



**UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE CIENCIAS
SOCIALES ESCUELA
DEPOSTGRADO**

“NARRATIVAS TRANSGENERACIONALES DE MUJERES MAPUCHE ORGANIZADAS EN LA REGIÓN METROPOLITANA, CON RESPECTO A LA PARTICIPACIÓN POLÍTICA Y LAS INEQUIDADES DE GÉNERO QUE ENFRENTAN EN DISTINTOS ESPACIOS PÚBLICOS/PRIVADOS”.

Herencia y Resignificación.

**Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios de Género y Cultura,
Mención en Ciencias Sociales**

MARJORIE PAILANCA OPAZO

Profesora Guía: María Elena Acuña Moenne

Santiago de Chile, año 2022

...no se mata por la espalda a quien le ha puesto el pecho a las balas del capitalismo, se perpetua su nombre de *weichafe* para escribir con la sangre derramada la inevitable historia de un pueblo que se revela y se libera...

Kelv Liwen¹

¹ Poeta Mapuche, Kulv Liwen, 2018.

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a todas las mujeres que me han enseñado y acompañado en este proceso y en la vida misma. Las que me han enseñado a vivir, a sobrevivir y a disfrutar el camino.

Quiero agradecer a las mujeres de mi familia, mi madre, mis abuelas, mi queridísima prima y mi prontamente ahijada, que, aunque no siempre han estado de acuerdo conmigo, siempre me han apoyado y han creído en mis capacidades, incluso cuando yo flaqueaba.

Quiero también agradecer a mis amigas, que me escucharon, apoyaron e incentivaron para que este proyecto pudiese llegar a término.

Quiero agradecer a mi compañero, quien ha estado a mi lado a lo largo de estos años, con su amor y comprensión. Sin su apoyo, este logro académico no hubiese sido posible.

Quiero dar las infinitas gracias a mis ñañas de la ruka, quienes me han guiado y fortalecido en el retorno a nuestras raíces y a la recuperación de nuestra memoria ancestral.

Quiero también agradecer a cada una de las mujeres que hicieron posible la co-construcción de esta investigación, que me brindaron su tiempo y confiaron sus historias para el desarrollo de este trabajo.

Por último, quiero agradecer a quien me adoptó políticamente en el camino de la resistencia mapuche, a quien dedico este texto, Luisa Quiñena Morales, quien ha sido un ejemplo para mí.

RESUMEN

Esta investigación se orienta a caracterizar los escenarios y obstáculos que enfrentaron y enfrentan las mujeres mapuche organizadas en la ciudad de Santiago, esbozando las posibles propuestas y estrategias de resistencia que se han ido construyendo a través del tiempo, debido a la necesidad de articularse para la supervivencia, levantando la resistencia al etnocidio y al patriarcado desde las prácticas cotidianas. Conocimiento construido a través de la práctica y la transmisión oral, compartido para este trabajo a través de entrevistas que fueron realizadas a mujeres mapuche que se desenvuelven en la capital, buscando posibilitar la visualización de sus narrativas y el análisis que surge de las mujeres mapuche, que viven y se organizan en la región metropolitana; quienes han podido identificar las desigualdades e inequidades y que han actuado en consecuencia, desde la organización, pero también desde las estrategias con pertinencia cultural mapuche.

PALABRAS CLAVE: Mujer – Mapuche – Feminismos – Género - Organización

CORREO: Marjorieaily3@gmail.com

ÍNDICE

I.	Introducción.	1
	Breve reseña histórica y la construcción del mito sobre el mal llamado “conflicto mapuche”.	3
	Mapuche en Santiago: más allá del concepto indígena.	9
	Mujeres mapuche organizadas.	12
	Pregunta.	14
	Novedad.	14
	Relevancia.	16
II.	Objetivos	17
III.	Marco teórico	
	Construyendo nuestros propios marcos de interpretación: Feminismos desde Abya Yala.	18
	A. Teorías Interseccionales	18
	B. Feminismo comunitario	20
	C. Teoría decolonial	21
	¿Para quién es necesaria la descolonización?	25
	Tensionar la categoría de mujer/es y la necesidad de pensarnos diferentes.	26
IV.	Marco metodológico.	29
	Enfoque.	31
	Muestra.	31
	Construcción de la muestra.	31
	Técnica.	33
	Tipo de análisis.	33
	Estructura de presentación y análisis de la muestra.	34
V.	Resultados	35

VI.	CAPÍTULO 1: ¿Por qué somos como somos?	47
	Educación formal ¿jaula o herramienta?	48
	Hogar, dulce hogar.	50
	¿Mujeres mapuche o mapuche siendo mujeres? Roles de género y tradición cultural.	51
	Identidades burocráticas. <i>Mapuchismo</i> S. A	54
	La asociación indígena como herramienta de doble filo.	58
VII.	CAPÍTULO 2: Escenarios múltiples.	61
	Ámbito Familiar.	63
	Ámbito Educativo.	66
	Ámbito Laboral.	67
	Ámbito organizacional.	69
	Ámbito Institucional	73
VIII.	CAPÍTULO 3: Ni tan privado, ni tan público.	77
	El núcleo familiar como espacio incierto, entre lo privado y lo público.	77
	Saliendo del núcleo familiar. Espacios NO mapuche.	79
	Espacios de organización mapuche.	84
	Organización de mujeres Mapuche.	85
IX.	CAPÍTULO 4: Identidades dialécticas.	89
	Importancia de la representación /referentes.	93
	Mapuchómetro.	97
	Identidad Fracturada.	99
X.	Reflexiones finales	100
XI.	Bibliografía	106

I. INTRODUCCIÓN

Las mujeres mapuche, en la actualidad, son agentes de cambio que cumplen un papel más que relevante en los procesos políticos, sociales y culturales vinculados a las problemáticas de reconocimiento y resguardo del patrimonio mapuche, tanto cultural como territorial. En el presente, las mujeres mapuche son visibles en muchas manifestaciones políticas y defensas ambientales; su presencia se destaca sobre todo por sus planteamientos políticos en resistencia al avance extractivista y la resignificación del espacio público-simbólico, como por ejemplo en el uso de vestimentas tradicionales; que además son un gesto de las nuevas políticas identitarias que hoy son denominadas (por observadores externos) como mapuche urbanas/os y que, en esta tesis, son observadas sus implicancias y significados desde el punto de vista de los procesos generados por las mujeres.

Para llegar a este panorama actual, la sociedad mapuche ha transitado diferentes momentos y procesos; ya sea migración forzada, asentamiento en las periferias, precarización de la vida en el amplio sentido, trabajos sexuados y precarizados, sumado a una paulatina politización de los espacios y la organización, para llegar a ser lo que es hoy: un movimiento de reivindicación político cultural que no se restringe sólo a la recuperación de un territorio, sino que, también, a la recuperación de una forma de experimentar el mundo. (Alvarado-Lincopi, 2021; Alvarado-Lincopi et al 2018; Alvarado-Lincopi et al 2019; Curivil, 2012; Añiñir, 2020; Antileo, 2022; Arriagada, 2005; Bolbarán y Vera 2018; Canales et al 2020; Correa et al 2005).

Para esto, revisaremos brevemente cómo influyó la instalación del Estado moderno y la República, ya que estos procesos tienen directa relación con el cambio en la forma de vida y organización en el territorio que comenzó a llamarse Chile, que ha determinado cambios y transformaciones en ámbitos tan diversos de la conformación de la vivencia mapuche hoy. Tales como la organización territorial, la estructura familiar y las formas de vincularse, tanto en la relación con el *itrofillmogen*, como en la forma de conectarse entre pares, dando paso a una forma distinta de posicionarse en el mundo, formas permeadas por el patriarcado

y el capitalismo (López-Hualamán, 2017), que influyen las acciones entorno a la necesidad de reivindicar la identidad cultural y también a las necesidades de subsistencia que se han acrecentado como resultado del proceso histórico de movilidad, asentamiento y aculturación; lo que nos permitirá visualizar el proceso histórico en que se fue configurando el estereotipo de “ser indígena” en Chile y cómo esto determinó los obstáculos que condicionan los roles de las mujeres mapuche en la escena política, en los últimos cincuenta años.

Convengamos entonces que “el Estado chileno ha llegado para ocupar todos los espacios, para desconocer la diferencia, para homogeneizar y unificar bajo un mismo rótulo a sus habitantes, todos son ‘chilenos’, pobres o ricos, militares o civiles, pero chilenos” (Correa y Mella, 2009, p.29) y lo que intenta es homogeneizar a la población bajo la construcción de una identidad nacional, creada con los retazos de culturas e identidades que coexistían en el territorio y con un fuerte sesgo de género patriarcal y jerárquico donde, como punto inicial, las mujeres ni siquiera son consideradas sujetas de derechos, merecedoras de identidad y sin posibilidades de autonomía, generando una fuerte contradicción en lo que se es y en lo que se debería ser.

Si bien, en un primer momento, se tomaron las hazañas del pueblo-nación mapuche como pilares de la construcción del relato nacional, luego son desestimados y dejados en el pasado como nos plantea Correa y Mella (2009):

En el caso específico de los mapuches, en un principio serán los estandartes de una nación que está viendo la luz, baluartes de la guerra contra los españoles, contra los invasores; con el paso de los años serán bárbaros que es necesario aniquilar para disponer de sus territorios y adjudicarlos a colonos chilenos y extranjeros y destinarlos a producción agrícola; y ya avanzado el siglo XX serán campesinos, campesinos pobres; pero siempre serán chilenos, no hay lugar para la diferencia. (p.29)

Se advierte una fuerte contrariedad que van heredando las futuras generaciones, con marcadas biografías que se instalan en las identidades y que podrían explicar, en cierta medida, por qué “ser mapuche” es contradictorio en el discurso y en la apreciación social.

