

CONSTRUCCIÓN SOCIAL DEL CUERPO, CO- CONSTITUCIÓN DE OPRESIONES Y CONTROL- PODER INSTITUCIONAL: ELEMENTOS TEÓRICOS PARA EL ANÁLISIS DEL ESQUEMA CORPORAL EN MUJERES MAPUCHE Y NO MAPUCHE DE LA REGIÓN DE LA ARAUCANÍA. EL ABORTO, UN ESTUDIO DE CASO

Natalia Díaz Muñoz¹
natalia.diazmu@gmail.com

Fabiana Rivas Monje²
fabiana.rivas.monje@gmail.com

UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA, TEMUCO - CHILE

Fecha de recepción: 29 de agosto de 2017

Fecha de aceptación: 21 de octubre de 2017

Resumen

El objetivo es abordar la construcción del esquema corporal en mujeres mapuche y no mapuche de la Región de La Araucanía, particularmente respecto al caso del aborto. El estudio revela que la construcción del esquema corporal así como la postura frente al aborto no dependen exclusivamente del género, sino que responden a distintas y múltiples dimensiones de opresión y su co-constitución, además del poder que las instituciones sociales como el Estado y la Iglesia ejercen sobre los cuerpos, esto se presenta de manera diferenciada en mujeres mapuche y no mapuche, confirmando que de acuerdo a contextos específicos las dimensiones de opresión operan de distinta forma en la vida de las mujeres. El enfoque utilizado fue cualitativo-constructivista, se utilizó la técnica de entrevistas en profundidad y el análisis de discurso para analizar los relatos recopilados.

Palabras claves: esquema corporal; aborto; Región de La Araucanía; dimensiones de opresión; mujeres mapuche.

Abstract

The objective is to approach the construction of the corporal scheme in Mapuche and non-Mapuche women of La Araucanía, particularly regarding the case of abortion. The study reveals that the construction of the body schema as well as the attitude towards abortion do not depend exclusively on gender, but rather respond to different and multiple dimensions of oppression and its co-constitution, as well as the power that social institutions such as the state and Church practices on bodies, this is presented differently in Mapuche and non-Mapuche women, confirming that according to specific contexts the dimensions of oppression operate differently in women's lives. The approach used was qualitative-constructivist, we used the technique of in-depth interviews and discourse analysis to analyze the reports collected.

Keywords: body scheme; abortion; Region of La Araucania; dimensions of oppression; mapuche women.

1 Licenciada en Sociología y Socióloga, Universidad de La Frontera, Temuco.

2 Licenciada en Sociología y Socióloga, Universidad de La Frontera, Temuco.

I

INTRODUCCIÓN

Durante el último tiempo, diversos grupos a los que históricamente y desde las instituciones que demarcan el rumbo de la sociedad, se les ha negado una serie de derechos (humanos, civiles, reproductivos, entre otros), han comenzado a manifestarse públicamente en el contexto de una lucha reivindicativa que devuelva a la sociedad en su conjunto, los derechos arrebatados. En este plano es que recientemente ha tenido lugar en la escena local un intenso debate respecto al aborto y la ventana legal que se abre para permitir su práctica bajo tres causales específicas, debiendo considerar que desde el año 1989 este se encuentra completamente prohibido. Sin embargo, el proyecto que busca devolver a las ciudadanas el derecho a abortar no penetra de manera profunda en la multiplicidad de razones y/o motivaciones sobre las que una mujer pueda fundar su deseo de interrumpir de manera voluntaria el proceso de gestación, vinculándolo única y exclusivamente dichas las causales. En este sentido, es que se niega u omite la importancia de aquellos factores a partir de los cuales las mujeres se conciben y construyen como tal y, por ende, la manera en que éstas construyen una imagen de sí mismas y de su corporalidad, y cómo los sistemas mayores de opresión que, conjugándose de múltiples formas constantemente posicionan a las mujeres en situaciones de discriminación e invisibilización, poniendo en el centro de la discusión cuestiones que las involucran directamente, pero que de manera contradictoria no se considera su propio discurso y postura en la toma de decisiones.

Por lo tanto, existe un poder y un control que a través de los diversos organismos con que cuentan las instituciones sociales, buscan dominar a los sujetos, en este caso a las mujeres. En lo que refiere al cuerpo, el presente artículo adhiere a la propuesta teórica de Mary Douglas, donde se sostiene que los sujetos y sujetas llevan a cabo la construcción de un *esquema corporal* que no sólo depende de la influencia ejercida por las instituciones sociales, lo que relega a las mujeres a una posición invisibilizada y vulnerada en cuanto a derechos, sino que se suma a la acción de los sistemas mayores de opresión, que a través de dimensiones que se fusionan y co-constituyen de determinada manera en distintos momentos y situaciones en la trayectoria de vida de una mujer,

generan y reproducen dinámicas discriminatorias en distintos aspectos de la vida social.

Dado lo recién expuesto es que resulta relevante y enriquecedor rescatar y someter a análisis las experiencias donde los sistemas de opresión y las instituciones sociales operan e influyen en la construcción del esquema corporal de mujeres tanto mapuche como no mapuche, ya que en el plano regional la dimensión raza/etnia, tiene especial presencia, específicamente producto de los saberes y prácticas ancestrales, así como por el extenso proceso histórico y violento de imposición de prácticas y creencias occidentales. En definitiva, el objetivo principal consiste en analizar la construcción y modificación del esquema corporal en el discurso elaborado por mujeres mapuche y no mapuche de La Araucanía, a partir de la co-constitución de opresiones y el poder-control que ejercen las instituciones sobre su corporalidad/experiencias, en específico respecto al caso del aborto.

Finalmente, en cuanto a lo metodológico, los procesos investigativos no pueden abstraerse de las problemáticas territoriales que nos interpelan cotidianamente, como investigadoras no somos seres neutrales, sino sujetas políticas insertas en una realidad social cruzada por diversas problemáticas, sociales, culturales, políticas, económicas y territoriales.

II. MARCO DE ANTECEDENTES Y ENFOQUE TEÓRICO

II.I. Antecedentes sobre aborto en Chile

Durante las últimas décadas la institucionalidad chilena ha entrado en conflicto con diversas comunidades por la falta de reconocimiento de los derechos fundamentales de las mismas, como por ejemplo, las tensas relaciones establecidas con los pueblos originarios que habitan el territorio. De la misma forma, es que a pesar que desde 1931 el aborto terapéutico era una práctica permitida en el país, estipulado esto en el cuerpo del Código Sanitario en su artículo 119, desde el año 1989 a la fecha esta se encuentra prohibida en su totalidad, impidiendo el acceso a un aborto libre y legal de cualquier tipo. El Código Sanitario señalaba que solo con fines terapéuticos sería posible interrumpir un embarazo, y para lo cual era necesario estar en presencia de ciertas condiciones tales como

contar con el respaldo de dos médico cirujanos³. Sin embargo, en 1989 el contenido del artículo 119 fue modificado, siendo reemplazado por “No podrá ejecutarse ninguna acción cuyo fin sea provocar un aborto” y volviendo a considerarse al aborto como una práctica absolutamente ilícita, asignándosele un castigo penal. De esta forma es que Chile se encuentra entre los países con la política prohibitiva del aborto más dura del mundo, entre los que se cuentan también El Salvador, Haití, Nicaragua, Honduras, Surinam, Malta, Andorra y El Vaticano. Desde la perspectiva de diversos grupos de mujeres esta prohibición conforma una deslegitimación de los derechos individuales de las mujeres, quienes históricamente se han manifestado por la conquista y recuperación de estos derechos, situación que recientemente se ha acentuado.

Entre los años 2000 y 2004, 106 mujeres fueron condenadas por abortar, y entre el 2001 y el 2005 los ingresos hospitalarios por aborto sumaron 33.172 (Guajardo y Jara, 2010), de los cuales resulta complejo diferenciar entre espontáneos e inducidos. Sin embargo, en un reportaje de CIPER, el doctor Ramiro Molina sostiene que “*se estima que el 10% de ellos corresponde a abortos naturales, el resto son todos provocados*”⁴. Según fuentes del Ministerio de Salud, y a pesar de la gran dificultad para determinar cifras en cuanto al aborto en Chile debido a su práctica ilegal y clandestina, se estima que en el país se realizan cerca de 160.000 abortos al año, es decir, 1 de cada 3 embarazos es interrumpido a través de un aborto clandestino, llevando a las mujeres a arriesgar su vida, salud y libertad. Datos de Amnistía Internacional sostienen que en el año 2014 se iniciaron investigaciones judiciales en contra de 174 personas, de las cuales 113 corresponden a mujeres, por lo que es posible sostener que en el marco de la criminalización del aborto son las mujeres las primeras responsabilizadas y condenadas⁵.

El mecanismo más utilizado para abortar en Chile es el denominado aborto con pastillas, esto es, a través de un medicamento llamado Misotrol que se vende de manera ilegal.

3 (www.theclinic.cl)

4 (www.ciperchile.cl)

5 (www.amnistia.cl)

Por lo tanto, el complejo entramado del aborto cuenta también con una arista socioeconómica tanto en las tasas de aborto como en las de mortalidad producto de su ejercicio. A través de dicho medicamento se ha permitido a un número importante de mujeres pobres la realización de un aborto. Sin embargo, aún hay una porción de la población que no puede acceder a este mecanismo ya sea por su poder adquisitivo o el desconocimiento de su existencia, ambos relacionados al nivel socioeconómico. De lo recién expuesto, es posible deducir que el aborto en Chile, y dadas las condiciones actuales para su práctica, constituye un grave problema de salud pública, de justicia social y de derechos humanos.

En enero de 2015 la Presidenta de la República emitió un mensaje dando inicio al proyecto de ley que tiene por objeto regular la despenalización de la interrupción voluntaria del embarazo bajo tres causales determinadas: peligro para la vida de la mujer, inviabilidad fetal de carácter letal y embarazo por violación⁶.

En la actualidad el proyecto de aborto terapéutico se encuentra aún en trámites parlamentarios, habiendo ya superado con éxito algunos de ellos.

