

Matar a la bruja, sacrificar a la *machi*.
Encrucijadas de interculturalidad y género: el caso de Juana Catrilaf

Kemy Oyarzúnⁱ

Qué somos/sino/parias/villanos/
desgarrados/sin el tatuaje de la eternidad.
“Mi destino”, Adriana Paredes Pinda

RESUMEN: Este estudio propone una relectura crítica del Archivo Judicial de 1953, de la ciudad de Valdivia, referido a Juana Catrilaf, mujer mapuche de 27 años, quien fue sumariada por el homicidio de su abuela, Antonia Millalef, de 84 años, conocida *machi* de la X Región. El caso, de gran riqueza intercultural y de género, es analizado desde perspectivas interseccionales, heterogéneas y decoloniales. El estudio se apoya en una revisión intertextual del discurso jurídico y de la cultura penal chilena de los años 50, sentando importantes precedentes en Chile, país que aún no reconoce constitucionalmente el Convenio 169 de la OIT. El equipo pericial fue integrado, entre otros profesionales, por el inmigrante indigenista, Alejandro Lipschutz. La defensa se fundamentó en tres aspectos: 1) la inimputabilidad de la acusada (*fuerza irresistible*), 2) el carácter “maléfico” de la *machi* asesinada y 3) la “naturaleza salvaje” de las creencias sobre las curanderas, las *machis* y las hechiceras. El caso exculpa a Catrilaf por haber dado muerte a una “bruja”, como lo han hecho “todos los pueblos primitivos” y tal como recomienda la Biblia.

PALABRAS CLAVES: MAPUCHE, INTERCULTURALIDAD, DERECHO, GÉNERO

ABSTRACT: This study proposes a critical reading of the 1953 Judicial Archives of the city of Valdivia, referring to Juana Catrilaf, a Mapuche woman aged 27, who was tried for the murder of her grandmother, Antonia Millalef, 84, known *machi* (Mapuche shaman) of Chile's X Region. The case, rich in intercultural and gender implications, is analyzed from *decolonized*, heterogeneous, intersectional perspectives. The case has set important judicial and cultural precedents in a country that has yet to ratify article 169 of the ILO. The study engenders legal discourse in relation to Chilean criminal culture of the 50s. The case's expert team was built, among other professionals, by Alejandro Lipschutz, a Jewish immigrant who had written an important corpus of indigenist literature against ethnic and racial

stigmatization at that time. The defense was based on three aspects: 1) the criminal responsibility of the accused (*irresistible force*), 2) the “evil” character the murdered Mapuche shaman, and 3) the “savage” beliefs about the healers, shamans and witches, thus justifying witch hunts in human history. The case exonerates Catrilaf for killing a “witch”, as civilizations have done against “all primitive peoples” and as recommended by the Bible.

KEYWORDS: MAPUCHE, INTERCULTURALISM, LAW, GENDER

El caso

El día 4 de diciembre de 1953 la Ciudad de Valdivia instruyó sumario contra Juana Catrilaf Calfiñanco, de 27 años, por el homicidio de su abuela, Antonia Millalef, de 84 años, conocida *machi* de la zona, con quien compartía tierras en la comunidad indígena Cachim Palitue, en Panguipulli, X Región (Archivo Jurídico, 1955)ⁱⁱ, en adelante, referida como la *machi* Antonia o la *machi* abuela. En ese momento se hallaban detenidos por el delito, la imputada, y su esposo, José Queupumil. Juana había sido aconsejada por otra *machi*, anónima en el texto del archivo y vinculada a su marido, quien le había recomendado asesinar a la *machi* Antonia y beber su sangre por haberle causado graves males. Según el relato, durante el mes de febrero del mismo año había muerto el bebé de Juana Catrilaf, de escasos 21 días de vida. El texto indica que ella creía que su hijo y ella sufrían de “gota córal” (epilepsia) a causa de los maleficios de la *machi* Antonia y que esa enfermedad había terminado con la vida del bebé, motivo por el cual, según la cultura ritual sacrificial y aconsejada por la *machi* de su marido, debía dar muerte a su abuela con una piedra y beber su sangre. Desde el comienzo, el texto plantea la rivalidad existente entre ambas *machis*. La una vinculada por relaciones sanguíneas con la inculpada. La otra, relacionada a los territorios y linaje del marido. La disputa evidencia las complejas relaciones entre parentesco y alianza. Distingo por ello en este estudio a la *machi* abuela de Catrilaf, de la *machi*

vinculada a su marido. Durante el proceso, las palabras de los testigos irán desde la oposición binaria excluyente (ser *machi* no es ser bruja) a un binarismo que mezcla los dos términos. La definición de la Abuela es procesual. Se desplaza entre las siguientes opciones semánticas, al asociarla: 1) a “bruja” (el marido de Catrilaf), 2) a “*machi* que *también* hacía males” (Queupumil), 3) a alguien que “*decían* que era bruja, pero *a él no le consta*” (Juan Catalán, nuero de la occisa), 4) a una persona “que *la gente decía* que era bruja” y 5) a una mujer que “*era mala vividora*” (Federico Catrilaf). El carabinero, Juan Aurelio Sandoval, resuelve la oposición binaria excluyente entre *machi*/bruja con una hibridación lingüística (esto y lo otro) diciendo que Antonia “era conocida como *machi*, es decir, *una especie* de médico y de brujo que tienen los indios”. El marido es el más tajante respecto a los dos términos (es bruja/*no es machi*), mientras el cabo de carabineros es el más ambiguo (es *machi*, una especie de médico y brujo).ⁱⁱⁱ Es revelador que quien queda libre primero (el marido) es quien definió tajantemente a la abuela Antonia como bruja. Catrilaf, por su parte, se demora durante todo el tiempo del proceso en “reconocer” que su abuela era bruja.

Este estudio revisa el archivo judicial desde perspectivas interseccionales, descoloniales, de nación y género, a partir de las siguientes interrogantes: ¿Era en los años 50 el vocablo “bruja” un sinónimo de *machi*? ¿Qué coordenadas específicas de saber y poder devela el archivo? ¿Cuál es el horizonte ideológico del supuesto “occidentalismo” chileno? ¿Qué revela la argumentación de este caso sobre binarismos como civilización y barbarie, cordura y locura, razón y sin razón, dar y quitar (tierras, derechos, bienes), mal y bien, muerte y vida, derecho chileno y derecho mapuche, lo masculino y lo femenino? ¿Cómo se hubiese tratado la situación de Catrilaf al interior de la justicia mapuche? Creo que el caso, de explícitas resonancias interculturales e intergenéricas, abre inquietantes problemas sobre

las relaciones entre el discurso jurídico, el inconsciente político de la Nación y los sustratos conflictivos de nuestra cultura plurinacional.

Discurso jurídico-penal

Como es habitual en los textos jurídicos, el archivo está escrito en tercera persona singular. No se transcribe ninguno de los testimonios en primera persona: ni el de la imputada, ni el de los testigos. Tampoco el de los peritos. La tachadura de la oralidad constituye el primer síntoma de colonización por parte de la escritura aquí, donde las voces de los testimonios y de los sujetos de los enunciados han sido absorbidas por la letra de la ley. Es éste un tipo de discurso que oblitera las huellas biográficas e históricas de la situación de habla, *blanqueo* que es también del cuerpo y de sus registros sonoros. Tendremos que habituarnos a leer este tipo de discurso en sus intersticios y en sus operaciones de blanqueo.