Lo anterior, nos da luces del proceso histórico social de creación y consolidación de una imagen, casi única, que alude al ser indígena, no sólo estereotipando y construyendo un imaginario negativo a su alrededor (Said, 2008), sino que, también, agudizando la invisibilidad de las mujeres indígenas.

Ha sido un recorrido largo e intenso el lograr mayor participación y representación de éstas dentro de la historia de los propios “oprimidos” y poder superar un imaginario colectivo que, además, está cruzado por el racismo y el patriarcado, ya que la memoria es un acto de representación selectiva del pasado, un pasado que nunca es sólo de un individuo, porque los individuos están insertos en contextos familiares, sociales y nacionales; por lo tanto, la memoria es colectiva (Halbwachs, 1992 citado en Acuña, 2005) y se encuentra cruzada por las estructuras de poder que rigen a la sociedad en su conjunto. Es por esto que esta investigación comienza por una breve reseña histórica, que nos permite recopilar las memorias y biografías que se heredan, para continuar con una acotada caracterización de la población mapuche que se asentó en la ciudad de Santiago para, finalmente, dar cuenta de los comienzos de la asociación mapuche, con una breve revisión del papel de las mujeres a nivel organizativo en medio de este contexto.

Breve reseña histórica y la construcción del “conflicto mapuche”.

El mal llamado “conflicto mapuche”², es un proceso de larga data que se arrastra desde la incipiente construcción del Estado-nación desde fines del siglo XIX, en donde adhiero a la idea de que no se trata del conflicto mapuche, sino que, más bien, es el conflicto del Estado de Chile con el pueblo-nación mapuche, que se origina en el momento que se desconoce, por parte del Estado chileno, el tratado de Tapihue firmado en 1825 por representantes mapuche y la incipiente República de Chile a mediados del siglo XIX, con el fin de ejercer soberanía en todo su territorio, ya que sólo estaba presente desde la actual región de Atacama hasta el Bío-Bío, procediendo a invadir las tierras pertenecientes al territorio mapuche, dejándolos sólo con un 4,8% de lo que tenían originalmente (Canales et al, 2020, p16). Sumado esto a la idea de que las tierras

² La utilización de comillas para el concepto “conflicto mapuche” se debe al posicionamiento teórico-político de que el problema no es del pueblo nación mapuche, si no que, del Estado de Chile.

que estaban invadiendo eran terrenos que encontraban “baldíos” o “vacíos”; es decir, que no eran ocupados para nada y por nadie, (ídem) siendo entregados a chilenos o colonos extranjeros para explotarlos, dando comienzo a lo que hoy denominamos “el conflicto extractivista” (Pineda, 2014), que de una u otra forma se beneficia de la apropiación de las tierras mapuche e indígena, impulsado por los intereses económicos del Estado en conjunto con privados, sobre el uso y la explotación de las tierras mapuche. Así, haciendo a su vez un símil con la explotación tanto de la tierra como de las mujeres indígenas particularmente, trayendo a la discusión la idea de cuerpo-territorio y de cómo el modelo extractivista, el capitalismo (Cruz, 2016) y las relaciones de género que se gestan sobre esta base, están estrechamente relacionados con la idea de que el cuerpo de las mujeres se ve, al igual que “el medioambiente”, como un territorio de conquista, el cual debe ser sometido y dominado.

El conflicto por las tierras ancestrales e históricamente habitadas por la población mapuche, considerada y reivindicada como *Wallmapu* (las regiones del Bio-Bio y la Araucanía, en términos organizacionales formales), ha estado en disputa en diferentes momentos desde el siglo XIX o, como diría Pairican (2014), en distintas dimensiones de la memoria. La memoria larga, que se refiere a la invasión europea; la memoria mediana, que se refiere a la organización política de Chile como país; y la memoria corta, referida a la memoria de la resistencia y la organización.

Como resquicio de la **memoria larga**, se puede teorizar en torno al silencio estructural (Rosas, 2009) que afecta directamente a las primeras naciones³; la usurpación territorial que fue financiada y promovida por el estado de Chile durante el siglo XIX (Correa, 2005); la violencia de este proceso que ha quedado invisibilizada en la historia oficial y que hoy, historiadoras/es, cantautoras/es y escritoras/es, poetas y artistas mapuche buscan rescatar, visibilizar y resignificar como historia y memoria, reconociendo la importancia de estos elementos en la reconstrucción de la identidad solapada a través de la narrativa de las

³ “Uso el término naciones en el artículo para referirme a los pueblos de las Primeras Naciones con el objetivo de hacer valer su soberanía, sus vínculos y el “estábamos aquí antes”. El término se refiere por ejemplo a un modo de ser tal y como es definido por las Primeras Naciones y que no está limitado por el proyecto colonial o por el derecho internacional”. (Pie de página N°1. Watson, 2016)

injusticias y los silencios.

Desde la **memoria media**, podemos ver que desde el periodo de la transición (1990 en adelante) y sus silencios cómplices (Rosas, 2009) se ha intentado institucionalizar las peticiones de las primeras naciones,

las prácticas de participación en las que se vieron involucrados los mapuche en el contexto de la transición a la democracia en Chile. Se trata del tránsito de un régimen autoritario a uno democrático, cuyo traspaso de poder se realizó en 1990, del general Pinochet al presidente Patricio Aylwin. La mayoría del liderazgo mapuche había participado en la lucha por la democratización del país, en la década de 1980, en conjunto con numerosas organizaciones no gubernamentales y partidos políticos de centro e izquierda. Muchos de ellos actuaron como activistas por la democracia y militaron en diferentes partidos políticos chilenos, conformando verdaderas redes de participación etnopartidarias. (Martínez, p.595)

En donde estas organizaciones desplegaron estrategias políticas de lucha contra la dictadura, convocando desde las personas politizadas hasta la población mapuche campesina que, por sólo estar en territorios codiciado por los latifundistas, sufrieron en carne viva la violencia de la dictadura, contando desde *pu ruka* quemadas con familias enteras en su interior,⁴ que nos recuerdan lo más crudo de la “colonización europea”, hasta desapariciones forzadas⁵, prácticas que siguen sumamente vigentes (INDH, 2017)⁶. Las mujeres, por su parte, tuvieron una participación activa en las organizaciones mapuche desde la década del 1930 en adelante, desde la participación en las orgánicas mapuche hasta la conformación de organizaciones puramente de mujeres con la intención de:

Trabajar por organizar a todas las mujeres araucanas a través de toda la Araucanía, para levantar una institución que sea netamente de la raza, que dependerá de la junta central de la

⁴ Revisar en: <https://reddigital.cl/2020/01/23/brutalidad-extrema-e-innecesaria-carabineros-incendio-5-rukas-mapuche-desalijo/>

⁵ Revisar en: <https://www.mapuexpress.org/2015/09/11/los-136-mapuche-asesinados-y-detenidos-desaparecidos-en-la-dictadura-militar/>

⁶ Revisar en: <https://www.indh.cl/desaparicion-forzada-una-realidad-dictadura-democracia/>

Federación Araucana, porque ella es la única que verdaderamente lucha por el interés moral y material del mapuche. Organizadas las araucanas lucharán por las reivindicaciones de sus intereses y para conquistar el derecho de voz y voto, como la mujer chilena en nuestro país. (Citado por Foerster, y Montecino, R. 1988: p173).

Lo que nos da una muestra del pensamiento político que se confeccionaba desde muy temprano en las mujeres mapuche y que fue dando paso a un legado de trabajo y organización que nos ha guiado hasta el presente, que no sólo aboga por los derechos de las mujeres, sino que, también, trabaja arduamente por la recuperación cultural y territorial, siendo defensoras activas en la acción directa para la recuperación de predios y fundos (Calfio, 2009), participación generalmente invisibilizada.

Durante la dictadura, la persecución a dirigentes mapuche fue muy violenta. Conocidos latifundistas se involucraron en muertes y torturas, especialmente en las zonas de Lautaro y Galvarino. Después del 73, se era perseguido por el solo hecho de vivir en el asentamiento, por lo cual varias mujeres fueron perseguidas y tuvieron que pasar a la clandestinidad para salvar sus vidas (Calfio, 2009, p8).

Cuando la dictadura “terminó” (De la Fuente, 2010) en 1990, las y los mapuche dirigentes de la época se abocaron al proceso de reconstrucción del nuevo Chile post dictatorial lleno de promesas, esperanzas y sueños; Patricio Aylwin, aun siendo candidato presidencial, se comprometió en el Tratado de Nueva Imperial (1989) a abordar las demandas formuladas por las comunidades mapuche (Pairican, 2012). Todos los sueños de una mejor vida, reconocimiento y respeto por parte de las instituciones chilenas se vieron truncados con la mutilación que sufrió la propuesta “indígena” en el congreso chileno, dando como resultado la ley indígena 19.253 (1993) y la creación de la CONADI como institución mediadora entre las peticiones de los pueblos y el Estado; institución insuficiente y, lamentablemente, al servicio del Estado y no de los pueblos, ya que su misión era ser un “interlocutor entre los indígenas y las administraciones chilenas. Sin embargo, en los sucesivos gobiernos de la Concertación, dicho organismo fue quedando paulatinamente desplazado en su proyección

original, perdiendo legitimidad ante las organizaciones Mapuche. Afectó su imagen ante las organizaciones indígenas especialmente su pobre desempeño en el conflicto generado en 1997 por la construcción de la represa hidroeléctrica Ralco, en la VIII región del país, que inundó para siempre territorios mapuche⁷ ((Pairican y Álvarez 2011, p70).