II.II. Control y poder institucional sobre los cuerpos

La Sociedad Moderna plantea un ideal sobre el cuerpo, éste ideal es el de un cuerpo útil y manipulable al que se pueda educar y formar, es decir, obediente a los imperativos del sistema. Foucault (1979), en *Vigilar y Castigar* conceptualiza éstos cuerpos como “cuerpos dóciles”. Un cuerpo dócil es aquel en el que han penetrado los mecanismos de control de las instituciones sociales, sirviendo a las pretensiones de poder y dominación que tales instituciones detentan, y para lo cual los cuerpos manipulables son necesarios.

La forma general de dominación de la Sociedad Moderna es la disciplina, por lo que también es denominada Sociedad Disciplinaria. Ésta se caracteriza por aplicar la política de las coerciones, manipulando y calculando sus elementos, gestos y comportamientos. El mecanismo

⁶ <http://3causales.gob.cl/>

disciplinario permite el control minucioso de las operaciones del cuerpo imponiendo una relación de docilidad-utilidad, que es precisamente la perseguida por el aparato institucional de la Sociedad Moderna. Resultado de la disciplina son los cuerpos sometidos y ejercitados.

En la modernidad, las instituciones disciplinarias que ejercen el control sobre el cuerpo de los/as sujetos/as operan en una lógica de panóptico, es decir, control y vigilancia permanente sobre los sucesos que tienen lugar en la sociedad. Los cuerpos sobre los cuales el *panóptico* ejerce el mecanismo de vigilancia, ya no son marcados producto de la anormalidad y desobediencia a las consideraciones del sistema, sino más bien son domados y corregidos (Foucault, 1979). Se establece de esta forma una física del poder, es decir, la fijación del poder sobre los cuerpos que implica que todo debe ser observado, visto y transmitido, la vida, el tiempo y las energías del cuerpo deben ser disciplinados y, por último, se deben definir normas de exclusión y/o rechazo de los comportamientos no adaptados. Son éstas tres dimensiones (panoptismo, disciplina y normalización) las características centrales de la Sociedad Disciplinaria y los mecanismos de control ejercidos por su aparato institucional.

Por su parte, el antropólogo y también sociólogo francés Marcel Mauss establece la relación entre el cuerpo y la cultura, afirmando que ambos constituyen dos realidades para nada ajenas ni independientes. Así es como define al cuerpo como un espacio de modelación cultural que tiene lugar a través del aprendizaje de técnicas a las que ha denominado “técnicas del cuerpo”, es decir, la manera en que hombres y mujeres saben usar su cuerpo (De La Calle, 2012). En la misma línea, y dada la relación entre el cuerpo, la cultura y la sociedad, es que las técnicas del cuerpo configuran también un fenómeno social.

Aportes más recientes como el de la antropóloga Mary Douglas se han referido a la modelación cultural del cuerpo dotándolo de un carácter simbólico, y en el que las instituciones sociales marcan y ejercen su poder.

En síntesis, han sido variados/as los/las autores/as que han teorizado respecto al cuerpo y su posición en la escena social, adjudicándole un rol fundamental en lo que respecta a la dominación de sujetos y sujetas.

II.III. Esquema corporal

A partir del concepto de “cuerpo dócil” de Foucault, Mary Douglas propone los conceptos de “cuerpo físico” y “cuerpo social”, considerando al cuerpo como objeto de dominación o modelación de distintas fuerzas sociales. El cuerpo físico es aquel compuesto por las propiedades biológicas naturales a él, propiedades que son tomadas por la cultura y transfiguradas para luego hacer de él un conjunto de significaciones culturales, resultado de la acción institucional. Douglas (1988), citada por Martínez (2004), afirma que el cuerpo social restringe y determina la manera en que se percibe el cuerpo físico. El cuerpo social, junto a su fuerte carga cultural, se impone a la composición biológica y ciñe el cuerpo de las mujeres a una estructura que establece expectativas de comportamiento, convirtiéndose el cuerpo en un símbolo de la situación y no en la situación misma, se abstrae de su génesis y se comprende como objeto de la cultura y el poder.

La terminología propuesta por Douglas se conceptualiza en el denominado “esquema corporal”, el que representa la subjetividad del cuerpo sujeta a modificaciones producto de la influencia del entorno. Los conceptos de cuerpo físico y cuerpo social antes explicitados, reciben también la denominación de “cuerpo objeto” y “cuerpo vivido”, correspondientemente; el primero se entiende como la representación aislada que nos hacemos de nuestro cuerpo en sí mismo, es decir, el cuerpo como unidad biológica propia sujeta a subjetividades individuales; y el segundo, como la forma en que nuestra corporalidad se manifiesta en nuestras relaciones humanas y en la socialización (Martínez, 2004). El cuerpo vivido es, en consecuencia, el resultado del poder del cuerpo social ejercido sobre el cuerpo físico o, en términos de Michel Foucault, el cuerpo vivido es el resultado de la penetración del poder y la dominación sobre el cuerpo dócil, es decir, de la influencia, poder, el modelamiento, la manipulación de los poderes fácticos y de las instituciones sobre la corporalidad.

El concepto de esquema corporal y, por lo tanto, la penetración de las instituciones sociales y de la cultura sobre la construcción que hacen los/las sujetos/as de su propio cuerpo, establece que la base biológica del cuerpo sea el punto a partir del cual éste adquiere la forma de símbolos naturales *“esto significa que el cuerpo es un medio de expresión altamente restringido,*

puesto que está muy mediatizado por la cultura y expresa la presión social que tiene que soportar” (Barreiro, 2004: 130).

Es el cuerpo femenino el que se encuentra más propenso a experimentar la dominación de las instituciones, ya que son las mujeres las que presentan una tendencia a desarrollar una mayor conciencia como seres corpóreos, encontrando en su corporalidad su propia identidad, esto se argumenta en el sentido de que los cuerpos de las mujeres han sido históricamente receptáculos de la carga de la reproducción, en específico en las sociedades de corte patriarcal, situándolas bajo la responsabilidad de la maternidad obligatoria y el cumplimiento de los roles asociados a esta, como es el caso del aborto, relacionado también a las lógicas de poder y dominación de la sociedad moderna. Aquí se puede encontrar la razón de por qué ciertas acciones del Estado (como la regulación respecto del aborto) o, en general, de la institucionalidad vigente, tienen efectos o repercusiones en el esquema corporal de las mujeres.

Sin embargo la propuesta teórica de Douglas, a pesar de entregar un claro esquema del control institucional y de la construcción social del cuerpo, no identifica con claridad aquellos elementos que, de manera independiente o conjugados, determinan dicha construcción. Los esfuerzos por identificar y definir las categorías de opresión que intervienen en este proceso tienen su cuna principalmente en diversas corrientes del pensamiento feminista. Por ende, el concepto de esquema corporal resulta adecuado para representar y conocer la construcción social del cuerpo de las mujeres, sin embargo para completar el estudio es necesario conocer también aquellas categorías/dimensiones determinantes en dicha construcción y, en consecuencia, de la forma en que las mujeres viven su corporalidad.

II.IV. Mujeres heterogéneas, más allá del género

Desde el inicio del feminismo occidental, el género es la primera desigualdad que se contempla (Expósito, 2012), y la primera categoría de discriminación a la que se hace alusión, ocupando un lugar predominante en los estudios sobre mujeres, en este sentido, el género ha sido la desigualdad históricamente más institucionalizada y ha sido fundamental como marco referente para comparar otras desigualdades (Lombardo, Bustelo, 2010, citadas por Expósito, 2012). Sin embargo, el

género como categoría de análisis unidimensional no alcanza a describir ni comprender la experiencia de opresión de la que son sujetas aquellas mujeres que vivencian una subordinación múltiple, por clase, por raza/etnia, sexualidad, entre otras dimensiones de opresión. En este sentido, Carneiro (2001) argumenta que desde un punto de vista feminista anti-racista, se debe incorporar al género como una “variable teórica” que no puede ser dissociada de los otros ejes de opresión como el racismo, pues en las sociedades latinoamericanas este es un elemento constitutivo que cruza las jerarquías de género y de clase.

Las sociedades han sido concebidas en base a dinámicas y lógicas de corte patriarcal⁷, y en occidente los roles asociados a los géneros han sido utilizados para caracterizar las funciones de la mujer y del hombre respecto a lo privado y lo público, desde una lógica binaria y categorial. En la cultura occidental hegemónica, tal subordinación responde en principio a características y diferencias biológicas de sexo, las que encontraban su máxima expresión en la reproducción/maternidad. Los orígenes de estas desigualdades de género han sido construidos mediante estructuras de poder (patriarcal-colonial-moderno-racista-clasista-heteronormativo), determinando de esta manera las inequidades y perpetuando los estereotipos ligados al concepto social de “mujer”.

En lo que se refiere a la categoría mujer como categoría identitaria, el feminismo occidental ha sido criticado por construir a la mujer del “tercer mundo” como una “otra”, pasiva, victimizada, y homogeneizada, en lugar de un sujeto activo como la mujer occidental, moderna, educada y liberada (Mohanty, 1994, citada por López y Peterson, 2011). Las teorías actuales⁸ sobre estudios de las mujeres han ido incorporando otras dimensiones tales como clase, raza, sexualidad, emergiendo un/a sujeto/a múltiple atravesado/a por diversos atributos y características.

En este sentido, las desigualdades de género y las construcciones sociales asociadas tienen distintas acepciones que hay que integrar para responder a la heterogeneidad de situaciones que viven las mujeres

7 Luego de la colonización, y siguiendo a las feministas comunitarias, en el contexto de América Latina se generó un entronque patriarcal (Julieta Paredes)/ refuncionalización patriarcal (Lorena Cabnal), entre el patriarcado original-indígena y el patriarcado occidental colonial de alta intensidad, donde las mujeres latinoamericanas se encuentran en un entramado histórico de dominaciones (Rivas, 2017).

8 Como la interseccionalidad.

(Expósito, 2012).