¿Qué permanece aquí de las palabras y del cuerpo de Catrila o de su abuela *machi*? ¿Quién es Catrila antes y después del caso? ¿Qué *dicen* los peritos y la jueza individualmente? ¿Quién de los peritos es responsable de los enunciados? Ninguno de los actores identificados con nombre y apellido se responsabiliza individualmente de su propia habla. En términos bajtinianos, se trata de un discurso monológico, palabra de origen binario, excluyente, que ni roza ni incorpora la palabra *ajena* (Bajtín, 1979: 294-323). Discurso abstracto, canónico y normativo, ejemplificador y moralizante, sin sangre ni cuerpo. Tampoco es éste un verbo que tome distancia frente a su propio ideograma: *todo es ideológico menos mi palabra; mi letra es la ley*. A medida que avanzan la crisis del lenguaje y del sujeto, y, sobre todo en el contexto de naciones pluriculturales o culturas plurinacionales como la chilena, tampoco será posible seguir exigiendo de lo lírico tal *pureza* de filtro. Las desigualdades no son equivalentes y (Oyarzún, 1992:33-45) configuran una

“totalidad contradictoria” (Cornejo Polar, 1978:2-21). En todo caso, entiendo con el lingüista ruso que el dialogismo es lingüístico-ideológico, poroso a la diferencia etnocultural, a la lengua ajena y a los modos de ser no hegemónicos. Pero tengo claramente en cuenta que en el caso chileno y latinoamericano, el problema de la hegemonía está atravesado por la situación de colonialidad, la cual intensifica aún más el problema del poder. Chile no es ni ha sido un Estado plurinacional, de forma que aquí la dominación afecta interseccionalmente a los pueblos originarios, no sólo en los territorios, sino en sus transacciones con la sociedad dominante. El carácter de la dominación de parte de la Nación Estado (la República y la postdictadura) ha cambiado históricamente, probablemente tanto como los propios pueblos originarios. Me interesa ir borrando las distancias absolutistas que marcan las distintas esferas discursivas para ir abriendo los enunciados a la performativa textual en su complejo “laboratorio” de lenguaje vivo, en su heterogeneidad, en la multiplicidad de su estatuto socio-cultural y sexo-genérico (Oyarzún, 1992; Homi Bhabha, 1983:1-35).

Menard y Pavez sostienen, acertadamente en mi opinión, que la ley es “espacio privilegiado entre la escritura y la soberanía” porque en ella y “su escritura opera finalmente una pregunta sobre el cuerpo mapuche como lugar, origen, campo o vestigio en que se expresa o resiste este sujeto”. Una cita de Aburto Panguilef condensa los complejos tránsitos de la brecha entre oralidad y escritura, entre la ley chilena y la ley Mapuche: “la legislación no escrita es más sabia” (Menard y Pavez, 2005: 213-217). Al repensar la interacción verbal en toda su dinámica procesual, Bajtín rompió tempranamente una de las barreras que se presentaban entre el discurso argumentativo y el discurso poético (Voloshinov/Bajtín, 1981,181-215). Para Bajtín, “todo es medio, sólo el diálogo es el fin. Una sola voz nada termina y nada decide. Dos voces son lo mínimo en la vida” (Bajtín, 1988:253). En el caso

de los enunciados penales, el dialogismo verbal exige que la práctica de lectura se abra a la concomitante inscripción de las condiciones de enunciación. Es difícil problematizar lo escrito desde *dentro* de los maniqueos enunciados penales (verdadero o falso, culpable o inocente, letrado o iletrado). La distancia crítica es fundamental. Al no incorporar la incertidumbre a los enunciados, el discurso se aproxima a la *doxa* en la misma medida en que se aleja de la bivocalidad, del plurilingüismo y de la cultura multinacional.

Kuifi Keche ñi ngitram y el desecho de sujetos

Esta lectura archivística conversa, para ampliar el registro epistemológico y ético, a modo de contraste e intencionada “contaminación” verbal, con un par de versos de dos poetisas mapuche contemporáneas, Adriana Pinda y Maribel Mora, quienes sí inscriben huellas de *Kuifi Keche ñi ngitram*. Esto es, ellas optan por seguir interlocutando con los antepasados. Desde la estilización lírica, la ironía, la réplica y la polémica de sus versos, ellas trasponen lo ajeno y lo propio, sometiéndolo a descodificaciones intra e interculturales de las cuales se presta este análisis en complicidad intencional (Pinda, Mora y Moraga, 2009a). En contraste, lo que resta de la des-subjetivación de Catrila devela la estrategia discursiva penal de un Estado que ha resistido por sobre todo pluralizar su código y cultura jurídica. No sorprende así que el archivo describa a Catrila como “*analfabeta*”. A diferencia de su esposo, la imputada fue sometida a lo que es hoy un juicio de gran relevancia por sus implicaciones interculturales, por sus precedentes jurídicos, por la específica articulación de saber y poder en la historia de la República. La jueza María Mardones Montenegro, a cargo del caso, debe haber sido una de las primeras mujeres juezas de la zona. A su vez, el archivo da cuenta de la intervención pericial de Alejandro Lipschutz (1883-1980), fisiólogo, premio nacional de ciencias y autor de conocidos textos sobre indigenismo. También integraron el

equipo el lingüista, Rigoberto Iglesias, el profesor Liborio Acosta y el Teniente Coronel, Gregorio Rodríguez, todos identificados en el caso como “indigenistas”. La colaboración judicial de los peritos marcó un hito interdisciplinario en la historia de la cultura del derecho chileno, relevando los límites éticos del antiguo protagonismo hispánico de la figura del abogado en el derecho de nuestro país. Hasta los años 40, *el* abogado representaba un hito de continuidad y diferencia con el teólogo colonial. Ambos eran intérpretes incuestionados de la *letra* de la ley y de la biblia, respectivamente. El uno, republicano y neocolonial, se erige sobre el sustrato consagrado del antiguo teólogo colonial. Ambos deslumbran con el halo de una cultura estamental, cuya modernidad no asume al *otro/a* desde su propia orilla.

Los años cuarenta y cincuenta marcan una leve discontinuidad con el prestigio del teólogo y el abogado —proceso de reforma de una República laica que se seguirá representando, sin embargo, desde un imaginario monolingüe, etnocéntrico y monológico. Aquí la modernidad laica arrasó con las culturas rituales, sin reconocimiento de sus diferencias. El paso entre uno y otro transita por diversas estrategias subalternas, de la exclusión a la inclusión, de la repulsa a la denegación. Para los 50, ellas desembocarán en la en la noción de “*incorporación respetuosa*” de los pueblos originarios. A partir de este archivo, veremos cuan “irrespetuosa” y vejatoria ha resultado ser esa “incorporación”. De ser reconocido constitucionalmente ahora el Convenio 169 de la OIT, Chile sería una de las últimas naciones del continente en hacerlo.^{iv} Según Myrna Villegas, “la mayoría de los países latinoamericanos con presencia indígena, a excepción de Chile, contemplan el reconocimiento constitucional a la diversidad cultural, muchos de ellos de manera específica a pueblos originarios” (Villegas, M., 2012: 177-205). Reconocimiento constitucional del Convenio 169 de la OIT, reconocimiento constitucional como pueblo nación, autonomía,

autogestión y autodeterminación, educación intercultural bilingüe, restitución de tierras, protección de territorios y recursos naturales, son algunas de las reivindicaciones que los pueblos originarios de Chile exigen hoy (CEPAL, 2004:220).