De acuerdo a lo anterior, el conflicto se fue intensificando con la continuidad del modelo extractivista y la instalación de las forestales, su financiamiento y del manejo de las instituciones que están ligadas al Estado en sus beneficios, como por ejemplo la CONAF,⁸ licitando plantaciones de pino⁹ después de los incendios forestales de dudoso origen pero que, ciertamente, fueron potenciados por las plantaciones de pino y eucalipto, los que propician la sequedad observada en el suelo del territorio.

Por último, como **memoria corta**, tenemos la lucha y resistencia mapuche que ha continuado a lo largo de los años, desde las posiciones más radicales, como la formación de la Coordinadora Arauco Malleco (CAM) y el rescate del rol tradición de *weichafe* (Pineda, 2014); las organizaciones de corte más academicista, como la Comunidad de Historiadores e Historiadoras mapuche¹⁰; las organizaciones de mujeres mapuche e indígenas, como La Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas (ANAMURI), formada en 1998, mi propia organización asociación de mujeres mapuche Newen Wakolda conformada el año 2014, la red de mujeres mapuche conformada en el año 2015 y que participa activamente en colaboración con la coordinadora Feminista 8m, entre otras tantas que se han agrupado entorno a las problemáticas particulares del ser mujer indígena y que buscan generar una

⁷ Nota al pie de página número 5, página 70

⁸ La Corporación Nacional Forestal (CONAF) es una entidad de derecho privado dependiente del Ministerio de Agricultura, cuya principal tarea es administrar la política forestal de Chile y fomentar el desarrollo del sector. <https://www.conaf.cl/quienes-somos/>

⁹ Polémica que se originó a través de la difusión por RR. SS de la fotografía de un diario en donde CONAF estaba licitando la reforestación específicamente con Pinos, siendo que como entidad preocupada de la flora y la fauna, la cual debiese potenciar la reforestación de árboles y especies nativas. <https://www.biobiochile.cl/noticias/nacional/region-de-nuble/2019/03/15/conaf-explica-licitacion-para-plantar-pinos-en-areas-devastadas-por-incendios-forestales-en-nuble.shtml>

¹⁰ <https://www.comunidadhistoriamapuche.cl/>

incidencia significativa en el espacio de las políticas públicas, disputando un espacio desde las grietas de la institucionalidad; hasta posiciones más “mediadoras”, como la creación del partido político mapuche *Wallmapuwen* y la “Plataforma Política Mapuche”, por nombrar algunos ejemplos. Pero que, en definitiva, desde la vereda que se posicionen, el objetivo es visibilizar el conflicto del Estado de Chile para con el pueblo-nación mapuche y los abusos perpetrados por siglos. En función de lo expuesto, es necesaria la búsqueda de una solución política con miras a la historia en su larga data y que jamás podrá ser resuelta desde la represión y el encarcelamiento, siendo de extrema necesidad que el estado de Chile, a través de sus gobiernos, asuman la culpa política del acrecentamiento del conflicto que ellos mismos han generado.

Si bien podemos ver tres dimensiones de la memoria, desde la filosofía mapuche, siento que no son lineales ni realmente fragmentadas, sino que son parte de un ciclo que se relaciona y se encuentra en constante diálogo, ya que las formas y contenidos de nuestros recuerdos (propios y heredados) nos producen como colectivos; es decir, sustentan nuestras identidades y, entre ellas, por supuesto, la identidad de género (Piper, 2001, p5), enmarcando la memoria como una *acción social*, que construye y reconstruye el pasado a partir del presente, de sus intereses y proyecciones futuras (ídem).

Por lo que la clasificación en estas tres dimensiones es una forma de organizar la historia en un formato lineal, pero que, en la práctica, son parte de un mismo proceso histórico que nos construye como sociedad mapuche. Si bien la lógica occidental del progreso me posiciona en la memoria corta debido a mi edad y a la memoria reciente, considero que la memoria es política y es también una decisión consciente, en donde cada quien tiene que decidir, por lo que me siento interpelada no sólo por las condiciones actuales del ser mapuche y los acontecimientos ocurridos en los últimos 100 años, sino que, irremediamente, me es importante también traer a la discusión los elementos propios que se impusieron en el proceso de colonización del territorio desde la invasión europea; lo que a veces puede parecer saltos drásticos de tiempo en el discurso, pero que, desde mi perspectiva, es el ir y venir de un relato marcado por los resquicios coloniales que se resisten a desaparecer.

Mapuche en Santiago: más allá del concepto de indígena.

Desde finales del siglo XIX y comienzos del XX, una gran parte de la población rural se trasladó hacia los centros urbanos, específicamente a la ciudad de Santiago. Este proceso se ha estudiado principalmente desde la idea del campesinado chileno, invisibilizando qué fue lo que pasó con las familias mapuche (Antileo, 2012), sobre todo en el contexto de migración, ya que es un eje fundamental de la configuración territorial actual de la población mapuche. Según los estudios estadísticos de los últimos años (Censo 1992, 2002, 2017) y CASEN, que desde el año 1996 incluye preguntas que hacen referencia a “pueblos originarios”, podemos evidenciar que la población mapuche a nivel nacional se ha incrementado considerablemente, concentrándose mayormente en la Región Metropolitana, con una población de 614.881 personas mapuche, de las cuales 312.271 son mujeres, según el último CENSO del año 2017, y que sus condiciones de pobreza multidimensional, con respecto a la población no mapuche, son estadísticamente significativas.

Curivil (2013), en su texto “Asociatividad mapuche en el espacio urbano, Santiago 1940-1970” propone renombrar esta migración como “movilidad espacial”, ya que este concepto puede aportarnos una mirada más integradora, “entregándonos características socioculturales que el concepto clásico y estático de migración” (p.159) que sólo hace referencia al movimiento en sí mismo y no al proceso, siendo más útil utilizar el concepto de Curivil, ya que abarca elementos de carácter sociohistóricos fundamentales para entender el desplazamiento.

Luego de la promulgación del Decreto con Fuerza de Ley N°2568 del año 1979, “conocida como la ley de división de tierras, que afectó la estructura político-cultural interna de las comunidades Mapuche” (Curivil 2013, p.160), se pueden determinar tres etapas para explicar la movilidad espacial mapuche. La primera, la división de tierra obliga a la movilidad hacia fundos cercanos a las comunidades divididas llamadas reducciones. En segunda instancia, se comenzaron a desplazar hacia los centros urbanos, como Temuco o Concepción, en busca de trabajo remunerado para hacer frente a la dura pobreza a la que habían sido orillados. Finalmente, comienzan a migrar más notoriamente hacia la capital

a

finales de la década del 1940.

Por lo anterior, es importante rescatar lo que postula Antileo (2012) en su texto “Migración mapuche y continuidad colonial”, en donde nos dice que:

“no estamos frente a un proceso voluntario derivado de decisiones libres y sin presiones. Todo lo contrario, la llegada de población Mapuche a ciudades en el mismo Wallmapu o fuera de él (como el caso de Santiago), obedece a factores estructurales de dominación, que se transforman constantemente, pero cuya conformación colonial sigue vigente (p1).

La movilidad espacial que tuvo la población mapuche desde la invasión europea hasta hoy, pasando por reformas agrarias, reducciones y usurpación del territorio, nos da algunos indicios de la configuración territorial actual y del asentamiento urbano.

La *fyta warria*, la ciudad de Santiago, es el lugar en donde se concentró y concentra la mayor cantidad de población mapuche migrante, lo que determina que en la actualidad exista una gran cantidad de personas que se reconocen como mapuche, con una población nacional de 17.574.003, de las cuales 1.745.147 se declaran mapuche; con 614.881 de ellas viviendo permanentemente en Santiago, superando incluso a las regiones de La Araucanía y el Biobío que tienen una población mapuche de 314.174 y 178.723 respectivamente. Aunque ambas cifras se sumaran, no superarían a la población mapuche que habita en Santiago. Se puede evidenciar un aumento significativo no sólo en las personas que se autoidentifican como parte del pueblo-nación mapuche, sino que además esta población se continúa concentrando en la Región Metropolitana (RM), según el censo del año 2017, siendo uno de los casos más llamativos el de la comuna de Puente alto, en donde viven 57.667 personas mapuche, superada sólo por Temuco con 66.293 habitantes mapuche. Esto nos muestra que además existe una segregación espacial al interior de la región, ya que la población mapuche se concentra en las periferias empobrecidas de la capital.

Cuando se ha estudiado la migración, asentamiento y adaptación de la población mapuche en Santiago, pareciera ser que el análisis se ha quedado en el transitar de la población y no en cómo se fueron generando distintos mecanismos de resistencia y organización desplegados a lo largo de los años, particularmente en la ciudad de Santiago, por la sociedad

mapuche migrante y cómo la institucionalidad indígena les fue cooptando para darle un ordenamiento y modelas identidades y subjetividades funcionales al modelo colonial de estado chileno.