Sin embargo, siguiendo las lógicas de comprensión y enunciación del feminismo hegemónico occidental, la categoría “mujer” ha sido general y tradicionalmente entendida como un concepto homogéneo y universal, haciendo alusión a una sola categoría de opresión que es el género y produciendo una sujeta mujer procedente de la modernidad y desde el propio feminismo: es la idea de la “mujer blanca” o en condiciones de “blanquitud” generalizada. No sólo en una cuestión biológica sino pensando en una estructura que produce la idea de raza como clasificación social en relación a la construcción y justificación de relaciones jerárquicas de poder. Por ende es necesario hacer una deconstrucción, visibilizando las propias asimetrías de poder que conviven dentro del concepto mujer (Muñoz, 2011). Estas asimetrías en las relaciones de poder son claves, pues se erigen como construcciones sociales de superioridad de algunos tipos de mujeres por sobre otras en relación a su clase social, raza y grupo étnico, por ejemplo. Lo anterior quiere decir que las mujeres que viven una situación social de opresión múltiple o co-constituyente, experimentan la subordinación y discriminación de una manera muy distinta, esto quiere decir que la *sujeta femenina no es jamás una categoría homogénea* (Rivas, 2017).

Es así, que la construcción del esquema corporal no pasa sólo por el género, sino por la co-constitución de este con otras dimensiones de subordinación que operan de manera fusionada en la identidad subjetiva y cotidianidad de las y los sujetos. Por lo tanto, es necesario incluir y enriquecer la discusión atendiendo no sólo a las mujeres como distintas en cuanto a su género, sino a la “diversidad que compone al género en sí” y, por ende, comprender que en las distintas situaciones a las cuales se ven enfrentadas día a día se fusionan diversas dimensiones que actúan en contextos específicos.

II.V. Co-Constitución de opresiones en la la construcción del esquema corporal de las mujeres

La interseccionalidad como marco teórico conceptual, surge de las experiencias de colectivos y de mujeres feministas afrodescendientes de Estados Unidos, como Kimberlé Crenshaw (1989; 1995), Patricia Hill Collins (1990), la Colectiva Río Combahee (1977), entre otras autoras. Y desde hace algunas décadas ha sido adoptada y trabajada por feministas de

países del sur y “en desarrollo”, para luego incorporarse en los ámbitos de la institucionalidad, convirtiéndose actualmente en un elemento teórico conceptual “de moda” para cuando de mujeres se habla.

Desde las veredas de la subalternidad feminista y los planteamientos del feminismo descolonial se identifican y reconocen límites en este intento por comprender la opresión múltiple⁹, en este sentido, la Interseccionalidad debe abordarse como una forma provisoria de referirse al modo en que las y los sujetas/os experimentan sus vivencias de opresión/dominación. En palabras de María Lugones:

“Raza, género y sexualidad se co-constituyen. El paso de la colonización a la colonialidad en cuestión de género centra la complejidad de las relaciones constitutivas del sistema global capitalista de poder (dominación, explotación). En los análisis y prácticas de un feminismo descolonial, “raza” no es separable ni secundaria a la opresión de género sino co-constitutiva” (Lugones, 2012: 134).

La interseccionalidad no puede ser más allá de una teoría crítica si no da paso a una propuesta de acción, estas opresiones abordadas como un entrecruzamiento de categorías separadas, en la realidad social se presentan fusionadas, co-constituyentes, en el sentido de que las divisiones sociales se interceptan habiendo diversos sistemas de poder que son autónomos e irreductibles entre sí. Avanzar en demostrar la multidimensionalidad de la opresión y la imposibilidad de fragmentarla, debe ser desde una apuesta antirracista, anticapitalista, anti-heteronormativa y descolonial.

Se debe comprender que en la realidad social vivida se experimenta una fusión/co-constitución, una relación de interdependencia entre

⁹ La interseccionalidad está limitada en comprender la opresión, por un lado porque emerge desde el campo restrictivo del derecho sin deshacerse de la lógica liberal y eurocentrada que lleva intrínsecamente, abordando nuevamente al género y la raza como lógicamente separadas, y creando así un nuevo sujeto cargado de especificidad: la mujer negra (Rivas, 2017). Finalmente, no es una cuestión de categorías sino de seres, la interseccionalidad sigue anclada al pensamiento categorial de occidente donde la imposición deshumanizante colonial es vivida por seres que no son ni pueden ser describibles como una sumatoria/unión de categorías (Lugones, 2012). En este sentido, la interseccionalidad se presenta como una teoría crítica que busca mostrar la invisibilidad de un grupo de personas sometidas (mujeres negras), para luego intentar desarrollarse como un tipo de arreglo específico para el desarrollo de políticas públicas y gubernamentales particulares (Espinosa, 2014). Si bien la interseccionalidad es capaz de evidenciar la ausencia, no pretende ni logra desmontar aquello que la produce.

nuestras vidas y la opresión/resistencias que nos constituyen, no una sumatoria de categorías definidas desde la ideología dominante y la colonialidad del saber.

“Creo que la colonialidad del género nos muestra grados de opresión mayores y complicidades mayores que la interseccionalidad. Llamo “colonialidad del género” precisamente a la introducción con la Colonia de un sistema de organización social que dividió a las gentes entre seres humanos y bestias” (Lugones, 2012: 4).

Es entonces que el género como categoría estaba reservada únicamente a aquellos/as dotados/as de humanidad (hombre blanco europeo y mujer blanca europea al servicio de la reproducción), mientras que en los/las habitantes originarios de Abya Yala reducidos a la bestialidad, no había género, sino diformismo sexual. En este sentido y siguiendo una postura feminista descolonial, los cuerpos, los esquemas corporales de las mujeres subalternas latinoamericanas, mestizas, indígenas, están marcados por la herida colonial.

La co-constitución de opresiones se entiende como un entramado inseparable, como una trama de tejido que impide la separación del género y la raza, clase, sexualidad. Este entretejido da cuenta de la inseparabilidad de ciertas marcas de subordinación/opresión y de la inseparabilidad de las categorías con que estas marcas son denominadas. Es así que la construcción del esquema corporal no puede entenderse sólo desde una categoría unidimensional, sino desde la complejidad inseparable que conforma las identidades subalternas, por tanto la “definición” de lo que es cuerpo/esquema corporal se construye en esta fusión, en las experiencias diversas de acuerdo a cómo los sistemas de opresión operan en las trayectorias de vida, contextos situados, orígenes y subjetividades de cada sujeta en los diversos territorios.

II.VI. Relaciones de género y aborto en la cultura Mapuche

La colonización en el continente fragmentó y destruyó las cosmovisiones originarias, incluyendo las concepciones sobre el cuerpo y sus representaciones como soporte de sus manifestaciones ideológicas. Araya (2006) plantea al cuerpo como expresión de una cosmovisión, por lo que el proceso colonizador-occidentalizador se puede entender como una irrupción en el imaginario de los pueblos originarios, desarticulando y

recomponiendo conceptos e imágenes bajo criterios occidentales. En este sentido, el encuentro colonial que ocurrió entre españoles y mapuche en el S.XVI sucedió con un telón de fondo ideológico ligado a términos raciales y de discriminación de género, que tenía procedencia en el pensamiento ortodoxo cristiano de la época (Bacigalupo, 2003). Se transformó la organización del *lof* (comunidad) y de la vida comunitaria, introduciendo otras formas de relaciones entre lo femenino y lo masculino, en relaciones de dominación (Sckmunck, 2012).

Siguiendo a Sckmunck (2012), las relaciones de género¹⁰ en la cosmovisión mapuche eran entendidas como una complementariedad entre hombres y mujeres, sin que existiera dominación/subordinación/discriminación de un sexo por sobre otro, sin embargo, con la colonialización se impuso –o refuncionalizó, el patriarcado. Las identidades de género en la sociedad mapuche de los tiempos coloniales no se abocaban sólo a hombre/mujer masculino/femenino, más bien la sexualidad era algo que se realizaba, no un resultado natural biológico: el género se hacía y se actuaba (Bacigalupo, 2003).

Las violencias y discriminaciones múltiples que afectan a las mujeres mapuche se co-constituyen por su raza/etnia, su clase social, lugar de origen y género, además de la violencia estructural de parte de las instituciones y del estado chileno. Esto se puede observar y ejemplificar en el caso del aborto, tanto en el acceso a este, la educación al respecto, y la postura que se manifiesta desde las mujeres mapuche, en donde de acuerdo a lo expuesto, se presentarían diferencias entre mujeres de acuerdo a sus contextos específicos e identidades soslayadas por las fusiones de los sistemas mayores de opresión. En este sentido, se toma el caso del aborto como uno de los eslabones esenciales en la cadena de subordinación patriarcal, como caso ejemplificador de la dominación sobre los cuerpos femeninos, pero cuya opresión se presenta en la realidad social de maneras diversas, considerando además del género, el entramado de las dimensiones de opresión en la construcción del esquema corporal que realizan las mujeres, y su vez, cómo de manera simultánea, influyen en dicha construcción los mecanismos de poder de las instituciones sociales.

A diferencia de la cultura hegemónica occidentalizada impuesta

10 Se utiliza la categoría género de manera explicativa con motivos de exponer el tema, pues en la cultura mapuche no existe el género como categoría.

en los territorios latinoamericanos, en la cultura mapuche la medicina es preventiva y protege la vida sobre todas las cosas, en este sentido el aborto en las mujeres mapuche no es una práctica común y se vincula más bien a una experiencia de sufrimiento. Generalmente es un acto inesperado o involuntario producto de fuerzas excesivas, falta de cuidados, exceso de frío o accidentes. El modelo de cuidado de salud reproductiva mapuche combina elementos físicos, naturales, medioambientales y espirituales, se busca por ejemplo un equilibrio cultural/corporal respecto a las temperaturas (equilibrio entre el frío y el calor) y la prevención de encuentros con espíritus dañinos. Sin embargo, desde el conocimiento medicinal mapuche no se niega la existencia de hierbas anticonceptivas y abortivas utilizadas tanto por mujeres mapuche y no mapuche, saberes manejados por machis¹¹, lawentuchefe¹² y personas con extenso conocimiento en hierbas y plantas, estos saberes son socializados y desarrollados de manera intra-cultural.

Por otro lado, se debe resaltar que el aborto en la cultura mapuche es un tema escasamente estudiado, encontrándose muy poca información e investigación al respecto. Es un tema complejo, estigmatizado, reservado y casi un tabú en la cultura mapuche, lo que se explica por una confluencia de factores, donde sin embargo se presentan visiones y posturas diversas. Por un lado la colonización, la influencia de la iglesia, la chilenización y las políticas públicas han permeado las percepciones reforzando posturas conservadoras al respecto. Siguiendo a Quiñimil (2012), se puede distinguir una “*cosmovisión oficial*” que penaliza el aborto desde la postura de la iglesia y el estado, y una “*cosmovisión pre colonización*” más flexible y diversa frente a la crianza y la sexualidad, en este sentido, el “sincretismo cultural” generaría la estigmatización y el tabú del aborto.