Hasta aquí hemos tratado el caso Catrilañ como si la cultura penal chilena fuera unívocamente occidental, en una relación no recíproca entre Norte y Sur, entre centro y periferia. Entendemos que, además del desigual conflicto histórico entre ambas naciones (la Nación Mapuche y la Nación Estado), existen correspondencias, intercambios, permutas y correlaciones. Por eso, la reconstrucción de las condiciones de enunciación debe contemplar nuestra diferencia como Estado neocolonial. No existe una situación de mimesis simple ni unidireccional en la colonialidad (de Norte a Sur). De hecho, ella reconstituye y contamina la relación *fuera y dentro* de los binarismos periféricos: amo/esclavo, patrón/inquilino, juez/acusado, pedagogo/estudiante, médico/paciente, hombre/mujer. La interrelación *no* se da en un plano de equivalencia; la colonialidad lo impide por tratarse de diversos casos de diferencia jerárquica y subalterna. Detrás de esos “ímpares pares” habrá siempre una ficción tercera, un mediador oculto, representante del “centro *verdaderamente* legítimo”, del Otro lacaniano, del Modelo colonial, explícito en los escritos de la Colonia; más o menos oculto en las mediaciones de la modernidad. Ninguno de los peritos del archivo es ese significante, aunque Lipschutz se haya encontrado situacionalmente más “cerca” del centro por razones biográficas. Con todo, pueden darse interesantes casos de “fagocitación” de lo occidental por parte de los y las propios subalternos, aspecto creativo que me parece muy poco atendido en los estudios de interculturalidad y que subvierte los términos de las jerarquías (Kusch, 1963: 158-159). La *sobre escritura* que se expresa en los registros de los congresos

araucanos (Menard y Pavez, 2005), el “canibalismo cultural” del Modernismo brasileiro y la poesía mapuche contemporánea son relevantes ejemplo de esos tipos de subversiones.

Una mirada heterogénea de la modernización jurídico-penal chilena debe estructurarse sobre el soporte tangible de un Estado sistemáticamente represor de los pueblos originarios. Un ejemplo insólito de ello es el lonko Pailahueque, declarado culpable después de haber sido asesinado. En el plano estrictamente biofísico, social y político, a la guerra del Estado Nacional contra Arauco sobrevino una violencia simbólica de “nuevo cuño”, cuyas huellas se advierten en la superficie de los saberes jurídicos y médicos. Los aspectos físicos de la violencia fueron coexistiendo con instituciones y agenciamientos “civilizadores” que incorporan hasta hoy disciplinar y regular, normar y normalizar, corregir y controlar, sin por ello dejar de aplicar las prácticas patibularias (dictadura) o la represión física sostenida contra el pueblo Mapuche hasta hoy. En el régimen neoliberal, se ha venido administrando autoritariamente la propia vida de las comunidades (Informe OIT).^v La “nuda vida” recoge aquel “resto” que queda al ser el sujeto despojado del derecho (Agamben, 1998). Esa es la vida penalizable desde la Conquista--anexada a la Ley y al Estado uni nacional-- aunque la vida de los territorios no es “nuda”, responde a sus propios códigos jurídicos. No sólo no se aplica el código de derecho mapuche: los sujetos son des-subjetivados en nombre de la ley chilena. Luego, ese “desecho de sujeto” se extiende a toda la población mapuche. En este archivo, el *desecho de sujeto* afecta a Catrilaf y a la abuela *machi* a partir de una operación colonial moderna e ilustrada, capaz de agenciar para sí amplios campos de saber: economía, biología, medicina, educación, criminología.

Catrilaf y Lipschutz. ¿Una díada neocolonial?

¿Es pensable que Lipschutz haya visto en Catrilaf una suerte de “paciente” a salvar, imagen fantasmática que lo interpela desde su indefensión carcelaria, agravada por su epilepsia y la situación de pérdida del bebé, para reactualizar una relación patriarcal? No me es posible aquí reconstruir *todas* las condiciones de verdad y poder neocoloniales sobre las cuales se montó el equipo pericial del caso. La única cita textual de los peritos es del profesor Liborio Acosta, quien afirma que Catrilaf es “*analfabeta...de nivel cultural muy bajo*”. Aunque Lipschutz no era antropólogo, había escrito una contundente obra indigenista, lo cual puede haber contribuido a “alivianar” una sentencia que de otro modo habría debido aplicar duros criterios “chilenos” sobre parricidio u homicidio. En el archivo, la relación entre Catrilaf y Lipschutz es elíptica y está en extremo mediada. No podemos saber cuáles fueron las transacciones que ocurrieron al interior del equipo pericial. Tampoco si hubo algún contacto entre el socio-médico y la inculpada. Me interesa, sin embargo, despersonalizar y resignificar la relación Catrilaf/Lipschutz desde el punto de vista simbólico porque escenifica dos actorías socio-culturales y genérico-sexuales de gran relevancia. Él, de formación europea, sujeto enjuiciador. Ella, mujer, mapuche, sujeto criminal. Es posible que en la mediación del médico, ella fuera des-subjetivada para su exculpación (“loca”). El eurocentrismo de él puede haber estado limitado por su propia identidad “fronteriza”, de ahí el término “europoide” que acuñara el letón (Mignolo, 2003; Moraga, 2009b:225-239). Ese modelo de identidad podría también aplicar a Catrilaf. Criada en las comunidades, escasamente hablaba español y al momento del archivo se situaba en el espacio liminar y carcelario del Estado Nacional. Su propia libertad pendía de su capacidad de renegar de la cultura ritual sacrificial. Así, se abre una posible transferencia psico-social de ambos, sobre todo a la luz de la teoría de *colonialismo interno* (González Casanova, 2009:129-157), que identifico con una cadena metonímica de significantes descentrados.

Lipschutz se insertó en el pensamiento de la época como sujeto latinoamericano. Inmigrante judío, socialdemócrata, amigo personal de Kautsky, es autor del conocido aforismo, “no *somos* europeos, sí *somos*, en cambio, ‘europoides’”, frase clave en un continente que para los cincuenta asumía un contundente proceso de lucha por la identidad “indoamericana” (Fernández Retamar, 1976; mi énfasis). Militante en el Partido Obrero Social demócrata Ruso, desde 1904 había participado en la Revolución de 1905. La ofensiva que se desató a continuación lo obligó a abandonar Rusia y a vivir como exiliado en Alemania, Austria y otros países europeos. Es posible pensar que Lipschutz haya tenido algo de paria: inmigrante letón y exiliado, su vida estuvo cruzada por dos guerras mundiales, fuertes corrientes antisemíticas, la guerra fría. Letonia no puede tampoco considerarse “central” en la cartografía mundial. No obstante, se trata de un “europoide” de gran prestigio. Titulado en las Universidades de Berlín, Zurich y Goettingen, había trabajado en Zurich durante seis meses como asistente en la clínica para epilépticos (Schweizerische Anstalt für Epileptische), hecho significativo aquí porque Catrilaf, se consideraba epiléptica. Para 1914, en tanto ciudadano ruso, había servido como médico militar en Serbia, desde donde regresó más tarde vía Sofía (Bulgaria) y Viena (Austria). En Viena (1916), tuvo que esperar meses su salvoconducto para continuar el viaje de regreso a Berna.

Resulta pertinente para la perspectiva de género en el caso Catrilaf, que su otra preocupación médica fuera la endocrinología sexual.^{vi} Su investigación en este ámbito puede dar otra pauta de posible transferencia. Sabemos que el régimen patriarcal psico-social de la época tuvo grandes dificultades para concebir la criminalidad de las mujeres, prefiriéndose en cambio para ellas la sintomatología de la histeria. La mujer era rígidamente concebida como madre por *naturaleza*. En esa economía discursiva, un cuerpo deviene patológico en la

medida en que cesa de ser objeto de rendimiento social y para la mujer esa “rentabilidad” radica en su capacidad reproductiva. El patriarcado positivista no podía concebir el cuerpo femenino como cuerpo para-si. Por ello, los términos, *madre* y *delito* han resultado de tan difícil conjugación (Morrissey, B., 2003). Catrilaf acababa de perder un bebé. Bien puede ella haber suscitado en el médico un sentido de identificación paternalista, no poco común en la historia de la cultura médica, un *ethos* que semantiza los cuidados, la ternura y la abnegación a partir de rígidos mandatos de género.