Millaleo (2006) se pregunta sobre las causas que podrían explicarían el incremento de la formalización de organizaciones mapuche urbanas que se han regularizado a través de la CONADI entre 1994 y 2004 y que no han parado de aumentar. ¿Será un incremento exponencial del interés y la participación política mapuche urbana o simplemente es la fragmentación de un poder que podría agruparse para exigir el cumplimiento de derechos mínimos? ¿Ha mantenido y fortalecido el traspaso de la cultura y su mantenimiento en la ciudad? Son algunas de las preguntas que surgen a raíz de la reflexión. Lo cierto es que, estas formas de organización alejadas de la tradición mapuche, han generado ruido, tanto dentro de la organización tradicional de las comunidades o lof, como también ha cumplido un rol de refugio para decenas de jóvenes mapuche que han nacido, vivido y crecido lejos de la tierra que añoran sus abuelos y abuelas.

Es importante, en este contexto específico, realizar una reflexión sobre lo que aconteció con las mujeres que se desplazaron hacia las ciudades, cómo se organizan/organizaron y cómo se han desarrollado sus vidas. Siendo difícil rastrear estos procesos, ya que el patriarcado en sus distintas expresiones ha silenciado la historia de las mujeres, pero con más violencia, la historia de las mujeres indígenas, mapuche para este caso. Millaleo (2016) en un artículo titulado: “Ser “nana” en Chile: un imaginario cruzado por género e identidad étnica”, nos muestra el escenario laboral al que se enfrentaron las personas mapuche que migraron hasta las ciudades; quedando reducidos los hombres a la construcción y las panificadoras, y las mujeres al trabajo doméstico en el imaginario de “la nana sureña”. Este imaginario que Millaleo nos recuerda que está cruzado por género e identidad étnica inscrito en los cuerpos racializados de las mujeres mapuche. Otra de las aristas feminizadas del trabajo de las mujeres mapuche, se enmarca en lo que se ha denominado “La gastronomía mapuche”, siendo las mujeres quienes se han posicionado culturalmente desde la preparación de alimentos con pertinencia cultural. Estos procesos nos dan cuenta de la estructuración de

espacios “permitidos” para las mujeres, desde el trabajo doméstico, pero que también ha posibilitado el abrirse paso en el comercio, permitiéndoles participar en ferias o, incluso, incursionar en lugares privilegiados de la cocina gourmet, como también en el mantenimiento y traspaso de pautas culturales a través de las preparaciones y posicionándose en el espacio público (Denegri-Coria et al, 2016).

Mujeres mapuche organizadas.

El 17 de junio de 1913, dos latifundistas de la zona de Nueva Imperial marcaron con un hierro candente a José Painemal; hecho que dada su violencia e implicancias motivó la manifestación de diferentes agrupaciones mapuche (Pinto, 2012). Si bien algunas existían con anterioridad, como la sociedad *Calfulikan* de 1910, es importante mencionar otras que surgieron posteriormente, como La Federación Araucana formada en 1922, La Unión Araucana en 1926 y el Frente único araucano del año 1983, por mencionar sólo algunas. La participación era principalmente masculina y, si bien no se prohibió de manera explícita la participación de las mujeres, sí se potenciaba su rol doméstico o su rol dentro de las comunidades, el “espacio privado”.

Cuando las mujeres se integraron a los centros educativos o las escuelas técnicas a mediados de la década de 1930, empezaron a habitar el espacio público que les había sido negado. Entre las organizaciones que las admitieron, se cuenta la Federación Araucana fundada en 1922 y presidida por Manuel Aburto Panguilef, donde destaca su hija, Herminia Aburto Colihueque, quien logra integrar el directorio de la Federación Araucana en 1933, como secretaria oficial, debido a que sabía leer y escribir.

La participación paulatina de mujeres mapuche en las organizaciones marca un proceso de relevamiento de temas importantes para ellas, pero que en las organizaciones de hombres o mixtas, pasaban a segundo plano. Comenzaron así a formar organizaciones de mujeres mapuche, entre las que podemos mencionar: La Sociedad Femenina Araucana *Yafvluaiñ* formada en 1937-38, la Sociedad Centro Femenino Tehualda formada en 1938, la sociedad Femenina Araucana La Fresia formada en 1938, la Alianza Femenina de Quecherehue y el

hogar social que lleva por nombre Zoila Quintremil, conformadas por la misma época. Este legado organizativo de las mujeres mapuche de larga data ha sido invisibilizado, incluso por quienes estudian la historia mapuche, ya que cuando se lee sobre historia mapuche, sea escrita o no por mapuche, generalmente se centra en la historia de los varones, de lo que hicieron y hacen, de la lucha política y la defensa del territorio, reproduciendo las distinciones jerárquicas entre lo público y lo privado. Incluso los textos que dan cuenta sobre las vidas y procesos de las mujeres, son escritos mayoritariamente por varones. En los últimos 10 años, podemos encontrar más investigaciones (Millaleo 2006-2016; Calfío, 2012; Urrutia, 2020; Painemal y Huenul, 2021) sobre mujeres mapuche, escritas por y para mujeres mapuche; para este caso, mencionaré 4 tópicos que parecen englobar los imaginarios sobre las mujeres mapuche, sin perjuicio de que posiblemente podamos encontrar aún más. El primero, nos habla de la **mirada feminizada** de las mujeres mapuche, la migración campo-ciudad, los roles domésticos a los que quedó relegada su posibilidad de trabajo y, al mismo tiempo, cómo esto va tensionando el concepto del ser “indígena” en la ciudad (Pinchulef, 2014; Araya, Ketterer 2016).

En segundo lugar, tenemos la idea de **víctima** que se ha construido de la mujer mapuche, no sólo desde el Estado, sino que, además, desde la violencia doméstica ejercida en sus cuerpos por sus propios compañeros. Siendo las mismas mujeres mapuche que, en su calidad de investigadoras, han levantado propuestas para resolver estos conflictos, buscando métodos respetuosos con la filosofía mapuche, que al mismo tiempo no deje impune las violencias patriarcales a las que se enfrentan como mujeres (Painemal y Álvarez, 2016; Catriñir 2012; Caripán 2017).

En tercer lugar, agrupamos las investigaciones que buscan realzar las voces de las mujeres mapuche, sus conocimientos y experiencias. A lo que hemos llamado **memorias colectivas**, debido a que son distintos relatos que se van entrelazando para construir una memoria, cruzados por la identidad cultural y el género. Lo interesante de este formato, es que se intenta que las mujeres mapuche sean las protagonistas, aunque no podría afirmar que se logra tal objetivo (Loncon 2018; García 2017).

Por último, encontramos algunas investigaciones sobre teoría de género y trazos de un posible feminismo indígena mapuche, escrito principalmente por académicas e intelectuales mapuche que se desarrollan en el ámbito académico. Lo que nos pone en un dilema al que no nos adentraremos en profundidad, pero que es necesario al menos enunciar. Las mujeres mapuche de la ciudad o el campo, las *intelectuales* y las que se desempeñan en contextos más tradicionales o precarizados, no necesariamente están/estamos de acuerdo o están/estamos construyendo pensamiento conjunto. En este plano, desde mi visión, todas necesitamos de un posicionamiento ético-político que no solamente ponga como prioridad las luchas de nuestros cuerpos, el territorio o la autodeterminación, sino que, también, la importancia de proteger nuestras propias vidas.

Además, creemos en la importancia de transparentar que, para la construcción de esta investigación, se tomó como premisa que quien investiga no se separa de las entrevistadas, con la intención de posicionarse a través de la investigación, pero también de abrir otras formas de investigar e incentivar la autorepresentación como estrategia de visibilización de las mujeres mapuche (Mora, 2009).

Considerando los antecedentes históricos sobre la movilidad espacial de la población mapuche hacia los centros urbanos, en especial hacia la ciudad de Santiago producido durante el siglo XX, así como sobre la incorporaciones de las mujeres mapuche a organizaciones políticas y sociales y la representación de las mujeres mapuche en numerosos estudios señalados más arriba, la **pregunta de investigación** de esta tesis es ¿Cuáles son las particularidades, obstáculos e inequidades de género que enfrentan las mujeres mapuche en sus procesos organizativos y su injerencia en el espacio público, visualizado a través de la experiencias transgeneracionales?

Novedad: La importancia y necesidad de esta investigación, se plantea desde el abrir la posibilidad a un conocimiento omitido en los diferentes espacios académicos y que muy

recientemente está saliendo a la luz: la idea de autorepresentarnos como investigadoras y también como mujeres mapuche que nos organizamos y resistimos al epistemicidio (Garzón, 2013), a la precarización y al patriarcado (Segato, 2016). Como mujeres mapuche, podemos utilizar las herramientas de la academia para replantearnos, reconstruirnos y reflexionarnos; como también la necesidad de visibilizarnos, revelándonos a continuar siendo objeto de estudio. Es decir, dejar registro contrario al ser observadas, analizadas y juzgadas por ojos intrusos.

Es por esto que resulta crucial mencionar algunos de los puntos en debate como por ejemplo: a) las resistencias que existen en sectores de las orgánicas de mujeres mapuche a las teorías europeas por sus sesgos colonizadores; b) el problema de instalar las demandas de equidad de las mujeres indígenas en el centro de procesos de disputa por la autonomía y la libre determinación; por la necesidad de construir marcos de referencia que emerjan desde las propias reflexiones y c) los distintos escenarios a los que se enfrentan las mujeres mapuche al momento de presentarse como líderes políticos, ya sea desde dentro de sus comunidades como fuera de ellas (Gargallo, 2012).

