es muy importante hacerlo, muchas veces para visibilizar la violencia, los malos tratos y la violación de derechos humanos. Además, sociabilizar estas experiencias también significa un desahogo:

“Yo no me gustaría tocar más el tema pero que lamentablemente la herida no está sanada po, es una herida que está rota, que uno mientras no vea el cuerpo de su hermano no puede decir que está, que hay un caso cerrado, no está cerrado po” (Lorenza Cheuquepan, entrevista personal, 05 de septiembre de 2016).

“Después que lloro ya me quedo tranquila, yo nunca dejo de llorar, todos los días lloro, me acuerdo de mi marido, me acuerdo de mi hijo, cuando lloro me quedo tranquila” (Zoila Lincoqueo, entrevista personal, 09 de agosto de 2016).

En estos casos se evidencia una recompensación emocional al recordar y hablar de lo sucedido, es decir, existe un marco que incluye un proceso psicológico de sufrimiento y trauma, pero también de aceptación de la pérdida, y es en este proceso donde el hablar se transforma en catártico y terapéutico (Jelin 2013).

Por último, cabe mencionar que este pasado, representado y muchas veces inoculado por otras testificaciones a través del diálogo y la interacción interpersonal, se transforma y se sostiene por medio de narrativas socialmente aceptadas (Jelin 2013). Uno de los testimonios de un familiar, por ejemplo, sostiene con total seguridad que sus familiares fueron detenidos un mes de junio del año 1973, cuando Pinochet llega al poder, cuestión que en realidad ocurre el mes de septiembre. Es decir, mantiene un recuerdo configurado socialmente gracias a otros relatos, en este caso, se podría entender ya que el año 1973 se conoce como un año cargado con la mayor cantidad de detenciones y ejecuciones, y por esta razón ella lo ubica en sus recuerdos. Esta situación entonces puede entenderse

mediante los “marcos sociales de la memoria” (Halbwachs 2004), es decir, esta situación específica responde a una reconstrucción que opera gracias a nuestros recuerdos y a la coexistencia de los recuerdos de otros.

Recuerdos de los seres queridos y militancia política

Como lo mencioné en el apartado anterior, en los familiares existe una noción generalizada que se relaciona al desconcierto y la imposibilidad de comprender las detenciones y muertes de sus seres queridos, esto, debido a la no participación política de dichas víctimas. La mayoría de los testimonios mencionan esta situación, a excepción de la señora Zoila, por ejemplo, que reconoce la militancia de su hijo Nelson en las Juventudes Comunistas de Chile (J.J.CC.), más conocida como “La Jota”. Sin embargo, no logra comprender que su hijo haya sido asesinado por esta razón, debido a que su participación dentro del partido no era importante:

“Él era de las Juventudes Comunistas, sí, no tanto, por... él no participaba, usted sabe cómo son los jóvenes, él era muy tranquilo sí, era, no era hablador, muy buen hijo, muy buen hermano, todo, eran unidos los hermanos, así fue la vida de mi hijo, era el mayor, tenía veintidós años cuando lo mataron [...], así no más po... no, no eran unas reuniones grandes que, como toda la juventud, nada más” (Zoila Lincoqueo, entrevista personal, 9 y 30 de agosto de 2016).

Por su lado, la señora Guillermina Reinante dice desconocer las actividades políticas de sus tres hermanos desaparecidos, a pesar de que éstos eran miembros activos del Movimiento Campesino Revolucionario (MCR), perteneciente al Movimiento de Izquierda Revolucionario (MIR):

“Entonces qué voy a saber yo si yo no vivía con ellos, se oía decir tantas cosas, yo no puedo asegurar esas cosas, eso tiene que decirlo una persona que estaba viviendo con ellos po, yo los veía trabajar, salían a trabajar, llegaban, comían, se acostaban, después cuando ya quedé, no alcancé a estar un año de dueña de casa de la finada de mi mamá cuando pasó el Golpe” (Guillermina Reinante, entrevista personal, 20 de octubre de 2016).

La concepción que tienen algunas familias sobre la participación política en la época, sostiene una connotación negativa e incluso lo contrastan como un opuesto de la vida familiar y del trabajo. Esto puede explicarse debido a la estigmatización posterior hacia las familias por tener una víctima dentro del grupo, como también al miedo que se instauró en la sociedad de manera generalizada por causa del terrorismo de Estado

que se materializó en innumerables casos de violación a los derechos humanos, no solo dejando víctimas fatales sino también a muchos sobrevivientes que se convirtieron en víctimas indirectas de este terrorismo. De esta manera hay casos donde las mismas familias estigmatizan la participación política, específicamente la participación del MCR en la reforma agraria, como ocurre con la señora Celinda y su hija Verónica:

- C.M.: No, no, no, él no andaba metido en nada, creo
- V.B.: Pero por aquí habían hartos que andaban metidos y esos andaban escondidos después, y andaban quitando casa, quitando tierra
- C.M.: Yo no quise entrar en esa toma de fundo, nunca, porque nunca va a ser dueño
- V.B.: Sí po, pero los mismos que se metieron y se escondieron, esos se salvaron po, andaba en los montes escondida la gente (Verónica Beltrán y Celinda Melihuen, entrevista personal, 12 de octubre de 2016).

La señora Lorenza recuerda este hecho como una injusticia debido a que no existía motivo alguno para que se llevaran a su hermano:

“Por un robo que lo tenían acusado, de un robo de animal, de caballo, y nunca fue, nunca fue, mi hermano pagó inútilmente, inocentemente pagó mi hermanito, que ahora no sabemos dónde se encuentra, porque yo estoy varias veces, careo con los carabineros de Lautaro y nunca quieren decir donde los dejaron po” (Lorenza Cheuquepan, entrevista personal, 1 de septiembre de 2016).

Otro punto que no puedo dejar de mencionar, a pesar de que lo abordaré posteriormente con más detalle, es la vinculación de algunos familiares con los sectores políticos de izquierda debido a la conformación de distintas agrupaciones e instituciones en defensa de los derechos humanos y denuncia de los mismos. Esta vinculación trae consigo diversas experiencias ligadas a conceptos e ideas propias de estos sectores, como por ejemplo, el caso de la señora Guillermina, quien expresa:

“Yo antes esa palabra ‘compañera’, a mí me caía mal porque nunca la había escuchado po, y yo después cuando entré en esta cuestión de los derechos humanos estaba esa palabra, me acostumbré po, no fue que me gustó, me costó para acostumbrarme, me acostumbré [...] no sé, ese andaba luchando también por los derechos humanos, o sea, por los trabajos, así, por la unidad de ser más bueno, de que la gente tenga buen trabajo, dándole a saber del rico, lo que abusaba con el pobre. Yo ya he hecho muchas preguntas

en Codepu, porque a mí me trataban mucho de comunista, y el visitador social de Codepu me dijo 'señora Guillermina', me dijo, 'todos somos comunistas, porque hasta yo mismo soy comunista, porque si yo trabajo yo no voy dar mi trabajo, no voy a darle mi trabajo al rico', me dijo, y eso es lo que al rico no le gusta, 'porque le cobran el trabajo', me dijo, 'todos somos comunistas, es que la gente no sabe comprender, no sabe llevar las cosas', me dijo" (Guillermina Reinante, entrevista personal, 20 de octubre de 2016).³⁴

Como puede observarse, hay ciertas ideas, conceptos y elementos ligados a una ideología de la política izquierda, situación que se da en la mayoría de las familias participantes de este estudio, quienes no solamente han ido adoptando estos elementos sino también ritualidades y actividades propias de dichas instituciones, fenómeno que será analizado más adelante.

Crisis económica y rol de las mujeres en el grupo familiar

Es importante enfatizar nuevamente que en esta investigación se han entrevistado exclusivamente a familiares mujeres, cuestión que no ha sido producto del azar sino que ha de responder a un fenómeno mucho más profundo que requiere un análisis detallado. En este sentido, cabe detenerme en el sistema familiar mapuche, que se ha constituido en sistemas sociales matrilineales y patrilineales, pero que mediante los procesos de interacción con las fuerzas coloniales, el primer sistema fue decayendo paulatinamente para transformarse finalmente en un sistema patrilineal generalizado, además de mantener un sistema de residencia patrilocal (Millaman 1998)³⁵. Es decir, una vez consumado un matrimonio, es la mujer quien se va a vivir a la comunidad del esposo. Esto ocurre con la señora Mercedes, por ejemplo, quien se encontraba viviendo en la comunidad del marido cuando se lo llevaron detenido. Además, menciona que todos sus vecinos eran familiares. Por su parte, la señora Juana, también se había ido de la casa de su familia de origen cuando se llevaron a sus hermanos, pero pudo vivenciar este momento debido a que se encontraba de visita aquel día. Por otro lado, la señora Guillermina también se había ido de su hogar, sin embargo, regresó aproximadamente un año antes del Golpe ya que había quedado viuda, por ende pudo vivenciar la detención de sus hermanos. En el caso de la señora Celinda, ella también vivía en la comunidad de su marido, pero a él lo toman detenido fuera del hogar y por esta razón ella es la única de las mujeres que no

34 CODEPU: Corporación de Promoción y Defensa de los Derechos del Pueblo.

35 Si bien estos sistemas de organización familiar se han ido modificando, en la época es posible observarlo de manera directa en la mayoría de las mujeres.

vivió directamente este episodio de violencia. Las demás, es decir, la señora Zoila y la señora Lorenza, habían organizado un sistema familiar distinto; la primera vivía en la ciudad junto con su nueva familia, y la segunda no había dejado nunca su hogar de origen.

Es en este escenario cuando ocurren las detenciones de sus familiares, todos hombres. Esto podría entenderse, siguiendo los lineamientos teóricos de Jelin (2013), debido a que existe una polarización entre lo femenino y lo masculino, y lo activo y lo pasivo que se naturaliza dentro de los militares, relacionando los mecanismos institucionales con los hombres y sobre todo con la esfera pública y las participaciones sociales y políticas. Es decir, son los hombres quienes, a vista de los militares, participaban y eran los responsables de estas acciones, ocurrieran o no. Es por esta razón que en los casos estudiados, se evidencia que todos los detenidos desaparecidos mapuche son hombres, y a las mujeres, de manera casi generalizada se las mandaba a dormir o a acostarse en silencio en el momento de dichas detenciones:

"Fíjate que yo he conversado con chiquillas jóvenes así como usted, ellas dicen que eran chiquititas, pero ellas se acuerdan de cómo gritaba y lloraba la gente, y esa gente del lado dicen que a todas las hicieron acostarse temprano, y quién va a dormir con esas cosas" (Guillermina Reinante, entrevista personal, 20 de octubre de 2016).

"De repente llegaron como a las seis de la mañana, aclarando, y llegaron a la casa po, y me preguntaron dónde estaba el hombre, y tuve que levantarme, no quise abrir la puerta, tuve que levantarme a abrir la puerta, y ahí me dijeron 'acuéstese', me acosté po, como eran autoridad ellos, y después lo sacaron a mi marido" (Mercedes Huaiquilao, entrevista personal, 25 de octubre de 2016).

El sistema patrilineal que he mencionado, también significa una diferenciación de roles de género, las mujeres en este caso, se hacían cargo de la crianza de los hijos y las labores domésticas mientras que los hombres trabajan, generalmente la agricultura y la maderería, con una remuneración económica que permitía el sustento grupal al interior de la familia. Y es por esta razón que luego de la desaparición tanto del esposo de la señora Mercedes, como de los hermanos de la señora Guillermina, comienza una grave crisis económica dentro del grupo familiar:

"Pero es triste la cosa que pasó igual, por mí fue muy triste, por falta de comer a mis hijos, por falta de alimentación, de vestirse, y eran hartos po [...]. Qué iba a hacer con los

hijos, que no encontraba qué darles de comer si era sola y no tenía nada po, si era pobre" (Mercedes Huaiquilao, entrevista personal, 25 de octubre de 2016).

"De ese día ya empezamos a sufrir pobreza, hambre, con tantos niños, válgale que yo era viuda y yo con eso sacaba más. Después empecé a trabajar con negocio así, hasta vino vendí para poderle dar de comer a mis sobrinos y a mis hijos, después cuando nos cambiamos pa Paimún, imagínese los días como hoy, yo sacaba a mis chiquillos y a mi cuñada, le decía yo, vamos a andar para el campo, había una fruta que se llamaba michay y ahí le daba yo que comer, yo tenía una vaquita, de esa vaquita sacaba lechecita y sacaba yo para darle a mis chicos, para poder comer. Fue muy triste ese Golpe" (Guillermina Reinante, entrevista personal, 20 de octubre de 2016).

Estas mujeres, además, debido justamente al rol que cumplían en la crianza de los niños y las labores domésticas como hermanas, madres y esposas, son quienes mantienen una relación cercana con el hogar y el vínculo familiar, y es por esta razón que se han encargado de la búsqueda de sus familiares y de exigir justicia con los responsables hasta el día de hoy. Cabe resaltar aquí varias narraciones que tienen relación con este fenómeno, especialmente por el apoyo que se creó entre las mujeres de la misma familia, o por el contrario, la ausencia de estas, como en el caso de la señora Juana, que dice haber vivido estos procesos en compañía de su madre. Sin embargo, luego de que esta falleciera, le tocó estar sola por el hecho de ser la única mujer de todos los hijos:

"Yo soy la única mujer, y todos los otros eran hermanos, única mujer que tuvo mi mamá, me tuvo a mí, para andar sufriendo, pero yo me la aguantaba no más, menos mal que era joven, pero también sufrí harto, y donde no quería comer mi mamá, tampoco comía yo po, de pura pena, meta llorando, me hacía llorar mi mamá a donde andaba [...]. Gracias a dios tengo hijas, sí, y ella no po, tuvo puros hombres no más, yo soy la única mujer, hubiera tenido otra hermana siquiera, ahí estaría, sola soy yo" (Juana Yafullem, entrevista personal, 1 de septiembre de 2016).

Es evidente entonces la diferenciación de género en estos roles, puesto que fueron *ellas* quienes vivenciaron de manera directa la violencia ejercida sobre sus seres queridos, fueron *ellas* quienes salieron a buscarlos y fueron *ellas* quienes regresaron con las manos vacías. Este último aspecto conviene ahondarlo más adelante, pero sí es importante seguir en lo fundamental que fue para estas mujeres recibir apoyo femenino dentro de la misma familia, o por el contrario, lo que significó no contar con éste, tal como lo señalaba la señora Juana. Por su parte, la señora Guillermina también toca este punto, quien siente no haber tenido el apoyo que esperaba de su cuñada una vez que

desapareció su hermano y esposo, respectivamente, sobre todo en las labores domésticas y en la conmemoración anual que se realiza en el puente Villarrica del río Toltén³⁶:

“Me encontré aburrida, aburrida, aburrida. Estuve cinco años viviendo con mi cuñada, con cuatro hijos, yo con cuatro y criando a un hermano, total éramos como doce en la casa y la única que me movía era yo, si yo no me levantaba en la mañana... sufrí harto yo... uuhhh que sufrí... porque después de que mi cuñada sacó su plata, nunca me habló por teléfono ni va a Toltén tampoco, soy la única yo que anda en Toltén todos los años, todos los años, porque no hay más, porque mi cuñada nunca se acercó po, mi cuñada dejó todo eso, si no va ni a Toltén, si ha ido dos veces le miento” (Guillermina Reinante, entrevista personal, 20 de octubre de 2016).