En los años cuarenta Lipschutz se había trasladado a Santiago y dirigía el nuevo Instituto de Medicina Experimental, dependiente de la Dirección General de Sanidad, el cual en los años setenta se conoció como Servicio Nacional de Salud (SNS). Desde la perspectiva de la medicina social, Lipschütz fue un actor protagónico del Estado Keynesiano. En esta perspectiva, me parece complicado asociar toda intervención estatal con biopolítica en América Latina, sin distinguir entre aquéllos que invocan el Estado exclusivamente para la represión y el militarismo (dictaduras del Cono Sur) y aquéllos que lo invocan para garantizar una mínima regulación del hipercapitalismo (neo keynesianismo). Lipschutz fue influido por los médicos sociales, Virshow y Westenhofer, quienes a su vez, tuvieron impacto en el propio Salvador Allende. Parece importante distinguir entre higienismos reformistas y conservadores.

Tampoco parece útil pensar un solo tipo de “eurocentrismo”, sino declinarlo en condiciones concretas, mediado las prácticas que se desarrollan en su “ancho y ajeno” ámbito de acción. Desde luego, no puede ser igual un *europaísmo* como el de Colonia Dignidad,^{vii} que la noción de *europoide* que Lipschutz elaboró, con un sentido crítico, en sus investigaciones indigenistas. Los Frentes Populares en el Sur y la propia Revolución

Mexicana expresaron una nueva economía del saber/poder en la República latinoamericana. En ese sentido, aclara la distinción que Walter Mignolo hace entre ‘discursos coloniales’ y ‘discursos poscoloniales’. Los primeros son “discursos producidos por agentes colonizadores ligados a instituciones políticas, administrativas o educativas de los centros metropolitanos de colonización”. Los “discursos poscoloniales”, en cambio, serían aquéllos producidos “como discursos oposicionales a los primeros”, y también “aquéllos que buscan nuevas formas y energías creativas despegadas de las instituciones políticas, administrativas y educativas coloniales” (Mignolo, 1995:170). En este sentido, con todo lo problemática que resultó la sentencia Catrila, tiendo a pensar que Lipschutz es un actor institucional mediado por un Estado en disputa (Frentes Populares), y que la relación “centro/periferia” se reproduce en él de manera ambivalente, pragmática y conflictiva. Al mismo tiempo que expresa una y otra vez su empatía con el “desamparo mapuche” y su defensa de los territorios comunales en sus escritos, en tanto integrante del equipo pericial, el investigador indigenista resultó ser instrumento de la des-subjetivación de Catrila y de su abuela *machi*. Lo que resta del análisis nos mostrará en qué medida esa usurpación identitaria se haría extensible a toda la Nación Mapuche.

Ley, territorios, identidades

“sólo la voluntad soberana de la Araucanía era la llamada para pedir las leyes que le convenían y nadie más”. Manuel Aburto Panguilef, 1923.

Compleja ha sido la situación de los territorios comunales entre los mapuche, así como entre ellos y el Estado. Territorio e identidad son términos inseparables en la cultura originaria, por lo cual privatización y reducción del territorio constituyen pérdidas sustanciales del sentido nacional, vejaciones de identidad y soberanía. Y el total de las tierras puestas en remate entre

1873 y 1900 ya había alcanzado a 1.125.000 hectáreas. La ley de Colonización Nacional del 1898, había establecido como requisito para adquirir tierras ser capaz de leer y escribir, evidenciando los aspectos materiales y simbólicos en la relación del Estado con el pueblo mapuche (Almonacid; 2008:115-150). En 1927 se había dispuesto la división de las comunidades indígenas, de modo que la alfabetización, la merma del código legal mapuche y la privatización de las tierras comunitarias constituían ya entonces rostros tangibles e intangibles, dispositivos materiales y simbólicos de una misma estrategia neocolonial. La Ley de división de tierras de 1926 desató fuertes pasiones, intereses y rencores. Pese a que la idea de dividir las tierras comunales era resistida al interior de las propias organizaciones indígenas, había dirigentes mapuche, como el diputado Manquilef, que sostenían que el “atraso indígena” se debía a la falta de propiedad privada. La Sociedad Caupolicán y la Federación Araucana se opusieron a esa iniciativa. Aburto Panguilef, muy cercano en ese momento a la Federación Obrera de Chile (Pinto, J., 2012), abogaba por “una Federación Araucana, que con estatutos propios y ajenos a otra entidad, debía luchar en todo sentido para sublimar todas las costumbres religiosas y sociales de esta raza que nadie puede impugnar científicamente” (Menard y Pavez, 2005; *El Mercurio*, 20/1/1923). Entre 1921 y 1950, la expresión más importante de lucha por la soberanía la establecieron los congresos araucanos, instancias políticas representativas y resolutivas, el primero de los cuales tuvo lugar en 1921. Menard y Pavez dan cuenta de las enormes tensiones entre mapuche respecto a las divisiones de las tierras comunales a partir de las diferencias que se expresaban entre dos de sus dirigentes, Manquilef y Aburto Panguilef. Mientras el primero favorecía las divisiones, el segundo se oponía. Las resistencias de las comunidades al proyecto se expresaron en el Primer Congreso de Arauco: “la propiedad indígena debe ser inenajenable e inembargable”. A su vez, Aburto Panguilef abogaba por “las Virtudes de la raza”, virtudes que incorporaban

e invocaban a “la masa de caciques y de *machis* muertos” (Menard y Pavez, 2005, p. 226-228). El 2 de enero de 1932 se produjo la inédita proclamación de la República Indígena. Su principal objetivo era impulsar la recuperación de las tierras. Para 1934 se había producido el levantamiento y masacre de Ranquil y en 1938, con ocasión de la campaña presidencial de Pedro Aguirre Cerda, Venancio Coñoepán había creado la *Corporación Araucana*, que jugaría un rol fundamental en la defensa de las comunidades. En 1947, el ocaso de la política de los frentes populares coincidió, después de la asunción de González Videla, en una ley de tierras que resultó ser un engendro entre políticas indigenistas que circulaban en la época y el interés por dividir las comunidades. Se *ayudaría* a los indígenas, pero a condición que sus propiedades fuesen individuales.

Para el momento del caso Catrilaf, la Corporación Araucana había intensificado sus esfuerzos contra la división de los territorios. Es probable que el caso aquí estudiado tenga implicancias metalegales e identitarias vinculadas a los territorios. Veíamos que la rivalidad entre ambas *machis* estaba cruzada por vínculos de parentesco y alianza. Pero no me es posible determinar, dentro del marco de este artículo, en qué medida la disputa entre las dos *machis* del archivo respondía a problemas territoriales. Se menciona que Catrilaf y su esposo vivían en el espacio de la *machi* abuela.

El propio Lipschutz no era ajeno a esa cartografía. Dentro del marxismo, la confrontación ideológica en torno a los pueblos originarios había transitado por álgidos debates anti biologicistas, de los cuales participaron, entre otros, Mariátegui y Lipschutz. El primero insistía en no separar los problemas económico-sociales de las legítimas reivindicaciones indígenas, propiciando una identificación entre clase y etnia, sin dejar por ello afuera la soberanía (“La solución del problema del indio tiene que ser una solución

social. Sus realizadores deben ser los propios indios”, Mariátegui, 1970: 45). Para los años 40, Lipschutz, había integrado las filas del Partido Comunista de Chile en un momento en que la Internacional Juvenil insistía en evitar errores propios de reducir la cuestión nacional a la cuestión de clase, a la cuestión agraria, porque esto significaría olvidar las condiciones históricas de las luchas contra los conquistadores. Para la fecha del caso Catrila, Lipschutz venía regresando de México, país que fue fundamental para su desarrollo socio-médico e indigenista (Concha-Quezada, 2007:12-20). Su defensa de las comunidades fue decisiva. En medio de su participación en el equipo pericial del caso, escribe: “apenas el 5 por ciento de la totalidad de las comunidades indígenas han hecho uso, en el curso de 25 años (de 1928 a 1952) de las medidas legales que facilitan la división” (Lipschutz, 1956:174).