Ya que, si bien existe una larga trayectoria de organizaciones de mujeres mapuche a través de la historia reciente del territorio, esta ha sido invisibilizada e incluso omitida, pero que al investigarla nos brinda la posibilidad de vislumbrar los procesos de constitución de las actuales posiciones, subjetividades e identidades de las mujeres mapuche en la actualidad. Asimismo, es importante revisar si las propuestas emanadas de las actuales formas de organización de las mujeres mapuche constituyen algo que podríamos denominar *feminismo mapuche*. Aun son incipientes las diferentes propuestas sobre cómo afrontar esto desde el enfoque feminista, por los rechazos o diferencias que podamos sentir y que esto, la propuesta misma, nazca desde nosotras, ya que existen mujeres mapuche que se declaran feministas o afines y otras que no, ya sea porque tuvieron malas experiencias en las organizaciones feministas o porque rechazan teorías extranjeras y al colonialismo epistémico. Aun así, en el fondo, podría presentarse como una herramienta útil, por lo que la pregunta es: ¿podría en algún momento desarrollarse una propuesta feminista desde la identidad mapuche? ¿Tiene

cabida? ¿Tiene alcance? ¿La necesitaremos? Esa es la cuestión.

Relevancia: Por otro lado, esta investigación busca, por esencia, querer correr el cerco y que se amplíe, en la ideación identitaria y discursiva, la imagen estereotipada que se ha construido sobre las mujeres mapuche, sobre todo con respecto a su rol en la sociedad. Si bien es cierto que por razones de género fuimos orilladas a ejercer ciertos trabajos y para ciertas personas; siendo un tema muy estudiado la relación trabajo doméstico-*raza*-clase, temas que por cierto permean los testimonios de las mujeres que han participado en este estudio, es necesario y urgente ampliar ese escenario. Es cierto, las mujeres mapuche fueron cooptadas como servidumbre, pero ellas también se organizaron y generaron agencia desde sus propias realidades. No sólo fueron, fuimos o seremos trabajadoras domésticas, también somos dirigentes, representantes de nuestras organizaciones e, incluso, candidatas a cargos de poder institucional, desde fechas muy tempranas, cuando las mujeres chilenas y mapuches estaban abriendo su camino para conseguir el sufragio y la calidad de ciudadanas.

II. OBJETIVOS

Objetivo general:

Determinar las desigualdades e inequidades de género que significan y enfrentan las mujeres mapuche que viven y se organizan en la ciudad de Santiago, región metropolitana; analizando sus estrategias de resistencia a través del análisis de las narrativas transgeneracionales sobre la participación política de las mujeres mapuche en distintos contextos.

Objetivos específicos:

1. Describir las desigualdades de género que reconocen las mujeres mapuche en sus procesos organizativos y las estrategias para resolverlo.
2. Caracterizar los escenarios donde se producen las inequidades de género que enfrentan las mujeres mapuche en sus procesos de organización.
3. Describir las narrativas transgeneracionales de la participación política de las mujeres mapuche en distintos espacios públicos

III. MARCO TEÓRICO

Construyendo nuestros propios marcos de interpretación: Feminismos desde Abya Yala.

La construcción del marco teórico que guía esta investigación y análisis se relaciona con la intención de posicionarse desde los estudios de género con una mirada latinoamericana, con visiones propuestas por el feminismo decolonial y el feminismo comunitario como referentes principales. No obstante, también es importante sugerir algunas tensiones presentadas por la teoría decolonial, sólo para presentarlas en el debate y tenerlas en consideración. Si bien no se utilizaron explícitamente categorías de análisis desde ninguna teoría en específico, se levanta desde una mezcla de un enfoque feminista interseccional, de metodologías participativas y una suerte de autoetnografía. Una de las razones principales de no explicitar las categorías, es que es necesario poder dar espacio a las propias propuestas y estrategias que se han ido construyendo por las mujeres mapuche, que no necesariamente encajan en conceptos que ya hayan sido pensados, nombrados o contruidos; por lo que me pareció más interesante plantearlo desde la acción y dejar como antecedentes tales estrategias hacia el camino de la construcción de una propia visión del feminismo -o no-, con la esperanza de visualizar un punto de encuentro.

A. Teorías Interseccionales

Las teorías que se plantean desde la interseccionalidad nos vinieron a ampliar el panorama, ya que irrumpe con la crítica al imaginario privilegiado del feminismo occidental, que había construido un estereotipo de la mujer en base al sujeto universal femenino (mujer blanca occidental, heterosexual y burguesa) (Crenshaw, 1991), lo que dejó fuera a la diversidad de mujeres que existen y habitan este mundo. Es por esto que es muy importante el desarrollo que se fue dando desde la lucha política y teórica de las mujeres afrodescendientes, que nos fueron mostrando el camino hacia una crítica profunda a la sociedad, a las estructuras

político-culturales que nos atraviesan y en donde las mujeres negras e indígenas están en “peor condición” que las mujeres “blancas”, por muy desigual que sea nuestra/su vida. Por lo que la interseccionalidad se ha convertido en la expresión utilizada para designar la perspectiva teórica y metodológica que busca dar cuenta de la percepción cruzada o imbricada de las relaciones de poder” (Viveros, 2016, p2). Relación que ya había sido analizada por la teoría feminista, incluso antes de darle un nombre (ídem).

Entonces, podemos decir que la interseccionalidad es un término que hace referencia a que la sujeta -principal, pero no únicamente- se enfrenta a diferentes opresiones de forma simultánea e inseparable, no pudiéndose jerarquizar sobre qué opresión es más o menos dolorosa. Estas intersecciones que nos cruzan responden a diferentes categorías sociales, como por ejemplo el sexo, la raza¹¹, género, clase, origen cultural¹², orientación sexual, entre otras. Las cuales deben ser estudiadas de manera simultánea y no de forma separada, ya que no se trata de jerarquizar las opresiones, buscando cual es la más importante de abordar; sino que todas ocurren al mismo tiempo en el cuerpo de las mujeres racializadas y/o pobres. En este sentido, “si se habla de intersección y de opresión, se habla de exclusión, diferenciación, segregación, y aislamiento, pero también se puede entender como un conjunto de privaciones e impedimentos sistemáticos que sufren algunos grupos de personas por cuestiones estructurales” (Villavicencio, 2015 citado en Díaz, 2018).

Finalmente, con respecto a los aportes de la teoría interseccional y siguiendo el texto de Zambrini “Diálogos entre el feminismo postestructuralista y la teoría de la interseccionalidad de los géneros” (2014), podemos ver la tensión entre el feminismo clásico y la teoría interseccional, en donde el primero pareciese seguir la línea evolucionista, planteando un avance lineal del pensamiento feminista y el segundo, una suerte de complementariedad dialéctica. Teniendo esta diferencia, a mi sentir, más que ver con el lugar desde donde se

¹¹ Si bien comprendemos que sólo existe la raza humana, para efectos de esta investigación se usa desde la óptima afrodescendiente. Buscando, a través de este término, evidenciar las opresiones que se viven por tener características particulares o provenir de algún territorio específico.

¹² En esta investigación trataremos de no utilizar el concepto de etnia, debido a la construcción colonizadora del término y lo remplazaremos por “origen cultural”.

enuncian quienes escriben y su contexto histórico, que sólo la ilusión de “evolución” del pensamiento. Entonces, por mucho que estas dos vertientes puedan ser vistas como complementarias para ampliar el pensamiento, no necesariamente nos llevan a descolonizar nuestros planteamientos, ni nos llevarán a comprender las verdaderas implicancias del ser *unamujer de racializada o de color*.

B. Feminismo comunitario

En primera instancia, es importante decir que existen variadas posturas y planteamientos desde Abya Yala que se han nombrado feminismo comunitario, pero que, aunque comparten el nombre y algunos planteamientos, son diferentes en sus análisis y visiones. Lo que nos parece más importante de recalcar, es que ambas propuestas tienen como base el camino y la lucha por los derechos colectivos, frente a los derechos individuales, sin dejar de lado el escenario adverso que enfrentan las mujeres y niñas, de forma particular, conectado directamente con el territorio en el que habitan (Cabnal, 2010). El Feminismo comunitario posee una estrecha relación con la naturaleza, la cultura y el territorio, que confluyen en el propio cuerpo; el **cuerpo-territorio** como uno sólo.

En relación a lo anterior, nos gustaría rescatar el concepto de **entronque patriarcal**¹³, propuesto por el feminismo comunitario en Bolivia, impulsado principalmente por La comunidad mujeres creando comunidad y la asamblea feminista de la Paz, que luego de un fatídico incidente en 2003, pasó a llamarse Asamblea feminismo comunitario. Este enfoque nos plantea que, si bien la situación de las mujeres en Abya Yala previo a la invasión europea no era igual a la de los hombres, sí tenían mejores condiciones que las mujeres en la Europa contemporánea de ese momento. Pero que, al introducir forzosamente nuestro territorio a su jurisdicción, no sólo empeoró la situación de las mujeres indígenas, sino que la situación de las mujeres europeas se vio levemente mejorada, al haber un eslabón -o dos- más “abajo”.

