

# REFLEXIONES SOBRE LA ETNOGRAFÍA Y LA VIOLACIÓN DE DERECHOS HUMANOS EN CONTEXTOS INDÍGENAS

Reflections on Ethnography and the Violation of Human Rights in Indigenous Contexts

JESÚS ANTONA BUSTOS\*

Fecha de recepción: 20 de marzo de 2024 – Fecha de aprobación: 18 de junio de 2024

## Resumen:

La conmemoración del quincuagésimo aniversario del golpe de Estado en Chile volvió a poner en primer plano el tema de la violencia política durante la dictadura militar, pero han sido pocos los eventos conmemorativos en los que se ha abordado la variable étnica de la represión y su impacto en la vida cotidiana de las comunidades indígenas victimadas. Por ello, este trabajo pretende aportar una visión intercultural a las violaciones de derechos humanos en contextos indígenas a partir de las posibilidades que ofrece la metodología etnográfica. El material recopilado proviene de varias temporadas de trabajo de campo en la Araucanía en las que se registraron una serie de casos ocurridos en comunidades mapuche durante la dictadura militar, así como de la observación participante con organizaciones de derechos humanos mapuche y no mapuche en relación con los procesos de justicia y reparación. Finalmente, se pretende ofrecer una aproximación ontológica al campo de los derechos humanos y la violencia política tomando como referencia la información acumulada por la tradición de los estudios amerindios, en los que temas como la corporalidad, la enfermedad, los no humanos, los sueños o el concepto de persona constituyen espacios privilegiados para explorar el significado que los pueblos indígenas le dan a este tipo de situaciones.

**Palabras clave:** etnografía, mapuche, derechos humanos, estudios amerindios, ontología política.

## Abstract:

The commemoration of the fiftieth anniversary of the coup d'état in Chile once again brought to the fore the issue of political violence during the military dictatorship, but there have been few commemorative events in which the ethnic component of repression and its impact on the daily life of the victimized indigenous communities have been addressed. Therefore, this work aims to provide an intercultural vision of human rights violations in indigenous contexts based on the possibilities offered by ethnographic methodology. The ethnographic material comes from several seasons of fieldwork in Araucanía in which a number of cases that occurred in Mapuche communities during the military dictatorship were recorded, as well as from participant observation with Mapuche and non-Mapuche human rights organizations in relation to justice and reparation processes. Finally, it is intended to offer an ontological approach to the field of human rights and political violence taking as reference the information accumulated by the tradition of Amerindian studies in which topics such as corporality, illness, non-humans, dreams or the concept of person constitute privileged spaces to explore the meaning that indigenous peoples give to this type of situations.

**Keywords:** ethnography, Mapuche, human rights, Amerindian studies, political ontology.

\* Dr. en Antropología de América. Universidad Complutense de Madrid, Madrid-España. ORCID: 0000-0002-1573-6817. Correo- e: jantona@ucm.es. Artículo enmarcado en el Proyecto "Creatividad indígena frente a las crisis: Expresiones culturales y mundialización de saberes" (UCM/UB), Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades.

## Introducción

Si bien es cierto que la percepción de los procesos represivos y la vulneración de derechos humanos experimentados por los pueblos originarios se encuentra mediada por el marco histórico y los problemas estructurales fruto del despojo y la experiencia colonial, también está marcada por un profundo diferendo ontológico sobre el sentido de los acontecimientos. De hecho, la memoria local de la violencia suele disentir sustancialmente de las versiones oficiales que circulan en la sociedad mayoritaria y ciertos discursos occidentales se muestran insuficientes para entender las narrativas locales sobre las consecuencias de la violencia política.

Para la antropología resulta problemático establecer una definición clara de la violencia (Garriga & Noel, 2009) ya que es evidente que en todo contexto violento pueden emerger diversas formas de violencia (simbólica, cotidiana, estructural y política) (Ferrándiz & Freixa, 2004). Para los fines que se persiguen en este trabajo nos referiremos a la violencia política como aquella que:

Incluye aquellas formas de agresión física y terror administradas por las autoridades oficiales y por aquellos que se les oponen, tales como represión militar, tortura policial y resistencia armada en nombre de una ideología, movimiento o estado político (Ferrándiz y Freixa, 2004, p. 163).

No obstante, este tipo de violencia no puede entenderse únicamente en función de las instituciones o del Estado, pues se trata de una violencia situada en un espacio étnico que hunde sus raíces en la cultura y la historia, por lo que una antropología de la violencia política en este contexto obliga a relacionar la trama que se establece entre las distintas formas de violencia presentes (Blair, 2009).

Hay que llamar la atención sobre el hecho de que en estos procesos represivos un enfoque centrado en la cultura suele verse como un tabú, especialmente por aquellos planteamientos analíticos de la antropología de la violencia que priorizan las explicaciones causales y materiales y sospechan de los enfoques subjetivistas porque, según ellos, favorecen los “camuflajes, silencios y desinformaciones que impiden la comprensión correcta –histórica y comparativa– del fenómeno” (Schmidt & Schröder, cit. en Ferrándiz y Freixa, 2004, p. 166). Empero, como sostiene Blair (2009), esta perspectiva suele orillar “las representaciones mentales, valores y prácticas rituales de las dimensiones expresivas del dolor, sufrimiento y crueldad que siempre acompañan y orientan las prácticas violentas” (p. 30), por lo que la aproximación etnográfica al fenómeno de la violencia debe tener muy presente su carácter dinámico y contextual: “las violencias deben entenderse en constante proceso de transformación [lo que] obliga a la antropología de la violencia a volverse reflexiva” (Ferrándiz, 2011, p. 216).

Puede que uno de los motivos por el que el abordaje del impacto sociocultural de la violencia de la dictadura militar de Pinochet (1973-1990) en las comunidades mapuche<sup>1</sup> haya tenido un tratamiento limitado se deba a la inquietud que genera el binomio cultura y violencia política en ciertos sectores por el recelo a que, bajo el tamiz de la cultura, se extienda una “cortina de humo” que pueda opacar otras dimensiones de la represión. A ello se une el hecho de la persistencia de un concepto esencialista de la cultura, olvidándose que es un producto histórico y dinámico que está integrado en todas las formas de la experiencia humana. Sea por una causa o por otra, lo que dejan entrever estas resistencias son los temores a

que la causa de los derechos humanos se vea debilitada por un revisionismo relativista. No obstante, la praxis de los pueblos originarios en torno a los derechos humanos demuestra que su adhesión a este paradigma cosmopolita pugna por incorporar nuevos significados que, lejos de debilitarlos, los ha fortalecido y renovado. Por tanto, nuestro enfoque sobre los derechos humanos se encuentra en línea con trabajos anteriores en los que se propone una lectura “diversal” sobre este campo (Antona, 2012 [2011], 2014a, 2014b), poniendo el énfasis, como señala Wilson (2006), en la vida social de los derechos humanos.

Todo lo anterior quizás permita explicar por qué, hasta hace relativamente poco tiempo, el abordaje de la represión en las tierras mapuche durante la dictadura se haya limitado, salvo excepciones, a la divulgación de informes oficiales y paraoficiales sobre la violación de derechos humanos; la reforma agraria, la dictadura y la cuestión de las tierras (Correa et al., 2005); la reconfiguración colonial del territorio mapuche (Caniuqueo, 2013; Rondenkirchen, 2015) o la trayectoria del movimiento político mapuche durante ese período (Espinoza & Mella, 2013). Las excepciones, aunque respondían en buena medida a enfoques políticos o psicosociales (Bacic et al., 1997; Morales, 1998; Pérez Sales et al., 1998), ya pusieron el foco en la cuestión interétnica, apuntando a que el fenómeno de la represión en la Araucanía tuvo una dimensión étnica importante. En esa perspectiva, llevaron a cabo investigaciones con orientación etnográfica para comparar las diferencias culturales que tenían de la violencia política los familiares de víctimas mapuche y no mapuche. Estos trabajos pioneros estimularon posteriores investigaciones etnográficas centradas, en específico, en el impacto de la represión en la vida cotidiana

y las relaciones comunitarias de las víctimas mapuche (Antona, 2012[2011], cap. 15; Antona, 2015; Lucero Díaz, 2016, 2024), orientadas ya a ampliar una versión plural e intercultural de la violencia acaecida en Chile en este período.

El objetivo de este trabajo no es otro que refrescar la mirada, cinco décadas después, sobre ese momento centrándonos en el impacto que produjo en el tejido social mapuche. Para ello se propone el uso de metodologías y categorías analíticas procedentes de los estudios amerindios para dar cuenta del entramado de flujos que produce la violencia política cuando el terror, la amenaza y la sospecha irrumpen en las comunidades y son las entidades anímicas las que se encargan de poner cara al miedo, la desarmonía y la inseguridad. En este sentido, siguiendo el camino ofrecido por la antropología recursiva (Holbraad, 2013), lo que se plantea es la posibilidad de captar otras formas de pensamiento a partir de la propia práctica etnográfica para poner en cuestión presupuestos conceptuales preconcebidos, aplicado en este caso al campo de los derechos humanos vistos en perspectiva intercultural, en la línea de trabajos anteriores (Antona, 2012 [2011]).

Se entiende por intercultural una tecnología social que va más allá de la tolerancia o el reconocimiento formal y que únicamente es factible a partir de unas relaciones simétricas, algo que en la mayoría de los contextos indígenas es poco más que un desiderátum. En otros muchos casos, la interculturalidad sirve como marca país o sustenta una retórica oficial para hablar de otras cosas (Valdés, 2014, p. 162).