En el caso de la señora Lorenza, ella fue quien se hizo cargo de la crianza tanto de sus hijos como de sus hermanos pequeños debido a la ausencia de su madre, quien había fallecido varios años antes del Golpe. Es por esta razón que se apoyó en una de sus tías para poder iniciar la búsqueda de su hermano desaparecido.

“Fue tan triste para mí porque yo andaba con mi guagua en brazos a la siga de él, preguntando, nada... ninguna respuesta, andábamos con mi tía incluso, con mi tía que es muerta ahora, la hermana de mi mamá, ella me acompañaba a todos los lados” (Lorenza Cheuquepan, entrevista personal, 5 de septiembre de 2016).

La señora Mercedes, por su parte, expresa haberse encontrado muy sola en medio de la pobreza económica tras desaparecer su marido; sin embargo, debió apoyarse en su hija mayor, de aproximadamente nueve años, para cuidar a su hija más pequeña de cinco meses mientras ella trabajaba afuera del hogar:

“Dejaba a mi guagua sola en la casa con mi hija y yo salía a trabajar, yo estuve trabajando, menos mal en ese tiempo había trabajo en el colegio allá en Agua Fría, pagaban tres mil pesos al mes, mil quinientos pesos mensual, así.” (Mercedes Huaiquilao, entrevista personal, 25 de octubre de 2016).

Se puede constatar entonces, que estas mujeres encontraron consciente y voluntariamente apoyo femenino dentro del núcleo familiar, pero cuando este apoyo no se daba de manera natural, tuvieron que buscarlo, como en el caso de la señora Lorenza, que solo se rodeaba de adultos varones y tuvo que apoyarse en su tía; o en el caso de la señora Mercedes, quien debió dejar a su bebé más pequeño en manos de su hija mayor que tenía

36 Conmemoración anual que se realiza el 10 de octubre de cada año en el puente Villarrica sobre el río Toltén, en memoria de las víctimas que fueron ejecutadas allí el 10 de octubre de 1973.

nueve años, por no tener a otra mujer cerca. Como sea, el rol que cumplieron dentro de la familia se delimitó a la búsqueda de los familiares por una parte, y al sustento económico de la familia por otra. Debido al sistema familiar patrilineal y a la diferenciación de género en las relaciones familiares, además de ser víctimas directas, las mujeres fueron básica y mayoritariamente víctimas indirectas, es decir, este es el rol en que se las visualiza más a menudo en contextos de represión política (Jelin 2013), y muy especialmente en organizaciones e instituciones de familiares de detenidos desaparecidos y ejecutados políticos, cuestión que detallaré más adelante en la última parte de este Capítulo.

Estigmatización social de la familia

Un fenómeno muy ligado a los apartados anteriores, es decir, relacionados con la pobreza económica y los imaginarios sociales que se tienen de las militancias políticas de esta época, tiene que ver con la estigmatización que sufrieron las familias de los detenidos desaparecidos, especialmente porque estas mujeres narraron haber sido aisladas tanto de sus comunidades como de otros miembros de la familia, generándose así en un doble sufrimiento, sin apoyo económico ni moral ³⁷:

“No, si después tuvieron miedo la gente conmigo, tuvieron miedo la gente de acercarse de mí porque dijeron que los carabineros no salían de aquí po, ‘van a venir a buscar, van a entrar de noche’, me decían, y qué, si era mi casa no podía salir po. Se alejaron todos, no hubo familia que me dijera pucha, aquí tienes algo para poder servirle a mi familia, más tarde van a crecer estos niños, nadie estuvo, nadie. Luché como pude criar a mi hijo” (Mercedes Huaiquilao, entrevista personal, 25 de octubre de 2016).

“Todos los vecinos dijeron que fueron malos, y ellos no más no andaban por ahí, porque tenía miedo la gente po” (Juana Yaufulem, entrevista personal, 1 de septiembre de 2016).

“Sí po, no, yo para lo que pasé, yo misma digo ‘gracias a dios’ digo yo, que mi dios todavía me tiene con vida, y así po, sufrí, ni la mejor amiga me miraba, ni la mejor comadre no me miraba, por qué, porque mi familia eran comunistas, yo también era comunista porque era Reinante” (Guillermina Reinante, entrevista personal, 20 de octubre de 2016).

37 Víctor Maturana, director del CINPRODH, señala que este fenómeno se produce de manera generalizada en mujeres mapuche, dándose en las zonas tanto rurales como urbanas, quedando ellas completamente solas y aisladas de sus familias y vecinos; cuenta la experiencia de dos mujeres cuyos maridos fueron asesinados en Puerto Saavedra, cuyos insultos las abrumaban en las calles debido a que sus vecinos se reían y les gritaban “*Las viudas de Allende*”.

Este aislamiento también se vivió voluntariamente de parte de algunas familias, cuando se encontraron totalmente sumergidas en la incomprensión, y sus dolores se vieron solapados casi por obligación como una manera de protegerse de la violencia del mundo social exterior.

En este sentido, cabe referirme nuevamente al proceso de memoria que trabajan Jelin (2013) y Todorov (2013), cuando señalan que no es solo un proceso que conlleva recuerdos, sino también olvidos. Al respecto, este último autor menciona que la memoria no es un opuesto del olvido, más bien “Los dos términos que se contraponen son la supresión y la conservación: la memoria es necesariamente una interacción entre ambos” (Todorov 2013: 18). Es decir, una parte de la conservación de la memoria requiere también suprimirla, es un proceso de memoria *pasiva*, como diría Jelin (2013), puesto que no existe voluntad externa que desee escuchar y que permita quebrar con estos olvidos, tal como lo narra en su testimonio la señora Mercedes, haciendo alusión a la soledad que vivió dentro del círculo familiar y por sobre todo las acusaciones que le hicieron tras recibir el bono económico de justicia reparatoria:

“Si me dejaron la familia, mi marido, me dejaron igual como que fuera, me botaron todos, a mi marido, qué sacan de enojarse conmigo, si ellos no fueron hombres de, deja ir a preguntar, puede estar por ahí mi hermano, deja ir a preguntar, el papá vivía todavía po, pero no. Después cuando ya supieron que yo saqué esa platita me dijeron ‘usted vendió a su marido’, me dijeron, ninguno, mi gente por aquí tengo tantas, mi hijastro que tengo allá al lado, por ahí tengo sobrino, por aquí, pero yo no voy ni donde mis hijas que están por aquí cerquita arriba, para no tener problema, porque si entro en una casa y después, ahhh, esta mujer vino a conversar de esta forma, para no armar boche yo no entro a ninguna gente... nada nada. Cuando voy al pueblo veo a mi gente, pero antes de eso no” (Mercedes Huaiquilao, entrevista personal, 25 de octubre de 2016).

Lo vivido por la señora Mercedes, por ejemplo, se puede entender como una manera de protegerse de la violencia y discriminación ejercida por otros que no han pasado por lo mismo que ella, decidiendo así tomar distancia voluntariamente. En este sentido, Todorov (2013) sostiene que el silencio, al igual que la recuperación del pasado, es un derecho legítimo. Dicho fenómeno entonces, puede entenderse desde una arista que se enfoca en este mundo social exterior al de las víctimas, que lejos de querer escuchar, “En el plano de las memorias individuales, el temor a ser incomprendido también lleva a silencios” (Jelin, 2013: 32). Por ende, para evocar los recuerdos de la memoria se

necesita un diálogo y una interacción que desee escuchar desde el otro lado, cuestión que muchas familias no experimentaron.

2. LOS DOLOROSOS RECUERDOS EN TORNO A LOS AÑOS DE BÚSQUEDA

Aunque parezca evidente, tras las detenciones seguidas de ocultamiento y desaparición forzosa de los seres queridos de estas familias, se vivieron largos procesos de búsqueda de estas personas, ya sean vivas o muertas, puesto que el deseo era –y es– encontrarlos para culminar un proceso doloroso. Es aquí entonces donde pude evidenciar el grueso de todos los acontecimientos, un hilo conductor, un punto de convergencia de distintos elementos, situaciones y momentos que apuntan a un solo anhelo: el hallazgo de los familiares.

Los pies en la calle, las manos vacías: ocultamiento de información, violencia y malos tratos

En este apartado pretendo describir los recuerdos dentro de los procesos de memoria de cada una de las personas que narraron sus experiencias en esta investigación, deteniéndome exhaustivamente en los recuerdos detallados de este viaje al pasado, o mejor dicho de este viaje al presente. De este modo, como primera instancia, rescatando lo mencionado antes, se halla el desconcierto y las interrogantes que comienzan al día siguiente de la detención de los seres queridos de estas mujeres, recibiendo solamente ocultamiento de información que pudiera dar con el paradero verdadero de éstos:

“Y en la mañanita, yo fui po, qué, allá llegué a la comisaría, ‘no, aquí no está, lo soltamos, se fue’. Yo dije no se habrá ido en la micro en la mañana, había micro en la mañana po, qué... uhhh... al otro día fui otra vez” (Celinda Melihuen, entrevista personal, 12 de octubre de 2016).

“Me vine sola, ya, y ya llegué aquí a donde mi casa llorando, y mi marido ‘qué te pasó’ me dijo, qué, mis hermanos los llevaron preso le dije yo, por qué motivo, no, no supe po, le dije yo, los vinieron a tomar y más encima los amenazaron al tiro de la muerte a mi hermano ahí, y los llevaron para la camioneta, allá los cargaron a mis hermanos, y de ahí mi mamá al otro día llegó temprano que tenía que acompañarla, fuimos a Perquenco, pasamos aquí a Lautaro, y después de Lautaro fuimos a Temuco” (Juana Yaufulem, entrevista personal, 1 de septiembre de 2016).

“Se llevaron a mi hermanito, de ese día no, nunca más lo vi, se lo llevaron pal retén de Perquenco y de Perquenco fuimos a verlo con una tía nosotros y lo negaron, pero lo tenían ahí, porque por otro reo nosotros después supimos” (Lorenza Cheuquepan, entrevista personal, 5 de septiembre de 2016).

“Después ya iba preguntando, no he podido encontrarlo, anduve en Temuco, pasé a preguntar por los regimientos preguntando, en la fiscalía militar, no lo pude encontrar. Me decían que ‘no fue tomado, no fue tomado’ me decían, ‘cómo se llama’, tanto, ‘no fue tomado, no fue tomado tu marido’, me decían” (Mercedes Huaiquilao, entrevista personal, 25 de octubre de 2016).

Cabe mencionar que en el momento de la detención, muchos uniformados les señalaron a varias mujeres que se los llevarían para interrogarlos solamente, pero que luego serían puestos en libertad y devueltos a sus casas, cuestión que impulsa aún más dicha búsqueda:

“Yo salí a la siga de mi hermano menor, yo le dije para dónde me lo lleva, y ahí un milico, ese sería más de corazón, me dijo señora, me dijo, mañana o pasado se los van a venir a dejar, todavía espero mañana o pasado... más de cuarenta años ya, imagínese” (Guillermina Reinante, entrevista personal, 20 de octubre de 2016).

“Los de la Fach, lo llevaron preso y que le iban a hacer unas preguntitas no más, y en esas preguntas murió po” (Zoila Lincoqueo, entrevista personal, 9 de agosto de 2016).

A estas experiencias de búsqueda se suma una gran dificultad para llegar a los distintos retenes y lugares que decidieron visitar en busca de información como, por ejemplo, las grandes distancias de un lugar a otro, la escasa locomoción y la falta de dinero para pagar estos pasajes en tren o en bus:

“Buuu estuve varios años po hija, más de dos años estuve buscándolo y no tenía ni plata para poder transportarme po, tenía que caminar de a pie de aquí a Lautaro porque no había micro siquiera, por último hubiera habido micro, salía a las cuatro de la mañana para llegar temprano al pueblo, y de a pie, y para traer las cosas después, si nos traían y, si no, teníamos que volver igual po” (Mercedes Huaquilao, entrevista personal, 25 de octubre de 2016).

“Íbamos en micro, sino en tren porque corría el tren. Los militares decían que no estaba, ‘váyase para afuera señora’, le decían a mi mamá, partimos allá mi mamá... qué, no la tomaron en cuenta a mi mamá po. Ya, salimos, nos vinimos para Lautaro, después mi mamá me dijo vamos a Victoria, qué, a dónde, andábamos puro gastando plata, consiguiéndonos” (Juana Yaufulem, entrevista personal, 1 de septiembre de 2016).

Por último, existe el caso de la señora Celinda, única mujer que dice haber sido informada correctamente de la detención y ejecución de su marido, una vez que fue en su búsqueda a un retén de la comuna de Temuco:

“Preguntando, a dónde no fui, fui a Victoria, fui a todos los lados, no, allá no estaba, en Temuco tampoco, y ahí me habló bien el carabinero, sargento, qué sería, ‘si aquí todos los que pasaron’, me dijo, ‘todos los que llevaron para la mar pasaron a firmar, pero esa gente no van a volver’, me dijo, ‘allá van a morir porque esa cosa es muy triste ese, digamos, que lo lleven para la mar’, dijo... ese me contó la verdad porque dijo, me dijo, en Temuco, ‘todavía andas hombre’, me dijo, ‘cuándo lo vas a encontrar a tu marido’, me dijo, ‘no lo vas a encontrar nunca, quizás dónde lo tiraron, a ese hombre lo mataron’, me dijo, ‘lo mataron, déjelo de buscar’, me dijo, ‘si nunca lo va a encontrar’” (Celinda Melihuen, entrevista personal, 12 de octubre de 2016).

Otro aspecto interesante de señalar debido a las reiteradas apariciones en las testificaciones de las familias, tiene que ver con un mecanismo de ocultamiento de información y el pacto de silencio sellado ya en aquella época, sobre el paradero de los desaparecidos. Dicho mecanismo guarda relación con la existencia de una supuesta isla, en donde se llevaron detenidas a todas estas personas:

“En Temuco me hicieron más parecido, porque como me habló el sargento, ‘si tu marido hubiera pasado, lo hubieran llevado para la isla’, me dijo, ‘porque aquí llevaron a la mayoría para la isla’, me dijo. Mucha gente se fue para la isla. En ese tiempo yo decía, podía volver po, si estaba, y otra... no ve que en Temuco me dijeron ese hombre aunque está en la isla no va a volver nunca, pero aquí no pasó porque aquí tenemos todo anotado, todo el que pasó, a eso lo pasó cualquier gente a la isla po, me nombró uno y otro nombre, se fue para la isla, mujeres también” (Celinda Melihuen, entrevista personal, 12 de octubre de 2016).