¹³ Si bien somos conscientes de las acusaciones y los conflictos internos que han tenido las propulsoras del feminismo comunitario en Bolivia. No podemos simplemente anular un conocimiento valioso para las mujeres indígenas.

En aquel momento en que ambas culturas comienzan a entrelazarse -forzosamente-, comienza el entronque patriarcal, acrecentándose las diferencias previas que existían en este territorio, dejando a las mujeres sometidas no sólo a la sociedad invasora sino que, también, en una posición de subordinación en su propia comunidad (Paredes, J. 2014).

Por otro lado, tenemos el feminismo comunitario propuesto por las hermanas de Guatemala. Principalmente, para esta investigación, nos basamos en las propuestas del Feminismo Comunitario Territorial de la Red de Sanadoras de Iximulew-Guatemala, en donde tomamos su concepto de **cuerpo-territorio**, lo que implica “la recuperación consciente de nuestro primer territorio cuerpo, como un acto político emancipatorio y en coherencia feminista y una relectura de la frase “lo personal es político”, profundizándolo desde “lo que no se nombra no existe” (Cabnal, 2010. p.12) posicionándose desde la recuperación soberana de los cuerpos de -nosotras- las mujeres, cruzado a su vez por la recuperación de los territorios donde habitan esos cuerpos en una relación estrechamente interconectada, ya que no necesariamente se consideran que sean dos territorios distintos.

Los feminismos comunitarios, tan múltiples y diversos como mujeres indígenas pensándose a sí mismas en sus contextos particulares, existen. Lo que les une, a mi parecer, es la idea colectiva de la recuperación del cuerpo-territorio, el territorio-cuerpo y del conocimiento ancestral de convivir en equilibrio, que tan menospreciado ha sido, pero que, con cada avance del neoliberalismo en alianza con el patriarcado, se nos hace aún más imperiosamente necesario recuperar.

C. Teoría decolonial

Con respecto a la teoría decolonial, me parece fundamental reflexionar en torno a la idea de descolonización a través de la reflexión profunda, sustentada en los textos de Marta Lamas, María Lugones y Laura Zambrini; como también en mi propia experiencia como mujer mapuche en un mundo (¿o contexto?) que se proclama plurinacional, con algo más parecido a lo pluricultural. La teoría decolonial me parece compleja en sí misma ya que, de una u otra forma, me interpela desde mi posición como mapuche, pero también como escritora de este

trabajo ya que, el estar escribiendo desde la academia y no en el idioma de mi pueblo-nación, es, por decirlo menos, una contradicción propia del proceso histórico que hemos vivido y que me parece relevante traer a la discusión porque, como dijo Audre Lorde en 1979, “Las herramientas del amo nunca desmontarán la casa del amo”. Con esto, ciertamente, no pretendo dar respuestas a las grandes interrogantes que surgen, sino que ampliar las preguntas y tensionar todo lo que pueda vislumbrar, con la necesidad misma de repensar/me/nos, tanto desde las prácticas académicas, como de los pensamientos inculcados. Por lo que me pregunto, ¿Es posible hablar de descolonización hoy? ¿Es necesaria? ¿Cuál es su necesidad e implicancias? ¿Para quién es una necesidad y por qué? Cuestionamientos que cruzan esta investigación, desde el propio ejercicio de escribir y reflexionar en torno a las directrices y lineamientos que guían la organización de las mujeres en general y también a las mujeres mapuche en particular. Es por esto que la importancia de incluir la teoría decolonial en este trabajo radica en la necesidad de reflexionar en conjunto, de manera social y colectiva, un proceso que nos condicionó y nos condiciona día con día.

La selección de teorías que guían esta investigación nos permitirá revisar algunas categorías que se utilizan directa o indirectamente, así como también plantear el cuestionamiento de la academia y la construcción del conocimiento de las mujeres racializadas, para este caso, indígenas. Además, dando cabida a poder cuestionar desde la hegemonía académica de estos y otros conceptos, hasta la tensionalidad directa de una categoría angular en los estudios de género, como es la categoría de MUJER, ampliada eventualmente a MUJERES.

Por lo anterior, me interesa la idea de cuestionar, en primera instancia, que la construcción del conocimiento y su divulgación siempre ha sido política y tiene que ver mucho con el poder que se tiene al publicar; inclusive cuando se es “desde las disidencias”, pareciera ser un conocimiento valioso solo por ser producido en ciertas esferas de poder (Lamas, 2011). Además, me hace pensar en cuál es el rol -pasivo agresivo- que cumple la academia al legitimar tal o cual pensamiento, poniéndose en categoría de juez para decidir la

veracidad de los planteamientos. Pero, al leer el texto, me llama la atención (y me defraudo un poco) que se refiera a la americanización del concepto, sólo enfocándose en la construcción NORTEamericana (en términos coloniales, digamos), como si EE. UU fuera América, siendo que hay todo un trabajo, al que ella misma cita, que proviene de otros territorios que comprenden lo que han llamado América. Siento que se normaliza esa idea y no se cuestiona realmente, que incluso hablar de americanización es producto de la dominación colonial, siendo un ejemplo claro de que no es tan fácil librarse de los prejuicios, por muy “buenas intenciones” que se tengan.

Por lo que, para este trabajo, es imprescindible no perder de vista cómo la colonización e invasión europea, llámese *conquista*, construyó a su vez un conjunto de significados y ordenamiento del mundo (Lugones, 2000), que dio como resultado el mundo que conocemos hoy y que nos permea en todos los sentidos. Me parece fascinante el planteamiento y, porque no decirlo, el reclamo justificado que se hace desde *las mujeres de color*; identificando que el mismo hecho de la existencia de EL feminismo sea ya colonial. Ese cuestionamiento que llevaban años haciendo y que fue un reclamo solapado de las otras mujeres que no caían en la definición estereotipada. Junto a esto, lo que más sentido me hace, es que no es sólo un reclamo vacío, ni siquiera siento que sea propiamente un enjuiciamiento, sino que, a través del análisis teórico, fundamenta como el que las cosas pasen como pasen, son parte del mismo proceso que nos convirtió en *indias* y *esclavas*. Sin dejar de mencionar que, incluso querer leer todo el mundo con las gafas moradas o la perspectiva de género, no siempre es rupturista. Que las imposiciones, aunque se hagan con la mejor de las intenciones, no siempre son lo que se necesita para la emancipación y/o liberación (?) de todas las mujeres (¿o sería mejor decir personas?).

Es aquí donde finalmente retomo los planteamientos de Lugones con respecto a la necesidad de un feminismo descolonial, para pensar en una descolonización *descolonizante*, no sólo desde el lenguaje, sino también desde el repensar las categorías que hemos estado utilizando para plantearnos una descolonialidad más posible, más auténtica. Aquí,

Lugones va un paso más allá en su análisis sobre las implicancias de la colonialidad del poder/saber, presentes en sus textos anteriores (Lugones, 2000), dado que su planteamiento pone en tensión la categoría de *mujer*, replanteándonos desde lo más profundo las bases del feminismo, no sólo burgués de la primera ola, sino que, incluso, los feminismos actuales contruidos en comunidad y desde Abya Yala¹⁴. Así, no importaría si se utilizara *mujer* o *mujeres*, ya que el sólo hecho de pensarnos desde las cargas teóricas y prácticas que estas categorías cargan, ya estaríamos pensando/nos desde el criterio colonizado. De este modo, invitándonos a que se cuestione la idea de *mujer* como categoría, con las implicancias que tiene el pensarse desde un concepto que, según plantea, nace a raíz de la mismísima colonización. Lo que en sí mismo presenta una contradicción al enfoque de esta investigación, que se explicita hacia las mujeres mapuche.

Este trabajo está escrito en medio de contradicciones y reflexiones, tanto académicas como personales, ya que como mujer mapuche, que viene de una familia y una historia forjada en el desarraigo, me planteo y replanteo el camino, mientras pienso y escribo este proyecto en la lengua del colonizador. Me pregunto si mi reflexión podrá llegar algún día a la profundidad de la deconstrucción a través de la estructura mental que me ha dejado estudiar en la escuela chilena, en donde se me ha enseñado a expresarme a través de las palabras, los conceptos y formas de aquel que colonizó no sólo el territorio de mis ancestras, sino que, también, aspectos tan profundos como las perspectivas propias desde una realidad ajena. He aquí uno de los obstáculos más difíciles de identificar y sortear para este trabajo.

Es una realidad compleja vivir entre dos mundos, entre dos ritmos, construir/se y reconstruir/se, rearmarse constantemente, con los retazos de memorias antiguas y nuevas, con la búsqueda infinita de la identidad, que muchas veces pareciera desdibujarse entre las miradas que juzgan y discriminan. No ser suficiente en ningún lugar. Ser un producto, que va entre el no ser suficiente mapuche y el no ser suficiente “chilena”, el no pertenecer a

¹⁴ Término utilizado por el pueblo Kuna, que habita en territorios que hoy son denominados Colombia y Panamá. Si bien es un concepto que está en discusión, desde mi posición, lo prefiero frente a otros nombres contruidos y que nacen desde la misma invasión europea.

ningún lugar, pero estar en la constante búsqueda de encontrarse en cada *lamngen* con las que se conversa, con la que se abraza, con la que se toma un mate mientras se comparten las vivencias comunes, ya sean buenas o malas.