La aproximación etnográfica a este tema parte de la heterodoxia metodológica que ofrece el llamado giro ontológico en antropología (Hol-

braad & Pedersen, 2022), el cual, como señalan González-Abrisketa y Carro-Ripalda (2016), no designa ningún movimiento coherente,

... sino un grupo de propuestas heterodoxas que coinciden en su rechazo a la definición de cultura como epistemología, al efecto totalizador del constructivismo social, a la hegemonía de dicotomías del pensamiento occidental que defienden la novedad de sus respuestas frente a viejos problemas conceptuales (p. 103).

Las diversas investigaciones realizadas sobre estos temas delatan que en el mundo indígena la violencia política está imbricada en el cuerpo, tanto social como individualmente, y que nociones relativas a la salud y la enfermedad, la vida y la muerte, los cuerpos y las almas, la relación entre humanos y no humanos o la ritualidad encierran en sí mismas el lenguaje de la transgresión, la desarmonía, la dignidad, el derecho o el poder; y esa es la gramática social que opera de manera significativa en las relaciones sociales y en la vida cotidiana. Por tanto, nos apoyaremos en trabajos etnográficos de americanistas centrados sobre estos temas; a saber: Viveiros de Castro (2010 [2009]), Descola (2012), Merrill (1992), López García & Pitarch (2006), Perrin (1990), Pitarch (1996), Pitarch & López García (2001), Gutiérrez Estévez (2000), López Austin (1980), Seeger et al. (1979), Course (2017), Quidel (2023) o compilaciones referidas a diferentes áreas culturales de América, como Mesoamérica (Pitarch, 2020), los Andes (Muñoz, 2020) y las tierras bajas de América del Sur (Calavia, 2020).

Los datos etnográficos se nutren de entrevistas realizadas a varias familias con detenidos desaparecidos y ejecutados políticos mapuche residentes en diferentes comunidades mapuche de Lautaro, Puerto Saavedra y Curarrehue. Por

otra parte, el trabajo se alimenta de la colaboración prolongada con el Centro de Investigación y Promoción de los Derechos Humanos de Temuco, en el marco del cual se realizó observación participante en los diferentes procesos de acompañamiento a familiares de las víctimas<sup>2</sup>.

### **Etnografía, violencia política y derechos humanos**

Una de las primeras cuestiones que se releva en el ámbito de la violencia política es el problema de la memoria colectiva. Tal como sugiere Zur (2001), la relación entre la memoria de ahora y la de aquel entonces puede no coincidir, por lo que el reto consiste en “cómo darle sentido a lo que recuerda en 1990 acerca de lo que pensaba en 1980” (p. 130). Hay que tener en cuenta que la memoria no solo se da a nivel individual, sino también en el colectivo y en este proceso es recuperada, pero también reelaborada. Las familias de las víctimas no buscan encontrar el contenido histórico de sus experiencias, lo que les preocupa al contar sus recuerdos “no es el pasado mismo, sino cómo el pasado se relaciona con sus vidas actuales” (Zur, 2001, p. 135), pues el recuerdo se construye en las condiciones creadas por la represión, el terror y sus secuelas, “y en la imposición de la verdad oficial [o hegemónica] que inhabilita la memoria” (Zur, 2001, p. 144). Por tanto, lo que revelan las memorias del pasado se acaba fusionando de alguna manera con otro tipo de preocupaciones del presente, que son las más importantes para la gente.

De alguna manera, es un conocimiento del pasado hecho de retazos, de ahí la noción de fragmento: “El fragmento se convierte, de ese modo, en el repositorio de historicidades que

permanecen sepultados bajo esas grandes narrativas” (Ortega, 2008, p. 60). A partir del caso de Colombia, Ortega (2008) propone que las situaciones de emergencia se realicen en clave de cotidianidad, pues esta permite que surjan los relatos y las prácticas indígenas sobre la experiencia de la violencia. Propone también centrarse en el “acontecimiento” como unidad fundamental para aproximarse al sufrimiento humano y huir de los grandes relatos, pues son los primeros los que resultan sustanciales para las personas (Ortega, 2008, p. 19).

Por otra parte, en el mundo indígena, la pléyade de actores que suele protagonizar los hechos luctuosos o violentos adquiere formas espectrales y fantasmagóricas que actúan como una plaga expansiva del terror (Das, 2008). Pero la irrupción de estas fuerzas ocultas e incontroladas constituye una señal inequívoca de conflicto interno y transgresión cultural, percepción que facilita la operación de escamotear la realidad al desplazar la responsabilidad del Estado hacia las propias víctimas. Degregori et al. (1996) informan que la brutal violencia ejercida por los infantes de marina en la represión a Sendero Luminoso favoreció que los comuneros andinos convirtieran a los militares en *pishtacos* (“degolladores y seres maléficos”) “porque les resultaba inconcebible que alguien pudiera tratar así a un prójimo” (p. 19). De alguna manera, como sostiene Blair (2004), se trata de una operación de deshumanización del verdugo que “rompe todas las inhibiciones de lo humano y, al hacerlo [...] disfruta de una libertad absoluta” (p. 175) para ejercer el mal.

Si las sociedades amerindias tienden a elaborar los relatos de los hechos violentos a partir de sus propias categorías y de las referencias colectivas de experiencias pretéritas, “la especificidad

de una antropología de la violencia consiste en estudiar los vínculos entre las distintas formas de violencia presentes en cada estrato cultural” (Ferrándiz & Freixa, 2004, p. 163). De ahí que Neila (2006) sostenga que las consecuencias de la violencia senderista en el mundo quechua propiciaron un marco cultural para encuadrar los efectos ulteriores del terror. Cuando el conflicto interno provocó el desplazamiento masivo de las comunidades serranas de Ayacucho a las ciudades, se produjo una pauperización de las condiciones de vida, un quiebre intergeneracional y una desestructuración social que afectaron principalmente el sistema de valores de los jóvenes, los cuales se decantaron hacia un tipo de delincuencia juvenil caracterizada por una violencia extrema. Esta circunstancia, irregular y anómala en un contexto tradicional, se asoció a la violencia de los tiempos del terrorismo senderista enunciándola con el mismo término que se usaba en esa época: *sasachakuy*, y los delincuentes, a la figura del senderista: *puriqkuna*, “los que caminan”.

Otro de los elementos determinantes para la comprensión de los acontecimientos violentos en contextos indígenas tiene que ver con la concepción amerindia de persona, puesto que determinadas prácticas represivas, como las desapariciones, son comprendidas desde la ontología indígena. En el caso mapuche, la etnografía nos revela que las violaciones de derechos humanos se contemplan mediadas por el filtro que establece la moral colectiva: el *Az Mapu*, paradigma ético y jurídico ancestral de los mapuche (Antona, 2014a). Lo sustancial de este relato moral para el tema que nos ocupa es que los humanos comparten una responsabilidad en el mundo con los no humanos, por lo que la represión no solo se experimenta en el mundo de los vivos, sino también en el espacio de los muertos: de los espíritus.

Igualmente, el estudio de los sueños (Perrin, 1990) y el animismo (Descola, 2012) constituye un camino fértil para comprender el sentido de los derechos humanos en comunidades indígenas sometidas a situaciones de violencia política. La noción cultural del espacio y las entidades anímicas (dueños) que le están asociadas se encargan de delinear las ideas vernáculas de la represión a partir de la lógica cósmica que articula los diferentes mundos. En el mundo mapuche, el espacio de la oscuridad y la noche propició la magia de la violencia, pues fueron los sueños (*pewma*) los encargados de desvelar la identidad y la naturaleza de los perpetradores, quienes adoptaron el estatus de realidad tras alguna de las múltiples máscaras del amplio catálogo de entidades maléficas (*weküfe*) que pueblan el mundo mapuche.

Pero, lo más inquietante es la figura del desaparecido, porque su liminidad desencadena un miedo preexistente en el imaginario social, al considerarse que su alma errante se encuentran sobrevolando en la comunidad o penetra en el espacio onírico de parientes y vecinos para causar enfermedad (Nakashima Degarrod, 1990). Por eso, la atención a los sueños ofrece la posibilidad de desentrañar las articulaciones ontológicas en relación con los diferentes espacios cosmológicos, lo que permite analizar su influencia en la vida comunitaria y entender el papel que juegan en el ámbito de los derechos humanos.

Los trabajos de Cecconi (2014, 2017) muestran que en el mundo quechua los sueños y las visiones de las almas errantes forman un campo de estudio fundamental para interpretar o relacionar el fenómeno de la violencia senderista en las comunidades serranas de Ayacucho a partir de los propios marcos cosmológicos de los

afectados, pues para los pueblos amerindios los estados oníricos son “formas otras” de realidad y canales de información para la vida cotidiana (Nakashima Degarrod, 1990). No obstante, como han puesto de manifiesto diversos trabajos etnográficos centrados en los sueños indígenas (Orobitg & Pitarch, 2017; Perrin, 1990; Thelock, 1987), es necesario trascender las clásicas interpretaciones psicoanalíticas y enfocar los sueños desde una perspectiva antropológica, pues los estados oníricos son, sobre todo, “un estado ontológico” (Orobitg, 2017, p. 17).