“Yo de pensar digo yo, no sé, lo matarían, no sé digo yo, y al final de repente puede llegar, pueden tenerlo por ahí en una parte, en una isla, ese es más mi pensar, eso, pero puede llegar he dicho, pero eso no creo... tantos años, sí po, hacen muchos años no cierto *lamngen*... no po, puede ser por ahí, según decían antes que había no sé, una Isla de Pascua, que llevaban a la gente que llevaron de aquí, se arrancaron decían, eso yo pensaba, en mi pensar po, pero no creo sí” (Celinda Melihuen, entrevista personal, 25 de octubre de 2016).

“Sí po, dicen que hay tantas islas en Chile po, no sé cómo nombran una isla, dicen que en esa isla los habían ido a dejar, sí po, no ve que así le mentían a la gente po, de mentira” (Guillermina Reinante, entrevista personal, 20 de octubre de 2016).

A este ocultamiento de información, se suma el agravante de los malos tratos recibidos durante las búsquedas de estos detenidos desaparecidos, traducidos en violencia tanto física como verbal en los lugares de detención conocidos y visitados por ellas:

“En la comisaría sí po, cuando andaba preguntando, ahí me sacaron a rempujones, ‘si no está tu marido, se fue’; cómo que se fue, a dónde está, y él es bandido o qué le dijo yo, yo me chorié también po, a dónde está escondido, si lo han largado ya hubiera llegado a la casa, le dije, y no ha llegado, a dónde, ‘se arrancarían’, dijeron; arrancarse sin plata, le dije, de qué manera” (Celinda Melihuen, entrevista personal, 12 de octubre de 2016).

“Aquí a Lautaro pa qué decimos, porque ahí estaban los perros bravos, nos echaban para afuera altiro, le mandaban un empujón a mi mamá, ‘ya, váyase para afuera señora’, y yo con mi guagua, andábamos puro sufriendo no más” (Juana Yafullem, entrevista personal, 1 de septiembre de 2016).

Con estos testimonios, entonces, podemos evidenciar el clima y el ambiente represivo que vestían las andanzas de estas mujeres en búsqueda de sus esposos, hijos, hermanos. Traer a la memoria estos recuerdos para ellas significa volver a sentir nuevamente el drama de esta violencia, incertidumbre e inquietud sobre los paraderos de sus familiares. Como mencioné en los puntos anteriores, toda esta experiencia significó en el proceso de memoria un quiebre semántico que configuró gran parte de los olvidos y los silencios que comienzan a formarse, pues no tenían a dónde recurrir, ni a quién quisiera escuchar para contar lo sucedido:

“Las huellas traumáticas, silenciadas muchas veces para evitar el sufrimiento de quien las ha padecido, pueden no ser escuchadas o negadas por decisión política o por falta de una trama social que las quiera recibir. Se crea un medio donde el silencio ‘suspende’ y deja inmóvil su expresión y circulación” (Jelin 2013: 96).

En este sentido, la represión, traducida en violencia física y verbal, en ocultamiento de información y malos tratos, comienza a hacerse evidente, “Los detenidos y desaparecidos dejaron una profunda huella de terror y muchos mapuche debieron callar la violación a sus derechos para evitar nuevas represiones” (Millaman, citado en Antona

2014: 11-12), generándose así un clima político en que el miedo y el silencio predominaban en las vivencias de estas familias.

Persecución y hostigamiento

A pesar de los malos tratos narrados anteriormente, en los episodios de búsqueda, la violencia no acaba allí, sino que recién comienza para muchas familias. Es el caso por ejemplo, de la señora Juana Yaufulem; recordemos que se llevan detenidos a tres de sus hermanos; sin embargo, ella recuerda con dolor el hostigamiento y persecución que sufrieron sus otros tres hermanos, menores de edad, que no alcanzaron a ser detenidos aquel día:

“Mis hermanos no podían hacer nada, si eran joven ellos, qué, no podían buscarse la vida, mi mamá tenía que tenerlos en los montes, lejos en los montes por ahí para que no los encontraran los carabineros, si no, los habrían matado. En la casa de mi mamá no podían llegar mis hermanos, hasta que ya se tranquilizó aquí Lautaro pudieron llegar, ya, mi mamá les iba a dejar harina, el agua, pa que comieran. Puro pan seco si comían, y por ahí pedían qué comer, por ahí les tenían lástima la gente, en veces parece que pasaban por un río, pasaban por otro río, por ahí, cerca de otra casa pedían agüita caliente y muchos por ahí les daban alojamiento y después meterse al monte por ahí todo el día, fue terrible estas cosas que pasaron mis hermanos, si andaban por ahí po. [Los carabineros] volvían porque decían que mi mamá tenía más hijos... a ver, me parece que estuvieron como dos años mis chiquillos, mis hermanos, sufrieron harto, ese sí que tiene harto sufrimiento mi hermano, que el Domingo Campos lo andaba siguiendo, a ver si llegaban sus hijos, mi mamá en la casa y ellos los iban a ver de un repente, mañana, en la tarde, se tiraban como bandido a mirarlos en la casa a ver si llegaban mis hermanos, y ella decía que no tenía más hijos y por ahí se salvaron mis tres hermanos que quedaron po” (Juana Yaufulem, entrevista personal, 1 de septiembre de 2016).

El hostigamiento ocurre también en el caso de la familia Curiñir Lincoqueo, puesto que tres hermanos militaban en *La Jota*, y tras llevarse detenido a Nelson, los otros dos debieron irse a Argentina para evitar pasar por lo mismo:

“Aquí, cuando lo vinieron a buscar, él no más, y los otros se arrancaron, todos los hijos se arrancaron, se fueron a Argentina antes que los mataran. Un hijo no tenía la edad, el Hugo, era menor de edad, tuvieron que darle permiso... durmieron en la calle primero que nada, porque los cabros, mi marido fue profesor, no tenía tanta plata pa darle a los hijos, sufrieron harto los cabros, sufrieron harto” (Zoila Lincoqueo, 9 de agosto de 2016).

Por su parte, la señora Lorenza relata estas vivencias con un gran miedo, puesto que los que se llevaron a su hermano volvían una y otra vez buscando más hombres para llevárselos detenidos también:

“Porque ellos ya estaban como atemorizados con eso, así que llega un vehículo y van al tiro donde mí, porque siempre las amenazas po, así que ahora ya no es tanto, porque lo que buscaban por aquí por Lautaro son muertos no más, eran, por lo menos había uno que era el guía, que conocía todo el campesino para allá, entonces él recorría y llevaba... sí, sí, no, si uno con el tiempo no podía estar en la casa po, tenía que andar como escondido, llegar en la pura noche, de repente en la noche se dejaban caer los pacos” (Lorenza Chequepan, entrevista personal, 5 de septiembre de 2016).

Por último, la señora Mercedes señala que luego de haber sido violentada a través del incendio de su casa, los carabineros vuelven a buscarla, e incluso la toman detenida en reiteradas ocasiones:

“Después que me llevaron a mi marido, después llegaban los carabineros, igual como un hombre me sacaban de a tres, de a cuatro carabineros me venían a buscar y me llevaban al reten de Oyenco. Después que me tomaron a mi marido, porque yo lo pedí mucho, me cargaron a mí po... me decían que estaba citada en el juzgado, por qué no fuiste me decían, y me llevaban al juzgado y en el juzgado llegaba y me soltaban porque no tenía problemas yo po, si me llevaban los mismos carabineros me llevaban en el juzgado” (Mercedes Huaiquilao, entrevista personal, 25 de octubre de 2016).

Como puede evidenciarse en estos testimonios, muchas personas mapuche fueron puestos en el punto de mira de los agentes estatales, sometidos a vigilancia y acoso durante el período de la dictadura, principalmente los primeros años, marcados por el hostigamiento y la incesante violencia.

Cambios dentro del círculo familiar y de algunas prácticas culturales

En esta última parte, referida a los recuerdos dolorosos que se vinculan a las desapariciones de los familiares que ya he mencionado antes, quisiera detenerme en un caso específico, el de la familia Yaufulem Mañil, quienes abruptamente modificaron algunos elementos propios de la sociedad mapuche tras la desaparición de tres de sus miembros, un mes de junio de 1974. Este hecho provoca un inexorable dolor dentro del círculo familiar, debido a que ocurrió en medio de un período cargado de ritualidad, como lo es el Wetripantu [año nuevo mapuche, celebrado el 24 de junio] y su preparación en los días previos:

"Hacían Wetripantu, hacían *mudai* [bebida de trigo], mi mamá tenía así los chuicos, en chuicos de diez, ahí tiene, mi hermano lo tiene guardado, tenía lleno de *mudai*, eso es lo que hacía mi mamá para esperar San Juan, ya, ahora se olvidó todas esas cosas, porque ahora para eso, el San Juan, tenía la pena más grande, ahora yo no miro esas cosas del 24, como cualquier día no más, me acuerdo al tiro de mis hermanos, porque en esa fecha los vinieron a buscar a mis hermanos" (Juana Yaufulem, entrevista personal, 1 de septiembre de 2014).

En este sentido, continuando con el eje central de este Capítulo, podemos evidenciar en este fenómeno el quiebre y la desaparición de una ceremonia socioespiritual mapuche, que el tiempo, y especialmente las fechas, dejaron algunas marcas en las memorias de esta familia (Jelin: 2013), transformándose en silencios, olvidos y quiebres tanto emocionales como culturales. Estos quiebres también responden a grietas en la esfera social, como la destrucción de los lazos dentro de las comunidades. Sin embargo, a pesar del importante espacio que guarda esta situación en la memoria, este asunto será abordado en el último Capítulo de esta investigación, puesto que se relaciona directamente con una de las consecuencias culturales que dejó la dictadura en la sociedad mapuche durante esta época.

Hallazgos de los cuerpos: el caso de Nelson Curiñir Lincoqueo y José Beltrán Meliqueo

Como se ha visto, he podido acercarme a dos casos emblemáticos en la región de La Araucanía; emblemáticos, primero, debido a que corresponde al hallazgo de los restos de dos detenidos que se encontraban desaparecidos; y segundo, porque indica una nueva apertura de casos vinculados a los derechos humanos en el escenario nacional³⁸. Estos dos casos refieren a Nelson Curiñir, de 21 años a la fecha de su detención, encontrado el año 1993; y el caso de José Beltrán, de 46 años de edad cuando fue detenido, encontrado el año 1997.

Importante de resaltar en los testimonios de los familiares y en el proceso de memoria que requiere la reconstrucción de un pasado referido a la desaparición, búsqueda y luego hallazgo de los restos de estos hombres, es que dichas narrativas están contenidas de

38 En abril de 1991, se presentó la primera querrela criminal por el delito de homicidio calificado de Nelson Curiñir Lincoqueo, ante el Juzgado de Letras de Nueva Imperial. Luego de un largo proceso judicial, el único inculcado, Heriberto Pereira Rojas y el Fisco de Chile apelan a la Corte Suprema, argumentando prescripción y amnistía del delito, conocido y condenado en el mundo entero como "crímenes de lesa humanidad". La Corte Suprema acoge la apelación en la Causa Rol 5836 2008 y en fallo emitido el 3 de diciembre de 2009 condenan al único inculcado a una pena remitida de tres años. Se rechaza la condena que la Corte de Apelaciones había establecido en contra del Fisco de Chile.

experiencias subjetivas, tanto individuales como colectivas. Este punto es fundamental para comprender dichas construcciones del pasado, puesto que se trata de una reconstrucción intersubjetiva (Todorov 2013), formada gracias a los relatos de otros, por un lado como testigos, y por otro, como aquellos agentes sociales que se vieron envueltos en las investigaciones de estos procesos judiciales, tal como se expresa en las siguientes narrativas:

“En el pueblo lo tomaron, andaban buscando unas semillas, un abono para sembrar, había sembrado el trigo de primavera, así que estaba haciendo hora en la plaza y llegan los bandidos de pacos y lo vinieron a tomar, no alcanzó a recibir las semillas, ninguna cosa, porque estaba esperando el camión para traer para acá para el campo, porque al hombro no lo iba a traer. Un caballero que lo iba a traer, entonces, ese Osvaldo Meliqueo, ese lo vio, y en ese punto él venía pasando y ahí dice que llegan los pacos, los carabineros y se lo llevaron, ‘lo llevaron para el retén’, dijo, para la comisaría, y ese vino a avisar aquí” (Celinda Melihuen, entrevista personal, 12 de octubre de 2016).

“Lo enterraron en Imperial, en un cementerio de Imperial, ahí supimos todo, sacamos cuentas y todo... Lo sepultaron como NN, y ahí mi hermana supo, preguntó, era metiche, ya está muerta ahora, preguntó por todas partes y sacó la verdad, y ahí fuimos directo. Después de diecisiete años lo encontramos, lo tiraron al río y los mapuche lo sacaron, avisaron a carabineros y ahí, y ahí quedó sepultado en el cementerio. Los mapuche avisaron a carabineros, carabineros lo levantaron y lo llevaron a Imperial... hicimos un milagro, un milagro no más que encontramos” (Zoila Lincoqueo, entrevista personal, 9 de agosto 2016).

Vemos en estas narrativas cómo la historia se conjuga con la memoria, percibiéndose como un discurso que ayuda a precisar la naturaleza de las narraciones, el cual “no corresponde a una visión objetiva del mismo acontecimiento, proyecto del todo irrealizable, sino a una reconstrucción intersubjetiva” (Todorov 2013: 26). Este fue el carácter que envolvió los acontecimientos narrados por las familias y, en este sentido, tanto las conversaciones interpersonales entre estas mujeres, como los entregados por otros (agentes judiciales, políticos, testigos, defensores de los derechos humanos), van conformando una memoria, pero también una historia de los hechos que vistieron el caso de José y de Nelson.