Doris Quiñimil (2012) también rescata el testimonio de la *ñaña* Andrea Salazar, quien plantea que en la cultura mapuche la sexualidad se vincula espontáneamente con el parto, surgiendo dos problemáticas, por un lado la violencia gineco-obstétrica que impone a mujeres indígenas en general a parir de forma contraria a sus tradiciones ancestrales, y por otro la maternidad obligatoria en las mujeres mapuche al ser un pueblo

11 Principal autoridad religiosa, consejera y protectora del pueblo mapuche, considerada como el vínculo principal entre el mundo sobrenatural de espíritus y deidades y el mundo real.

12 Persona del pueblo mapuche con extensos saberes en plantas medicinales (lawen) y sus propiedades curativas.

empobrecido y en extinción, ya que en la cultura mapuche los/las hijos/as son la prolongación de la cultura y de la historia. Esto genera endogamia, alta valoración de la maternidad y la fertilidad, prejuicios sobre el control de natalidad *winka*¹³, y la visión del aborto como un tabú.

Podría argumentarse que el aborto es un territorio de disputa, por un lado porque hace debatir una intersección entre los derechos colectivos del pueblo mapuche y los derechos individuales de las mujeres mapuche, desde un horizonte de descolonización en general y del útero en particular (Quiñimil, 2012). En este sentido, las demandas territoriales se pueden integrar con la demanda de autodeterminación del cuerpo como territorio soberano¹⁴ a través de la reivindicación de prácticas y saberes ancestrales de la cultura mapuche, (como las yerbas abortivas) como prácticas de resistencias descoloniales y antipatriarcales, y tal vez feministas (como decisión personal y libre de autodeterminación sobre el propio cuerpo).

“[...] El cuerpo no solo es un espacio para la interiorización de opresiones (y traumas), sino también de resistencias, el aborto podría entenderse como una práctica corporal de resistencia, que realizada en contextos no occidentales, podría también ser una práctica de reivindicación de saberes y prácticas ancestrales, y de subversión antibeterowíngkapatriarcal” (Quiñimil, 2012:15-16).

Es entonces que se presenta un entramado de diversas posturas, visiones y argumentos en disputa, por una parte a favor de la libertad sexual histórica (pre colonización) de las mujeres mapuche solteras y viudas, la existencia de saberes y usos de *lawen* abortivos y anticonceptivos en la cultura mapuche, y la práctica histórica del infanticidio. En contra, las propias denominaciones mapuche para el aborto¹⁵, el reproche a las *machi* y *lawentuchefe* de esta práctica debido a su misión de proteger la vida,

13 Término utilizado por el pueblo mapuche para referirse a colonos españoles (como nuevos incas) y por extensión utilizado para sus descendientes, a saber, chileno/as, argentino/as, mestizas/os, criollas/os, no mapuche.

14 Vinculado a como reconocen las feministas comunitarias al primer territorio cuerpo y al territorio tierra.

15 En mapudungun para referirse al útero se habla del lugar de los/las hijos/as, y las maneras de nombrar la práctica abortiva incorporan la acción de cortar o sacar, aun cuando no haya consenso ni denominación única para referirse al aborto (Salazar, 2012, citada por Quiñimil, 2012).

la valoración suprema de la fertilidad y la maternidad, la influencia de las religiones, y la dolorosa vivencia personal del aborto (Quiñimil, 2012).

III. METODOLOGÍA QUE DIO LUGAR AL ESTUDIO

El presente artículo contiene el diseño y los resultados correspondientes a una investigación realizada desde el año 2014 a la fecha en la Región de la Araucanía, Sur de Chile. En un primer momento se planteaba realizar un estudio cualitativo en dos fases, una primera etapa dirigida a la construcción del esquema corporal y postura ante el aborto, y una segunda dirigida a distinguir los mecanismos de control empleados por diversas instituciones sociales (estado, iglesia, derecho, medicina) para ejercer poder sobre el cuerpo de las mujeres, esto en base a la propuesta teórica de Michel Foucault. Sin embargo, en el trabajo de campo y en el devenir de procesos y cuestionamientos respecto a la validez de utilizar teorías eura-usa-céntricas para abordar las realidades del sur y sus contextos situados, como investigadoras nos replanteamos los mismos procesos investigativos que buscan objetividad científica/neutralidad valorativa, las relaciones sujeto-objeto y la relación con el campo, problematizando las condiciones de producir conocimiento. Es así que optamos re-comenzar tomando como punto de partida los corpus y las entrevistas ya realizadas, para luego buscar enfoques y aproximaciones teóricas descoloniales vinculadas al contexto regional, y otorgando una preponderancia a las experiencias y discursos rescatados por sobre el conocimiento teórico-académico para abordar nuestra realidad situada en la frontera. Como bien plantean Lugones, Espinosa, Gómez y Ochoa (2013), para entender-realizar una epistemología feminista descolonial hay partir *del hacer al pensar*, y *del pensar al hacer localizado*. Se refiere a realizar la práctica del conocer haciendo, de relevar los saberes y conocimientos situados y regionales, y de producir conocimiento que articule teoría y praxis.

Mediante una reflexividad constante durante los años de investigación¹⁶, como método feminista consistente en reflexionar las relaciones y replantearse las propias categorías constantemente, emerge una realidad que no es objetiva ni monolítica sino cruzada por relaciones de poder (Lamas, 1991, citada por Quiñimil, 2012), relaciones de poder

16 No financiada, sino realizada únicamente por nuestros intereses personales e investigativos.

que identificamos como como parte de la matriz colonial de poder-dominación que permea nuestras relaciones sociales, especialmente en el ngulumapu¹⁷.

Mediante un enfoque constructivista y razonamiento inductivo, se pretendió ahondar en los discursos y comprender en mayor profundidad los procesos de construcción y modificación del esquema corporal en los discursos elaborados por las mujeres. Considerando los enfoques teóricos propuestos, desde el esquema corporal de Mary Douglas (1979), y la co-constitución de opresiones, se pudo plantear y reforzar la importancia de considerar las diferencias entre mujeres y sus diferentes posiciones sociales, y comprender las vivencias como un entramado de dimensiones de opresión -como categorías construidas socialmente- que son múltiples, simultáneas e inseparables.

Por otro lado, se suele pensar que los estudios del cuerpo deben basarse en prácticas y experiencias individuales, sin embargo, Gayle Rubin, citada por Osborne (1995:26) sostiene que “*los deseos se ballan constituidos en el curso de prácticas históricas y sociales específicas*”. Es decir, que la construcción social del cuerpo de las/los sujetas/os y su concepción como seres sociales se origina en prácticas históricas, sociales y culturales, lo que refuerza la idea de estudiar desde el constructivismo los fenómenos que tienen lugar respecto de la sexualidad, el cuerpo, y las dimensiones co-constituyentes de las vivencias individuales. Sumado a esto, al pensarel fenómeno desde los contextos particulares, experiencias específicas y aspectos cualitativos, debe reconocerse la unicidad de los fenómenos que ocurren donde se cruzan/fusionan distintos tipos de discriminación, sin perder de vista el contexto y el carácter cualitativo de la construcción del esquema corporal. En este sentido, se deben valorizar y analizar todas las situaciones particulares que puedan ser significativas. Desde aquí, la investigación cualitativa es una fuente para obtener ricas descripciones y explicaciones sobre los procesos, en sus contextos locales, narradas desde las propias voces de las y los participantes (Sagot, 2000), permitiendo entender los fenómenos sociales en cuestión desde la perspectiva de los propios actores.

17 Araucanía es la denominación chilena para designar el Wallmapu del oeste, territorio mapuche que comprende el Ngulumapu, la región ocupada actualmente por el Estado chileno, mientras el Puelmapu corresponde a la región este, ocupada actualmente por el Estado argentino.

Se realizó un estudio micro sociológico en la región de La Araucanía con un grupo de mujeres mapuche¹⁸ y un grupo de mujeres no mapuche¹⁹ chilenas (dimensión de género y raza/etnia) de distintas clases sociales, de distintas edades y comunas de la región, y tanto de orígenes rural como urbano. Así se conformó un grupo de diez sujetas²⁰ a quienes se les aplicó una entrevista en profundidad basada en guión (Canales, 2006) como técnica de recolección de datos, en la comuna de Temuco.

Como técnica para el análisis de la información recogida se utilizó el análisis de discurso, que da cuenta de tres dimensiones a considerar en el estudio: dimensión cognoscitiva, la estructura del texto y la conversación y la interacción en situaciones de índole social. Esta técnica se vinculó con un modelo de análisis de la información que guarda relación con la imposibilidad de fragmentar las opresiones en categorías lógicamente separadas (como género, raza y clase), por lo que se optó por estructurar los resultados de acuerdo a tres macro-dimensiones de análisis de acuerdo a unos objetivos específicos planteados con la finalidad de vincular los ejes a analizar y presentar la información de una manera ordenada y coherente.

18 El criterio de inclusión es que éstas experimenten un sentido de pertenencia hacia el pueblo mapuche, sus costumbres y cosmovisión.

19 Por su parte, los criterios de inclusión de las mujeres no mapuche es que adhieran previamente a posturas definidas ante el aborto inducido, con el objeto de contrastar la construcción que cada una de ellas hace de su corporalidad.

Tabla N° 1: Modelo de análisis para presentación de resultados

Objetivos específicos	Identificar en el discurso elaborado por mujeres mapuche y no mapuche la construcción que hacen de su esquema corporal en base a la co-constitución de los sistemas mayores de opresión (género, clase, raza).	Identificar la relación existente entre la co-constitución de los sistemas mayores de opresión y la construcción del esquema corporal en la postura de mujeres mapuche y no mapuche respecto al aborto.	Distinguir los m e c a n i s m o s empleados por la institución social del Estado y la iglesia que ejercen poder sobre el cuerpo de las mujeres mapuche y no mapuche, influyendo en la construcción y modificación de su esquema corporal.
Dimensiones de análisis para presentación de resultados	Esquema corporal/sistemas de opresión	Esquema corporal/aborto/sistemas de opresión	Esquema corporal/estado/iglesia.