En otro orden de cosas, además de portador de la memoria en los procesos de violencia, el cuerpo ha sido el instrumento del terror por excelencia (Blair, 2004). Como señala Das (2008), cuando el dolor queda inscrito en el cuerpo es una memoria que no puede ser borrada. Uno de los trabajos etnográficos clave sobre el cuerpo y la violencia política es el de Theidon (2004), donde se pone en evidencia la existencia de una estrecha relación entre el terror, las percepciones comunitarias de enfermedad y los procesos de justicia y reparación. Su trabajo entre los quechuas de Ayacucho propone superar los enfoques psicologizantes de la violencia política y captar el sentido del papel que juega el cuerpo de los sujetos como lenguaje cultural de la experiencia social encarnada (*embodiment*). Este concepto, también castellanizado como encarnamiento o encarnación, se refiere a la experiencia social encarnada que no puede reducirse a un mero vehículo pasivo de la expresión psíquica y emocional de los acontecimientos. Fue esgrimido por el antropólogo Csordas (1999) para referirse, no al cuerpo en sí mismo, sino al lugar que este ocupa en la cultura y la experiencia “en tanto ellas pueden ser entendidas desde el punto de vista del ser-en el mundo corporal” (p. 143).

Por último, en contextos como los estudiados, y especialmente en lo referido al mundo mapuche, la dicotomía individuo y sociedad, tal como sugiere Course (2017), resulta inadecuada al ser la “socialidad” el eje articulador de la vida comunitaria. Igualmente, para el caso maya, Dary (1996) sostiene que el individuo solo es quien es (y en particular el sujeto de derecho) en relación con la familia y el grupo de referencia. Por eso, la atención a las relaciones sociales y de parentesco permiten captar la esfera moral del grupo y la existencia de contradicciones sociales en torno a las versiones comunitarias de la violencia. Las desavenencias pueden permanecer soterradas, pero la presencia de la enfermedad o la evitación de asistencia a las actividades públicas (rituales, comensalidad, etc.) delatan mecanismos latentes de sanción social. No obstante, si bien es cierto que la oposición individuo y colectivo no resulta operativa para analizar diferentes aspectos de la vida cotidiana de las comunidades indígenas, hay que tener en cuenta que la fuerte intervención del Estado y la intensa interacción con la sociedad nacional ponen de relieve tensiones existentes entre la persona y la sociedad.

### **El caso de las familias mapuche de desaparecidos y ejecutados políticos de la Araucanía**

#### ***La persona mapuche o che: núcleo central de la mirada etnográfica***

Lo primero a tener en cuenta es que en la ideología amerindia la persona es un ser “procesual” y relacional que se va configurando en el tiempo y en interacción con el grupo de referencia y con todos los seres y espíritus que pueblan sus territorios. Los mapuche diferen-

cian entre la expresión *che gem* (“ser *che*”) y *che geam* (“para ser *che*”), matizando con ello la idea del sujeto mapuche como ser en construcción que debe transitar por los itinerarios culturales pertinentes para “llegar a ser [un verdadero] *che*” (Quidel, 2023).

El *Az Che* es una especie de subcódigo del *Az Mapu* que se refiere al modelo ideal de persona. Para ello, el individuo debe mostrar un comportamiento correcto y asumir los roles que le corresponden dentro de la estructura social y participar de las obligaciones comunitarias. Esta trayectoria da como resultado diferentes tipos de *che*, según las obligaciones y responsabilidades ejercidas dentro de la estructura sociopolítica y ritual. El modelo de persona ideal tiene que ver con la confluencia de diferentes cualidades del *che*, a saber: *kimche*, “ser humano sabio”; *nor che*, “ser humano recto en su manera de actuar, justo y respetuoso”; *kümeche*, “hombre bondadoso, con bienestar económico, trabajador, solidario, equitativo [tiene que dar algo de lo que recibe]”; *newenche*, “hombre con fuerza física y psicológica [con seguridad personal]”. El opuesto a este modelo es el *weza che* (“mala persona”), figura denostada por trasgresora: se trata de alguien que ha perdido parte de sus atributos como *che*; “es perverso y malo” (Antona, 2014 a, p. 102).

La condición de persona es reversible; se puede llegar a perder a causa de un comportamiento inadecuado. En ese caso, el *che* se convierte en *chewtunun*, mutación que lleva implícita la marginación de la vida social de la comunidad y, por ende, la pérdida de derechos. Esto puede ocurrir cuando un individuo comete una falta muy grave; por ejemplo, asesinar a otro mapuche. En ese caso, el grupo le da la espalda y queda exento de ejercer la reciprocidad con el

trasgresor, siendo esta sanción una de las más duras que puede ejercer la comunidad contra uno de sus miembros. También se puede perder la condición de persona de manera transitoria, por ejemplo, por una enfermedad “no natural”, por estar en manos de un *kalku* (brujo) o haber sido poseído por un *weküfe* (entidad maléfica). En todos los casos, el “mal” se apodera del *che* y le anula como persona: al carecer de voluntad, este se convierte en *kūxan* (enfermedad). Sin embargo, cuando el grupo considera posible la rehabilitación de la persona, y se siguen los protocolos pertinentes para reparar la falta o restablecer el equilibrio, el individuo puede recobrar su identidad social; entonces se alude al concepto *chewtun*: “volver a hacerse persona” (Quidel & Jineo, 1999, p. 151), lo que conlleva la reintegración en la comunidad.

### **La política como *weküfe***

*Weküfe* puede referirse a todo aquello que representa lo maléfico (Waag, 1982), aunque en ocasiones se trata de un concepto ambiguo porque puede referirse a un *geh* (dueño de un espacio) que adquiere una determina forma espectral para advertir o castigar a los humanos. Suele manifestarse mediante sueños, visiones o apariciones súbitas (*perimontun*).

La experiencia histórica ha enseñado a las comunidades mapuche que el gamonalismo desplegado por los *wigka* en el mundo rural ha constituido una vía de penetración para dividir a las comunidades, además de ser una fuente de contaminación y “*awigkamiento*”. La idea que subyace en esta percepción es que la proximidad con el mundo chileno es peligrosa porque contamina la vida mapuche y sus espacios de

referencia. Siguiendo a Mary Douglas 1973 [1966], “[las ideas de contaminación] se emplean como analogías para expresar la visión general del orden social” (p. 16).

Ponce (2015), a partir de su trabajo sobre el impacto de la dictadura militar brasileña entre los Aikewara, informa que los blancos, o no indios, son enunciados como *kamaras*, y que para nombrar a los militares que participaron en la represión estos utilizan el nombre de *kamaras pumura*, que significa “hombre malo blanco”, aunque, en términos cosmovisionales, se refiere a todo aquello que está podrido o descompuesto (p. 55).

Obviamente, el arraigo de estas ideas está cimentada en una larga historia de violencia que, en el caso mapuche, se vio reactualizada por la situación provocada por la represión durante la dictadura militar. Sin embargo, paradójicamente, al percibir que la fuente del mal estaba asociada a la relación política con los *wigka*, el propio imaginario comunitario contribuyó a blanquear la responsabilidad de los uniformados en los crímenes al transferirla a los mapuche que se metieron en política participando en la “rivalidad partidista entre chilenos”. También, la cruzada anticomunista sirvió de coartada para camuflar la usurpación de tierras mapuche, lo que permitió a los victimarios esconder sus acciones tras diversas narrativas locales relacionadas con el cuatrерismo, las envidias, las militancias estigmatizadas, las rivalidades, los pleitos de tierras, etcétera.

Los miembros de una familia pewenche, cuyo padre y dos hijos fueron detenidos y solo regresó uno de ellos, atribuyeron su arresto a la intervención de otro conocido mapuche que “tenía buena posición con los *wigka* [en este caso con

los militares acantonados en la zona]” y quería hacerse con las tierras de su abuelo, pero como su padre se negó a vender se vengó de ellos acusándolos de comunistas ante los militares:

Levantó puras calumnias: que mi padre eran un ladrón, que era comunista, que siempre, todos los años, tenía reuniones en casa. Mi padre no sabía leer. Solamente sabía firmar y le levantaron falsos testimonios hasta que vinieron los militares y se los llevaron.

Muchas acusaciones también asociaron a los comunistas con el abigeato, actividad contraria a la moral comunitaria y muy censurada en el ámbito rural. Con este argumento, la denuncia del vecino se erigió en el mejor medio para extender indirectamente la sospecha y el terror, como confirma el relato de una señora de Lautaro al recordar la detención de su marido. Tras el golpe de Estado, su esposo fue denunciado por un primo que lo acusó de participar en el robo de doce ovejas:

Un primo tuvo que ser, porque robó ovejas y se lo llevaron también; él le acusó, pero nada que ver. El sí era cuatrero; también le mataron. Ese estaba en el asentamiento. [...] Llegamos a Lautaro y, ya: ¡carné! ¿De dónde son? ¿De qué partido son ustedes? ¡Nada!, ¿de qué partido íbamos a ser? Él nunca se metió en nada: hacían reunión y no iba, tenía miedo “al tiro”. Abusaron mucho los carabineros. La ley era para ellos no más.

Al parecer, en un primer momento, la acusación recayó en su primo porque “tenía fama de cuatrero” y participaba en el “asentamiento”, pero este involucró a su marido y se los llevaron a los dos.

La familia de otra víctima atribuyó varias de las desapariciones en el sector de Lautaro a los propietarios *wigka* que habían sido expro-

piados durante la Reforma Agraria del gobierno de Allende. Estos, después del golpe, se vengaron de los mapuche que habían participado en las “tomas de los fundos” o en los asentamientos. El relato de los hechos apunta a que la noche anterior al apresamiento un grupo de civiles organizó una batida porque a un terrateniente de la zona le habían desaparecido animales. Al parecer, el rastro de las reses guio a los dueños de la finca hasta el asentamiento campesino y avisaron a los militares, que procedieron a detener a los comuneros que se encontraba en su interior.