Los hallazgos de los restos de estos dos hombres, se concibe como un evento sorpresivo pero al mismo tiempo anhelado por la familia. Significa volver a vivir el duelo de una manera distinta, pues significa un evento igual de doloroso como todos los años

anteriores de búsqueda, sin embargo, anhelado y deseado por los familiares. Es así que este momento se reviste de muchas emociones distintas, como se observa en el diálogo de la señora Celinda, esposa de José Beltrán y su hija:

- C. M.: Y de repente me llamaron, me citaron, me vinieron a citar los carabineros de la, del retén allí, en la mañana llegaron, me dijo "mañana tiene que ir al juzgado", me dijo, "[tiene que dar] declaración", me dijo, fui allá po, qué... "por último en época lo hubiera encontrado, los osamentos", me dijo, "¿usted la señora de José Beltrán cierto?"; sí le dije yo; "sabe qué, se reconoció ese hombre", me dijo, viene en un cajoncito así, y en esta fecha, ya hacían veinte años po, viene en un cajoncito, viene todo, los huesitos, los zapatos, todo eso, lo reconocieron ay, ay, yo decía dios, el Carlos [hijo mayor] estaba trabajando, me siguió después, el Carlos, de repente lo veo en el pueblo, ¿viniste Carlos? "Sí", me dijo, sabes que más hombre, tu papá se reconoció, tengo que ir a buscarlo, tengo que revisarlo, porque el juez me dijo, tiene que comprar una urna grande, porque no de niño que es muerto, no una urna chica, aquí lo tienes, llévalo para velarlo.

- V.B.: Yo esa vez no pude viajar porque trabajaba puertas adentro y mi patrona no me dio permiso ni me dio plata para viajar, yo me quería morir, si hubiera podido pegarle a mi patrona le hubiera pegado, porque tenía una rabia...

- C.M.: Qué iba a sentir, sentí dolor no más porque verlo así muerto como cualquier bandido, él no era así po, lo mataron, uita ya que lo mataron, por qué no lo entregaron siquiera... tantos años que anduvo afuera, de repente me avisaron que había aparecido (Celinda Melihuen y Verónica Beltrán, entrevista personal, 12 de octubre de 2016).

Este sentimiento doloroso se percibe también en el testimonio de la señora Zoila como un momento trágico para la familia, inesperado y cubierto de fuertes emociones:

"Y ahí nos contó que habían tres personas que estaban ahí enterradas como NN, en bolsa se nylon, ahí le preguntamos bien, tuvimos corazón de preguntarle si ese hombre, persona, que está con ropa sepultada, y ahí nos contó que 'aquí hay un joven', dijo, porque llevamos la foto de él, andábamos, esta misma persona está aquí, está con parca roja, y era parca roja la que llevaba mi hijo, pero sin zapatos, los zapatos eran nuevos que llevó y se los dejaban para ellos, ahí lo encontramos, ahí se sacó de ahí, se hizo, hicimos trabajo con abogados, ahí lo sacamos, ahora lo tenemos aquí en el cementerio de Temuco... lo mataron, nunca más supimos de él, después lo buscamos, lo encontramos ahí en el cementerio de Imperial, estaba enterrado ahí, después de diecisiete años... no... qué, si lo vimos muerto, con su ropa y su diente de oro que tenía adelante, y cuando brilló el oro con el sol..." (Zoila Lincoqueo, entrevista personal, 9 de agosto de 2016).

Otro de los acontecimientos importantes para la familia, fueron los momentos de la exhumación y luego el funeral, significando esto un momento fuerte, doloroso, pero que de alguna manera refleja también un descanso para la familia, así lo ven ellas:

“Alegría y dolor, son dos cosas que uno no se olvida... alegría de haberlo encontrado y haberlo sepultado, ir a dejarle flores, ahora llegó a su papá, está con su padre en el cementerio... qué puede sentir una madre” (Zoila Lincoqueo, entrevista personal, 9 de agosto de 2016).

“Puede pasar algo, mejor que lo traigan para prenderle una vela siquiera, porque necesita él, cuando es muerto necesita la vela po, cualquier cosa, una maceta de flores, cualquier cosa po, porque no puede andar tanto tiempo ya otra vez... ya ve que cuando lo mataron no conoció eso po, tanto lo tuvieron allá po. Murió como un bandido, no sé po, él no era de esos, era agricultor no más, no era peleador, no peleaba con nadie” (Celinda Melihuen, entrevista personal, 12 de octubre de 2016).

Para ambas familias, por lo tanto, el hecho de hallar los cuerpos y poder realizar funeral se transformó en un hito importante de sus vidas, cargado de mucha compañía social por parte de las familias, comunidad y barrios, y también de personas públicas de diversos gobiernos y cargos políticos, como en el caso de Nelson Curiñir, que una vez realizado el hallazgo de su cuerpo, la familia recibió el llamado telefónico del presidente Patricio Aylwin dando su apoyo a la distancia, además de contar con la presencia del entonces Ministerio del Interior, Enrique Krauss, el Seremi de Justicia, René Saffrío, y el alcalde de la comuna de Temuco, Camilo Salvo. Además de este apoyo moral también recibieron los derechos de sepultura del cementerio de Temuco como una reparación económica. Este caso marcó un hito nacional y regional, puesto que era el primer hallazgo del cuerpo de un detenido desaparecido:

“Sí, pasó a la iglesia, se le hizo misa, se llenó la iglesia católica, la más grande, como la catedral, mucha gente, el primer caso que se encontró fue mi hijo, el cuerpo sí lo entregaron, ahora está aquí en Temuco en el cementerio, muchas autoridades, muchas autoridades, regalaron la tierra donde está sepultado, todos, todos, todos, partidos políticos, la iglesia, todos, todos, si el velorio fue un acto donde participaron todas las religiones” (Zoila Lincoqueo, entrevista personal, 30 de agosto de 2016).

Por otra parte, cuando se halló el cuerpo de José Beltrán, la familia Curiñir Lincoqueo también participó del velorio y del funeral, como una manera de apoyar moralmente debido a la similitud de los casos, generándose así un apoyo entre pares, a pesar de no mantener una relación cercana:

"Encontraron otro en Lautaro, también, ese no más parece, que yo no he oído, fuimos a Lautaro... sí, cuando se encontró fuimos a Lautaro, lo velaron dos días, los dos días anduvimos allá, llevamos de todo, para comer, todo, arrendamos una liebre y partimos a Lautaro. Se me olvidó el nombre, yo no me acuerdo, el nombre no" (Zoila Lincoqueo, entrevista personal, 30 de agosto de 2016).

Y respecto a este evento, la señora Celinda, esposa de José Beltrán recuerda:

"Sí, funeral sí po... llegó harta compañía a acompañar, por la novedad muchos no creían también que lo habían encontrado.. una cosa así... tantos años po, no es nada pocos años que se perdió po oiga... veinte años" (Celinda Melihuen entrevista personal, 12 de octubre de 2012).

Sumado a estos días de velorio, el funeral de don José Beltrán fue llevado a cabo en el cementerio de la comunidad de la familia. Sin embargo, este año, en el mes de agosto de 2016, sus restos fueron exhumados por segunda vez, como un proceso necesario para llevar a cabo la investigación, es decir, realizar la autopsia correspondiente para identificar las causas de la muerte y la manera en que ésta sucedió³⁹. A pesar de lo necesario que es este proceso, dicha exhumación se transforma en un suceso doloroso, una especie de herida que vuelve a abrirse mientras cicatrizaba:

"Yo digo jante mala muerte y después yo... yo no iba a dar permiso, porque los hijos me dijeron 'déjalos que lo saquen'. Porque un día me llamaron de Temuco, me llamaron a Lautaro, y yo les dije no pueden sacarlo, yo soy dueña del muerto, no es nada llegar y sacar les dije, no saben cómo murió ese hombre les dije yo, a bala, a bala tiene que ser po, le dije yo, anda puro hueso y todavía andan tonteando, le dije, o no creen que es muerto ese hombre les dije yo, o ahora lo van a reparar, qué es eso, qué es lo que piensan... tanta impotencia, rabia, de todo me da a mí porque todos somos mortal y ahora que murió tan mal él, todavía andan recogiendo los osamentos... ay señor, la ley autorizará po" (Celinda Melihuen, entrevista personal, 12 de octubre de 2016).

"Y ahora cuando lo sacaron, yo vi casi cien por ciento el proceso, pero para mí fue muy fuerte eso, hasta el momento no me puedo olvidar de eso, a pesar de que yo no conocí a mi papá, pero el hecho de ver sus huesitos, y estaba nadando en el agua la urna, uhhh, y se lo

39 El año 2012, la Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos y Ejecutados Políticos de la Araucanía presentó siete querellas por diez víctimas de delitos de lesa humanidad, entre ellas la de José Beltrán Melihuen, presentada por secuestro calificado el 2 de diciembre de 1974 en el retén de Carabineros de Perquenco. Actualmente, el carabinero que podría tener responsabilidad en el asesinato de José Beltrán, está siendo investigado, razón por la cual se ordena exhumar el cuerpo de don José para establecer las causas de su muerte mediante autopsia en el Servicio Médico Legal de Santiago.

llevaron con el resto de urna que quedaba así en un porta cadáver para sacar los huesitos allá en Temuco, y después se llevan para Santiago... para ver si fueron los milicos que lo mataron, o los carabineros que lo mataron y de qué forma po, si con bala, golpe, no sé po, todo eso" (Verónica Beltrán, entrevista personal, 12 de octubre de 2016).

Se puede reafirmar entonces, gracias a lo observado dentro de los procesos de memoria de estas familias, que nos vamos acercando a un fenómeno que hasta el momento no he mencionado, y es que el pasado, una vez construido intersubjetivamente, va generando una especie de identidad entre pares:

"El sujeto selecciona ciertos hitos, ciertas memorias que lo ponen en relación con 'otros'. Estos parámetros, que implican al mismo tiempo resaltar algunos rasgos de identificación grupal con algunos y de diferenciación con 'otros' para definir los límites de la identidad, se convierten en marcos sociales para encuadrar memorias" (Jelin 2013: 25).

Esta identidad con otros, llamémosla colectiva, pudo evidenciarse con el apoyo que la señora Zoila entrega a la familia de José Beltrán una vez que se entera de que apareció el cuerpo de otro detenido desaparecido en la región, es decir, acude a su velorio y funeral, sin existir un lazo previo ni conocerse mutuamente. Esta situación generó un punto de encuentro entre ambas familias, una coyuntura emocional que une ambas memorias en torno a la experiencia que vivieron como familiares en medio de un contexto de catástrofe social. Es así que se nos hará necesario recordar nuevamente los lineamientos teóricos que guían este Capítulo, a manera de comprender el proceso de memoria como un trabajo constante tanto individual como colectivo, cuestión que desarrollaré a continuación.

3. La esperanza (no) perdida: construcción y formalización de las memorias

En este apartado me propongo señalar y analizar los distintos procesos de memoria que han llevado a cabo las familias de los detenidos desaparecidos, desde un punto de vista activo, es decir, cuando el trabajo de memoria requiere representar el pasado a través de los recuerdos y sobre todo, construyendo y edificando lugares de memoria, ya sean físicos o simbólicos. Este punto es crucial en las narrativas de las personas entrevistadas, debido justamente a la necesidad de recordar, conmemorar, tanto de manera individual como colectiva. Es aquí entonces donde la ausencia se presenta como un hueco, una grieta que necesita restaurarse en sus memorias e identidades. Aquí, el hecho de no tener los restos de sus seres queridos, imposibilita el reconocimiento social de las muertes de estas personas y por sobre todo, imposibilita la realización del rito funerario. Analizaré con más profundidad este fenómeno en el siguiente Capítulo, sin

embargo, ahora se torna fundamental entrar en los procesos de memoria, en las narrativas que envuelven esta situación para llegar a comprender este otro punto.

Los espíritus andan sufriendo: sueños y ritos simbólicos

Fundamental es conocer la gran inquietud y tristeza que significa para las familias no hallar los restos de sus seres queridos, lo que se traduce en un vacío en sus memorias, es decir, ésta no tiene donde anclarse, o donde encontrar un lugar simbólico ni material para poder activarse, cuestión que por ejemplo, cumplen los cementerios, ya que aquí las personas “visitan” a sus cercanos como si estuvieran allí, como si escucharan y pudieran ver, a pesar de encontrarse en otro estado diferente al de antes cuando estaban vivos. Este anhelo de poder anclar los recuerdos, de poder acceder a la memoria, es la que más duele en las mujeres entrevistadas, como por ejemplo en la señora Lorenza, quien lamenta no tener dónde visitar a su hermano ni tampoco tener una fotografía para recordarlo:

“Me gustaría encontrar los huesitos de mi hermano, eso me [...] quedaría satisfecha y algún día cuando si descanso, descansaría en paz, eso le digo a mis hijos yo, porque antes no había ni siquiera para cuando le sacan fotos a los niños, nada, no como ahora” (Lorenza Cheuquepan, entrevista personal, 5 de septiembre de 2016).

Uno de los aspectos más importantes hallados en las narrativas de las familias que participaron en esta investigación, tiene que ver con la noción que se tiene sobre la muerte, ligada a aspectos de la espiritualidad y el mundo onírico, especialmente cuando se detienen a pensar en sus seres queridos como seres con alma que siguen sufriendo por no tener una sepultura como lo requiere cualquier muerto de parte de su círculo cercano⁴⁰. Esta idea se mantiene casi generalizada en las familias entrevistadas, tal como nos señala la señora Juana y la señora Lorenza, respectivamente, al referirse al sufrimiento de los espíritus de sus hermanos debido a la manera en que murieron, y porque quizás éstos fueron ahogados en cuerpo y alma:

“No, ya ellos, ya no tendremos esperanza para nada, como para olvidarlo ya po, para qué calentarse la cabeza, puede andar enferma así... qué... ya se fueron ya, ellos andarán sufriendo, sus almas, sus espíritus por ahí, sí po, su alma, su espíritu, andarán sufriendo

40 Los ritos cumplen una función social en todos los procesos de una persona, pues permiten marcar la transición de una fase de la vida a otra, lo que Víctor Turner (2013) denomina «rituales de las crisis vitales». En este fenómeno de la muerte, los ritos funerarios permiten marcar cambios en las relaciones de las personas, en este caso, marcaría una relación entre los vivos y los muertos, pues estos últimos han cambiado de status.

mis hermanos por ahí po, pero yo nunca me sueño con ellos... creo que.. sí po, dando vueltas no más, pero a lo mejor qué estarán, si están debajo del agua, se ahoga el espíritu también" (Juana Yaufulem, entrevista personal, 1 de septiembre de 2016).

"No le hicieron nada po, por eso su espíritu no anda bien, anda como en el aire vagando, sí, no anda bien su espíritu porque la manera en que le quitaron la vida, todo, solo dios sabe cómo se muere la persona, uno no puede llegar y asesinar a cualquier persona porque solo dios sabe lo que hace, quitarle la vida" (Lorenza Cheuquepan, entrevista personal, 5 de septiembre de 2016).