Fuente: Elaboración propia, (2017).

IV. PRINCIPALES RESULTADOS Y HALLAZGOS

Los resultados presentados a continuación, se obtuvieron de la aplicación del guion de entrevista a diez mujeres, cinco mujeres mapuche: MM_1, MM_2, MM_3, MM_4, MM_5; y cinco mujeres no mapuche MNM_1, MNM_2, MNM_3, MNM_4, MNM_5.

IV.I. Esquema corporal/sistema de opresión

Se parte del supuesto de que los sistemas mayores de opresión, sus cruces y co-constituciones, repercuten directamente en la construcción del esquema corporal que realizan las mujeres, puesto que se plasman en el cuerpo social. Es decir, en la representación que los diversos actores sociales construyen sobre el cuerpo de las mujeres y a partir de las cuales se generan expectativas, roles y estereotipos, a la vez que la co-constitución de opresiones, -como la raza/etnia, el género, la clase, la sexualidad, origen, idioma,- ubica a las mujeres en distintas posiciones en

el escenario social, donde estas deben responder a los condicionantes y expectativas de tales posiciones sociales.

En este sentido, en los discursos de las mujeres mapuche consultadas, se puede evidenciar un reconocimiento de la existencia de múltiples opresiones que construyen sus identidades en el medio social de la Araucanía. Se puede observar una trayectoria compleja por la fusión de la raza/etnia y el sexo/género, en el sentido de reconocer que la experiencia de discriminación por ser mapuche se intensifica con la experiencia social de ser mujer, a la vez que se presenta una alta identificación con la pertenencia al pueblo mapuche:

“Como yo soy mapuche, desde que nací tengo esa como noción de responder a la sociedad desde ese punto de vista” (MM_1).

“[...] igual para mí fue un proceso el reconocermé también como mapuche, más que reconocermé como mujer, porque es como un aprendizaje eterno desde que uno nace hasta que uno muere [...] fue difícil igual de enfrentar, y quizás como mujer fue más difícil” (MM_1).

“Puedo hablar más bien a partir de esta salida de la comunidad hacia el medio urbano y ahí empiezo a darme cuenta de esta identidad o identificación de “mujer con derechos”, porque yo siempre hacía referencia de tener derechos pero como pueblo, pero no así como mujer” (MM_4).

En este caso se observa la situación que muchas mujeres indígenas experimentan en sus comunidades y dentro de su cultura, donde son relegadas como sujetas. Sus luchas y experiencias de opresión son puestas en postergación en pos de la lucha general como pueblo. Siguiendo a las feministas comunitarias xinkas, ellas identifican efectos del patriarcado ancestral y occidental que se refuncionalizan y manifiestan en distintas formas de violencias y opresiones contra los cuerpos de mujeres indígenas, hogares, comunidades y territorios (Gargallo, 2014). Esto es, a través de la expropiación histórica de los cuerpos que sigue presente cuando las mujeres no pueden decidir sobre sus propios cuerpos y su sexualidad en libertad y autonomía (como es el caso del aborto), cuando a las mujeres indígenas se les designa ser cuidadoras y reproductoras de la cultura con todos sus fundamentalismos étnicos; cuando se les delega dentro de las organizaciones indígenas y/o territoriales, cargos que

refuncionalizan el rol doméstico, y cuando sus sentires, pensamientos y actuares no son valorados, pues cuestionan el sistema patriarcal originario y occidental. Sumado a la violencia estructural por parte de los estados, expresados históricamente en una colonización interna para con los pueblos originarios.

“Como mujer mapuche, profesional, y migrante también, y que tal vez hay una situación ahí de que la sociedad nos invisibiliza todavía, y más aun siendo mujer mapuche que vive en el medio urbano, porque todas las políticas que de repente se desarrollan o implementan para el país, sigue invisibilizándose, donde debiera haber un reconocimiento mayor de los derechos tanto de las mujeres como del pueblo, pero dentro de la misma legislación relacionada con pueblos originarios las mujeres obviamente estamos invisibilizadas ahí, dentro de las políticas, sociales, legislativas y jurídicas” (MM_4).

En el último caso, también se puede entrever la diferenciación respecto al vivir en el medio rural y el medio urbano, lo que guarda relación con el contexto socioterritorial de la Araucanía, región con alta población rural e indígena. Orígenes que confluyen en la urbe como espacio de encuentro, homogeneización y acceso a bienes y servicios, pero que siguen guardando sus lógicas de relacionamiento diferenciadas a pesar de la conectividad y el avance de la urbanización en el territorio, sumado a la invisibilización de las mujeres indígenas y las múltiples problemáticas que las interpelan. La Araucanía se presenta como una de las regiones del país con más altos índices de ruralidad y pobreza, caracterizándose por componer un espacio diverso y multicultural, ya que contiene la mayor cantidad de población indígena de Chile, un 33,6 % de las etnias a nivel nacional y un 23,3% de la población regional (CNCA, 2012, p. 23). Dentro de sus características se erige un fuerte multiculturalismo asimétrico y lógicas de exclusión entre agentes sociales, donde la imposición de una identidad nacional unitaria genera conflictos de carácter político, territorial y cultural desde tiempos coloniales hasta la actualidad, y donde las mujeres indígenas se encuentran experimentando opresiones y violencias múltiples desde generaciones.

Respecto a las mujeres no mapuche, se observa claramente la predominancia de la dimensión del género al momento de ser consultadas por su construcción identitaria/corporal, en el sentido de identificar la

asimilación con roles y estereotipos del “ser mujer” desde el paradigma occidental y su construcción del género femenino. Es así que se presenta más bien una homogeneización, sin directa alusión a las dimensiones de raza/etnia o de clase social, a excepción de reconocer esta última como un factor de privilegio al momento de acceder a bienes y a una supuesta “mejor calidad de vida”.

“Bueno, yo me defino como mujer, que viene de una familia donde soy hija única, y que por el hecho de ser mujer se ha condicionado de cierta forma el rol, o lo que yo debo hacer respecto al hecho de ser mujer y además ser hija única, como que tengo que tener más cuidado y tiene que haber más sobreprotección en mí?” (MNM_1).

“Si vamos al tema de lo económico yo creo que no, siento que no me afecta en lo que yo soy y lo que pienso ser como mujer, para mí no tiene relación, no siento que mi situación económica me va a limitar, ni a mi concepto de mujer, creo que van en paralelo” (MNM_3).

“También encuentro tan rico dedicarse a los hijos, es un privilegio, que también el hecho de tener la suerte de tener una buena situación económica te permite darte ese lujo, pero personas como nosotros, como yo, no debiera darme el lujo que me he dado porque tendría que haber sido productiva” (MNM_2).

Para las mujeres mapuche en cambio, se presenta una experiencia reconocida de la fusión de distintas opresiones que construyen sus identidades, como es el caso de pertenecer a un pueblo originario, el ser mujer y pertenecer a una determinada clase social, en general baja, como se puede observar en las siguientes citas. En este sentido, se puede argumentar que desde los relatos rescatados de las mujeres mapuche se manifiesta un claro reconocimiento de las opresiones múltiples -o co-constituyentes al decir de María Lugones, que las subordinan al mismo tiempo que definen su construcción identitaria y corporal.

“Para definirme como mujer, inevitablemente, no puedo dejar de lado las características asociadas a los estereotipos y roles atribuidos al género femenino. Para mí ser mujer, implica una lucha constante en contra de la violencia, en sus diferentes aristas, desde las limitantes del género, hasta la discriminación y desigualdades atribuidas a la etnia y el estrato social” (MM_5)

“Como mujer mapuche de una clase social más bien baja he sido a lo largo de mi

vida, discriminada, humillada y menospreciada por una sociedad basada en falsos estereotipos y prejuicios. Viví vulneraciones a mis derechos durante toda mi vida, que finalmente me hacen creer en que no puedo callar, en que no puedo permitir que otros tomen decisiones por mí, en que no debo aceptar que configuren mi vida como ellos así lo quieren” (MM_3).

Finalmente, también se observa la identificación y reconocimiento de los roles y estereotipos asociados al sexo/género femenino desde el paradigma occidental, esos que hacen alusión a la belleza femenina, a los fenotipos, a la blanquitud, a la “vergüenza de ser india” desde las mujeres mapuche, y a la delicadeza, fragilidad y debilidad de las mujeres como sujetas que deben ser protegidas, esto último se observa claramente desde las mujeres no mapuche.

“Yo como que nunca tuve ese conflicto de decir, -porque yo creo que a muchas niñas les pasa de decir “¿por qué soy mujer, por qué no fui hombre?”, yo nunca tuve conflicto casi, seguro lo tuve en algún momento pero no me acuerdo, tuve más el conflicto de pensar ¿por qué tuve este nombre?, ¿por qué soy mapuche?” (MM_2)

“Como mapuche, te tildan como no sé, siempre dicen que hay pocas mapuche que son bonitas, dicen cosas muy feas, muy crueles, como “cara de kultrun” [...] yo no soy mapuche pura, mi mamá es winka, ella tiene ascendencia francesa, entonces como que tengo una mezcla, todos me dicen o mis compañeros me dicen Barbie mapuche” (MM_1)

“[...] Por el hecho de ser mujer, puedo correr más riesgos que de haber sido hombre, y además soy la única mujer dentro de mi familia o mejor dentro de mis primos, que son como mis pares, son puros hombres y soy la única mujer, y eso también ha llevado a que las relaciones de mis tíos y de mi familia en general sean diferentes conmigo en un trato más protector y de cuidado, y también de cumplir ciertos roles en comparación con mis primos” (MNM_1)

Esto se vincula con el poder que ejercen las instituciones sociales, al buscar la normalización y la homogeneización de las y los sujetos, profundizando las inequidades y opresiones. Los estereotipos se imponen como modelos de “ser” válidos de acuerdo a las pretensiones del sistema

y sus instituciones eminentemente masculinas, patriarcales y racistas, y

donde quienes no responden a estas normas, son excluidas.