Las prácticas biopolíticas tienen varios sellos, muchos de ellos conflictivos y álgidamente confrontados. No puede ser idéntica la práctica investigativa que realizó el inmigrante letón y las transacciones pragmáticas que habrá desempeñado como agente pericial dentro de los equipos interdisciplinarios que integró en las cárceles de los años cincuenta. El “hábito” hace al monje y los sujetos de las diversas enunciaciones son evidentemente situacionales en un sentido existencialista, político y social. Desde esta perspectiva, la noción de sujeto performativo sirve para entender que las condiciones heterogéneas de sexo y género, de raza y etnia, de pueblo y nación, lejos de ser “externas” a los sujetos, los configuran y rediseñan en un mapa dinámico y cambiante de relaciones de poder. Si bien lo dicho complejiza la situación en torno al caso, la sentencia sentó un precedente racista y patriarcal.

Asesinato simbólico de la machi

La *machi* vinculada al marido habría dicho a la imputada, “No hay cómo tratarte en ese estado/te lo ha causado el diablo del norte”. Se conjugan aquí dos aspectos: a) la traducción/traición de la *machi* abuela asesinada, concebida como “diablo” supuestamente desde el interior de la cultura mapuche, y b) su masculinización en español, la lengua del archivo: “diablo del norte. La expresión *diablo del norte* condensa el inconsciente político fronterizo. Por un lado, imita la mirada satanizadora que el Otro (el colonizador) tiene de las culturas ritualistas. A su vez, fagocita la abyección colonizadora, convirtiendo a la rival, la *machi* abuela, en diablo. En este punto, el propio archivo subsume la mirada satanizadora del estereotipo para justificar, a la letra, el exterminio de la *machi* abuela en defensa individual (de Catrilaf y su hijo) y como supuesta *salvación* de la entera colectividad mapuche. Dichas o no esas palabras *realmente* por la *machi* vinculada al linaje del marido, lo importante es el transvestismo cultural que el archivo le confiere a la operación: poner en las palabras apócrifas de una mapuche prestigiada, la trasposición de términos propia de la colonialidad. Según el archivo, la *machi* vinculada al marido es quien juzgaría necesario el parricidio, porque la *machi* abuela era del norte, esto es, del mal, en la episteme mapuche. Pero el vocablo “norte” *también* está identificado sincréticamente a una cadena sintagmática de males que tiene repercusiones metalegales y postcoloniales. Después de todo, ¿no es la Nación Estado, territorio vencedor, androcéntrico y patriarcal?

El asesinato simbólico de la *machi* abuela se realiza puertas adentro, en el encierro carcelario, merced a la pericia de los expertos y de la jueza Mardones. Los expertos no construirán el caso sólo para distinguir entre delincuente o inocente, sino “integrando” (nada respetuosamente) a la Nación Estado dos personajes de la razón única: la mujer “enferma” (Catrilaf) y un “monstruo” femenino: la *machi* transformada en bruja. Según Foucault, la

pericia médico legal no se dirige a delincuentes o inocentes, como tampoco a enfermos en confrontación a no enfermos. El caso Catrilaf será precedente para casos indígenas y de mujeres incorporando jurídicamente “la categoría de los anormales” a esa práctica discursiva. El caso Catrilaf permite confluir saber judicial y saber médico como instancias de control al servicio de un poder normalizador de carácter individual (Catrilaf), comunitario-ritual (*machi*) y genérico-sexual (bruja). Por eso es tan importante que la exculpación de la mujer joven se realice conjuntamente con una operación generalizadora: “*Muerta la bruja, todos los indígenas estaban contentos porque van a poder criar a sus hijos*”. El archivo apela al mandato normalizador de las mujeres como entes reproductivos y simultáneamente a la idea salvar a la raza. El discurso jurídico-penal y los mecanismos de vigilancia, a partir de este caso, irán configurando un “campo de anormalidad” cuya chiva expiatoria tendrá al menos dos caras: “el monstruo” (la *machi*-bruja) y el “individuo a corregir”, Catrilaf (Foucault, 2000a:49).^{viii}

No es machi la muerta. Es bruja.

“A la hechicera no dejarás viva”.
Éxodo XXII, 18

El equipo pericial elabora un informe de referencia que toma la oposición binaria introducida por los testigos como “*machi o bruja*”, “*machi es bruja*” y “*machi es una especie de médico*”. Hacia el final, anuda las tres clases de lógicas introducidas y presenta una cadena de múltiples opciones: “*Machi o bruja o curandera*”. La cadena semiótico-semántica amplía el registro e iguala los términos introducidos: *da igual si se es machi, bruja o curandera*. En este punto se trata de una igualdad que anula la diferencia. Pero luego acota, “*institución milenaria y propia de las sociedades primitivas*”, con lo cual la igualdad introducida por la

multiplicidad es nivelada *hacia abajo* en la mediación de la metáfora evolutiva: *todos hemos sido primitivos. Sólo que ellos todavía lo son*. En la segunda referencia, se indica que, “*Curandera corresponde a las supersticiones de la comunidad primitiva en que la reo había vivido*”, proposición que introduce la desvalorización de las creencias de “la reo”: *una cosa es la verdad científica y otra muy distinta son las supersticiones de los primitivos*. En este punto, entendemos que ha habido una rivalidad latente que se manifiesta recién en las postrimerías del caso a partir de la confrontación entre *verdad y superstición*, ciencia médica y sanación, confrontación que será zanjada con la condena indirecta de la *machi* Antonia al ser exculpado y justificado su asesinato. La tercera referencia enfatiza, “*La creencia en el poder mágico y maléfico del curandero que al mismo tiempo es hechicero o brujo, ha sido **general** en todos los pueblos primitivos* (mi énfasis)”. Es en este punto que el informe de referencia cita, en un viraje inesperado, a la propia biblia en contra de la “bruja”, “*Mas **generalizada** es la creencia en la bruja maléfica, creencias que radican muy profundamente en la mente de las gentes...a la hechicera no dejarás que viva*” (mi énfasis, Éxodo XXII, 18). Hacia la conclusión, junto con condenarse a las curanderas indígenas se las sataniza moralmente, justificando al mismo tiempo *todos* los holocaustos femeninos, en el Nombre de la religión Otra, la más autorizada, aquélla de la Conquista.

Es difícil entender cómo, habiendo participado Lipschutz en este caso, una *machi*-- en quien recae la capacidad de integrar el cuerpo y los espíritus, la sanación individual y colectiva --haya sido identificada como bruja en la defensa para justificar su asesinato. Peor aún, sobre la figura de la eliminación de miles de mujeres, se levanta la desvalorización de la *machi*. El sincretismo occidental se ha consumado. El archivo se cierra cuando Juana Catrilaf es finalmente relevada de culpa, precisamente a partir de la argumentación pericial

interdisciplinaria. El “avance” positivista y la intervención científica en la cultura jurídica chilena marcan en este caso la “exculpación” individual de Juana Catrilaf a expensas de la descalificación de la institución comunitaria de un icono clave de la cultura Mapuche. ¿Sería este *imbunche* jurídico un guiño de complicidad misógino que condena en la figura de la *machi* a las mujeres de ambas culturas, de *ambos* pueblos? (Oyarzún, 1991).