Según testigos, la víctima y otras tres personas más fueron tiroteadas y cayeron heridas cuando eran transportadas en un tractor; la última vez que los vieron estaban siendo evacuados de allí por militares. Pese a que la versión oficial puso el énfasis en que todos los detenidos en el asentamiento eran comunistas, para los familiares de las víctimas lo que “determinó” su suerte fue que la gente diera crédito al móvil del robo de ganado, pues la sospecha parecía una profecía autocumplida cuando se supo que algunos de los detenidos pertenecían a una familia cuyos miembros tenían fama de cuatreros.

El hijo de un desaparecido recuerda que en ese tiempo circulaban múltiples relatos negativos en las comunidades sobre la mala consideración acerca de los comunistas:

Los tomaron por extremistas, comunistas, porque era ese caso del ideal, como que empezó ese proceso que los comunistas fueron los que murieron y mucha gente no tiene ni idea qué es ser comunista. [...] Si fueron los comunistas los que murieron: está bien, “porque tenían el país devastado” y eso lo tienen ahora metido en las comunidades. Ser comunista en el mundo mapuche es negativo porque el mundo mapuche nunca ha tenido militancia: ha sido mundo mapuche no más.

Lo cierto es que el terror contaminó todo el universo cosmológico y sociocultural de las comunidades y sembró la semilla de la desconfianza y el conflicto. De hecho, parte de la eficacia psicológica de la estrategia del terror se alimentó de las sinergias que ofrecían las rivalidades previas, las cuales contribuyeron a aumentar la confusión sobre el enemigo común a partir de la desconfianza existente entre grupos familiares malavenidos, como demuestra el hecho de que la represión fuese más eficaz en aquellas comunidades en las que existían conflictos entre mapuche y donde la unidad comunitaria ya se encontraba deteriorada. Al introducir la transgresión como elemento central en la explicación de los hechos, los verdugos contaron con una coartada “culturalmente factible” para desviar la atención sobre el móvil de los secuestros y la causa de los asesinatos políticos.

### ***Karüg ba: la “muerte en verde” y la “gente perdida”***

En un conversatorio en radio Bahai (Labranza) sobre los detenidos desaparecidos de la Araucanía, en 2001, José Quidel se refirió al término *Karüg ba* como el concepto en *mapuzungun* más adecuado para referirse a un tipo de muerte que escapa a la lógica cultural, porque tanto el *modus operandi* como las circunstancias que la rodean resultan extrañas para la sociedad mapuche.

Este término puede traducirse como una “muerte en verde” o “muerte inmadura”. Informa también de la pérdida súbita de un *che* como consecuencia de una situación inesperada, inusual, brusca o violenta, máxime cuando no se encuentra el cadáver, situación verdaderamente trágica (Lucero, 2016). Además, se trata de

un tipo de muerte especialmente traumática para la familia y la comunidad porque nadie está preparado para un suceso de esta naturaleza, por lo que la incomprensión de este tipo de sucesos solo puede ser consecuencia de una grave transgresión (*yafkan*). Además, la “muerte en verde” alude a un tipo de óbito paralizante para el tejido social, por las dificultades que impone a la comunidad para elaborar el duelo ante la ausencia del cadáver, lo que impide manejar culturalmente las desapariciones a partir de los protocolos propios.

La célebre frase de Walter Benjamín: “ni los muertos se salvan del enemigo si éste resulta vencedor” (cit. por Taussig, 1995, p. 45) viene a ilustrar exactamente lo que sucedió en las comunidades mapuche ante la ausencia de cadáveres. Por ello, arrancar el espectro de la muerte de la vida social no es solo una necesidad psicosocial, sino una acción eminentemente política; puede que por eso los militares hicieran de las desapariciones su arma más corrosiva. Ortega (2008) ha señalado, para el caso colombiano, que el papel del Estado en la administración de la violencia está fundamentado no solo en el control del territorio y de sus recursos, sino también en el control de los cuerpos (p. 37), a lo que habría que añadir el destino de las almas. En estos casos, al producirse un deceso inesperado, se supone que el cuerpo queda paralizado de súbito, pero no su alma, que permanece activa hasta que pueda transitar a otras dimensiones del *Waj Mapu* (territorio o universo). Sin embargo, para poder iniciar este viaje, el alma del difunto debe poder despedirse del territorio y de los parientes, y ello solo es posible mediante el ritual funerario (*eluwün*).

El *eluwün* o *amulpellun* es el ritual mortuario por el que los mapuche procuran que el espí-

ritu (*pūjū*) de los antepasados se reintegre a sus espacios de referencia y no interfiera en el mundo de los vivos. Mediante este rito se facilita el viaje de los muertos a otros planos del universo y se procura que sus almas abandonen la parcela familiar y no caigan bajo la influencia de un *kalku* (brujo), ya que si las “almas” de los difuntos siguen molestando en la tierra resultan odiosas y son temidas por los parientes vivos.

Por este motivo, el ejercicio de la reciprocidad entre vivos y muertos es fundamental para poder realizar el ritual funerario. De lo contrario, las almas quedan en un espacio liminal que no les corresponde y pueden dañar a los vivos y llevar la desgracia a la comunidad. Turner (1980 [1967]) aplicó el concepto de liminalidad al ritual entendiéndolo como un momento de incertidumbre e indefinición en el paso de un “estado” a otro. Para él, este concepto se caracteriza por la ambigüedad, la invisibilidad y la carencia, tres de las condiciones que confluyen en la situación de los desaparecidos. En primer lugar, porque la persona no está viva ni muerta; en segundo lugar, porque su invisibilidad no es tanto física, que también, sino estructural, lo que impide que el desaparecido pueda ser reasignado a alguna de las categorías posibles (por ejemplo, ancestro); por último, la carencia, que en este caso implica tanto la ausencia de la persona afectiva como al *che* que no tiene estatus, ni propiedades distintivas que puedan otorgarle al desaparecido una identidad diferenciada dentro del grupo, arrastrando así a su entorno afectivo más próximo a este estado liminar.

El problema de las almas tiene relación directa con el malestar de las familias, puesto que la transmutación de los espacios por parte de las “almas” desubicadas del *che* deviene en

una situación caótica para la comunidad porque se liberan fuerzas peligrosas para la vida. Frases como “gente perdida en el tiempo” o “gente perdida en el campo”, para referirse a las desapariciones y a los desaparecidos, delatan la inquietud que provoca la desubicación espacial y temporal de cuerpos y almas de los familiares victimados en el tejido social. Así lo manifestaba un anciano de Makewe: “entonces se produce todo un [...] problema social, convulsionados y perdidos en el tiempo, mucha gente perdida en el tiempo”. Esta manera de expresar la desaparición revela que la desubicación del *che* de su tiempo y espacio de referencia siempre constituye un factor de desasosiego para el entorno de las víctimas, especialmente cuando no es posible neutralizarlo mediante la realización del ritual funerario.

Por eso, la imposibilidad de celebrar el funeral ante la ausencia de cuerpo es realmente trágica para las familias de los desaparecidos, porque se priva a la familia y a la comunidad de un espacio propicio para poner a prueba la solidaridad y la reciprocidad de los parientes y vecinos, ya que este ritual también ofrece el momento adecuado para restablecer las relaciones sociales y restituir la armonía en todos los ámbitos (humano y no humano). De ahí que la acción de acompañar durante cuatro días al difunto, compartiendo comida y bebida en abundancia, además de una muestra de respeto y estima hacia el finado, es un requisito para que su alma pueda marcharse en paz y reunirse con los ancestros. Como señala Course (2017), la muerte para los mapuche significa el fin de la “socialidad” (del ser social), pero debe ser debidamente encauzada por el ritual del *eluwün*, que es el que permite el cambio de estado del individuo otorgándole el estatus de ancestro.

Con el objetivo de mitigar los efectos de las desapariciones en el tejido social, se promovieron iniciativas simbólicas para sustituir el ritual del *eluwün*, pero no funcionaron como hubiese sido deseable, quizás porque fueron concebidas desde fuera del mundo mapuche y desde otra lógica cultural. Así lo reconocieron algunos familiares de las víctimas: “a la gente de la comunidad no le parecería bien que se hiciera un acto simbólico para suplir el *eluwün*, pues podría ser interpretado como hacer política”.

El ritual mortuario, además de actuar como un poderoso profiláctico contra el mal y ayudar a abordar el proceso de duelo, contribuye a devolverle la cotidianidad a las familias de las víctimas y restablecer los lazos de amistad y reciprocidad con el resto de la comunidad. Así se deduce del testimonio de esta señora cuando recuperó el cuerpo de su marido:

Cuando aparecieron “los osamentos” llegaron los familiares y gente de la comunidad. Gracias que aparecieron para quedar conformes: para verlo, porque puede quedar por ahí. Nos quedamos más tranquilos, pero cuando lo encontré pasé unos días malos: fue muy duro. Después de todo [mi marido] tuvo un entierro digno al estilo mapuche; duró cuatro días y fue acompañado por la comunidad.

Algunas investigaciones sobre este tema (Pérez Sales et al., 2000) sugieren que en la cultura mapuche los sentimientos deben dejarse atrás para que la vida continúe. Se trata de una actitud diferente a la que tienen los no mapuche, los cuales deben “detenerse en la actividad que se esté haciendo y dejarse inundar por los sentimientos” (Pérez Sales et al., 2000, p. 156). Por eso, el momento culturalmente instituido por los mapuche para la exteriorización de los sentimientos es el *eluwün*. Sin embargo, para poder llevar a cabo el funeral se necesita que

el cuerpo (*kalüi*) del *che* esté presente, situación que no se da ni con los desaparecidos ni con los que fueron enterrados en secreto o bajo medidas de seguridad. Por tanto, como señalan algunos familiares, “si la persona no aparece el familiar no descansa”.