¿Es posible descolonizarnos, realmente? No es que no lo crea necesario, pero muchas veces dudo, al mirarme a mí misma, a las formas de relacionarme, como vivo, como pienso. Cuando me reúno con otras mujeres mapuche, pienso en todas las cosas que reproducimos sin darnos cuenta. Añadiendo, por supuesto, cómo el mundo moderno cada vez nos orilla más a la “normalización” de nuestras prácticas. Por un lado, tenemos la lucha incansable de nuestro pueblo-nación por la defensa de la vida, por todos los medios. Por otra parte, la recuperación de territorio usurpado, la academia y/o las negociaciones con la institucionalidad, pero que también nos han hecho introducirnos a sus reglas. Nunca vamos a “ganar” cuando las reglas son creadas por quienes nos someten, pero aun así ha sido un camino que nos ha permitido que hoy nos podamos legitimar

¿Es necesaria la descolonización? ¿Qué es la descolonización? A veces me pareciera que, desde lo oficial, la descolonización es leída como la normalización de lo que antes se consideraba anormal, pero que de a poco se va instalando como una categoría más dentro del entramado de categorías forjadas por otros para hablar por quienes se cree no son capaces de leer el mundo en el que se habita. Entonces, ¿A quién le sirve más la descolonización? ¿A los colonizados/as o a quienes ahora le pueden dar un nombre al poder que ejercieron y siguen ejerciendo desde sus cómodos puestos en el poder?

¿Para quién es necesaria la descolonización?

¿Cómo saberse descolonizada? ¿Es posible? ¿Lo queremos? ¿Lo necesitamos?

La descolonización, como necesidad o como trinchera de acción, me pareciera, es un largo camino recorrido por mujeres en distintos espacios. Desde esta perspectiva, me sigue pareciendo una piedra en el zapato que el camino elegido sea a través de la academia, he insistido en esta idea, ya que es una constante en mi propia vida y decisiones, el estar haciendo este trabajo en el marco de cursar un magíster. Entonces, ¿Es el camino? ¿Es el más válido? ¿Es necesario? Ya que, por

un lado, cuestionarlo desde la academia ha permitido instalar el tema, pero a su vez ¿No lo reproduce también? (...) La academia misma, sus lógicas y formas, ¿no son a la vez reproductoras de un modelo que queremos cambiar? Yo sé que este cuestionamiento no es nuevo ni innovador, pero no deja de estar vigente. ¿Qué es lo que buscamos en la descolonización? ¿Para quién? ¿Qué tan conectada está, de hecho, la academia con la realidad? A veces pareciera que pierde sentido para mí, cuando veo conversatorios sobre teoría feminista decolonial, poscolonial o anti colonial, en espacios elitistas de la construcción del pensamiento, en el centro de las ciudades en donde muchas veces las mujeres a las que se supone que queremos llegar, no pueden acceder, o en horarios imposibles para quienes vivimos en las periferias o, incluso, cuestiones materiales tan básicas como tener un espacio dedicado para los hijos e hijas que muchas veces acompañan a sus madres o cuidadoras a sus actividades, porque la crianza jamás debería ser un impedimento para la organización y participación política de las mujeres, pero muchas veces lo es. Y cuando, por otro lado, tenemos a las académicas, que hacen el mayor esfuerzo por posicionar estos temas, en un trabajo académico a su vez precarizado y muchas veces subvalorado por tratarse de temas que no son validados por sus pares varones. Entonces, me vuelvo a preguntar ¿Estamos seguras de que ese es el camino? ¿Esas son las personas que nos interesa que nos escuchen?

¿Para esas personas es para quienes queremos hablar? A veces me digo a mí misma que, el convencer a los que manejan el poder, podrá abrir grietas en este mundo. Otras, estoy convencida de que el trabajo debe estar en las poblaciones y/o comunidades, con las otras mujeres precarizadas, pero ¿Quién soy yo para ir a imponer cómo y dónde se deben poner los esfuerzos? Al final, cada una hace lo que puede, desde donde está.

Tensionar la categoría de *mujer/es* y la necesidad de pensarnos diferentes.

La primera vez que leí el texto de Lugones me sorprendí muchísimo, ya que por un momento me asusté sobre qué otras tantas cosas he dejado pasar, que mi propio paso por la educación formal pueda haber cegado. Me sentí ajena, ni tan mapuche por no haber vivido lo que ella vivió (guardando las proporciones), ni tan chilena como para no comprenderlo. Sólo no lo

había visto. Sólo no había logrado ver lo que, a través de su reflexión experiencial sobre ser *una mujer de color* y el cómo la historia de “las mujeres negras”, nos demostraba, claramente que no eran consideradas *mujeres* en el ideal claro de una versión desmejoradas del sujeto. Me sorprendí muchísimo ya que está presente desde la misma lectura sobre la vida, no sólo de mis ancestros, durante el proceso de colonización, sino que aún en la historia reciente en las memorias de las mujeres mapuche que eran tratadas como cosas en las casas de sus patrones, en donde ellas, con la misma edad que los hijos e hijas de aquellos patrones, no se les permitía jugar o estudiar, no porque no lo mereciera, sino que ni siquiera era una posibilidad en el pensamiento. Ellas estaban ahí para otras cosas. No eran mujeres, no eran ni siquiera personas. Eran algo menos que una cosa, una pertenencia.

Hoy mismo, haciendo una entrevista para mi tesis, conversaba con una *papay* (mujer mayor) sobre cómo fue su vida y ella relataba que se escapó de su casa a las 12-13 años porque la querían casar. Por mejor, se vino a Santiago a trabajar e independizarse, pero pasó hambre, pasó frío y un sinfín de humillaciones, sin ninguna consideración por ser una niña. Solo les importaba que cumpliera su rol, de niñera y sirvienta, sin reclamar e, incluso, ojalá que ni comiera. Lo que me recuerda al ejemplo de Lugones sobre que la feminidad y delicadeza impuesta para la mujer no corría para las *mujeres de color*, ya que, sin importar las condiciones físicas ni nada, ellas eran tratadas igual que los varones “de color”, escapando de alguna forma de la categoría de mujer. Eran *algo*, pero ese algo no era ni hombre negro ni mujer blanca. Lo mismo pasó acá con las niñas indígenas, sobre todo con las niñas y mujeres mapuche que hasta la fecha siguen siendo tratadas “casi como de la familia”, pero que, a la hora de sacar cuentas, son más propiedad de sus patrones, que un miembro del núcleo.

Es precisamente en este punto que me hace sentido la reflexión de Lugones. ¿Realmente el camino es aspirar a meternos en la categoría de mujer? ¿Es descolonizante pensarnos mujeres mapuche? Yo misma, pensando en que el foco de mi investigación y las personas entrevistadas son mujeres mapuche. Entonces, estoy encaminada por la senda de la descolonización al abrir la posibilidad de instalar el tema desde la perspectiva de las mujeres mapuche o en realidad, ¿sigo reproduciendo una lógica binaria colonizadora? Incluso, yendo

más lejos, ¿no será un error intentar categorizarnos y leernos desde los conceptos y lógicas occidentales? Cuando se menciona el feminismo en las comunidades, siempre es un tema complejo. Hoy la *papay* me hablaba de la dualidad, de los roles complementarios, pero a veces dudo, entre la idealización y la realidad, entre lo que queremos ser, lo que somos o lo que fuimos. De lo único que estoy segura, es que la única forma de acercarnos a una respuesta es en nosotras mismas, en el *trawun* (reunión) a la orilla del fogón, en la conversación y la reflexión colectiva.

Como mujer mapuche, que no se considera realmente una mujer de color, me parece de suma importancia que podamos reflexionar, pensar y evidenciar las opresiones -o sujeciones- a las que nos vemos expuestas a lo largo de nuestras vidas, ya que la única forma de poder cambiar las estructuras a largo plazo es, como primer paso, pudiendo verlas; es decir, dejando de normalizarlas. Puede que no estemos de acuerdo con algunos términos, formas o planteamientos, pero siempre voy a rescatar que, al menos, se pone en la mesa de la discusión y se abre el mundo de las posibilidades. Se generan instancias que en un tiempo fueron impensadas. Esto es debido al trabajo de muchas personas, mujeres principalmente, que se han dedicado a pensar/se y utilizar sus espacios de micropoder (?) para posicionar temas que, más que invisibles, eran menospreciados.

El poder reflexionar en conjunto, de manera social, un proceso que nos condicionó y nos condiciona día con día, nos permite hacernos cargo de la reproducción en la que aportamos, con la esperanza de que, a su vez, se abra la posibilidad del cambio, de buscar unas otras formas de relacionarnos y de construir vidas, relaciones y vínculos.

IV. MARCO METODOLÓGICO

La metodología utilizada para las entrevistas realizadas en el marco del proyecto de tesis “Narrativas transgeneracionales de mujeres mapuche organizadas en la ciudad de Santiago, con respecto a la participación política y las inequidades que enfrentan en distintos espacios públicos/privados”, han sido las entrevistas semiestructuradas, pero con un poco más de libertad. Yo diría que es, más bien, una conversación guiada, con la intención de que la conversación fluya a su ritmo, respondiendo a la particularidad de cada participante.