Imposible desconocer la relación existente entre los planteamientos de los sujetos periciales y el marco en que éstas se ejercen. El informe de referencia resume una sola postura y es tajante. Aquí, al cerrarse el caso, se abren tensiones hasta hoy irreparadas, contradicciones “en suspenso” histórico: médico y *machi*, enfermedad y sanación, desintegración e integración del pueblo mapuche, masculino y femenino, norte y sur. El texto implica un inevitable nexo ético entre desprestigiar a la *machi* y prestigiar la letra de la ley, entre la imagen de la *machi* muerta y la producción semiótico-semántica del archivo jurídico (Nichols, B., 1992:117). Las relaciones entre saber y poder pondrán en álgida disputa el sistema penal chileno y el sistema de creencias Mapuche (los *feyetun*), dado que para la época del caso, ya se consideraba cada vez menos el código jurídico de los propios pueblos originarios a la hora de las sentencias. El imaginario penal recupera simbólicamente el asesinato físico de la abuela *machi* realizado por Catrilaf al recurrir a la figura de la inimputabilidad penal del acto. Si la *machi* es *realmente* una bruja, su asesinato quedará plenamente justificado en los anales jurídicos de la nación y la cultura mapuche habrá calzado en el marco estereotípico del “salvaje” de la metáfora evolutiva.

¿Cuál es el código de verosimilitud que el archivo sustenta? Es aquí que la defensa de Catrilaf abre un problema central para la literatura y los estudios culturales. Ser o no ser *machi* (*machigen*, en mapudungún) se plantea como opciones validadas por “la realidad”,

pero no por el sentido de realidad de la cultura que las contiene. La “realidad” a la que el texto refiere no contempla la construcción de realidad propia de la cultura *otra*. Así, la “verosimilitud” queda planteada en términos esencialistas, monoculturales y unívocos. *Machigen* es un término que sólo tendrá el sentido que le otorga la semántica del texto desde su interior (cultura jurídica), no desde afuera, no desde la *otra* episteme. El sentido de esta operación equivale a decir, *reniega de tu abuela machi en el nombre del Estado y quedarás en libertad*. Más importante tal vez: *el Estado es ahora tu verdadero padre, tu verdadera madre. Ingresa a mi ley, renegando de tus antepasados y de la ley de tu pueblo y quedarás exenta de culpa*. Estamos claramente frente a una estrategia biopolítica, operación de poder dirigido a una población entera (el pueblo Mapuche) y a un género, el femenino.

Las implicancias genérico-sexuales son evidentes. Según Bengoa, las *machis* son las verdaderas depositarias del discurso rescatista territorial y “guardianas del bienestar” comunitario (Bengoa, 2000). El caso Catrilaf encubre el enjuiciamiento a la madre sagrada en la genealogía espiritual de la cultura Mapuche, aunque no todos los/as *machis* sean mujeres. Las palabras de la poeta mapuche, Maribel Mora, marcan un claro contraste entre una *identidad transada* (Catrilaf) y una *identidad tensionada y agónica* (Pinda, Mora), entre una subjetividad desfigurada por las estrategias neocoloniales y una subjetividad en tránsito a la descolonización. *¡Madre mía/ machi/ espíritu sagrado/ten piedad de mí!/¡Abandona esta piel oscura!/Estos huesos yertos/ no pueden ser tu casa/Estas palabras no pueden ya/decir tu canto*”, exclama el verso de Maribel Mora (Mora, 2009; Moraga, 2009b). Mientras en un caso, la operación de violencia simbólica hace desaparecer el conflicto en la figura del matricidio ritual, ancestral (Catrilaf), en el otro (las poetisas), lo sagrado aparece como un “ya no”, lejano y en suspenso, siempre presente y re/actualizado en la voz poética.

La operación resulta en el tatuaje penal de Catrilaf y de su linaje, seguido de una profunda orfandad identitaria que acusa obstinadamente la oralidad y la escritura mapuche contemporánea, una vez que, exculpada y reducida a “paria”, la “villana” sea definitivamente desmembrada del “tatuaje de la eternidad” de su estirpe ritual. La mujer joven (Catrilaf) es absuelta y absorbida por el derecho chileno, presente sin futuro para ingresando al mundo de los “/parias/villanos/desgarrados/sin el tatuaje de la eternidad” (Paredes Pinta). La culpa penal se eternizará en la nostalgia de la patria amenazada y en algunos casos, perdida. En el archivo, la secularización de la cultura jurídica chilena se plantea en términos excluyentes de la cultura mapuche (Zaffaroni, 1993).

En el Chile de los años cincuenta la separación de la Iglesia y el Estado había ya dado sus más álgidos choques republicanos con las leyes laicas.^{ix} Simbólicamente en el caso Catrilaf, la medicina y la ciencia occidental serán los instrumentos de la secularización científico-cultural que se desea llevar a cabo como parte de la modernización epistemológica. Sin embargo, la operación es neocolonial por excelencia. Desacralizar el mundo implicará aquí desterrar la sacralidad mapuche, nudo estructurante de un campo simbólico que sí contempla el rito y lo sacrificial (Pedro Morandé, 1986). El contraste entre la “conversión” de Catrilaf y la resistencia poética de los versos aquí citados es que en estos últimos la sacralidad lejana está “suspendida”, no ausente; no ha sido “convertida” al laicismo de la Nación Estado. La *machi* sigue siendo referente del rito y de lo poético. La razón occidental no sólo se erigirá sobre las ruinas del hispanismo contrarreformista persistente en la República, sino más que nada sobre las estructuras plenamente vigentes del ideologema del rito en la cultura Mapuche. La nación moderna creará ver en la nación originaria una estructura incompatible con sus objetivos laicos.

Conclusiones

El caso Catrilaf es de gran carga simbólica, puesto que finalmente la indirecta penalización resulta recaer en la víctima, la *machi* Antonia Millalef. La re-conversión de la *machi* en bruja instituye aquí una operación neocolonial y patriarcal, por excelencia. Al asesinato físico se suma su matricidio simbólico, realizado impunemente en el seno domesticado de la ley, aquí donde el ideologema del rito debe sucumbir ante el nuevo saber interdisciplinario de la ciencia penal. Anexada al discurso jurídico, la medicalización ya incorpora para estos años el higiénico castigo institucional. Esta *machi* es bruja, dice la sentencia judicial. Eso es lo que está realmente en juego. La jueza Mardones Montenegro recalca en el archivo que Juana está “*exenta de responsabilidad penal por haber actuado bajo el imperio de una fuerza psíquica irresistible, una india mapuche procedente de una tribu carente totalmente de cultura que da muerte a otra*” (mi énfasis). La exculpación se yergue sobre tres conceptos altamente prestigiados en la nueva ciencia positivista: *responsabilidad*, *culturización letrada* (entendida por ésta solo la cultura nacional hegemónica) y *racionalidad unívoca*. Esos tres pilares son negados por la inculpada, quien es caracterizada como iletrada y quien, supuestamente, actúa “bajo el imperio de una fuerza psíquica irresistible”. Esto es, aparte de “india” (sic), Catrilaf es eufémicamente caracterizada de “loca”, dado que actúa supuestamente “bajo el imperio de una fuerza psíquica irresistible”. En adelante, la norma instituirá un inconsciente político en el cual lo “salvaje” y “primitivo” serán calificados por extensión como aquéllos que actúan “bajo el imperio de una fuerza psíquica irresistible”.

La práctica confesional, otra estrategia discursiva de poder heredada del antiguo régimen, es reactualizada por el discurso jurídico moderno en el caso Catrilaf. Antes de retirarse del tribunal, la inculpada reconoce/confiesa que “es efectivo ...que mató a su

abuela: que lo hizo porque ésta era bruja y que pocos momentos antes que muriera su guagua pasó una visión de un perro colorado y la guagua murió inmediatamente; que ella también está enferma, pues se le hincha el estómago como si estuviera embarazada...que todo eso lo hacía su abuela con sus brujerías y como con este medio estaba acabando con la raza indígena, se propuso matarla, pues sabía que matándola y chupándole la sangre se iba a mejorar”.