En resumen, de forma premeditada o inconsciente, la estrategia represiva centrada en la ausencia de cuerpos o en los entierros sumárisimos encerraba en sí un mal de efecto retardado al actuar como un dosificador del terror que envenenó las relaciones sociales con carácter intergeneracional.

### ***El lenguaje de los cuerpos y el espacio del terror***

Das (2008) señala que, en determinadas situaciones, uno de los efectos de la violencia es la dificultad para ser explicada a través del lenguaje (p. 428). Sostiene que la incapacidad de comunicarse o el silencio son consecuencia directa del terror, puesto que, a la vez que se mutilan (o se hacen desaparecer) los cuerpos, se mutila también el lenguaje. Por eso, cuando confluyen determinadas circunstancias, el cuerpo, y no las narrativas, es el verdadero centro de interés.

Un aspecto que operó como analizador en el contexto etnográfico para poder observar cómo se comporta la moral comunitaria en relación con este tema fue enfocar el impacto de las “medidas de reparación<sup>39</sup>” en las comunidades mapuche afectadas. Por ejemplo, la esposa de un desaparecido se quejaba de no “andar bien porque le tomaron el rastro y le producía un fuerte dolor en los pies”. Atribuía sus dolencias a la acción de los parientes de su marido que

fueron excluidos de las indemnizaciones y “le mandaron el mal”<sup>4</sup>:

Me tienen envidia por la plata. Dicen que le había vendido [al marido] por la plata que sacamos. [...]. Primos y tíos del finado no nos miran. Tenemos miedo de los demás; que hagan una fiesta o alguna cosa y no le hagan cualquier cosa a una: tantas cosas malas han pasado por la envidia, [por ejemplo] que la echen *kalku* a una.

Theidon (2004) sugiere que la expresión del sufrimiento y la violencia sobre los cuerpos, en estos contextos, sobrepasa la “estrecha definición clínica de la somatización” (p. 49). Esta autora habla de “sensorium de la violencia” para poder capturar la manera en que los conflictos armados y el temor alteran las percepciones debido a que la violencia irrumpe con una fuerza inusitada sobre los sentidos y significados. Por su parte, Ortega (2008) afirma que las metáforas de la violencia social que emergen de las representaciones culturales de la enfermedad ofrecen los recursos a las víctimas para mostrar “el dolor que se les infligió y, así mismo, ofrecer testimonio del daño infligido a la totalidad del tejido social” (p. 47).

La sutileza psicológica desplegada por los militares en las comunidades de la Araucanía favoreció que el cuerpo y la enfermedad acogieran el lenguaje del dolor para exteriorizar la experiencia del terror, la cual fue objetivada por los mapuche a través de las correlaciones que se establecen entre el comportamiento moral del *che* y la enfermedad (*kūxan*). En concreto, dentro del catálogo vernáculo de enfermedades, los mapuche eligieron la noción de *wigka kūxan*, o enfermedad introducida por los blancos, para verbalizar el malestar comunitario; así lo expresaba el hijo de un desaparecido: “los detenidos desaparecidos son una enfermedad

*wigka*, igual que la pobreza”. La opción de situar la etiología de la enfermedad fuera de la propia sociedad es un mecanismo recurrente en contextos históricamente marcados por un tipo de relaciones interétnicas violentas. Pero esto no exime a los propios mapuche de responsabilidad, ya que puede ser la consecuencia lógica de relacionarse (política o institucionalmente) con los chilenos.

La enfermedad y el dolor, como realidades socialmente construidas, recogen no solo una percepción particular y cultural del significado del malestar, sino también “reproducen una esfera moral” (Das, 2008, p. 411). En efecto, parte de las dolencias y padecimientos de las familias de las víctimas guardan relación con el temor que provoca en la comunidad el entorno “poseído” que envuelve a los parientes de las víctimas, debido a que la aparición espectral del desaparecido constituye una anomalía peligrosa, como ya se señaló. Y puesto que los espíritus de los desaparecidos resultan peligrosos, los vecinos procurarán mantenerse alejados del “espacio contaminado” por esas almas desubicadas.

En este sentido, el “círculo del dolor” que envolvió el entorno afectivo de las víctimas se convirtió en un espacio mórbido y de riesgo para el resto de la comunidad. En casi todos los casos estudiados, la comunidad culpabilizó a los parientes próximos de las víctimas de ser los responsables del caos provocado por esas almas errantes, lo que supuso una suerte de revictimización. Por tanto, la percepción del tejido social próximo del peligro que suponen las almas desubicadas de las víctimas constituyó una suerte de castigo permanente que impuso a los familiares mucha prudencia y cierta reclusión, al evitar participar en eventos sociales por miedo a que les “toman el rastro” o ser objeto de brujería. Estos temores

provocaron un aislamiento social, ya que tampoco asisten a las comidas o reuniones comunitarias por temor a ser envenenados a través de la comida o la bebida, lo que resulta especialmente dramático en el mundo indígena en el que la comensalidad es un valor muy apreciado.

Una de las mujeres entrevistadas decía que estaba enferma de la “vesícula” debido a los conflictos provocados en su comunidad por las medidas de reparación. Reconoce que el dinero “ayudó algo”, pero era peligroso porque oía decir que “las personas no se venden por plata; siempre los demás piensan mal”. Asegura que fue objeto de *kalku* y tuvo que ir con la *machi* para neutralizar sus efectos; todavía evita salir de su casa y rehúye entrar en casa ajena por temor a que le hagan mal:

Una tiene la enfermedad dentro. Iba a ver al médico y me daba pastillas y remedios y así [al principio] me calmaba. Luego ya no me calmaba con ninguna cosa. A mi hijo le dio un “pasma de corazón”. Tenía problemas con la familia de mi marido. [...]. Una vez me echaron un *kalku*; la mujer de un cuñado me echó maldad y yo me di cuenta “al tiro” y fui con un viejecito [“dueño del enfermo” o *geh kūxan*] porque a la *machi* hay que hablarle en *mapudungun* y [mi hijo] no sabía. La *machi* me dijo: ¡puuutaa! Te dieron. Me “suerteó” la *machi* con orín y me dijo: te dieron algo para morirte. Hacía como un mes y me encontraba mal, la *machi* me dijo que me echaron algo en la comida. Me dio un remedio y ahí me salvé.

El sobrino de una de las víctimas contó que su padre, hermano del desaparecido, y que más tarde se “casó” con su madre, estuvo muy enfermo y achacó sus dolencias a la envidia derivada de los beneficios de las medidas de reparación:

Mis tías pensaron que la causa de la enfermedad era que tenían envidia a mi papá por el asunto de las indemnizaciones y me aconsejaron que fuera a la *machi*. [...] Creo que me dieron algo en la alimentación

por confiado o me hicieron mal a través del rastro [...]. Estuve en casa de una *machi* de Xuf Xuf un mes, a causa de una enfermedad derivada de las envidias por la herencia.

En definitiva, el miedo al *kalku* y al *weküfe* operó soterradamente como forma de sanción comunitaria que se tradujo en el vacío social, la exclusión de los circuitos de reciprocidad, el estigma, la enfermedad y la propensión a convertirse en los chivos expiatorios de la comunidad.

### **Los sueños como forma de conocimiento y castigo**

En el mundo mapuche los sueños se entienden como “realidades vivas” que trascienden el ámbito privado. Para los mapuche los sueños (*pewma*) son una “forma otra” de comunicación y de conocimiento. Según Nakashima Degarrod (1990), los sueños de mayor importancia son los relacionados con las muertes y “el grado de preocupación varía de acuerdo con los diferentes contextos en los cuales ocurre el sueño” (p. 39). Morales (1998) afirma que un rasgo particular de los sueños en la cultura mapuche es que se expresan a través de la tradición oral y son compartidos con el entorno cercano para ser interpretados según la propia lógica cultural, erigiéndose así en una guía de acción (p. 102).

El *pewma* tuvo mucha influencia en la salud de las familias de las víctimas y en la elaboración de la figura del desaparecido. La interpretación psicológica sugiere que soñar con los desaparecidos constituye un fenómeno psíquico que se manifiesta con frecuencia entre los familiares de las víctimas de la represión política (Lira, 1990; Lira & Castillo, 1991; Pérez Sales et al., 1998, pp. 249-258). Pero más allá de

sus proyecciones psicoanalíticas, los sueños suponen una manera particular de interpretar la realidad y las relaciones sociales. Aunque aparentemente sean experiencias “tan hondamente privadas”, los sueños, sin embargo, “tienen una historia supraindividual” (Das, 2008, p. 425).

La mujer de un desaparecido encontró a su marido gracias a los sueños. Cuando se confirmó su detención tuvo que ir sola a buscarlo porque “la gente tenía mucho miedo”. Buscó sin éxito en el cuartel de Carabineros, en la Fiscalía de Temuco y Nueva Imperial, y en la cárcel y los calabozos de Carahue, que “estaban llenos de detenidos”, pero no estaba allí. Un día tuvo un sueño en el que su marido aparecía en el mar y, fiel a esta premonición, avisó a su hija y partieron a buscarlo a la desembocadura del río Imperial y allí lo encontraron:

Sabía que estaba allí. Esa noche soñé con mi esposo, me dijo que tenía los pies helados y me contó dónde se encontraba. De madrugada, como a las 5 de la mañana, desperté a mi hija mayor [de 7 años] para que me acompañara a buscar a su papá, ya que en el sueño yo había visto dónde se encontraba.