Esta misma noción sobre un espíritu que anda vagando, que está mal, que está sufriendo, lo vive personalmente la señora Mercedes, quien dice soñar cada vez que algún hecho negativo ocurrirá dentro de su familia, debido justamente al sufrimiento que tiene el espíritu de su esposo, y es por esta razón entonces, que él le avisa con anticipación cuando algo negativo está por venir:

"No sé, eso es lo que digo yo, o me vendrá a buscar digo yo, o puede ser alguna familia, pero por familia siempre se sueña eso, o que cuando van a enfermar mis hijos así, cuando lo sueño a él, tiene mal espíritu igual po, tiene mal espíritu, cuando sueño así, cuando yo voy a enfermarme igual, sí, porque no sé po, pero yo sé luego que algo va a pasar cuando a él lo sueño, sí, sí po, porque como él fue mal... y así se hizo su experiencia, anda de mal camino" (Mercedes Huaiquilao, entrevista personal, 25 de octubre de 2016).

La idea casi generalizada del sufrimiento de los espíritus de sus seres queridos, se presenta también en la señora Guillermina, quien tuvo una experiencia bastante particular y peligrosa, mientras se encontraba en el río Toltén en una de las conmemoraciones que hacen todos los años en el puente Villarrica. Ella de alguna manera pudo sentir los espíritus de sus hermanos que estaban allí, quienes fueron ejecutados en este puente, y luego sus cuerpos arrojados al río, los cuales nunca más han podido encontrarse hasta la fecha:

"Si una vez me iba a tirar al río ahí, me alcanzaron a sujetar la gente, yo le conversaba a uno cuando fuimos a tirar las flores ahí, yo vi de hartas personas a mi lado así, pero no los conocí, cuando me quise tirar al río, después que tiramos las flores, y yo de aquí para allá vi un camino largo y bonito, y yo escucho que me dicen, yo le conversaba a unos caballeros ahí cuando estábamos tirando las flores, me dicen ya, vámonos, y yo hallé tan buena esa escala, y yo me estaba subiendo en la escala así cuando me alcanzan a pescar así, dice la gente... y me alcanzaron a tomar, yo cuando me di cuenta ya me tenían adentro de un auto... y yo digo que tenían que ser los espíritus de mis hermanos po, sí,

porque se me vino el pensar que eran ellos, la primera vez que fui, la primera vez que le digo yo cuando salimos lloviendo, y yo me aparté de los otros, y yo fui a andar debajo del puente, fíjate que yo escuchaba unos silbidos y yo vi desangre en el río, y yo les gritaba, y cuando los otros se dieron cuenta, ante la señora Guille no se tiró al río me decían... esa fue la primera vez que fui, la primera vez, eso me pasó a mí" (Guillermina Reinante, entrevista personal, 20 de octubre de 2016).

Otro aspecto de incorporar en este punto son los sueños y los ritos simbólicos que han usado los familiares para activar sus memorias, como diría Jelin (2103), y de esta manera recordar a sus familiares. Si bien estos últimos elementos se ven de manera colectiva, también podemos evidenciar experiencias en términos personales:

"Y hasta el día de hoy no lo encuentro, siempre en mi pensar decía, aunque encontrar huesito si quiera ya tendría donde verlo, que nunca... no... todos los santos yo no salgo, tengo hijos sepultados, tengo dos, pero no he querido salir por no ir a verlos todos, tengo a mi mamá, a mi papá bajo tierra, a mis dos hijos, y ahora que mi marido que no sé dónde está... no me gusta salir, pero siempre estoy prendiendo alguna velita" (Mercedes Huaiquilao, entrevista personal, 25 de octubre de 2016).

"Y esa foto de repente la pilló uno de mis hijos, eso que tenemos allá, y yo lo mandé a sacar, nadie me las quería sacar porque estaban feos, estaban viejos, y yo una vez le dije a una señorita que sacaba fotos, aquí cerca del cementerio, señorita, salga como salga por qué no me la saca, yo le pago doble le dije yo, me la sacó y salieron bien po, y de ahí saqué esos recuerdos y los fui a poner ahí [Puente Villariica] con mis hijos, yo fui la primera que empezó a poner cosas ahí" (Guillermina Reinante, entrevista personal, 20 de octubre de 2016).

Respecto a los sueños, algunos testimonios de estas personas dicen soñar con sus familiares desaparecidos de una manera bastante particular; los ven llegar repentinamente a la casa y hacer su vida cotidiana:

"Yo soñaba que estaba lejos mi hermano, que andaba trabajando, que llegaba a la casa, pero eso es mal sueño, qué... cuándo... si nunca iba a llegar"(Lorenza Cheuquepan, entrevista personal, 5 de septiembre de 2016).

"He soñado, soñaba po, que llegaba a la casa po, pero cuándo iba a llegar, nunca, buuu, varias veces lo soñaba, ahora no he soñado más" (Celinda Melihuen, entrevista personal, 12 de octubre de 2016).

"Sí po, sí po, [sueño] con los espíritus de ellos, fíjate que cuando llega esta fiesta de,

yo le digo fiesta de todos los santos, yo me sueño siempre con mi familia... con ellos harto poco pero igual los sueño, igual se me viene el pensar, se me viene el pensar que de repente van a llegar aquí a la puerta, se me viene el carácter de ellos" (Guillermina Reinante, entrevista personal, 20 de octubre de 2016).

La señora Mercedes narra sus sueños con un comienzo cotidiano, en donde su marido llega a buscarla pero luego se marcha y la deja sola:

"Soñaba que al final había venido él, pero me venía a buscar en carreta, que ahí con hijos pero por ahí él me deja tirada y él se va... me deja en la mitad de la calle y después se me pierde, y eso, me lleva, me pasa en un río, me pasan así, pero no me doy cuenta, ni veo por qué montaña paso, ni conozco, pero en acordarme en el sueño lo conozco donde ando, pero así parece que no hay nada, paso entremedio de una montaña, un camino que pasa por dentro pero no, no" (Mercedes Huaquilao, entrevista personal, 25 de octubre de 2016).

Por otra parte, llama la atención que también existe una *ausencia* onírica con los familiares que se encuentran en calidad de desaparecidos, específicamente con los tres hermanos de la señora Juana, quien dice que ni ella ni su madre podían soñar con estos:

"Pero yo nunca mi mamá decía, mi diosito ayúdeme, a ver si lo puede soñar con ellos, nunca se soñó mi madre, no, ni yo tampoco, nunca me he soñado con mis hermanos, ¿qué será?, digo yo, o bien a donde se fueron ahogados... al río digo yo, ¿por qué mi mamá nunca se soñó?, ella pedía soñar con sus hijos, eso digo yo, ¿por qué no se soñaba mi mamá?, tanto ella pedía sus hijos, que podía soñarse para verlos, pero nunca hija, me decía ella, eso digo yo, no, los tiraron al río no más a mis hermanos, ahí estarán aplastados de las piedras por ahí... y como sepultan a un muerto, yo me sueño con ella, yo me había soñado con mi madre, me sueño con mi papá, yo lo tengo sepultado en el cementerio, me sueño con ellos, ¿y cómo con mis hermanos no me sueño nunca?, qué raro ah" (Juana Yaufulem, entrevista personal, 1 de septiembre de 2016).

Con excepción de estos últimos dos sueños, bastante particulares, puede observarse entonces que existen algunas similitudes en los sueños de estas mujeres, especialmente aquellas que dicen soñar que sus seres queridos aparecen por la puerta, llegando al hogar y haciendo una vida normal. Lo mismo ocurre con los pequeños ritos individuales, puesto que también se dan de manera generalizada en la colectividad, y muy especialmente en la esfera social y pública, como un acto de memoria que también genera identidad y pertenencia, este es el punto al cual me referiré a continuación.

Memoria, identidad y pertenencia

Que la memoria sea contenida en la esfera colectiva forma parte de una diversidad de planteamientos teóricos trabajados por diversos autores, entre ellos Jelin (2013), Pollak (1989), Todorov (2013), Halbwachs (2004), Candau (2002); y lo que todavía más interesa desarrollar aquí es el carácter identitario que conforma este proceso. En este sentido, la memoria tiene un papel significativo como mecanismo cultural para fortalecer la pertenencia a una colectividad (Jelin 2013), lo que puede verse traducido en el pasado común que experimentaron estas familias y que finalmente es el punto de anclaje a dicha pertenencia e identidad, puesto que “Lo colectivo de las memorias es el entretrejo de tradiciones y memorias individuales, en diálogo con otros, en estado de flujo constante” (Jelin 2013: 22). Vale recordar por ello el concepto de Halbwachs (2004) cuando se refiere a los marcos sociales de la memoria, y a Candau (2002) cuando habla de memorias colectivas, es decir, aquel punto de encuentro en que nuestra memoria confluye con la de otros.

Interesa entender que con el transcurso de los años, incluso en pleno proceso de dictadura, los silencios, los miedos y los olvidos de las familias se fueron disipando lentamente. Esto ocurre con algunas agrupaciones que se forman durante la dictadura militar, pero principalmente y con mayor fuerza, una vez que acaba este proceso. Aquí es importante mencionar que comienzan a aparecer en la esfera social y pública distintos actores que deciden darle un sentido activo al pasado, lo que Jelin (2013) conceptualiza como “emprendedores de memoria”, a modo de encontrar un reconocimiento social y político de estas narrativas que conjugan un pasado. Es decir, diversos actores toman un rol activo frente a la memoria y comienzan a organizarse para demandar finalmente que las violaciones ocurridas contra los derechos humanos se hagan visibles por un lado, y se haga justicia con los responsables de dichas violaciones.

Es en esta atmósfera que aparecen con fuerza las mujeres familiares de detenidos desaparecidos, aunque de manera general, los hombres y mujeres que fueron víctimas directas e indirectas de la represión sufrida en esta época.

Las principales agrupaciones e instituciones en aparecer de manera independiente en la región, es decir, al margen del Estado chileno, fue el Centro de Investigación y Promoción de los Derechos Humanos (CINPRODH); la Agrupación de Ex Presas y Presos Políticos de la Araucanía; la Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos de la Araucanía (AFDD). Esta última se divide en comunas, y cuenta con la participación

de algunas de las mujeres entrevistadas en esta investigación, cuyo objetivo, además de generar un apoyo moral, emocional y psicológico mutuo entre familias, también buscaba visibilizar la condición en la que se encontraban, activando de esta manera la atención social y política de sus demandas de reconocimiento.

En este punto, la señora Zoila Lincoqueo tuvo un importante rol debido a que fue ella la principal impulsora de la AFDD, creando dicha agrupación entre varias mujeres y hombres en pleno proceso de dictadura:

“Es que busqué a las personas, les avisé, tenía auto mi marido, salimos en auto porque yo tenía la dirección de la gente, fuimos, les avisamos para reunirnos un tal día, y así nos reunimos, pero yo no quise ser dirigente sino que ser socia no más” (Zoila Lincoqueo, entrevista personal, 30 de agosto de 2016).

Además relata algunas de las primeras actividades que organizaron y realizaron dentro de la agrupación de Temuco:

“Primero llorábamos, después conversábamos, hicimos muchas actividades, hicimos un paño, le pusimos un paño grande como sábana, lo llenamos de versos, todos los familiares de detenidos desaparecidos llenamos eso grande, como una sábana, blanca, con versos, con nombres, con cómo los sacaron, quién éramos, todo eso se puso, se mandó a Santiago, en Santiago está” (Zoila Lincoqueo, entrevista personal, 30 de agosto de 2016).

En Lautaro el panorama es distinto en la actualidad, aquí las familias no tienen una participación muy activa dentro de la agrupación existente en esta comuna, sin embargo, pude constatar mediante las conversaciones que todas las familias se conocen y que además participan todos los años de la conmemoración del 11 de septiembre en el Memorial de Lautaro. De hecho, alguna de ellas le prestó una importante valoración a este lugar mientras se realizó una entrevista. Esto ocurrió una vez que nos reunimos en la plaza de Lautaro para conversar, sin embargo, ella me señala que a menos de una cuadra existía un memorial en recuerdo a los detenidos desaparecidos y ejecutados políticos del sector, y de esta manera con gran entusiasmo, me invita a que vayamos a conversar allí mejor. Al llegar, me señala el nombre de su hermano, Juan Eleuterio, inscrito en la placa. Este hecho podría representar lo que Jelin (2013) señala como la materialización de la memoria en un lugar concreto y específico, es decir, estos lugares son elegidos por diversos actores para inscribir territorialmente las memorias, lo que puede evidenciarse también con el Parque Para La Paz de Temuco con su Memorial en las

afueras del Cementerio General, con el Memorial ubicado en el Campus Menchaca Lira de la Universidad Católica de Temuco, el Memorial “La Mano”, ubicado en Valdivia⁴¹, y el Memorial ubicado en el puente Villarrica sobre el río Toltén.

Este último lugar, visto entonces como una materialización de la memoria, tiene una gran importancia en el testimonio de la señora Guillermina, debido a que aquí fueron ejecutados sus tres hermanos un 10 de octubre, día que se conmemora todos los años, a pesar de que existan sectores que quieran eliminar ciertos lugares donde confluye la memoria, generalmente por motivos políticos:

“Y fuimos po, con viento, agua y nieve y llegamos allá po, llegamos donde otra señora que también le habían matado a su marido, el viejito, ese doctor que le digo yo, ese me llevaba, entonces fuimos y después hizo un día lindo fíjese. Pusimos como cinco veces, pusimos cruces ahí, y llegaban, las sacaban, las botaban, después pusimos una de cemento, también la hicieron pedazo en el puente ahí, el puente termina aquí, en este lado lo hacíamos, pero toda las veces las sacaba la gente, la gente de la derecha po, que no quería, porque dicen que el alcalde de ahí es de la derecha po. Y eso hacían todas esas maldades, pero hasta ahora que se hizo ese muro tan lindo que está... hermoso, y el más bonito es el de los Reinante, se fija usted, nosotros fuimos los primeros que les pusimos esas cositas para ponerle flores” (Guillermina Reinante, entrevista personal, 20 de octubre de 2016).

Cabe detenerse en el punto que la señora Guillermina narra como las *maldades* de otras personas cuando quieren destruir las memorias. Al respecto, Jelin señala:

“Los sujetos tienen que buscar entonces canales alternativos de expresión. Cuando se encuentra bloqueada por otras fuerzas sociales, la subjetividad, el deseo y la voluntad de las mujeres y hombres que están luchando por materializar su memoria se ponen claramente de manifiesto de manera pública, y se renueva su fuerza o se potencia. No hay pausa, no hay descanso, porque la memoria no ha sido “depositada” en ningún lugar, tiene que quedar en la cabeza y corazones de la gente” (Jelin 2013: 56)

Por lo tanto, no solamente se materializa la memoria a través de lugares, sino que además se activa mediante fechas y aniversarios, creando así espacios intersubjetivos de memoria, debido justamente a que “Estos lugares son los espacios físicos donde ocurrió la represión dictatorial. Testigos innegables. Se puede intentar borrarlos,

41 Este lugar fue mencionado por la señora Guillermina como un lugar especial ya que aquí se conmemoran fechas como el 11 de septiembre cada año.

destruir edificios, pero quedan las marcas en la memoria personalizada de la gente, con sus múltiples sentidos" (Jelin 2013: 54). En este sentido entonces, es que poder recordar y rememorar algo propio del pasado es lo que sostiene y configura la identidad tanto personal como colectiva.