Se puede argumentar entonces, que la construcción del esquema corporal responde de manera diferenciada en mujeres no mapuche y en mujeres mapuche. En el primer caso, se observa claramente la identificación de la dimensión sexo/género como principal opresión, sin mencionar raza/etnia, es decir, al parecer las mujeres chilenas no sienten que su “chilenidad” construye su identidad/corporalidad, mientras que la clase es reconocida como un factor de privilegio, mas no determinante en una construcción identitaria, por lo tanto, no permea la construcción de su esquema corporal. A diferencia de las mujeres mapuche, quienes reconocen además del género, a la raza/etnia y la clase como experiencias claves en sus trayectorias de vida y en su construcción identitaria/corporal, específicamente en el sentido de ser ejes, dimensiones de opresión en sus vidas. Finalmente se puede entrever un discurso diferenciado, demostrando que desde los relatos y experiencias de las propias mujeres entrevistadas, se puede compartir el género, pero la raza y la clase las diferencian, y por lo tanto determinan el acceso a derechos, oportunidades y privilegios más allá del “ser mujer”.

IV.II. Esquema corporal/Aborto/Sistema de opresión

Asumiendo que el primer supuesto se concreta y se hace efectivo en el discurso de las mujeres consultadas, es decir, que existe una relación directa entre los sistemas de opresión y la construcción del esquema corporal, el segundo supuesto apunta a que el resultado de dicha relación determina a su vez las reflexiones y posturas de las mujeres ante diversas temáticas que se relacionan con el cuerpo, en este caso específico aquellas reflexiones y posturas sobre el aborto.

Es así, que se puede entrever una diferenciación marcada en el hecho de ser una mujer mapuche a ser mujer mestiza o winka (no mapuche) respecto al aborto, no en la postura en sí (favor o en contra), sino a las visiones de la práctica del aborto desde la cultura mapuche y la chilena-occidentalizada. Como se expuso anteriormente, la medicina tradicional mapuche se funda en su cosmovisión, totalmente distinta al paradigma de la medicina occidental hegemónica. En este sentido, el aborto adquiere complejidades y claroscuros desde la visión mapuche,

como se puede observar en los relatos de las mujeres.

“Como mapuche, yo igual he visto que o he preguntado ciertos métodos de anticoncepción o ciertos métodos naturales para no quedar embarazada, entonces por lo que yo me pude dar cuenta es que sí existen, y que antes no se juzgaba a la mujer por utilizarlos, dentro de la cultura mapuche” (MM_4).

“Yo pertenezco a una etnia, soy mapuche, pero no conozco más allá, conozco la cultura, pero el tema en específico, no lo manejo, no podría responder eso” (MM_2).

“Desde lo que yo creo el tema es difícil, porque de repente si puede impactar, por el tema de que los mapuche somos super discriminados y al final cometiendo “errores”, entre comillas, es mucho más el peso condenatorio que te entrega la sociedad” (MM_2).

Existe conocimiento respecto a la existencia, uso y manejo de hierbas abortivas desde el saber medicinal mapuche, pero se presenta como un tema tabú, invisibilizado y poco abordado. Sin embargo, las cinco mujeres mapuche que fueron entrevistadas manifestaron opiniones a favor del aborto, haciendo alusión a esta práctica como un derecho, y una decisión exclusivamente de las mujeres como parte de la soberanía sobre el propio cuerpo. Además, se enfatiza el hecho de que en todos los espacios donde se trata el aborto, ya sea desde la legislación, la medicina, la academia e investigación, son hombres los que ocupan estos espacios, como espacios de ejercicio de poder masculino por sobre el cuerpo de las mujeres.

“Es una decisión tan nuestra como mujeres, es como un derecho que nadie nos debería quitar, es casi absurdo, que hombres estudien, investiguen y decidan, es como un tema intocable para ellos, no tienen nada que hacer ahí metidos” (MM_1).

“De repente se involucran varios factores, si uno tiene una pareja igual, pero el hombre yo siento que no, está bien, ayudó en la reproducción y todo, pero es la mujer la que lleva ese peso” (MM_2).

La totalidad de las mujeres consultadas se manifestó a favor del aborto. Similar a lo que manifiestan las mujeres mapuche, en los casos de las mujeres no mapuche los argumentos a favor se vinculan con discursos y referencias a los derechos y las libertades sobre el cuerpo, con énfasis es que es una decisión que sólo las mujeres deberían tomar. El aborto

entonces se erige, desde las voces de las propias mujeres, como un derecho fundamental negado.

“Yo creo que los derechos de la mujer, de la mujer y también del ser humano, de poder discernir y decidir frente a su vida como a su cuerpo [...] Cada mujer debería ser libre de decidir por lo que entra y sale de su vagina” (MNM_1).

“Estoy a favor del aborto por el simple hecho de que somos seres libres y tenemos el derecho a elegir lo que hacer con nuestros cuerpos” (MNM_4).

También surgió el tema de la ruralidad como un condicionante respecto a las posturas ante el aborto, como un espacio donde, por falta de conectividad o información, se presentan opiniones en contra, esto también se vincula con la fuerte presencia de iglesias en los sectores rurales y comunidades de La Araucanía, donde se maneja un discurso totalmente anti-aborto. Específicamente en los discursos de mujeres mapuche rurales:

“Las mujeres dentro de mi comunidad, como son comunidades campesinas, ellas están en contra del aborto, es porque no tienen una información más allá, ellas lo ven como algo malo, y esto no es ni malo ni bueno, es algo que es, una posibilidad y una decisión, ellas lo ven como algo malo que no se debe hacer” (MM_4).

La iglesia es representada como una institución normalizadora y que ejerce poder-control sobre los cuerpos y vidas de las/los sujetos/as, en este caso específico respecto al aborto. Con la invasión colonial española en los territorios, se efectuó una evangelización forzada en las/los habitantes del Ngulumapu así como en el continente en general. Se destruyeron los marcos de entendimiento religioso tradicionales de los pueblos originarios, así como sus prácticas, creencias y cosmovisiones, las que actualmente perduran pero permeadas por el pensamiento cristiano ortodoxo de las iglesias evangélicas y católicas, existiendo un tipo de sincretismo religioso. Esto es identificado y reconocido por parte de las mujeres mapuche, quienes manifiestan una postura negativa respecto a la presencia e intromisión de la iglesia.

“Yo no hablo esos temas con mi abuela, ella sufrió todo ese proceso de colonización, ella quedó huérfana, y fue tomada por la iglesia anglicana que llegó a Chol Chol, y ellos le

enseñaron todo desde su conocimiento occidental, de ver el mundo más práctico que como lo ve el mundo mapuche, interrelacionado, holístico, integral” (MM_1).

“Nunca lo he hablado con mi abuela, mi abuela igual estaría super sesgada. Me imagino que antes no era tanto, porque hay hierbas que ayudan, y no creo que haya sido como un tabú, antes las cosas se hablaban más, pero con la colonización y la llegada de la iglesia y las instituciones religiosas, se perdió todo eso yo creo” (MM_1).

“Eso no siempre se da, porque también hoy en día lo mapuche está cruzado por el tema de las religiones, entonces a veces la misma creencia de la machi puede tener elementos culturales muy fuertes, pero además hay una contradicción porque se deja llevar por ideologías de sectas religiosas” (MM_4).

Finalmente, la dimensión de la clase social como factor determinante en el acceso y práctica del aborto es manifestada tanto por las mujeres mapuche como no mapuche. Existe una conciencia generalizada respecto a que acceder a un aborto en Chile, debido a la penalización total, depende de cuestiones de clase, como el dinero (alto costo) y contar con redes y contactos. En este sentido el aborto como problemática no afecta de igual manera a todas las mujeres, sino directamente a las mujeres pobres quienes definitivamente no pueden acceder a procedimientos seguros por no contar con los medios económicos, el aborto no sólo es cuestión de género, sino también de clase y de raza.

“A la mujer pobre es a la que obligan a parir y criar, ya que siempre es conveniente tener mano obrera mientras más mejor, así se abaratan los costos” (MNM_4)

“Quizás si fuera una persona con plata, quizás lo haría, pero nunca lo plantearía frente a nadie, con lucas uno puede viajar y se hace el aborto y chao, y nada pasó, como una operación express” (MM_1).

“Aquí también hay que hablar de clases sociales, o sea no vamos a poder a decir que no sabemos que las mujeres de la clase alta, a lo mejor ni siquiera se les cuestiona el tema del aborto, simplemente se aborta, no es problema para ellas, pero si es problema para las mujeres de la clase social baja, que en el fondo se les persigue porque se aborta, entonces eso ya está hablando de las inequidades, ante un derecho que debiera ser igual para todas las mujeres” (MM_5).

Al definir su identidad/corporalidad, las mujeres consultadas lo hacen principalmente en base al sexo/género, raza/etnia y clase en

menor medida, de manera diferenciada si son mapuche o no mapuche. Y al momento de manifestar y argumentar su postura ante el aborto, las principales distinciones tienen relación con el género (como un tema de derechos de las mujeres) así como con la dimensión de raza/etnia, puesto que aunque todas las mujeres tanto mapuche como no mapuche estén a favor del aborto, sus posturas se ven permeadas por la cultura (mapuche/no mapuche). Además, emerge la institución social de la iglesia haciendo énfasis en temas valóricos, y también la clase social, a pesar de que esta última dimensión no ha sido considerada como preponderante en el discurso sobre la construcción del esquema corporal, sí se identifica la relación del acceso al aborto con lo económico y el poder adquisitivo, es decir, en concreto, poder acceder a un aborto en Chile tiene que ver con una cuestión de clase.

Se evidencia de esta forma el dinamismo que caracteriza a la construcción social del cuerpo, ya que al ser consultadas acerca de su identidad y posteriormente acerca de un tema específico que incumbe directamente y de manera central su corporalidad, la jerarquía de las dimensiones de opresión experimenta cambios que se ajustan al contexto específico en el que se sitúan.

IV.III. Esquema corporal/Estado/Iglesia

Las instituciones sociales, a través de sus diversos mecanismos de control, repercuten directamente en la construcción del esquema corporal de las mujeres configurando el denominado *cuerpo social*. En el mismo sentido son entes generadores y reproductores de relaciones desiguales de poder que guardan estrecha relación con la posición que habitan los sujetos en los diversos sistemas de opresión.