Cuando la violencia irrumpió en el mundo onírico mapuche, la represión multiplicó su eficacia, porque esta forma de conocimiento captura todo aquello que ocurre en el espacio tenebroso, prohibido y transgresor de la oscuridad, de ahí que muchas de las imágenes del terror se verbalicen con expresiones tipo: “andaban por las patas, de noche [...], daban miedo”. Estas representaciones siniestras que aluden a la noche y la oscuridad están asociadas al espacio del mal y a la acción del *weküfe*, el cual se encarnó en los “uniformados que se llevaron a los mapuche, ¿quizás al *reñũ*?” (espacio tenebroso y ambiguo gobernado por el *weküfe*).

Bajo este tipo de configuraciones, no es extraño que la imagen del finado o la de los verdugos se mimetizara en alguna de las múltiples representaciones fantasmagóricas que ofrece el vademécum de seres del mundo sobrenatural mapuche, algunos de los cuales, como el *wichalalwe*, remiten a la imagen espectral de un blanco montado a caballo con capa y sombrero (Waag, 1982). Para esta autora: “El *wichalalwe* se corresponde con la figura popular de la Muerte en el folklore español: un esqueleto de ojos luminosos, vestido de caballero, sobre un caballo también fantasma” (Waag, 1982, p. 131). Otro personaje con el que podría asociarse es el *pishtacos* o *makaq*, personaje mitológico andino al que ya mencionamos y al que se le atribuye igualmente un carácter asesino, ya que se recrea degollando a sus víctimas y que también suele representarse como un bandolero, generalmente como un extranjero blanco (Degregori et al., 1996).

En el tema que nos ocupa, estos sueños no pudieron ser socializados y quedaron encerrados en la mente de los dolientes, contribuyendo así a alimentar las angustias y el miedo que produce la “magia” de la desaparición y la inquietud de las almas errantes. En los casos estudiados, varias de las familias entrevistadas confesaron que sueñan o soñaron durante mucho tiempo con su ser querido y atribuyeron a estos malos sueños la causa principal de sus dolencias. De ahí que la esposa de un desaparecido se quejara de un continuo “dolor de estómago” porque soñaba con su marido y creía que iba a venir a buscarla: “cuando el recuerdo de la persona se queda en el familiar de manera permanente, es evidente que el difunto se encuentra sobrevolando entre los vivos”. Otra de las mujeres contaba también que hasta que apareció su esposo soñaba con que llegaba a casa, hasta que se

dio cuenta de que no era él, “que era un espíritu (*weküfe*) que se apoderaba de su imagen, porque era un espíritu errante”.

Hay que tener en cuenta que la tradición mapuche no contempla la comunicación regular de los vivos con los muertos, salvo en casos excepcionales o cuando media la intervención de los especialistas religiosos y terapéuticos (*machi*) debido a circunstancias igualmente inusuales. La mera visión de los fallecidos evidencia ya una situación transgresora, pues estas apariciones solo resultan benefactoras cuando el difunto se manifiesta con la suficiente nitidez para saber que el pariente está realmente muerto; en ese momento ya se presenta como “antepasado difunto” (*kuifike*) y puede regresar para prevenir, aconsejar o amonestar a los parientes vivos. De lo contrario, hay que pensar que se trata de un alma errante captada por un *weküfe* que se ha mimetizado con la imagen del finado para que su familiar se muestre confiado y así poder hacerle mal (Nakashima Degarrod, 2021 [1992]).

Por tanto, los sueños de los familiares revelan un quiebre social, ya que el grupo de parentesco más próximo (*füren*) es deudor del difunto al no haberle ayudado a partir al lugar que le corresponde. Por eso la comunidad se siente amenazada, porque la ausencia del *eluwün* es percibida como una grave transgresión que pone en riesgo la salud y la seguridad colectiva.

### **Violencia y descomposición social en las comunidades mapuche**

En los casos estudiados, la desaparición del jefe de hogar llevó a la ruina económica de la familia y el castigo se extendió a todos aque-

llos que dependían de él. Este es el motivo por el cual el dolor suele expresarse especialmente en relación con las dificultades económicas y el vacío que deja el difunto respecto de la función que ejercía para la supervivencia y el equilibrio familiar.

La viudedad acarreó la privación de la identidad sociocultural de las mujeres de las víctimas, ya que la desaparición o la ejecución de los maridos llevó a la pérdida de las redes solidarias comunitarias, abocándolas a la miseria. Tal situación pone en evidencia el lado oscuro del sistema de parentesco y residencia (patrilineal y patrilocal), así como la precariedad de los derechos de las mujeres en las comunidades mapuche. El periplo vital de estas personas permite acercarse al doble sufrimiento que las viudas pueden llegar a experimentar en estas circunstancias en un contexto patriarcal. En los casos estudiados, las mujeres de las víctimas quedaron sumidas en una especie de limbo “sociojurídico” en relación con la comunidad. De hecho, la violencia política produjo una drástica modificación de su identidad social, pues la posición de “esposa de desaparecido” no encajaba dentro de ninguna de las situaciones previstas por la tradición: en realidad, para la cultura mapuche ni eran viudas ni tenían derechos sobre las tierras de la comunidad del marido.

De hecho, uno de los efectos inmediatos que se percibe en una sociedad con desaparecidos es la pérdida o la modificación brusca de los vínculos de reciprocidad (Rincón, 1990). En los casos observados, las familias de las víctimas experimentaron los efectos del vacío social al verse desprovistas de las redes solidarias tradicionales (Pérez Sales et al., 1998). Se podría decir que los parientes directos de los desaparecidos fueron tácitamente apartados de la co-

munidad, la cual se consideró dispensada de cumplir con las obligaciones de reciprocidad y ejercer la solidaridad con ellos. Esto produjo un deterioro de las relaciones sociorrituales y una degradación moral de la vida cotidiana.

Según Zur (1999), en contraste con la visión egocéntrica de las sociedades occidentales, las indígenas participan de una visión sociocéntrica de la persona, por lo que la muerte de un miembro representa la desaparición de un “agente moral y social cuyos roles deben ser asumidos por otros para que la vida siga” (p. 79). Por eso, junto al daño físico, uno de los mecanismos represivos complementarios para castigar a la población civil suele consistir en la destrucción de sus bases materiales de subsistencia. En estos contextos, el dolor se expresa en relación con las dificultades económicas y el vacío que deja el difunto en el papel que ejercía para la supervivencia y el equilibrio familiar.

En el caso de los pueblos indígenas, esta estrategia puede ser simultánea o sustituida por la alteración de las unidades elementales de cooperación económica, las cuales, además, entrañan una relación moral y jurídica dentro de la comunidad (Zur, 1999). Al socavar las redes de ayuda mutua y suspender la cooperación interfamiliar a través de las relaciones de parentesco se produce un cambio drástico de la vida cotidiana, por lo que los asesinatos y las desapariciones surten un efecto equivalente a la política de “tierra quemada”.

Los efectos de la violencia también suelen tener carácter vicario, ya que acostumbran incorporar una variable de género e intergeneracional muy significativa, que se manifiesta en las dificultades que tienen los supervivientes para instalar un relato propio y distintivo de los he-

chos a partir de las experiencias vividas. De hecho, el trabajo de Zur (2001) puso de manifiesto que la identidad de las mujeres k'iché experimentó una forma de violencia indirecta durante la guerra de Guatemala por las dificultades que encontraron para expresarse y poder transformar su tragedia en historia, situación comparable a la que experimentaron las esposas de los desaparecidos y ejecutados mapuche.

Sin embargo, la dependencia de estas mujeres del grupo de parentesco del marido hacía que su ayuda fuera fundamental para mantener su *statu quo* dentro de la comunidad, pero no siempre fue posible y, en ciertos casos, el vacío ejercido por los parientes del esposo derivó en una suerte de muerte social. Así lo expresaba una de las viudas de un ejecutado político: “cuando murió [mi marido] quedé en la miseria porque la comunidad me dio la espalda, puesto que ya no tenía derechos sobre la tierra”. Recuerda que en ese tiempo únicamente se juntaba con otra viuda que estaba en sus mismas circunstancias y que nadie las saludaba: “hasta el nombre perdimos”. Aún evoca con amargura las burlas y comentarios que tuvo que soportar: “¡Ahí van las viudas del 73! ¡Ahí van las viudas de Allende!”. En un primer momento, tuvo que recurrir a la beneficencia de la Cruz Roja Internacional para sobrevivir y al final se vio obligada a abandonar la comunidad del marido e irse a trabajar a Puerto Saavedra para sacar adelante a sus hijas: “no había tenido hijos varones para defender su tierra y no tenía derechos en esa comunidad”.

Más tarde se casó con un primo de su esposo y se fue a vivir a la comunidad de su padre “para que no me quitaran la tierra”, pero los otros mapuche acusaron a su nuevo marido de usurpador, porque era medio *wigka*. Además,

lo tildaron de *anacon* (“el que se va a vivir a la comunidad de la mujer”), etiqueta culturalmente negativa en una tradición patrilocal y exógama, por lo que sufrió el desprecio constante por parte del resto de los comuneros, lo que se interpretó como una forma de sanción social, pues el respeto (*yam*) es uno de los valores más importantes de la sociedad mapuche. Esta mujer es hablante de *mapuzungun*, pero se alejó de la cultura mapuche al hacerse evangélica —“para rehacer su vida”— ya que su nueva religión se lo impide. Dice que el apoyo y el consuelo negados por su comunidad los encontró en la iglesia. Ahora ya no se identifica como mapuche, sino como mestiza, y esa reestructuración identitaria es la que le ha permitido dejar atrás el pasado.