Lugares de memoria

Hablar de lugares de memorias es remitirnos al concepto levantado por Nora (2009)⁴², según el cual, éstos se entienden como aquellos lugares que tienen otra historia, es decir, que están contruidos por una historia no oficial y que tienen la máxima intención de inmortalizar el pasado, bloqueando así el trabajo del olvido, trayendo el pasado al presente, manteniendo una experiencia de manera tan viva que no podamos olvidar lo ocurrido por muy doloroso que éste sea.

Siguiendo con la idea, en este proceso investigativo pude encontrarme con varios lugares de memoria, quizás el más potente en términos simbólicos fue el puente Villarrica, ubicado sobre el río Toltén, debido a su carga ritual y la alta participación de personas que intentan inmortalizar lo allí ocurrido: la ejecución de 38 personas en los sectores aledaños, 34 de ellas desaparecidas hasta la fecha. Aquí, el día 10 de octubre de todos los años, llegan cientos de personas de distintas regiones del país para recordar a sus muertos, algunos de estos desaparecidos. Se realiza un acto conmemorativo con poesía, relatos, arte y música, recordando y visibilizando los horrores cometidos en ese puente. Este año me invitó el director del Cinprodh, y una vez que nos reunimos varios de los participantes en las afueras de la oficina de este centro, nos fuimos en un bus que se arrendó con el fin de movilizarnos hacia el *lugar*. Allí se vivió una fiesta cargada de risas y llantos, donde el mate iba y venía, donde todos ayudábamos moviendo sillas, amarrando claveles, entre chistes pero también conversaciones dolorosas.

Gracias a este día tuve el agrado de conocer a la señora Guillermina, que en compañía de otras tres mujeres bailaron *La cueca sola*, otro lugar de memoria, físico y simbólico a la vez, vestido de dolor y sufrimiento, pero que por sobre todo tiene la intención de hacer latente el recuerdo y la denuncia en el escenario público, social y político. Además, para recordar a sus muertos, familiares y amigos encienden velas y las dejan en el Memorial que se encuentra a un costado del puente, es un momento lleno de silencios pero también

42 Este concepto fue explicado detalladamente en el marco teórico de esta investigación, por tanto, ahora requiere ser recordado y entendido desde su aplicación.

de mucha alegría donde participan activamente las nuevas generaciones, especialmente los niños. El momento más emotivo de este día ocurre al final de todas las actividades, cuando todas y cada una de las personas que estuvimos allí, recibimos un clavel rojo que luego debíamos arrojar al río de manera conjunta; este momento se abriga de silencios y llantos, abrazos y caricias, se transforma así en un particular momento de reflexión y de recuerdo. En este aspecto cobra sentido lo que Wieviorka (2015) sostiene cuando habla de las experiencias personales dentro de las colectivas: "Todos esos aspectos de la experiencia singular pueden ser compartidos por otros, lo que eventualmente funda la acción colectiva pero que sin que se disuelva ese carácter particular, personal, altamente subjetivo de la memoria" (Wieviorka 2015: 24).



Imagen 1: Momento en que los claveles fueron arrojados al río Cautín para recordar a las víctimas ejecutadas.

En las cercanías al puente se encuentra una escuela municipal que presta sus espacios para esta conmemoración anual, y es aquí donde todos se dirigen para compartir comida, bebestibles y baile con guitarras y cantos en vivo, convirtiéndose así en un momento de

mucha alegría, conversación y risas⁴³. Fue en este momento incluso cuando pude conocer a la señora Guillermina y a otras tantas personas más:

“Yo les prendí dos paquetes de velas y de ahí fue la señora Roselinda también, les fue a prender otro paquete de velas, que vela a su marido, porque el marido de ella era muy conocido con mis hermanos y mi papá, ella allá andaba a la siga mía llorando, y tantas señoras que me saludaron después cuando las fui a ver, todavía me decían ‘usted es la señora Guillermina’; sí, les decía yo, por qué, ‘¿usted fue la que bailó?’, y allá me saludaban, me decía Jaime, harto felicitada fuiste mami, me dijo, porque usted sacó la cara por los de Liquiñe, a lo mejor que nadie quería bailar, no sé po, y yo nunca había bailado” (Guillermina Reinante, entrevista personal, 20 de octubre de 2016).

Por último, los memoriales y los cementerios cumplen también esta función. Habría que dividirse en muchas partes para estar presentes físicamente en todas las conmemoraciones que se hacen del 11 de septiembre cada año en la región de La Araucanía –y del país. Esto porque existen muchos lugares que conmemoran este día, por ejemplo, memoriales en varios pueblos, construidos en plazas públicas, parques, universidades, y principalmente porque estos actos son desarrollados por la mañana y a la misma hora. Tuve la oportunidad de presenciar dos conmemoraciones para esta fecha, primero en el Memorial de Lautaro, que contó con aproximadamente treinta personas, entre ellos estaba don Víctor Maturana como director del Cinprodh y el presidente de la Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos y Ejecutados Políticos de Lautaro. Luego de esta ceremonia, una vez que llegamos con don Víctor a Temuco, me dirigí al Cementerio General de la ciudad a ver si aún quedan vestigios de esta conmemoración, y así fue. Llegué exactamente en el momento en que decenas de banderas del Partido Comunista se dirigían hacia la tumba de Nelson Curiñir. También un momento de gran carga simbólica y con un discurso político presente, allí la familia de Nelson, especialmente su madre Zoila, estaba muy emocionada recordando y visitando la tumba de su hijo y esposo, en compañía de sus otros dos hijos, Hugo y Hernán. Generalmente esta conmemoración se celebra en el Parque para la Paz, cuyo monumento lleva inscritos los nombres de las víctimas fatales de la dictadura, siendo así el principal memorial de la región.

43 Don Víctor, en conjunto con un amigo suyo, miembro del Cinprodh, son quienes organizan las actividades que se llevan a cabo cada año, en esta ocasión, él me dice que siempre han pensado este momento de entretención como una actividad necesaria, ya que luego de arrojar los claveles al río, las personas quedan muy tristes, cargados de dolor.

Cabe entonces reiterar que los lugares de memoria aquí mencionados remiten a un pasado que pretende ser inmortalizado, que requiere ser recordado pero también denunciado, a modo de mostrar un sufrimiento que se ubica en un momento determinado del pasado y que afectó a cientos y miles de personas en la geografía nacional:

“La memoria y el olvido, la conmemoración y el recuerdo se tornan cruciales cuando se vinculan a acontecimientos traumáticos de carácter políticos y a situaciones de represión y aniquilación, o cuando se trata de profundas catástrofes sociales y situaciones de sufrimiento colectivo” (Jelin 2013: 12).

En medio de este paisaje, vemos entonces cómo cobran sentido los lugares de memoria, en su abstracción y concreción física, buscando un reconocimiento en nombre de un pasado que les concierne colectivamente.

Luchando contra el olvido

Para poder desarrollar este apartado, necesito primero volver con Pollak (1989)⁴⁴ y su concepto de memorias subterráneas, es decir, aquellas memorias desplazadas y dominadas por una memoria hegemónica, la oficial, que generalmente es vinculada al proyecto Estado-nación. Halbwachs, por su parte, propone visibilizar los grupos excluidos a través de sus propias memorias orales, y es en este espacio donde se ubican estas familias, que aún se ven silenciadas por una clase política y social que no quiere escucharlas.

En un sentido político, Jelin (2013) sostiene que las cuentas con el pasado en términos de reconocimientos y justicia, no se resuelven fácilmente debido a la conflictividad socio político actual en donde convergen distintas voces y posturas. En este sentido, conviene mencionar a las mujeres con sus testimonios sobre la injusticia, quienes exigen romper con el silencio de los responsables, cuestión que expresan llenas de rabia, dolor y frustración:

“Porque si quiera ellos debían entregar si ya están perdidos por todo, por la justicia ellos están perdidos, nosotros ganamos por todas esas cosas, que se hizo justicia pero no quieren entregar cuerpos po, porque ellos perfectamente deben saber dónde los dejaron po, no hacen nada... sí, yo le dije allá en el juzgado, le dije yo, te comiste a mi hermano, qué lo hiciste, y ahí es donde me paraba la secretaria po, yo le dije, no sé, yo largo lo que tengo, lo que sé no más, porque es un sinvergüenza no más que le dije, qué le hacía a mi

44 Concepto presentado en el marco teórico dentro del primer Capítulo.

hermano, qué lo hizo, no dice nada ahora, dice que no sabe, nosotros estuvimos años buscándolo, no pudimos sacar nada, qué hicieron con los cuerpos digo yo, los carabineros a dónde los dejaron, otros dicen que los quemaron, que salvajemente hicieron esa cosa... [mis hermanos] no quisieron ellos, que dijeron que no querían andar metidos en la justicia ni apuntados por los carabineros, pero sí el que nada hace nada teme, por qué va a tener vergüenza de andar... adonde lo llamen uno tiene que ir, yo adonde me llamaban, iba, me venían a buscar para reuniones a Temuco, allá partía, iba a alojar de repente igual, pero se juntaba multitud de gente po" (Lorenza Cheuquepan, entrevista personal, 5 de septiembre de 2016).

"Aquí han venido mucha gente a entrevistarme y yo nunca me he negado y sin embargo las otras señoras se niegan, las otras señoras no dan entrevistas así como usted me quiere para ese libro, me dicen esos van a andar ganando plata con eso, y yo les digo, bueno, ¿pero y qué quieren ustedes, que se sepulsen para siempre las cosas que les pasaron? Yo no les digo, porque no son cosas del otro mundo les dije yo, en otros países ha pasado lo mismo le digo yo, y a mí me duele eso y yo ahí digo yo, no le escondo el nombre de mi familia digo yo, no escondo a mi familia porque ellos eran hombres trabajadores, no eran violadores, no eran ladrones, les digo yo, no vivían de robo, no, ellos vivían de su trabajo, tengo la frente en alto" (Guillermina Reinante, entrevista personal, 20 de octubre de 2016).

"[El caso] no lo puede dar por perdido uno porque a mí me hicieron el examen de ADN, todas esas cosas en el Servicio Médico Legal, a Temuco me llamaron, así que todo eso está hecho. Igual que el libro que están haciendo ahora, dijeron que iban a poner una cosa en los colegios así, para que los niños sepan lo que pasó y toda la cosa, para que lo tengan, lo lean los niños" (Lorenza Cheuquepan, entrevista personal, 5 de septiembre de 2016).

"Tanta impotencia, rabia, de todo me da a mí, porque todos somos mortal y ahora que murió tan mal él, todavía andan recogiendo los osamentos, ay señor, la ley autorizará po, Pinochet que hizo tanta cosa, le dio tanta orden a la gente para, para matar a tantos, hasta niños chicos murieron, los niños qué saben" (Celinda Melihuen, entrevista personal, 12 de octubre de 2016).

Cabe mencionar que los casos de desapariciones de José Beltrán Meliqueo, de los tres hermanos Yaufulem Mañil, de Juan Cheuquepán Leviñir y de Gervasio Huaiquil, han sido vinculados a Domingo Campos, carabinero de Lautaro, quien aún vive, como responsable de las detenciones y desapariciones de estos hombres. Sin embargo, el proceso

investigativo judicial aún se encuentra vigente sin llegar a dar con su responsabilidad. En este sentido, las familias reconocen una experiencia en común que las vincula dentro del sector –Agua Fría, Agua Santa y Montaña Recortada–, mencionando que sus pasados dolorosos son compartidos por las otras mujeres de esta zona, sobre todo porque el común denominador es este carabinero, visto como un cruel asesino que debe pagar por sus delitos. Los familiares narran haberlo reconocido el día de las violentas detenciones junto a otros dos carabineros que ya se encuentran fallecidos, y al respecto señalan con mucha rabia la impotencia que tienen contra él:

“Él mismo, si él era el que conocía todo, ahora está solo, no tiene ni a la señora, falleció en un accidente esa señora, nosotros decíamos él se debía haber muerto, que él se lo merecía pero no la señora po, quedó solo pero igual va a sufrir solo, si po, igual solo” (Lorenza Cheuquepan, entrevista personal, 5 de septiembre de 2016).

“A los tres los conocimos, los tres no sé, no ve que antes los andaban investigando, y los llevaron al juzgado a mi mamá po, y le apuntaron a mi mamá, ‘yo nunca te he ido a buscar a tu hijo señora’, que le dijo Domingo Campos; ‘cómo que no, y le mandé el empujón’, dijo mi mamá, ‘cómo que no, usted, tú fuiste a buscar a mis hijos, matador’, le dijo, delante del juzgado, de la señora Celinda, de la señora Mercedes” (Juana Yaufulem, entrevista personal, 1 de septiembre de 2016).

“Lo que he sabido yo que lo hicieron así, si lo hicieron así es muy malo lo que hicieron, porque es el de arriba sabrá de qué manera va a castigar con el tiempo, porque todo se paga en la tierra, todo lo malo que uno hace, aquí se paga antes de morir, va a tener su castigo, va a tener su sufrimiento de repente, porque el paco ese que lo tomó está en los puros huesos, tiene la cabeza blanca, yo cuando lo veo, una señorita cuando, una señorita que vino de Santiago la otra vez me dijo, ‘cuando lo veas’, me dijo, ‘cuando pases por el lado de él, tírale un escupo’, me dijo, ‘y a ver qué te va a hacer’, me dijo, ‘no te puede hacer nada’, me dijo... no, ya no pueden hacer nada, sí, ‘lo conoce usted’, me dijo, sí po, le dije, aquí en Lautaro está, yo lo he visto siempre, de repente nos cruzamos en la calle, los chiquillos todos lo conocen porque yo les he dicho, ese es, ese es el perro que anda ahí, porque no se le puede decir otra cosa, no... no, si se hace el desconocido no más, como que no conoce, se hace el desconocido” (Lorenza Cheuquepan, entrevista personal, 5 de septiembre de 2016).

Llama la atención el testimonio de la señora Lorenza, quien dice conocer a Domingo Campos antes del Golpe Militar, incluso manteniendo un vínculo social como vecinos del sector:

“La secretaria que había en el juzgado lo defendía. Me dijo ‘señora cálese, si él dice que no la conoce’, según él me dijo que no me conocía, pero cuántas veces nosotros, señorita, igual que usted llegara a la casa, nosotros le servimos tecito, o le hacemos unos huevitos, igual le hacíamos a él, porque mi papi decía ya, prepárenle porque este carabinero debe andar con hambre, ¿con eso nos pagó?” (Lorenza Cheuquepan, entrevista personal, 5 de septiembre de 2016).