Entre las instituciones sociales que ejercen control y plasman las marcas del poder en las acciones de las/los sujetas/os y sus representaciones del mundo, es posible identificar claramente y con marcada presencia en el discurso de las mujeres entrevistadas dos de ellas: la institución de la iglesia y el estado. En el caso de la institución religiosa, las mujeres consultadas afirman que ésta posiciona la figura de la mujer en un lugar subordinado a la del hombre tanto en su organización y funcionamiento dogmático interno, como en aquellos ámbitos de la vida que se desarrollan fuera del espacio religioso, asignándosele un rol

de espectadora ante los hechos, incluso ante aquellos que la involucran directa y plenamente, sin participación alguna en discusiones o decisiones vinculantes cuyas consecuencias resultan encarnadas en el sexo/género femenino. En el mismo sentido, es que las participantes revelan que la iglesia concibe a la mujer como tal desde su capacidad y responsabilidad reproductiva de manera condicionante, es decir, la reproducción y el rol de madre determina su *calidad de mujer*. En la misma línea, se han definido características y roles asignados al género, y su no cumplimiento refleja, por lo tanto un signo de desobediencia ante lo establecido. Esto se puede observar más claramente desde los discursos de las mujeres mapuche, como se presentó anteriormente.

“La iglesia señala a la mujer como la persona que tiene que reproducir la especie, que tiene que almacenar esa responsabilidad, y que todas las mujeres tienen que tener hijos para que en el fondo sean mujeres” (MM_1)

“Además tuve como siempre amigos que eran evangélicos, y abí las mujeres tienen que andar siempre con falda, porque si andan pantalones es como ser hombre? No lo entiendo mucho” (MM_1)

“La iglesia en general, espera que sea una mujer recatada, según mi concepción, una mujer que tenga una familia, que construya una familia, que tenga hijos, un esposo, un matrimonio formal por la iglesia, eso espera la iglesia que uno sea, más que nada que sea un prototipo, pero no que sea una mujer autónoma” (MM_3)

“Para la sociedad todo es principalmente normalizar las conductas y a las mujeres, que todas sigan ciertos parámetros y que no se salgan de eso, porque si no sería como “no mujer”, como que la mayoría de las personas piensa que si tú haces ciertas cosas no eres mujer, o no sigues los parámetros de la femineidad y esas cosas” (MM_2)

De esta manera las instituciones sociales penetran y desbaratan el cuerpo físico de las mujeres y la visión que a partir de este puedan tener las mismas sobre su corporalidad, subyugándolo a concepciones y expectativas construidas y dictadas desde las lógicas institucionales y que, sin embargo, se legitiman a través de diversos mecanismos de control que las reproducen y las convierten en norma general. En este punto resulta relevante incorporar y asignar la debida importancia en el contexto local al elemento étnico, que resultó salvajemente trastocado tras el proceso colonizador y, junto a él, la misión evangelizadora que

acompañó la conquista del continente. La existencia del pueblo mapuche se funda sobre una cosmovisión particular y profundamente arraigada en la tierra, y que en numerosas ocasiones resultó vulnerada y condenada por los conquistadores, su afán explotador y evangelizador. En dicha cosmovisión las mujeres representaban y vivían su corporalidad y sexualidad, lo que incluía prácticas ancestrales de control de natalidad que en consecuencia, mantenían la armonía con el entorno. Sin embargo, la irrupción del cristianismo impuso a los pueblos originarios sus propias ideas y creencias y, por ende, su concepción de lo bueno y lo malo, lo permitido y lo prohibido.

“Cuando la iglesia coloca el tema, lo ve de una manera de que el hecho de ya hablar del aborto no era permitido, y creo que la gente mapuche también desde ahí ya no refirió más al tema, porque eso estaba presente, a lo mejor no se hablaba en esos términos, y habían otros conceptos” (MM_2)

Se identifica una diferencia en la percepción que mujeres mapuche y mujeres no mapuche expresan ante el control institucional ejercido sobre sus cuerpos y sus acciones. En esta línea, es que las mujeres mapuche entrevistadas manifiestan que es mayormente la iglesia y luego el Estado quienes intervienen en la manera que las mujeres construyen su esquema corporal. Por su parte, las participantes no mapuche, no asignan particularmente a la iglesia el ejercicio del poder y control institucional sobre el cuerpo de las mujeres, sino a una aparato institucional mayor que no solo impone una concepción del cuerpo, sino que a la vez exige que las mujeres respondan de una determinada manera a las exigencias impuestas por la sociedad en los múltiples roles que le han sido asignados.

“Creo que lo que espera la sociedad de mi es, muy bien cumplir el rol del tema profesional pero que al mismo tiempo pueda cumplir el rol clásico de la mujer madre y mujer esposa” (MNM_1)

“La mujer puede ser profesional, pero también tiene que llegar a su casa y hacer el aseo, hacer la comida, cuidar a los niños, y al día siguiente levantarse temprano para llevarlos al colegio y después irse al trabajo, y la mujer que decide no seguir este estereotipo de vida, se enjuicia mucho, una mujer que no quiere ser madre, encuentro que es muy enjuiciada por la sociedad” (MNM_2)

Finalmente, las mujeres mapuche y no mapuche, reconocen una intención normalizadora por parte de las instituciones sociales, las cuales valoran negativamente las diferencias sociales que tienen lugar entre las mujeres y que no responden ni se adaptan de igual manera a los roles y estereotipos generados y reproducidos por el Estado y la iglesia. En este sentido, es que una de las temáticas centrales que se relaciona con lo recién expuesto es el rol de madre y, por lo tanto, todo fenómeno o situación que contribuya al buen o mal desarrollo de dicho rol o, en su defecto, al rechazo de la maternidad.

“La sociedad siempre nos está diciendo “tienen que ser madres, tienen que ser madres!”, pero en cierta medida no podemos cumplir ese rol de madre, porque además trabajamos, porque estudiamos, porque hacemos muchas muchas cosas, entonces a veces uno se prepara para, pero a veces ocurren imprevistos, y esos imprevistos pueden ser un embarazo quizá no es que sea no deseado, pero si es imprevisto” (MM_2)

“Nuestra sociedad es tan cuadrada, tan tradicional, que de repente en algunas ocasiones o algunos sectores no aceptan la diferencia, no aceptan por ejemplo que una mujer no quiera tener hijos, o que quiera decidir otra cosa con su cuerpo, por ejemplo el tema del aborto, entonces como que el estado impone” (MNM_5)

También existe una conciencia por parte de las mujeres acerca de la invisibilización de la que son víctimas en términos legales, aún en lo que refiere a temas de los cuales son participantes activas, por lo que expresamente aluden a ser objeto de discriminación. En este sentido, es que las mujeres manifiestan no ser consultadas ni escuchadas en los debates que se generan para resolver temas como, por ejemplo, la despenalización del aborto. Lo anterior, producto de una estructura institucional que aun en la actualidad, se funda y responde a lógicas racistas y patriarcales que invisibilizan a la mujer y/o la castigan, imponiendo una concepción del *ser mujer* que no surge desde las propias mujeres, sino desde quienes detentan el poder en las diversas instituciones sociales. Posiciones de privilegio y poder históricamente ocupadas por hombres, por lo que determinan las directrices de las construcciones sobre el cuerpo de las mujeres y, a la vez, la construcción y representación que las mujeres elaboran sobre sus cuerpos. En la misma línea, las mujeres sienten la presión de cumplir satisfactoriamente con la multifuncionalidad que dicta el sistema, pero de manera contradictoria, esta misma multifuncionalidad las coloca

nuevamente en una posición de desventaja y subordinación, ya que la orgánica de diversas organizaciones, como por ejemplo en el ámbito de lo laboral, no contribuye a un escenario social que garantice sus derechos.

“En el tema de lo legal, si estamos supuestamente en una democracia, donde está la democracia si no se escucha a las mujeres, seguimos en un sistema paternalista y patriarcal, donde la voz de las mujeres esta silenciada” (MM_1)

“Bueno las instituciones lo que esperan es siempre la sumisión, a las mujeres se les paga menos, y te ven como el objeto de reproducción, si estas en edad fértil te ponen un punto menos, porque no les conviene” (MM_1)

En síntesis, hay un reconocimiento desde los propios discursos de las mujeres, que las instituciones sociales específicamente la iglesia y el Estado, constituyen el cuerpo social, es decir, aquellas representaciones y expectativas legitimadas y normalizadas socialmente que subyugan la construcción individual y subjetiva que los sujetos, en este caso las mujeres, hacen sobre sus cuerpos, y las acciones y reflexiones elaboradas en torno a su corporalidad. Para el no cumplimiento de lo establecido desde los aparatos institucionales existen mecanismos de control y penalización, tanto legales como morales, encargados de vigilar y castigar aquellas conductas desviadas de la norma, como es la penalización totalitaria del aborto.

V. DISCUSIÓN Y REFLEXIONES FINALES

Los espacios donde co-habitan los cuerpos de las mujeres en la región, específicamente el espacio urbano, -debido a la vieja dicotomía urbano/rural como frontera identitaria, donde el campo sigue siendo invisibilizado, se erige como el espacio que se traduce en políticas espaciales que construyen género, raza, clase y ciudadanía, donde las ciudades se convierten en espacios de disputa de los distintos cuerpos que luchan por legitimarse, allí, los cuerpos mujer-mapuche-campesina-pobre-aborto son excluidos por no encarnar los ideales de república y nación chilena. Respecto al aborto y todo lo alusivo a la corporalidad y derechos, las mujeres mapuche no son consideradas, y se relegan a las reducciones y sectores rurales inaccesibles, y en la urbe, a lo ceremonioso y folclórico. En este sentido, es claro que la experiencia del ser mujer en el territorio

se cruza por distintos ejes de subordinación además del género, como lo es el ser mapuche, mestiza, de determinada clase social, esto sumado al impacto de la religión occidental, la dicotomía jerarquizante de lo urbano y lo rural y el poder-control que detentan las instituciones sociales sobre los cuerpos. En estos cruces, el aborto es una problemática que sigue pendiente, latente bajo la alfombra, y que se constituye en experiencias de marginación y sufrimiento distintas y personales para cada mujer, como ocurre con la construcción del esquema corporal, puesto que en los discursos tanto de mujeres mapuche y no mapuche se puede evidenciar que estas construyen su corporalidad de diversas maneras, respondiendo a jerarquías distintas de las dimensiones de opresión, tanto en sus identidades como en los contextos específicos en los que se desenvuelven cotidianamente.