Muchas familias que sufrieron actos de violencia política se vieron obligadas a reorganizar su mundo espiritual pues el vacío social llevaba implícita su exclusión de la congregación ritual. Por este motivo, buscaron consuelo y ayuda en diferentes confesiones religiosas y, en algún caso, para romper el aislamiento y recomponer la solidaridad perdida se acercaron a organizaciones chilenas de derechos humanos buscando reconocerse en “una nueva comunidad fraternal” que paliara la exclusión del grupo étnico y la ruptura de los lazos de reciprocidad. En este sentido, estas nuevas comunidades fraternales, religiosas<sup>5</sup> o laicas, operaron como recursos terapéuticos y soportes sociales para aliviar el sufrimiento y restablecer la cotidianidad, como señala la esposa de un desaparecido pewenche:

Un sentimiento nunca se olvida, así una hace mucho esfuerzo y así pasa pena. Mi Señor dice: yo le consolaré y lloraré, y él nos consuella. Ya estamos viviendo más tranquilos y en paz, no pasamos hambre, la pobreza no se ha terminado, aunque nunca nos faltó el pan.

No obstante, el recurso a la religión no siempre consigue erradicar las secuelas sociales de la experiencia traumática, pues la persistencia del ambiente de desarmonía y desequilibrio socioespiritual en las comunidades mapuche muestra que las familias de las víctimas han estado sometidas a un estado de emergencia permanente, como lo refleja el hecho de que la mayoría de sus miembros manifestaron haber enfermado a causa del distanciamiento de la comunidad motivado por estos acontecimientos. Si bien las iglesias y organizaciones de familiares y de derechos humanos suponen un apoyo importante para reconstruir la vida de los familiares de las víctimas, también evidencian una situación de fractura social en el seno de las comunidades. Por tanto, las mujeres afectadas por la desaparición o la ejecución de sus maridos, salvo excepciones, tuvieron que reconstruir su mundo sin ayuda de los parientes del varón y de su comunidad.

La pena se erigió como indicador público de la desarmonía. La alusión a la existencia de diferentes tipos de pena parece una constante en las etnografías sobre los contextos indígenas sometidos a situaciones de violencia política. Pedersen (2006) informa que en el mundo andino existen dos términos relacionados con la pena: el primero, *ñakaray*, se refiere al sufrimiento colectivo, y el segundo *llaki* o *llaqui*, alude al sufrimiento individual (p. 3), síntoma que también expresaban los quechuas de Ayacucho (Theidon, 2004). No obstante, la distinción entre pena colectiva e individual puede resultar engañosa, ya que ambas dimensiones constituyen dos caras de la misma moneda: el conflicto interno y el caos socioespiritual.

La palabra utilizada en *mapuzungun* que más se aproxima a la pena como pesar y tristeza es

*weñagkūn* y cuando se manifiesta de forma persistente es la más cercana a la categoría occidental de depresión (Pérez Sales et al. 2000, p. 161). Pero más allá de las interpretaciones psicológicas, el *weñagkūn* denota la existencia de un grave conflicto social o espiritual que se revela de forma explícita o en estado latente y que se origina por las preocupaciones de un individuo respecto a problemas con familiares, inadaptación o desarraigo comunitario. La pena en el mundo mapuche está considerada una grave patología que influye tanto en el estado anímico de la persona como en su bienestar físico, ya que suele ir acompañada de dolores musculares, decaimiento físico, cefaleas, etc., pero sobre todo se experimenta en el corazón, órgano donde reside el sentimiento y el principal indicador de la presencia de sufrimientos.

Por tanto, como se puede observar, la pena es situacional y relacional, y de ahí que sus diferentes expresiones, más allá de sus correlaciones psicológicas, siempre encuentran su causa última en el conflicto o la transgresión; es decir, más que un síntoma de somatización individual sería un claro síntoma de enfermedad del cuerpo social.

## Conclusión

Como hemos visto, este trabajo pone de relieve que la aproximación etnográfica al campo de los derechos humanos y la violencia política constituye una vía coherente y ofrece un camino seguro y fértil para captar el sentido que otor-

gan los pueblos amerindios al sufrimiento de las víctimas indígenas de violación de derechos humanos a partir de la experiencia encarnada en los sujetos y las comunidades de referencia.

Por otra parte, muchos de los temas abordados en el ámbito de los estudios amerindios centrados en la corporalidad, la enfermedad, los no humanos, los sueños, etc., así como enfoques provenientes del llamado giro ontológico, ofrecen la posibilidad de superar los marcos reduccionistas y hegemónicos que caracterizan las políticas de memoria, justicia y reparación de la violencia política, centradas en los aspectos psicologizantes y juridificados para abordar sus dimensiones individuales y colectivas.

Los relatos de familiares de los detenidos desaparecidos y ejecutados políticos mapuche corroboran, lejos de participar del imaginario nacional sobre las causas y los efectos de la dictadura militar chilena, una evidencia perturbadora de la diferencia cultural ante temas tan sensibles como la tortura, los allanamientos, las desapariciones y las muertes. Los testimonios de las familias remiten a visiones fantasmagóricas y experiencias oníricas que en el espacio público se expresan en forma de envidias, rencillas y transgresiones a la ética comunitaria y que muestran la quiebra de las relaciones sociales.

En definitiva, esta percepción, mediada por la diferencia ontológica, devela por qué el marco cognitivo mapuche de la represión se hizo de manera sustancialmente distinta de la versión instalada en la mayoría de la sociedad nacional.

## Notas

<sup>1</sup> Seguiremos a los lingüistas mapuche para escribir su etnónimo y otras palabras vernáculas en singular.

<sup>2</sup> Estas entrevistas fueron realizadas en diferentes temporadas de trabajo de campo entre los años 2001, 2002, 2004, 2012, 2015 y 2023. La última estancia se enmarcó en el proyecto de investigación I+D del Ministerio de Ciencia e Investigación del Gobierno de España, PID2021-127093NB-C22.

<sup>3</sup> El 8 de febrero de 1992, el Congreso Nacional aprobó la Ley N° 19.123 por la que se creó la Corporación Nacional de Reparación y Reconciliación, cuyo objetivo era implementar medidas destinadas a resarcir a las víctimas de violencia política y personas afectadas por la violación de los derechos humanos.

<sup>4</sup> En un primer momento, debido a una interpretación etnocéntrica de la “reparación”, solo los miembros pertenecientes a la familia nuclear de los damnificados fueron considerados beneficiarios, por lo que los hermanos, los padres y otros parientes de las víctimas quedaron excluidos de las indemnizaciones. Estas medidas dieron lugar a conflictos entre parientes. Las críticas hacia esta ley llevaron a su reforma y el 9 de noviembre de 2004 fue publicada una nueva, la Ley N° 19.980, que modificó la 19.123 de la Corporación Nacional de Reparación y Reconciliación (véase Pérez Sales et al., 1998, p. 276).

<sup>5</sup> Sobre el papel de las diferentes confesiones en los conflictos puede verse: del Pino (1996) y Pitarch (2003).

## Referencias bibliográficas

- Antona, J.** (2012 [2011]). *Etnografía de los derechos humanos: Etnoconcepciones en los pueblos indígenas de América: El caso mapuche*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid. [http://eprints.ucm.es/view/tipo\\_tesis/phd.html](http://eprints.ucm.es/view/tipo_tesis/phd.html)
- \_\_\_\_\_. (2014a). *Los derechos humanos de los pueblos indígenas: El Az mapu y el caso mapuche*. Universidad Católica de Temuco.
- \_\_\_\_\_. (2014b). La Declaración Universal de los Derechos Humanos en “mapuzungun” a la sombra del “Az Mapu”. *Revista Española de Antropología Americana*, 44(2), 429-452.
- \_\_\_\_\_. (2015). Interprétation de l’impact des disparitions et des morts dans les communautés mapuche d’Araucanie durant la dictature militaire. En R. Salas Astrain & F. Le Bonniec (dirs.), *Les Mapuche à la mode: Treize essais sur les modes d’existence et de résistance des Mapuche au Chili, Argentine et au-delà* (pp. 205-226). L’Harmattan.
- Blair, E.** (2004). Mucha sangre y poco sentido: La masacre, por un análisis antropológico de la violencia. *Boletín de Antropología*, 18(35), 165-184.
- \_\_\_\_\_. (2009). Aproximación teórica al concepto de violencia: Avatares de una definición. *Política y Cultura*, 32, 9-33.
- Bacic, R., Durán, T., Arroyo, R. & Pérez Sales, P.** (1997). *Memorias recientes de mi pueblo, 1973-1990 Araucanía*. Centro de Estudios Socioculturales, Universidad Católica de Temuco.
- Calavia, Ó.** (2020). *Ensayos de etnografía teórica: Tierras bajas de América del Sur*. Nola.
- Caniuqueo, S.** (2013). Dictadura y pueblo mapuche, 1973 a 1978: Reconfiguración del colonialismo chileno. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 17(1), 89-130
- Cecconi, A.** (2014). Cuando las almas cuentan la guerra. En P. del Pino & C. Yezer (Eds.), *Las formas del recuerdo: Etnografías de la violencia política en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- \_\_\_\_\_. (2017). Todas las montañas nos hablan de apariciones, engaños y sueños en los Andes peruanos. *EntreDiversidades*, 9, 87-116.
- Csordas, T.** (1999). Embodiment and cultural phenomenology. En G. Weiss & H. F. Haber (Eds.), *Perspectives on embodiment: The intersections of nature and culture* (pp. 143-162). Routledge.
- Course, M.** (2017). *Mapuche ñi mongen: Persona y sociedad en la vida mapuche rural*. Centro de Estudios Interculturales e Indígenas, Pehuén.
- Correa, M., Molina, R. & Yáñez, N.** (2005). *La Reforma Agrarias y las tierras mapuche: Chile 1962-1975*. LOM.
- Dary, C.** (1996). *El derecho internacional humanitario y el orden jurídico maya: Una perspectiva histórico-cultural*. Comité Internacional de la Cruz Roja, FLACSO.
- Das, V.** (2008). La antropología del dolor. En F. A. Ortega (Ed.), *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad* (pp. 409-436). Universidad Nacional de Colombia, Pontificia Universidad Javeriana.
- Degregori, C. I., Coronel, J., del Pino, P. & Starn, O.** (1996). *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Nacional de San Cristóbal de Humanga.
- del Pino, P.** (1996). Ronderos, evangélicos y senderistas en el valle del río Apurímac. En C. I. Degregori, J. Coronel, P. del Pino & O. Starn, *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso* (pp. 117-188). Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- Descola, P.** (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu.
- Douglas, M.** (1973 [1966]). *Pureza y peligro: Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI.
- Espinoza, C. & Mella, M.** (2013) Dictadura militar y movimiento mapuche en Chile. En *Pacarina del Sur* (en línea), año 5, nº 17, octubre-diciembre.
- Ferrándiz, F.** (2011). *Etnografías contemporáneas: Anclajes, métodos y claves para el futuro*. Anthropos.
- Ferrándiz, F. & Freixa, C.** (2004). Una mirada antropológica