Por último, me parece vital mencionar que en estos procesos de activación de memoria, en los que aparece la necesidad de hablar y hacer públicas las experiencias de represión, se torna imprescindible un espacio de recepción dialógico. Recordemos que esto, según Jelin (2013), se transforma en una condición necesaria para darle sentido al pasado doloroso en contextos de catástrofe social, en este sentido, “Cuando se abre el camino al diálogo, quienes hablan y quienes escuchan, comienzan a nombrar, a dar sentido, a construir memorias. Pero se necesitan ambos, interactuando en un escenario compartido” (Jelin 2013: 84). Es por esta razón que las familias participan en distintos escenarios, ya sea en conmemoraciones, reuniones o en procesos judiciales, y también acceden a hablar y dar su testimonio en investigaciones de todo tipo a pesar de lo doloroso que significa el proceso de recordar. En estas circunstancias entonces, vale mencionar a una persona que simboliza un punto de encuentro y apoyo para estas familias, tanto como las que participaron de esta investigación como las que no, tan numerosas como la cantidad de casos vinculados a la violación de derechos humanos a nivel regional. Se trata del director del Cinprodh, Víctor Maturana⁴⁵, quien está presente de una manera muy significativa al interior de estas familias, debido al rol que mantiene en esta institución desde hace años, al vínculo de amistad y reciprocidad que se ha generado con él.

Cabe mencionar aquí, que la memoria mapuche, ha hecho visibles las experiencias de mujeres y hombres reconocidos en la política y en los movimientos sociales de la época,

45 En el primer capítulo de este trabajo, específicamente en el apartado de la metodología empleada, señalo la importancia que tuvo don Víctor para mí en este proceso, ya que gracias a él tuve acceso al campo y especialmente a través de él pude conocer a las mujeres que participaron de esta investigación, en este sentido, la confianza que depositaron en mí fue exclusivamente gracias al vínculo que ellas tienen con él desde hace años.

creándose así un “reduccionismo teórico y político” al hacerlas experiencias únicas dentro del meta-relato histórico mapuche (Nahuelpan 2013: 28). Es así que también se hacen invisibles otras experiencias, las de aquellas personas que han vivido la violencia desde sus espacios cotidianos, sin mostrarse en la esfera pública. En este sentido, las memorias subterráneas, o las “experiencias subalternizadas” (Nahuelpan 2013), aquellas que se vieron silenciadas y que en algún grado todavía lo son cuando se enfrentan a la memoria oficial, a la historia nacional, e incluso a la historia mapuche, cobran vida y resucitan para quebrar el silencio contra una hegemonía sociopolítica. El pasado comienza a visualizarse, transformándose en una reivindicación contra el olvido: “La memoria ejerce una influencia desde abajo hacia arriba pesando sobre el relato nacional, influyendo sobre el trabajo de los historiadores, modificando las representaciones que la sociedad y la nación tienen de ellas mismas” (Wieviorka 2015: 31). En este sentido, dichas memorias subterráneas pueden dejar de serlo cuando generan una lucha buscando su lugar en la historia, pero recordemos, este proceso solo puede desarrollarse cuando existe un escenario que quiera escuchar, es decir, se necesitan condiciones sociales que funcionen con una voluntad dialógica de recepción ante esta polifonía de voces que elaboran los sentidos del pasado, que activan la memoria, que la visten de magia.

CONSIDERACIONES FINALES

A través de la presente investigación se han abordado dos temas significativos para comprender la 'muerte' en el mundo mapuche. Por una parte, aquella tradición heredada relacionada con la ritualidad, con los protocolos culturales que permiten la llegada del *püllü* al 'más allá'. Y por otra parte, la forma en que personas mapuche, víctimas de la violencia estatal en tiempos de dictadura, no lograron trascender a través de esta ritualidad, transformándose de paso la cultura y tradición de estas familias, quienes debieron adaptarse a la ritualidad nacional que propone la generalidad de agrupaciones de familiares de detenidos desaparecidos desde su institucionalidad. Podría decirse que este es el principal hallazgo que emergió gracias a la realización del trabajo de campo etnográfico, tanto participando en los mismos ritos funerarios, como entrevistando a los familiares directos de quienes perdieron su vida en la época de dictadura.

En este trabajo se ha tratado la problemática de la muerte más allá de ser un proceso biológico definido por las ciencias naturales, centrando su mirada en la construcción sociocultural vinculada a los rituales y a los procesos de activación de la memoria, en donde confluyen concepciones, rituales y creencias que los sujetos le dan al proceso de la muerte como fenómeno social, especialmente en torno a la ausencia de los cuerpos de detenidos desaparecidos.

El fenómeno de la muerte contiene diversos elementos cosmológicos en el mundo social mapuche. Lo primero que conviene retomar es la connotación simbólica que envuelve la muerte, en donde, elementos como el cuerpo y el ataúd tienen una fuerte carga simbólica. El primero, porque es el signo central que envuelve todo rito funerario (Finol 2011), y el segundo, por ser un signo que, como "recipiente", recibe al sujeto liminal, aquel que luego del rito será un antepasado (Thomas 1983). Aquí, el mundo social es el encargado de enviar el alma del difunto a un "más allá". En este sentido, los elementos simbólicos adquieren un carácter catalizador de ritos dentro de una comunidad, otorgando así una función unificadora del entorno que envuelve al difunto, y que por lo demás, personaliza un deber, puesto que significa reordenar el caos, manteniendo así el orden cosmológico (Eliade 1981), en donde los muertos se van al espacio de los muertos, y los vivos se mantienen en el espacio de los vivos, pues "Todo se vincula, todo

se encadena, y como fondo de este edificio se dibuja la cosmogonía tal como lo relatan los mitos" (Erny, citado en Thomas 1983).

Tal como se abordó en el Capítulo V sobre la muerte, los ritos funerarios indican por sobre todas las cosas, el pasaje de la muerte, ubicada aquí abajo, al renacimiento como antepasado en un más allá. En este aspecto, "constituyen una verdadera renovación de la sociedad. Estamos en presencia de un drama que conmueve a los diversos actores" (Thomas 1983: 520) y, en este sentido, el rito funerario vendría también a ser un símbolo de cohesión social en donde el gran eje es el *am* o el *püllü* de la persona fallecida, que debe reintegrarse por completo al mundo de los antepasados y protegerlo de los peligros que le acechan. Estos peligros, por lo demás, también pueden afectar directamente al entorno social cercano del fallecido, ya que puede causar enfermedad e incluso la muerte de otras personas. Otro punto importante aquí, es que el rito por sobre todas las cosas, busca poner fin al "deambular" del *am* o del *püllü* de las personas que han muerto, y para ello, el ritual funerario es crucial, por medio de ciertos elementos cosmológicos que lo configuran, como por ejemplo, el *awün* y el *amulpüllün*, rituales que buscan despejar el camino del *püllü* hacia el más allá. En este sentido, también vimos que la comida puesta en el ajuar funerario, es pensada para la realización de este viaje, pues así no le faltará nada ni se tentará por regresar al mundo de los vivos.

En términos generales, todo apunta a que el gran objetivo buscado a través de estas ceremonias es que el *püllü* de los difuntos se vaya definitivamente al *wenumapu*, lejos de los vivos, acabando así con el proceso liminal en que se encuentra la persona cuando fallece. Recordemos que para Turner (2013), el carácter liminal de un sujeto se da en el proceso que dura el rito, supone que no esté vivo ni muerto, que no esté en un lugar ni en el otro, y que en definitiva, se caracterice por su ambigüedad, donde lo es todo y nada a la vez. Por lo tanto, el no hacer la diferenciación entre la vida y la muerte, la vida social mapuche se torna imposible, puesto que esta confusión crea ambigüedad social; los estados confusos son aquellos asociados a la no-muerte y a la no-vida, mientras que los estados plenos son la vida y la muerte (Foerster 1993).

Este estado de plenitud, del cual nos habla Foerster en el mundo social mapuche, se da por la configuración dualista del universo, es decir, existe una oposición entre la vida y la muerte, "La vida social, al reconocer esta oposición, conecta la vida con la muerte,

y se establece, simultáneamente, como su mediadora [...], es la sociedad la que logra efectuar el tránsito entre la vida y la muerte" (Foerster 1993: 41). Es aquí, entonces, donde podemos observar el carácter sociocultural de la muerte, como un fenómeno que no se limita a un deceso biológico de un cuerpo, pues comienza incluso antes y ya sabemos que no acaba allí, siendo por lo tanto, un proceso social, en donde confluyen seres de la naturaleza, los humanos, los vivos y los muertos (Viveiros de Castro 2004).

En cuanto a la ausencia de los cuerpos, la muerte se configura desde otro escenario. Desde aquí, el símbolo ya no se construye a través del cuerpo como elemento representativo de la muerte, sino que su propia ausencia se torna un símbolo debido al fenómeno social, psicológico y cultural que tiene para el círculo cercano de las personas. Aquí, Panizo (2011) señala que cuando el cuerpo está ausente, se da una *muerte desatendida*, en tanto que no hay reconocimiento oficial de aquella muerte. Es decir, no hay evidencia que pueda procesarse a través de los rituales funerarios, por lo tanto, no se atiende ni al muerto ni a los deudos.

En este aspecto se observó que los procesos de memoria que viven actualmente las familias de detenidos desaparecidos mapuche, en un contexto de catástrofe social donde se entrecruza la violencia organizada y el genocidio como ámbitos de la represión llevada a cabo durante la dictadura militar en la región de La Araucanía, se entreteje hasta la actualidad, mostrando profundas consecuencias tanto en las corporalidades de los sujetos víctimas de esta represión, como en las propias prácticas culturales mapuche, "Las consecuencias materiales, psicológicas y sociales del Golpe de Estado calaron hondo en muchas comunidades mapuche" (Richards 2016: 87).

Es así que, analizando estos procesos de violencia a través de las memorias orales de los familiares, vemos que la desaparición forzada ha dejado graves consecuencias no solo en la corporalidad de los sujetos, sino también en la esfera más privada y cosmológica de los familiares. Aquí, vemos que el gran problema es la ausencia del cuerpo y del ritual funerario, tanto para los deudos como para los muertos. Las mujeres que participaron en este estudio, tienen la convicción de que los espíritus de sus familiares desaparecidos están sufriendo, vagando y dando vueltas, cuestión que han podido ver y soñar. De este modo, cabe recordar que el *püllü* de las personas puede volver si no se realiza adecuadamente el rito funerario, y en general, se le relaciona de manera negativa

cuando está en este estado liminal. Recordemos a la señora Guillermina, quien estuvo a punto de lanzarse al río porque sintió los espíritus de sus hermanos allí. O la señora Mercedes, quien afirma que cada vez que sueña con su marido es porque algo negativo va a ocurrir. Los sueños son la “causa de algunos males, ya que cuando el recuerdo de la persona se instala en el familiar de manera permanente es una prueba inequívoca de que el difunto se encuentra sobrevolando entre los vivos” (Durán, Bacic y Pérez 1998: 15).

Como vemos, el fenómeno de los detenidos desaparecidos en Chile no es homogéneo, pues existen diferencias de corte sociocultural que lo distinguen de las otras realidades y contextos. De los diez detenidos desaparecidos mapuche mencionados en este estudio, solo cuatro de ellos tuvieron participación y militancia política antes del Golpe, el resto de ellos eran mayoritariamente trabajadores agrícolas que dedicaban su tiempo al trabajo y la familia. Esto nos recuerda una vez más que el proceso de represión que la sociedad mapuche sufrió fue impulsado por un carácter racista (Morales 1999) mediante la participación de agentes estatales y civiles en el proceso de la llamada contrarreforma agraria, con el objetivo de transformar la sociedad chilena hacia la ideología política y económica del neoliberalismo mediante el genocidio:

“Entender a las víctimas como un grupo ‘discriminado’ por los perpetradores, elegido no aleatoria sino causalmente para que su desaparición generara una serie de transformaciones en el propio grupo de la nación, es en verdad comprender el sentido [de que] el genocidio propone ‘la imposición de la identidad del opresor’” (Feierstein 2005: 24).

Es por esta razón que es importante analizar estos procesos de racismo y discriminación hacia la sociedad mapuche como una actitud que se ve anclada en la formación identitaria de la chilenidad (Rodenkirchen 2015), existiendo un *continuum* de la situación colonial, ya que “Partimos de la premisa que la relación entre la Dictadura y el Pueblo Mapuche se basa en una situación estructural, que es la reformulación del colonialismo chileno hacia al Pueblo Mapuche y sus territorios” (Caniuqueo 2013: 89).

De esta manera, el presente trabajo de investigación se ancla teóricamente en las memorias y al retorno de aquellos rincones, de alguna manera ocultos, de las familias mapuche que vivieron directamente esta violencia estatal durante el contexto de la dictadura militar chilena.

Desde el punto de vista teórico, el concepto de muerte desatendida (Panizo 2011) ha sido de suma importancia para comprender las vivencias de familias mapuche que

perdieron a sus familiares, debido al profundo dolor en las familias de los detenidos desaparecidos. En este sentido, existe la noción de que los espíritus de ellos están sufriendo y dando vueltas, situación que podemos relacionarla al mundo cosmológico y a la condición de liminalidad (Turner 2013).

Por otra parte, existe una profunda herida de las familias, producto de los traumas generados por la violencia sufrida durante las incesantes búsquedas a sus seres queridos, búsquedas cargadas de engaños y más violencia. Este aniquilamiento hacia la sociedad mapuche, las ejecuciones y las desapariciones, dejan entrever el genocidio (Feierstein 2005; Pérez 2011) impulsado en esta época, que se caracterizó por provocar la muerte de un sector de la sociedad, a ese *otro* interno dentro del Estado nacional chileno. Sin embargo, queda como desafío seguir indagando si este concepto es el más adecuado, o si bien, se deben incorporar las categorías de etnocidio, culturicidio o limpieza étnica (Pérez 2011) para comprender este proceso.

Por último, vemos que la muerte desatendida que envuelve la figura del detenido desaparecido en las familias, provoca un gran dolor en la imposibilidad de materializar las memorias en torno a sus seres queridos a través de un lugar físico donde visitarlos. Es por estas razones que las familias mapuche han realizado otro tipo de rituales que ayudan a materializar dichas memorias, y es aquí donde cobra sentido el concepto de "lugares de memoria" (Nora 2009), pues estos evocan un pasado que les concierne colectivamente y que necesitan traer al presente para luchar así contra el olvido. Es aquí entonces, donde se evidencia la pérdida de algunas prácticas culturales vinculadas a la ritualidad funeraria mapuche, aspecto que las familias fueron adaptando desde las ritualidades nacionales de diversas agrupaciones de familiares de detenidos desaparecidos.