Al final del archivo, Catrilaf no sólo *confiesa* autoría del crimen, sino que “occidentaliza” a la *machi* Antonia declarándola “bruja”, enunciado con el cual se cierra el caso. Algo ha sido colonizado en la traducción—traición de la *machi*, repudio de la estructura ritualista Mapuche. El paso que va entre la denominación de *machi* a la de bruja es profundamente político-lingüístico: inaugura una derrota identitaria y genealógica para Catrilaf y marca su ingreso a la tierra de “nadie” de la marginación colonial. Nunca se menciona que *machi no es kalku*, que hay dos palabras para esas funciones en mapudungún. Si bien la cultura mapuche distingue *entre machi y kalku* (bien/mal) a partir de lógicas no excluyentes y transicionales, la identificación castellana de *machi* con bruja constituye un desprestigio, una inversión valórica, una profunda pérdida de sentido --degradación lingüístico-cultural que se inscribe como norma. No porque las brujas *sean* lo abyecto, sino porque condensan un peso de dominación y exterminio anterior y posterior a la propia Conquista, huella indeleble de la violencia patibularia que oculta Occidente tras la violencia simbólica, genérica y sexual vigente hasta nuestros días. Doble satanización. El asesinato de la *machi* abuela se da sobre el piso de siglos de *cazas de brujas*. Al mismo tiempo, el lazo entre la mujer joven y la mujer vieja—dupla sagrada en la cultura mapuche—se rompe no sólo con el asesinato de la abuela, sino con la usurpación del sentido que el acto tenía en la

cultura ritual. Como enunciado, la operación de la ley quedará incompleta si ésta no se extiende a la población expoliada. Lo abyecto (la bruja-*machi*) condensará todas las capas que se acumulan en la “chilenidad” contra la mujer y contra el pueblo mapuche. Por ello, la falta de “responsabilidad penal” no sólo es adjudicada a una “india mapuche” (sic), sino a toda su “tribu”. El estereotipo cultural debe completarse. El juicio individual recaerá sobre la colectividad y su más sagrada estructura. La letra que nombra reconoce la diferencia. Catrila^f no es como el común de los/as chilenos/a. Pero esa diferencia debe ser renegada y enmascarada bajo la noción de ley. Como forma estratégica, el estereotipo ahora canonizado, requiere para su enunciación de una cadena sintagmática de otros estereotipos: criminal-analfabeta-impulsiva-no responsable. Ésa es la cadena. La violencia simbólica neocolonial y moderna está ya en pleno curso. En adelante, la lógica interna de las acciones jurídicas limitará “el espacio de lo posible” y con ello la pluralidad de opciones y soluciones propiamente jurídicas. Trágica, la diada Catrila^f/Lipschutz quedó históricamente atrapada en esa encrucijada.

ⁱ Este artículo se realizó en el contexto del Proyecto FONDECYT 1110086, “Pluralismo cultural, pueblos originarios y derecho penal chileno: Del derecho indiano a la administración biopolítica. Bases para una reforma penal integral”, dirigido por Myrna Villegas, y del Proyecto ANILLO SOC 21, dirigido por Kemy Oyarzún. Agradezco el apoyo bibliográfico que Philip Ryan Terry prestó en este estudio.

ⁱⁱ En adelante, todas las referencias al caso Catrila^f están en cursivas y entre comillas. Todas remiten al *Archivo Jurídico, Jurisprudencia*, Sección Cuarta, Jurisdicción Criminal, Julio y Agosto, 1955, N 5 y 6.

ⁱⁱⁱ Mis énfasis.

^{iv} La Ley N° 19.253 de 1993, que establece Normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas y crea la Corporación Nacional de Desarrollo indígena, llamada Ley Indígena habla de “etnias”, no de pueblos originarios.

^v Ver Informe 2013 de la Comisión de Expertos en Aplicación de Convenios y Recomendaciones de la OIT, capítulo con las observaciones sobre la aplicación del Convenio 169 en Chile, de los cuales subrayo el imperativo a la consulta y la participación.

^{vi} Dice Lipschutz: “Tuve la suerte de descubrir, en el laboratorio de Steinach, el fenómeno de la masculinización del organismo femenino, por la acción de la gónada masculina injertada en la hembra” (Boletín de la Universidad de Chile 1963, (43): 19).

^{vii} Fundada en Chile a principios de los 60 por inmigrantes alemanes La Colonia Dignidad fue centro de detención y tortura en tiempos de la dictadura de Augusto Pinochet.

^{viii} La “eficacia exculpante” del caso Catrila se reiterará posteriormente en Nueva Imperial el 2 de octubre de 1962 cuando se procesó a María Juana Namoncura por el homicidio en contra del menor Luis Paineur, Montecino, 2011:201-206.

^{ix} Entre 1883 y 1886 se sitúa el período de mayor tensión entre Estado e Iglesia, con la aprobación de las llamadas leyes laicas, que regirán el matrimonio civil, registro civil y cementerios.

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, Giorgio (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, trad. de A. Gimeno Cuspinera, Pre-Textos, Valencia.

Almonacid, F. (2009). “El problema de la propiedad de la tierra en el sur de Chile (1850-1930)”, *Historia* N° 42, Vol. I, enero-junio 2009 115-150.

Anderson, B. (1983). *Las comunidades imaginadas*. México: Fondo de Cultura Económica (1993).

Archivo Jurídico (1955), “Juana Catrila”. *Jurisprudencia, Sección Cuarta, Jurisdicción Criminal*, Julio y Agosto, N 5 y 6,

Bajtín, M (1979). *El problema del texto en la lingüística, la filología y otras ciencias humanas*, México, Siglo XXI.

----- (1982). *Estética de la creación verbal*. México, Siglo XXI.

Bascuñán V., Antonio (1988). “El concepto de derecho y el problema de las fuentes del derecho, rol expresivo e instrumental del derecho en la sociedad” en Squella (ed.) (1988), pp. 55-66.

Bello, A. (2004). *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*, Santiago de Chile: CEPAL, 229 pp.

Bengoa, J. (2000). *Historia de pueblo mapuche*, Santiago: LOM Ediciones.

----- (2000). “Elementos para una sociología del campo jurídico”, en Bourdieu y Teubner, *La fuerza del derecho*, Bogotá: Siglo del Hombre. 159

Bourdieu (2000). “Elementos para una sociología del campo jurídico”, en Bourdieu y Teubner, *La fuerza del derecho*, Bogotá: Siglo del Hombre.