En síntesis, es claro que las mujeres se encuentran subordinadas, en primera instancia, por el género. Sin embargo, dicha categoría no responde ni explica a completitud la situación de subordinación de la que son sujetas, en esto se conjugan de manera múltiple, simultánea e inseparable, los sistemas mayores de opresión que dan origen a las posiciones de penalidad y privilegio en la que se encuentran las mujeres en la sociedad, en este caso, en el escenario regional. En consecuencia, el esquema corporal es una construcción en la que, como ya se ha señalado, se conjugan factores tanto físicos como biológicos con las expectativas sociales que penetran el cuerpo y, que según los resultados obtenidos, este esquema corporal se construye y deconstruye de forma permanente y según los diversos contextos que conforman la cotidianidad de las mujeres, y en los que las dimensiones de opresión adquieren distintos niveles jerárquicos. En este sentido, cobra especial importancia para la construcción que las mujeres en cuestión hacen de su esquema corporal, la situación por la que se les consulte o por la que estén atravesando, no existiendo, por ende, un solo esquema corporal que corresponda a una sujeta o sujeto determinado.

Existe también una estructura y una orgánica social generada y reproducida por las diversas instituciones sociales que conforman el contexto idóneo para que los sistemas mayores de opresión, según su configuración jerárquica, sitúen a las mujeres en determinadas posiciones que responden a contextos específicos de privilegio o penalidad. Entre las

instituciones sociales que ejercen dicho rol se encuentran el Estado y la iglesia, entre otras, encargadas de definir roles, funciones y derechos de los/las sujetos/as, específicamente de las mujeres, no sólo en el ámbito de lo ciudadano sino en todos los aspectos de la vida, incluso aquellos correspondientes a la esfera íntima. El Estado, desde el poder y el control ejercidos desde las leyes y en consecuencia, la condena por su no cumplimiento, discute y resuelve cuestiones fundamentales que incumben directa y en ocasiones exclusivamente a las mujeres, como es el caso de los derechos sexuales y reproductivos, esto sin considerar participación alguna de las mujeres como sujetas de derechos con el objeto de negar e invisibilizar las construcciones que estas conciben, como las figuras físicas y simbólicas donde tiene lugar la problemática de la cual se trata y constituyéndose en quienes vivencian las consecuencias de lo dictaminado por la ley.

Por su parte, la iglesia se ha encargado de asignar a las mujeres determinados roles en base a características que se entienden propias del género femenino, y cuyo cumplimiento define y otorga la *calidad de mujer*, esto además directamente relacionado al sexo, la reproducción y su relación con el género masculino. En este punto resulta de suma importancia mencionar la influencia implícita que ejerce la iglesia sobre el Estado en el caso chileno, donde a pesar de ser declarado como Estado laico, la orgánica eclesiástica a través de su discurso, cuenta aún con el poder de marcar ciertas pautas desde y en lo político. Por ende, el control ejercido por las instituciones sociales no tiene lugar por separado ni de manera independiente, sino que en ocasiones se conforma una red institucional coordinada que controla a los y las sujetas. De esta forma, es que a la acción de los sistemas de opresión –como producto y expresión del sistema, se suma el poder, y control ejercido por las instituciones sociales, las que desde sus estructuras rígidas, verticales y masculinas han determinado una concepción sobre lo que son y deben ser las mujeres y, por ende, la forma en que estas deben concebir y vivir su corporalidad e identidad.

Finalmente, no podemos cerrar la reflexión sin la identificación de nuevas interrogantes que surgieron de este proceso investigativo, que se erigen como directrices para nuevos caminos y rutas, y que trazan

posibles rumbos de acción e investigación en el territorio, ¿de qué forma la vivencia del ser mujer en el ngulumapu se cruza con las experiencias de marginación por clase, raza y además sexualidad, en otras situaciones de opresión como la violencia gineco-obstétrica y la violencia estatal?, ¿Cómo se están construyendo las identidades subalternas de mujeres chilenas y mestizas, y cómo se están construyendo sus identidades desde la academia y las ciencias sociales? Donde hay “cuerpos que importan” en el territorio, ¿Dónde y cómo se ubican los cuerpos, y se construyen los esquemas corporales de las mujeres en situación de migración en La Araucanía?

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguilera, R. (2010). Biopolítica, poder y sujeto en Michel Foucault. *Revista de filosofía, derecho y política, Vol. 11*, p.27-42.
- Amnistía Internacional, (sin fecha). *Chile no protege a las mujeres. La criminalización del aborto viola los derechos humanos*. Disponible en: <http://amnistia.cl/wp-content/uploads/2015/08/PRINCIPALES-DATOS-Y-CIFRAS-SOBRE-ABORTO-EN-CHILE.pdf> [Consulta: 2017, 16 de Febrero].
- Araya, A. (2006). El castigo físico: el cuerpo como representación de la persona, un capítulo en la historia de la occidentalización de América, siglos XVI-XVIII. *Historia N° 39, Vol. 2*, p.349-367.
- Bacigalupo, (2003) La lucha por la masculinidad de machi. Políticas coloniales de género, sexualidad y poder en el sur de Chile. *Revista de Historia indígena, vol. 6*.
- Canales, M. (2006). *Metodologías de investigación social. Introducción a los oficios*. LOM Ediciones. Primera Edición. Santiago de Chile.
- Carneiro, S. (2001). Ennegrecer al feminismo. En: Seminario Internacional sobre Racismo, Xenofobia y Género. Lolapress en Durban, Sudáfrica, agosto de 2001. Disponible en: http://mujeresdelsur.org/sitio/images/descargas/ennegrecer%20el%20feminismo_sueli%20carneiro.pdf
- CNCA, (2012). Política cultural regional 2011- 2016, La Araucanía. Temuco: Consejo Regional de la Cultura y de las Artes.
- De La Calle, J. (2012). El gesto analógico. Una revisión de las ‘técnicas del cuerpo’ de Marcel Mauss. *Revista Latinoamericana de estudios sobre cuerpos, emociones y sociedad*, No. 7, p.75-87.
- Espinosa, Y. (2014). Las feministas antirracistas teorizando la trama compleja de la opresión. Clase magistral dictada dentro del Curso de Extensión “Género y

Etnicidad: reflexiones desde el Sur del mundo” organizado por el Centros de Interdisciplinario de Estudios de Género (CIEG) de la Universidad de Chile, 20 marzo 2014

- Expósito, C. (2012). ¿Qué es eso de la interseccionalidad? Aproximación al tratamiento de la diversidad desde la perspectiva de género en España. *Investigaciones Feministas*, vol. 3, pp. 203 – 222. Disponible en: <http://revistas.ucm.es/index.php/INFE/article/view/41146/39358>
- Figueroa, J. (2008). Chile, un país abortero. *Centro de Investigación Periodística* [en línea]. Disponible en: <http://ciperchile.cl/2008/04/04/chile-un-pais-abortero/>. Consulta: [2017, 15 de Febrero].
- Foucault, M. (1979). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la Prisión*. (Primera Edición). España: Siglo XXI.
- Gargallo, F. (2014). Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América. Editorial Corte y Confección, Ciudad de México, 1º edición digital, enero de 2014. Disponible en: <http://francescagargallo.wordpress.com/>
- Gobierno de Chile (sin fecha). *Yo apoyo 3 causas*, [en línea]. Disponible en: <http://3causales.gob.cl/causales/#causal1>. [Consulta: 2017, 16 de Febrero].
- Guajardo, A. & Jara, M. (2010). *Aborto en Chile. Argumentos y testimonios para su despenalización en situaciones calificadas*. Santiago: Aprofa.
- López, S. y Peterson, E. (2011). Visiones excluyentes: Igualdad de género e interseccionalidad en las políticas de violencia y conciliación en España. Ponencia, X Congreso, Asociación Española de Ciencia Política y de la Administración. Recuperado el 16 de marzo en: <http://www.aecpa.es/uploads/files/modules/congress/10/papers/444.pdf>
- Lugones, M. (2012). Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples. En *Pensando los feminismos en Bolivia*. Conexión Fondo de Emancipaciones, Serie Foros 2. La Paz, Bolivia. Recuperado el 30 de mayo en: <http://rcci.net/globalizacion/2013/fg1576.htm>
- Lugones, M.; Espinosa, Y.; Gómez, D. & Ochoa, K. (2013). “Reflexiones pedagógicas en torno al feminismo descolonial: una conversa en cuatro voces” en Catherine Walsh (editora), *Pedagogías decoloniales: practicas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, Tomo I. Quito: Abya-Yala.
- Martínez, A. (2004). La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas. *Papers*, Vol. 73, p.127-152.
- Muñoz, P. (2011). Violencias interseccionales. Debates feministas y marcos teóricos en el tema de la pobreza y violencia contra las mujeres en América Latina. *Central America Women’s Network* (CAWN).

- Osborne, R. (1995). Sexo, género, sexualidad. La pertinencia de un enfoque constructivista. *Papers*, Vol. 45, p.25-31.
- Quiñimil, D. (2012). “PETU MONGENLEIÑ, PETU MAPUCHENGEN. *Todavía estamos vivxs, todavía somos mapuche. Un proceso autoetnográfico para la descolonización feminista de las categorías mujer, mapuche, urbana, a través del aborto*”. Tesis para optar al título de máster Erasmus Mundus en Estudios de las Mujeres y de Género
- Rivas, F. (2017). Las limitaciones teóricas respecto a la violencia de género contra las mujeres: aportes desde el feminismo descolonial para el análisis en mujeres de América Latina. *Iberoamérica Social: revista de estudios sociales* VII, p.129 – 153.
- Sagot, M. (2000). *La ruta crítica de las mujeres afectadas por la violencia intrafamiliar en América Latina. Estudios de caso en diez países*. OPS/OMS Programa Mujer, Salud y Desarrollo.
- Sckmunck, R. (2012). Equidad de género en la cosmovisión mapuche: las mujeres mapuche en el proceso de lucha de su pueblo en Neuquén. En *Informe de Situación de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas en la Patagonia*. Observatorio de Derechos Humanos de Pueblos Indígenas. Disponible en: http://cdmujeresindigenas.odhpi.org/wp-content/uploads/2013/08/ODHPI_informe-2013-2_art-romina.pdf