Desde el punto de vista metodológico, esta investigación concentró su atención en seis familias mapuche, por lo que se analizaron estos casos desde un 'estudio exploratorio'. Por lo tanto, permitirá plantear a futuro nuevas investigaciones que permitan profundizar en torno a los diversos temas que, hasta el momento, están tratados de manera iniciada en este trabajo. Así, los desafíos metodológicos van principalmente hacia la realización de una etnografía de la muerte en el mundo mapuche que permita comprenderla mejor, ya que hasta el momento la bibliografía es bastante superficial y el trabajo de campo realizado todavía no permite tener un panorama amplio sobre todas las condiciones que están a la bases de los primeros días de velorio, el funeral del último

día, el momento final de entierro en el cementerio y la conmemoración a cada persona fallecida, ritual que actualmente se realiza cada 1 de noviembre desde las prácticas nacionales (día que requeriría de una etnografía específica).

De la misma manera, queda como desafío profundizar con mayor cantidad de tiempo en torno a los recuerdos y testimonios de las familias y comunidades mapuche sobre lo que fueron sus experiencias en el contexto de la dictadura militar. En caso que se pueda proyectar este trabajo de investigación como una tesis de magíster o una tesis doctoral, estas serían las primeras acciones a realizar. Retomar las memorias orales de hombres y mujeres mapuche generados a partir de este contexto, sería entrar en los espacios cotidianos subalternizados por la historia oficial (Nahuelpan 2013), visibilizando así las memorias y dando cabida a los estudios antropológicos en estos procesos.

Como punto final, desde el punto de vista metodológico pero también ético, quiero destacar que para dedicarse a comprender la muerte de personas mapuche y los procesos de memoria generados de ella, se requiere de un aprendizaje más detallado de la lengua originaria, el *mapuzungun* o, por lo menos, trabajar en equipo con personas hablantes nativas. En este sentido, la principal motivación será continuar aprendiendo y enriqueciéndose de una cultura que a pesar de todos los procesos de genocidio que ha vivido desde la época colonial, continúa viviendo, revitalizando su lengua y practicando su cultura hasta la actualidad.

REFERENCIAS

BIBLIOGRAFÍA

- Antona, J.** (2012). *Etnografía de los derechos humanos. Etnoconcepciones en los pueblos indígenas de América: el caso mapuche*. Tesis Doctoral. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Geografía e Historia.
- Antona, J.** (2014). *Los derechos humanos de los pueblos indígenas. El Az Mapu y el caso mapuche*. Temuco: Ediciones Universidad Católica de Temuco.
- Bengoa, J.** (2004). *La memoria olvidada. Historia de los pueblos indígenas de Chile*. Santiago de Chile: Publicaciones del Bicentenario.
- Candau, J.** (2002). *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Caniqueo, S.** (2013). "Dictadura y Pueblo Mapuche 1973 a 1978. Reconfiguración del colonialismo chileno". *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, Vol. 17, N° 1, pp. 87-130.
- Correa, M., Molina, R., Yáñez, N.** (2005). *La reforma agraria y las tierras mapuches: Chile 1962-1975*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Díaz-Diego, J., Órdenes, M.** (2016). "Sujetos esquivados, memorias evadidas: sesgos antropológicos e historiográficos en torno a los dueños de la tierra durante la reforma agraria chilena". *História Unisinos*. Vol. 20 N°2, pp. 163-177.
- Durán, T., Bacic, R., Pérez, P.** (1998). *Muerte y desaparición forzada en la Araucanía: Una aproximación étnica. Efectos psicosociales e interpretación sociocultural de la represión política vivida por los familiares de detenidos desaparecidos y ejecutados mapuches y no-mapuches*. Temuco: Ediciones Universidad Católica de Temuco.
- Eliade, M.** (1981). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Ediciones Guadarrama Punto Omega.
- Curiñir, H.** (2016). *Informe Final trabajo de investigación, de ejecutados y desaparecidos, 1973-1990, pertenecientes a la Nación Mapuche*. Toronto: Editorial Planeta.
- Faron, L.** (1997). *Antüpaiñamko. Moral y ritual mapuche*. Santiago de Chile: Ediciones Mundo.
- Feierstein, D.** (2005). *Terrorismo de Estado y Genocidio en América Latina*. Buenos Aires: Prometeo Libro.
- Finol, J.** (2011). "Antropo-semiótica de la muerte: fundamentos, límites y perspectivas". *Avá* N°19, *Posadas*.
- Flick, U.** (2012). *Introducción a la investigación cualitativa*. Madrid: Ediciones Morata.
- Foerster, R.** (1993). *Introducción a la religión mapuche*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- González, S.** (2015). "Antropología y el estudio de las ontologías a principios del siglo XXI: sus problemáticas y desafíos para el análisis de la cultura". *Estudios sobre las culturales contemporáneas*. N° 42, pp. 39-64.
- Guber, R.** (2004). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

- Gibbs, G.** (2007). *Análisis de datos cualitativos en investigación cualitativa*. Madrid: Ediciones Morata.
- Halbwachs, M.** (2004 [1925]). *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos.
- Jelin, E.** (2013). *Los trabajos de la memoria*. En Colección Memorias de la represión, España: Siglo Veintiuno editores.
- Klein, N.** (2007). *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Nahuelpan, H.** (2013). "Las 'zonas grises' de las historias mapuche. Colonialismo internalizado, marginalidad y políticas de la memoria". *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*. Vol. 17, N° 1, pp. 11-33.
- Martínez, C. y Caniuqueo, S.** (2011). "Las políticas hacia las comunidades mapuche del gobierno militar y la fundación del Consejo Regional Mapuche, 1973 – 1983". *Revista Veriversitas*, Vol. 1, N.1, pp 144-185.
- Martínez, B.** (2013). "La muerte como proceso: una perspectiva antropológica". *Revista Ciência & Saúde Coletiva* Vol.18, N°9, pp.2681-2689.
- Millahueique, C.** (2015). "Pueblos originarios y dictadura". En *Golpe 2013-1973. Vol. 2*. Santiago de Chile: Ediciones el Buen Aire.
- Millaman, R.** (1998). "El sistema familiar en tres naciones indígena de América". *Soñando el Sur*. N°1, 41-46.
- Morales, R.** (1999): "Cultura Mapuche y Represión en Dictadura". *Revista Austral de Ciencias Sociales*. N° 3, enero – agosto 1999, pp. 81-108.
- Nora, P.** (2009). *Les lieux de mémoire*. Santiago de Chile: Lom ediciones.
- Padilla, E.** (1995). *La memoria y el olvido*. *Detenidos Desaparecidos en Chile*. Santiago de Chile: Ediciones Orígenes.
- Panizo, L.** (2011) *¿Dónde están nuestros muertos? Experiencias rituales de familiares de detenidos desaparecidos de la última dictadura militar en la Argentina y caídos en la Guerra de las Malvinas*. Tesis doctoral. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras.
- Pérez, P.** (2011). "Historia y silencio: La Conquista del Desierto como genocidio no-narrado". *Corpus, Archivos virtuales de la alteridad americana*. Vol. 1, N° 2.
- Pérez, C.** (2005). "El Genocidio en Chile: La construcción sociodiscursiva de la verdad". En *Terrorismo de Estado y Genocidio en América Latina*. Buenos Aires: Prometeo Libro.
- Pollak, M.** (1989). "Memoria, olvido, silencio". *Revista Estudios Históricos*, Vol. 2, N°3, pp. 3-15.
- Pozo, G., Canio, M.** (2015). *Wenumapu. Astronomía y cosmología mapuche*. Santiago de Chile: Ocho Libros Editores.
- Quintupil, Erwin** (2005) "Confesiones necesarias", en *Pueblo Mapuche – Poemas*. Oyarzún: Biblioteca de las Grandes Naciones.
- Richards, Patricia** (2016). *Racismo. El modelo y multiculturalismo neoliberal bajo la Concertación 1990 - 2010*. Santiago de Chile: Editorial Pehuén.
- Rodenkirchen, A.** (2015). "Memorias mapuche en la continuidad colonial. Testimonios sobre las experiencias durante la dictadura militar chilena". En *Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu*. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Rodríguez, C., Saavedra, A.** (2011): "Cosmovisión

- mapuche y manifestaciones funerarias". *Si somos americanos: Revista Estudios Transfronterizos*. Vol. 9, Nº2, pp. 13-38-
- Rojas, P.** (2009). *La interminable ausencia: estudio médico, psicológico y político de la desaparición forzada de personas*. Santiago de Chile: Lom Ediciones.
- Samaniego, A. Y Ruiz, C.** (2007). *Mentalidades y políticas winkas: Pueblo mapuche entre golpe y golpe*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid: Colección América.
- Schindler, H.** (1998). "Amulpüllün: Un rito funerario de los mapuche chilenos". *Anales del Museo de América*. Nº6, pp. 165-177.
- Tapia, M., Oliva, D.** (2007). Aproximación al rol del relato de fundación en la reproducción del esquema identitario de la Agrupación de familiares de detenidos desaparecidos y ejecutados políticos (AFDD-EP) de La Araucanía. Tesis de pregrado. Temuco: Universidad de La Frontera. Facultad de Educación y Humanidades.
- Taylor S., Bogdan R.** (1986). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. Buenos Aires: Paidós.
- Thomas, L.V.** (1983). *Antropología de la muerte*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Todorov, T.** (2013). *Los usos de la memoria*. Santiago de Chile: Colección Signos de la memoria. Museo de la memoria y los derechos humanos.
- Turner, V.** (2013). *La selva de los símbolos*. México DF: Siglo XXI editores.
- Viveiros de Castro** (2004). "Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena". En *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA. Grupo internacional de trabajo sobre asuntos indígenas.
- Viveiros de Castro** (2013). *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Mendoza: Tinta Limón Ediciones.
- Wiewiorka, M.** (2015). *La conciencia del tiempo: la memoria*. Santiago de Chile: Colección Signos de la memoria. Museo de la memoria y los derechos humanos.
- Zavala, J.** (2011): *Los mapuches del siglo XVIII. Dinámica interétnica y estrategias de resistencia*. Temuco: Ediciones Universidad Católica de Temuco.

PÁGINAS WEBS

Centro de Investigación y Promoción de los Derechos Humanos (Cinprodh):

Comisión Nacional Sobre Prisión Política y Tortura: (2010): Historia: Ser mapuche en Dictadura (2016) . Periódico The Clinic: Informe Rettig, de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación (1990):

TESTIMONIOS ORALES

Angela Llanquino Millaqueo, habitante de la comunidad Membrillar, comuna Padre Las Casas, región de La Araucanía, Chile. *Entrevista realizada el día 21 de noviembre de 2016.*

Berta Coliñir, habitante de la comunidad Kemkewenu, comuna Vilcún, región de La Araucanía, Chile. *Entrevista realizada el día 16 de junio de 2016.*

Celinda Melihuen, habitante de la comunidad Manuel Levinao, comuna Lautaro, región de La Araucanía, Chile. *Entrevista realizada el día 12 de octubre de 2016.*

Guillermina Reinante, habitante de la ciudad de Valdivia, región de Los Ríos, Chile. *Entrevista realizada el día 20 de octubre de 2016.*

Juan Canio, habitante de la comunidad Kusako, región de La Araucanía, Chile. *Entrevista realizada el día 27 de noviembre de 2016.*

Juana Yaufulem, habitante de la comunidad Lorenzo Cullunao, comuna de Lautaro, región de La Araucanía, Chile. *Entrevista realizada el día 1 de septiembre de 2016.*

Lorenza Cheuquepan, habitante de la comunidad José Segundo Yaufulem, comuna de Lautaro, región de La Araucanía, Chile. *Entrevista realizada el día 5 de septiembre de 2016.*

Marta Parra, habitante de la comunidad Llamüko, comuna de Vilcún, región de La Araucanía, Chile. *Entrevista realizada el día 31 de agosto de 2016.*

Mercedes Huaiquilao, habitante de la comunidad José Huaiquil, sector Montaña Recortada, comuna de Lautaro, región de La Araucanía, Chile. *Entrevista realizada el día 25 de octubre de 2016.*

Pedro Canio Quidel, habitante de la comunidad Membrillar, comuna Padre Las Casas, región de La Araucanía, Chile. *Entrevista realizada el día 21 de noviembre de 2016.*

Verónica Beltrán, habitante de la comunidad Manuel Levinao, comuna Lautaro, región de La Araucanía, Chile. *Entrevista realizada el día 12 de octubre de 2016.*

Zoila Lincoqueo, habitante de la ciudad de Temuco, región de La Araucanía, Chile. *Entrevista realizada los días 9 y 30 de agosto de 2016.*

ANEXOS

1. PRODUCCIONES VISUALES DE FAMILIARES DE DETENIDOS DESAPARECIDOS Y EJECUTADOS POLÍTICOS



Afiche creado por Zoila Lincoqueo el año 2009, madre de Nelson Curiñir Lincoqueo.



Pancarta creada por la Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos y Ejecutados Políticos de La Araucanía, para la conmemoración del 11 de septiembre de 2016.

2. REGISTRO FOTOGRÁFICO DE LA CONMEMORACIÓN DEL 11 DE SEPTIEMBRE DE 2016, EN EL MEMORIAL UBICADO EN LAS AFUERAS DEL CENTRO CULTURAL DE LAUTARO.





3. REGISTRO FOTOGRÁFICO DE LA CONMEMORACIÓN DEL 11 DE SEPTIEMBRE EN LA TUMBA DE NELSON CURIÑIR LINCOQUEO, CEMENTERIO GENERAL DE TEMUCO.



4. REGISTRO FOTOGRÁFICO DE LA CONMEMORACIÓN DEL 10 DE OCTUBRE EN EL MEMORIAL DE VILLARRICA Y SOBRE EL PUENTE VILLARRICA.





La Colección Tesis de Memoria es un aporte del Museo de la Memoria y los Derechos Humanos a la generación y divulgación de la investigación académica sobre la violación de los derechos humanos durante la dictadura.



MUSEO DE LA MEMORIA
Y LOS DERECHOS
HUMANOS

La tesis *Ausencia del cuerpo y cosmología de la muerte* **En el mundo mapuche: memorias en torno a la condición de detenido desaparecido** de María José Lucero es una contribución original y necesaria al conocimiento sobre la represión al pueblo mapuche durante la dictadura. Afirma la autora que la represión no fue solo política sino también racista. La aplicación del método etnográfico, y específicamente la entrevista narrativa, permitió a la autora conocer la concepción de la muerte y el significado de la condición de detenido desaparecido en seis familias de la Araucanía. Se entrevistó a 7 mujeres familiares de detenidos desaparecidos. Se detalla la cosmovisión vinculada a la muerte, el impacto en sus vidas y la forma en que las familias han ido recomponiendo la memoria de sus seres queridos.



MUSEO DE LA MEMORIA
Y LOS DERECHOS
HUMANOS

ISBN-13: 978-956-9144-44-8



9 789569 144448