-
- Y Wacquant (1995). *Respuestas por una antropología reflexiva*, México: Grijalbo.
- Butler, Judith (1993). *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*. Nueva York y Londres, Routledge.
- (1997). *A Politics of the Performative*, Nueva York y Londres, Routledge.
- (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York y Londres, Routledge. Traducción al español, *El género en disputa*, Paidós, 2007.
- Calfio, M. (2008). Mujeres indígenas, desde los saberes, las rabias y los derechos. En Montecino, S. (comp.) *Mujeres chilenas. Fragmentos de una historia* (pp. 443-449). Santiago de Chile: Catalonia.
- Cárcamo-Huechante, L. (2007). "La memoria se ilumina". En Huenún, J. (edit.). *La memoria iluminada: poesía mapuche contemporánea*. España: Centro de Edición de la Diputación de Málaga, 383-389.
- Carrasco, H. 1990). "La lógica del mito mapuche". *Estudios filológicos*, 25, 101-110.
- CEPI (1990) *Breve historia de la legislación indígena en Chile*, Santiago.
- Chang-Rodríguez, E. (2009). "José Carlos Mariátegui y la Polémica del Indigenismo", *América sin nombre*, Nos 13-14, 103-112.
- Concha-Quezada, (2007). "José Joaquín Izquierdo y Alejandro Lipschütz: dos 'mercaderes de luz' en América Latina". *Boletín Mexicano de Historia de Filosofía Médica* 2007; 10 (1), 12-20.
- Cornejo Polar, Antonio (1978), "El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatuto sociocultural". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 7-21.
- Ducrot, O. (1984). *El decir y lo dicho: polifonía de la enunciación*. Barcelona, Paidós, 1986
- Falabella, S.; Huinao, G. Y Miranda Rupailaf, R. (Edits.) (2009a). *Hilando en la memoria*. Epurupa. 14 mujeres mapuche, Santiago: Cuarto Propio.
- Fanon, Franz (1963). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fernández Retamar, Roberto (1976). "Nuestra América y Occidente". *Casa de las Américas* 98: 36-57.
- Foucault, M., (1991). *Saber y Verdad*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta.
- (1992a). *Historia de la sexualidad*. 1. *La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI Editores.

----- (1992b). *Microfísica del poder*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta.
----- (2000a). *Los anormales*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
----- (2000b). *Un diálogo sobre el poder*, Madrid, Alianza Editorial.
----- (20003). *Sobre la Ilustración*, Madrid, Tecnos.
----- (2006). *Seguridad, territorio y población*. (Curso en el Collège de France (1977-1978). Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.

Foerster, R. Y Montecino, S. (1988). *Organizaciones y contiendas mapuches (1900-1970)*, Santiago: CEM.

----- (1993). *Introducción a la religiosidad mapuche*, Santiago: Editorial Universitaria.

González Casanova, Pablo (2009). *De la sociología del poder a la sociología de la explotación. Pensar América Latina en el siglo XXI*, 129-157, Comp. Marcos Roitman Rosenmann, Bogotá: Siglo del Hombre Editores y CLACSO.

Grüner, Eduardo (2002). *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Paidós. Buenos Aires.

Homi Bhabha, (1983). *The Location of Culture*, Ed. Homi K. Bhabha, New York: Routledge, (original printing 1994) Reprinted 2010.

----- (1994). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.

Kusch (1963), citado por W. MIGNOLO. "Immigrant Consciousness in Rodolfo Kusch". En *Indigenous and Popular Thought in America*, Ed., Maria Lugones y Joshua Price, 2010, pp. xii-liv, Duke University Press, Durham, North Carolina.

Lipschütz, Alejandro (1962). *Los últimos fueguinos: transculturación y desculturación, extinción y exterminación*. Genus, Vol. 18, No. 1/4, pp. 89-115.

----- (1963), "Palabras del Prof. Lipschütz con motivo del homenaje público en el 80º aniversario de su natalicio organizado por la Facultad de Medicina y la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile, junto a la Facultad de Medicina de la Universidad Católica de Santiago". Boletín de la Universidad de Chile (43): 18.

----- (1956). *La comunidad indígena*, Santiago.

----- (1932), *Trabajos recientes sobre secreciones internas*. Madrid, J. Morata, 1932.

----- (1930), "Carta Postal de A. Lipschütz a K. Kautsky, 14 Julio 1930". *Archivo del International Institute of Social History (IISH)*. Amsterdam, Holanda.

----- (1928). "Chile. Methods and Problems of Medical Education". *The Virtual Laboratory MaxPlanck-Institute for the History of Science*, Berlin, (10): 167-175.

Mariátegui, J.C. (1970). *Peruanicemos al Perú*, Lima, Amauta, 11ª ed., 1988.

Menard Y Pavez (2005). El Congreso Araucano. Ley, raza y escritura en la política mapuche. *Política*. Volumen 44 - Otoño 2005, pp. 211-232.

Menard Y Pavez (2005). El Congreso Araucano. Ley, raza y escritura en la política mapuche. *Política*. Volumen 44 - Otoño 2005, pp. 211-232.

Mignolo, Walter (2003) *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid: Ediciones AKAL

----- (1995). “La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales”, *Revista Chilena de Literatura*, No. 47, Santiago de Chile, Noviembre, pp. 91-114.

Montecino, Sonia (2011). “Mito, sacrificio y políticas de la diferencia: El terremoto del 60 en el lago Budi”, *Revista anales*, Séptima Serie, N°1, mayo 2011.

----- (1985). *Mujeres de la tierra*. Santiago: Ediciones Cem-Pemci.

____ (1991). *Madres y huachos. Alegorías del mestizaje chileno*. Santiago: Cuarto Propio-CEDEM.

-----Y Rolf Foerster (1988). *Organización, líderes y contiendas mapuches. 1900-1970*, Santiago:CEM.

Mora, Maribel (2009). “Poesía mapuche del siglo XX: escribir desde los márgenes del campo literario”. *Revista Chilena de Literatura Miscelánea Virtual*, Noviembre 2009.

Moraga, Fernanda (2009b): A propósito de la ‘diferencia’: poesía de mujeres mapuche. En *Revista Chilena de Literatura*, 74, 225-239.

----- (2006). “Adriana Pinda y el habla escrita de la ajenidad: ‘Relámpago’”. *Alpha*, 23, 117-136.

----- (2009a). “Filigranas poéticas /asedios nómades a la poesía de mujeres mapuche y de origen mapuche”. *Nomadías*, 9, 227-257.

Morandé, Pedro (1986), “Contracultura de la ilustración. La religiosidad popular como crítica”, *Revista Nexos* N° 7, Buenos Aires, 1986, pp. 56-57.

Morrissey, Belinda (2003). *When Women Kill: Questions of Agency and Subjectivity*. Routledge, 213 páginas.

Nichols, Bill (1997). *La representación de la realidad. Cuestiones y conceptos sobre el documental*. Barcelona: Editorial Paidós.

Oyarzun, Kemy (2003). "Imaginarios de género y relecturas de la nación". En: Alejandra Castillo y Eva Muzzopappa (eds.). *Nación, Estado y Cultura en América Latina*. Santiago: LOM.

----- (1992). "Género y etnia: Acerca del dialogismo en América Latina". *Revista Chilena de Literatura*, N° 41. Santiago: Departamento de Literatura, Universidad de Chile. Pp. 33-45

----- (1991). "Los Imbunches de la escritura". Reseña en *Literatura y Libros, suplemento de La Época*. Año IV, N° 159, 28 de abril.

Paredes Pinda, A. (2000). "Ralum". *Revista Pentukun* 10-11, pp. 197-220.

Peña, Carlos (1992a). *Hacia una Caracterización del Ethos legal: De Nuevo Sobre la Cultura Jurídica Chilena* (Santiago: CPU), Documento de Trabajo 61/92.

Rodríguez, C. (2004). "Escritoras y *machis* como agentes identitarios en la poesía mapuche actual." En García Bedoya, C. (comp.). *Jalla 2004*. Lima. Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana., 1625 -1634.

_____. (2004-2005). *Escritoras mapuches: identificación con la figura de la machi*, Ciudad Circular, 5, 12-16.

Squella, Agustín (ed.) (1988). *La Cultura Jurídica Chilena* (Santiago: CPU).

Villegas, Myrna (2012). "Entre la exculpación y la justificación. Apuntes de legislación comparada latinoamericana sobre pluralismo jurídico y derecho penal", *Revista de Derecho* (Valdivia), Vol. XXV - N° 2 - Diciembre 2012, Páginas 177-205.

Zaffaroni, Eugenio (1993). *Hacia un Realismo Jurídico Penal Marginal*, Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana CA, 186 páginas.

Zea, Leopoldo (1957). *América en la historia*. México: Fondo de Cultura Económica