sobre las violencias. *Alteridades*, 14(27), 159-174.

**Garriga, J. & Noel, G.** (2010). Notas para una definición antropológica de la violencia: Un debate en curso. *Publicar*, 8(9), 97-121

**González-Abrisketa, O. & Carro-Ripalda, S.** (2016). La apertura ontológica de la antropología contemporánea. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 71(1), 101-128.

**Gutiérrez Estévez, M.** (2000). La colonización del cuerpo: El otro en las aflicciones mayas yucatecas. En M. Gutiérrez Estévez (Ed.), *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los indios de América* (pp. 86-106). Casa de América.

**Holbraad, M.** (2013). Scoping recursivity: A comment on Franklin and Napier. *Cambridge Anthropology*, 31(2), 123-127.

**Holbraad, M. & Pedersen, M.** (2022). *El giro ontológico: Una aproximación antropológica*. Nola.

**Lira, E.** (1990). Psicología del miedo y conducta colectiva. En I. Martín-Baró (Comp.), *Psicología social de la guerra: Trauma y terapia* (pp. 175-209). UCA.

**Lira, E. & Castillo, M. I.** (1991). *Psicología de la amenaza política y el miedo*. Instituto Latinoamericano de Salud Mental y Derecho Humanos.

**López Austin, A.** (1980). *Cuerpo humano e ideología*. Universidad Nacional Autónoma de México.

**López García & P. Pitarch** (Ed.). (2006). *Lugares indígenas de la violencia en Iberoamérica*. AECI.

**Lucero Díaz, M. J.** (2016). *Ausencia del cuerpo y cosmología de la muerte en el mundo mapuche: Memorias en torno a la condición del detenido desaparecido*. Tesis de licenciatura en antropología. Universidad Católica de Temuco, Museo de la Memoria y los Derechos Humanos.

\_\_\_\_\_ (2024). *Ñanmagün mew ta püno: Memoria de mujeres mapuche familiares de detenidos desaparecidos*. Universidad Católica de Temuco, Cátedra Fray Bartolomé de Las Casas.

**Merrill, W.** (1992). El concepto de alma. *Almas rarámuris* (pp. 135-178). Instituto Nacional Indigenista.

**Morales, R.** (1998). Cultura mapuche y represión en la dictadura. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 3, 81-108.

**Muñoz, Ó.** (2020). Introducción: Seres relacionales: Hacia una antropología de la fluidez desde los Andes". En Ó. Muñoz (Coord.), *Andes: Ensayos de antropología teórica* (pp. 7-47). Nola.

**Nakashima Degarrod, L.** (1990). Punkurrufe y Punfuta: Los cónyuges nocturnos: Pesadillas y terrores nocturnos entre los mapuche de Chile. En M. Perrin (Ed.), *Antropología y experiencia del sueño* (pp. 179-194). Abya-Yala.

\_\_\_\_\_ (2021[1992]). Sueños de muerte y transformación de los mapuche de Chile. En M. S. Cipolletti & E. J. Langdon, *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas* (pp. 37-51). Abya-Yala.

**Neila, I.** (2006). *Puriqkuna* ("los que caminan"): Del tiempo del mito al tiempo *sasachakuy*: Apuntes sobre la violencia, la otredad y el cuerpo en Ayacucho, Perú. En J. López García & P. Pitarch (Ed.), *Lugares indígenas de la violencia en Iberoamérica*. Agencia

Española de Cooperación Internacional.

**Orobitg, G.** (2017). Presentación: Los laberintos del sueño: Nuevas vías para una antropología del sueño amerindio. *EntreDiversidades*, 9, 9-20.

**Orobitg, G. & Pitarch, P.** (Coords.) (2017). Dossier temático: Sueño Indígena. *EntreDiversidades*, 9.

**Ortega, F. A.** (2008). Rehabilitar la cotidianidad. En F. A. Ortega (Ed.), *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad* (pp. 15-70). Universidad Nacional de Colombia, Pontificia Universidad Javeriana.

**Pérez Sales, P., Bacic, R. & Durán, T.** (1998). *Muerte y desaparición forzada en la Araucanía: Una aproximación étnica*. Universidad Católica de Temuco.

**Pérez Sales, P., Quidel, J., Durán, T. & Bacic, R.** (2000). Duelo, depresión y expresión emocional en la cultura mapuche chilena. En D. Páez y M. M. Casulla (Comps.), *Cultura y alexitimia: ¿Cómo expresamos aquello que sentimos?* Paidós.

**Pedersen, D.** (2006). *Llaki-Nakary*: Explorando el mapa semántico de la aflicción y sufrimiento en la región alto-andina de Ayacucho. *Revista de Psiquiatría y Salud Mental Herminio Valdizan*, 7(1), 3-10.

**Perrin, M.** (Ed.) (1990). *Antropología y experiencia del sueño*. Abya-Yala.

**Pitarch, P.** (1996). *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltalas*. Fondo de Cultura Económica.

\_\_\_\_\_ (2003). Infidelidades indígenas. *Revista de Occidente*, 269, 60-75.

**Pitarch, P.** (Coord.) (2020). *Ensayos de etnografía teórica: Mesoamérica*. Nola.

**Pitarch, P. & López García, J.** (Eds.) (2001). *Los derechos humanos en tierras mayas: Política, representaciones y moralidad*. Sociedad Española de Estudios Mayas.

**Ponce, A.** (2015). Memoria indígena y dictadura en contextos de transición: Caso Aikewara. *Antropología, Cuadernos de Investigación*, 15, 47-62.

**Quidel, J.** (2003). Cosmovisión mapuche y etiología de la salud. En M. Castro (Comp.), *Salud colectiva y medio ambiental* (pp. 31-37). Unidad de Salud con Población Mapuche, Ministerio de Salud, Gobierno de Chile.

\_\_\_\_\_ *La noción mapuche de che (persona)* (2023). Pehuén.

**Quidel, J. & Jineo, F.** (1999). Las raíces para nuestro cultivo. En A. Caro, T. Durán & J. Tereucan (Eds.), *Estilos de desarrollo en América Latina*. Universidad Católica de Temuco, Universidad de la Frontera, Universidad Central del Maule.

**Rincón, L.** (1990). La sociedad con desaparecidos. En Martín Baró, I. (Comp.), *Psicología social de la guerra: trauma y terapia*. UCA.

**Rodenkirchen, A.** (2015). Memoria Mapuche en la continuidad colonial: Experiencias durante la dictadura militar chilena (1973-1999). En E. Antileo, L. Cárcamo-Huenchante, M. Calfio & N. Huinca-Putrin (Eds.), *Violencias coloniales en Wajmapu*. Comunidad de Historia Mapuche.

**Seeger, A., Da Matta, R. & Viveiros de Castro, E.** (1979). A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, 32, 2-19.

**Taussig, M.** (1995[1992]). *Un gigante en convulsiones: El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Gedisa.

**Theidon, K.** (2004). *Entre prójimos: El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos.

**Turner, V.** (1980 [1967]). *La selva de los símbolos*. Siglo XXI.

**Valdés, M.** (2014). La interculturalidad en ambiente urbano: El caso mapuche. En E. Loncon et al., *¿Chile indígena?: Desafíos y oportunidades del nuevo trato* (pp. 160-185). Fundación Chile XXI, El Buen Aire.

**Viveiros de Castro, E.** (2010 [2009.]). *Metafísicas canibales: Líneas de antropología postestructural*. Katz.

**Waag, E. M.** (1982). *Tres entidades "wekufü" en la cultura mapuche*. Eudeba.

**Wilson, R. A.** (2006). Afterword to "Anthropology and Human Rights in a New Key": The social life of human rights. *American Anthropologist*, 108(1), 77-83.

**Zur, J.** (1999). Represión y culturas indígenas. En P. Pérez Sales (Coord.), *Actuaciones psicosociales en guerra y violencia política*. Exlibris.

\_\_\_\_\_ (2001). Memorias de "la violencia": El recuerdo de las viudas de guerra. *Desacatos*, 8, 129-146.