Se construyó una tabla guía de preguntas, la cual se separa en 4 bloques. El primero, dice relación con la vida e infancia de la persona entrevistada, donde se ahonda en su lugar de nacimiento o el de su madre y padre, para vislumbrar el desarraigo propio de la migración, el cuándo se descubrieron mapuche, el uso de la lengua (mapuzungun), su paso por la escuela y las memorias familiares que se quieran contar. Así también, los primeros trabajos y si hubo estudios formales, su experiencia por la escuela o la educación. Finalmente, las prácticas mapuche que se daban en su dinámica familiar o las diferencias con otras familias mapuche y no mapuche, con la intención de caracterizar los núcleos familiares en los que crecieron las entrevistadas.

En una segunda etapa, se busca indagar si las personas entrevistadas se involucraron en algún o algunos tipos de organizaciones, formales o no, a través de su crecimiento y vivencias personales. Desde las organizaciones estudiantiles, ligadas a pasatiempos o intereses e, incluso, orientación política, con la finalidad de conocer su experiencia en las dinámicas organizacionales que no estaban relacionadas al mundo mapuche, para luego poder realizar una comparativa de experiencias

En la Tercera etapa, se busca indagar sobre la experiencia de las personas entrevistadas en torno a las organizaciones mapuche, formales e informales e, incluso, que sean de carácter tradicional o institucional (comunidades/organizaciones/reducciones/lof), para poder identificar la valoración que les dan a estas, las características que recuerdan y cómo se sienten al respecto, ya que para esta investigación es trascendental poder identificar el cómo

se insertan las entrevistadas en las dinámicas organizativas de carácter mapuche, vislumbrando las cosas con las que estaban de acuerdo y con las que tuvieron que enfrentarse siendo mujeres mapuche, nacidas o no en la ciudad y con sus características particulares.

Por último, se busca hacer énfasis en el rol de la mujer mapuche, en los espacios organizativos, tomando las reflexiones sobre las organizaciones mapuche y no mapuche conversadas previamente en las primeras dos etapas, buscando una comparación profunda sobre las formas de relacionarse y en cómo el papel que juegan las mujeres es trascendental a la hora de disputar el poder. De este modo, pudiendo generar un paralelismo que nos permita mirar y analizar los complejos escenarios a los que nos enfrentamos como mujeres mapuche en los distintos tipos de organización pero, además, los obstáculos que debemos sortear a la hora de posicionarnos y en cómo el organizarse entre mujeres puede – o no marcar una diferencia, no sólo a nivel público, sino que también en el ámbito privado.

Además, se indaga sobre conocimiento a nivel regional latinoamericano o de Abya Yala, como prefiero referirme, en torno a la organizatividad de las mujeres y en las diferentes formas y estrategias que se han ido levantando en pos de las reivindicaciones antipatriarcales, principalmente.

Si bien existe una tabla de preguntas orientadoras, la verdad es que, previo a la entrevista, se conversó acerca de la generalidad e intención de la entrevista y se transmitió esta idea en un lenguaje más cercano y coloquial, ya que la intención es que sea una conversación fluida y no un intercambio de respuestas monosilábicas que algunas veces se da con las preguntas dirigidas. Además, me es necesario indicar que se intencionaron los silencios de parte de la entrevistadora, con la idea de que las personas que estaban siendo entrevistadas pudieran contar sus vivencias sin mayores interrupciones, contando lo que les parecía pertinente contar y lo que les iba fluyendo de la memoria en ese momento. Ya que, desde mi propia subjetividad, me es importante relevar la construcción de la investigación **con** las personas y no de las personas, por lo que fui enfática en recalcar a las entrevistadas que están en total libertad de decir y decidir qué es lo que quieren contar y cómo, tratando siempre de ir encaminada a los grandes tópicos sobre la historia común de ser mujer mapuche,

participación política de las mujeres mapuche y, por sobre todo, la importancia de la organización de mujeres, en cualquier ámbito y contexto.

Enfoque: El enfoque de esta investigación es cualitativo, ya que la información recopilada fue obtenida a través de la realización de entrevistas en profundidad a mujeres mapuche; 14 entrevistas realizadas de manera individual y 1 entrevista grupal fortuita en donde participaron 4 mujeres. El amplio número se pensó con la finalidad de obtener una variedad de miradas y poder analizar las narrativas que se han ido construyendo, contrastando procesos transgeneracionales que fueron develándose.

La importancia de analizar las narrativas de las mujeres mapuche tiene dos focos de importancia. El primero, como un posicionamiento ético-político de poder relevar las voces de las mujeres mapuche que por tanto tiempo han sido invisibilizadas, incluso por las investigaciones realizadas por personas mapuche academicistas. Y, en segundo lugar, el poder develar conocimientos y estrategias que se ha forjado a través de la experiencia y la necesidad de organizarse, no sólo para recuperar y reivindicar la memoria ancestral, sino que también, muchas veces, como una estrategia de subsistencia.

Muestra: El tipo de muestra que será utilizada es de carácter intencionada, ya que se enfoca en 18 mujeres mapuche, entre los 19 y 66 años, que viven y se organizan en Santiago, región Metropolitana. La muestra será dividida en tres rangos etarios: 19-29 años, 30-49 años y 50+ años, con la intención de indagar transgeneracionalmente las visiones y poder contrastarlas, enriqueciendo el análisis al poder evidenciar los cambios que se han producido -o no- en el pensamiento mapuche a lo largo de los años, el habitar en la ciudad y la escolarización obligatoria. Las entrevistadas serán principalmente mujeres que han nacido en la ciudad de Santiago, en diferentes comunas. De las 28 mujeres mapuche que participaron en las entrevistas, sólo dos de ellas nacieron en Wallmapu, siendo el resto nacidas en la capital del país.

Construcción de la muestra: Los criterios utilizados para la muestra se enmarcan en la necesidad de indagar en los relatos de mujeres mapuche que viven y se organizan en la región Metropolitana, debido a que sus narrativas y experiencias, generalmente, se han mantenido en

el ámbito y rescate de la cultura, intentando en esta investigación ampliar ese marco interpretativo y poder dilucidar cuáles han sido las necesidades por las que se han constituido como sujetas políticas en organizaciones de mujeres mapuche. El rango de edad es amplio, debido a que, en las organizaciones mapuche, particularmente en las de mujeres, la edad no es un impedimento para la organización. Por el contrario, se potencia y valora el traspaso de conocimiento de las mujeres mayores a las más jóvenes. Además, puede ser interesante el poder comparar las perspectivas y visiones de más de una generación de mujeres mapuche, pudiendo contrastar las diferentes apreciaciones y estrategias que se han ido construyendo.

Lugar de origen: Se privilegió a mujeres que hayan nacido en la ciudad de Santiago o que llevaran más de 5 años habitando la *fvta warria*.

Participación: Se entrevistó a mujeres de diferentes edades, que llevaran al menos un año participando en alguna organización, mapuche y/o no mapuche, pudiendo contrastar los conflictos a los que se enfrentan en las organizaciones mapuche, pero también en otro tipo de organización territorial.

Nivel educacional: Se contó con mujeres con distinto grado de participación escolar, siendo un eje importante de sus biografías, pero en ningún caso condicionante para la participación. Por el contrario, se privilegió tener variedad en torno al nivel educativo, apuntando a mujeres que hayan pasado por el sistema escolar, sin perjuicio de que no lo hayan finalizado. Así también, pudimos contar con la mirada de mujeres mapuche que recibieron una mayor instrucción, ya sea a nivel técnico, universitario o de capacitaciones de diferente índole.

Estado civil: Contamos con la participación de mujeres mapuche que se encontraban casadas, con personas mapuche y no mapuche, como también con mujeres que no lo están, o incluso que se hayan divorciado; con la intención de indagar en cómo el estado civil de las participantes influyó en su participación -o no- en las organizaciones.

Rol dentro de su núcleo familiar: Es importante determinar el rol que cumplen las mujeres dentro de sus núcleos familiares, sobre todo con respecto a los cuidados, puesto que,

generalmente, son ellas las que están a cargo de niños, niñas, adolescentes, animales, personas mayores, personas con movilidad reducida y/o con personas que presentan alguna discapacidad.

Técnica: La técnica utilizada fue, principalmente, la entrevista en profundidad individual y la entrevista grupal que se dio fortuitamente, en formato semiestructurado; lo que nos permitió guiar la reflexión y la conversación, para poder así obtener una panorámica de lo que es ser mujer mapuche en Santiago pero, al mismo tiempo, nos permitió la flexibilidad de la conversación y la fluidez que genera el hablar desde los recuerdos y experiencias pasadas, rastreando en lo más íntimo de las memorias.

Tipo de análisis: La técnica utilizada para el análisis de la muestra será el análisis crítico del discurso planteado por Teun Van Dijk, que plantea estudiar:

“el modo en el que el abuso del poder social, el dominio y la desigualdad son practicados, reproducidos, y ocasionalmente combatidos, por los textos y el habla en el contexto social y político. El análisis crítico del discurso, con tan peculiar investigación, toma explícitamente partido, y espera contribuir de manera efectiva a la resistencia contra la desigualdad social” (Van Dijk, 1999, p2).

La importancia del análisis del discurso crítico tiene su fortaleza en poder entender y visualizar los aspectos estructurales que van mediando la construcción de las narrativas en las personas. Buscando, a su vez, poder identificar cuáles son las responsabilidades de la academia misma a la hora de analizar a “los otros”. Por lo que nos insta a ser críticos/as, con quienes investigamos y lo que investigamos, pero también con nuestras propios prejuicios y preconcepciones.

Así como, también, se utilizaron los lineamientos de la investigación narrativa (Blanco, 2011), buscando la comprensión dentro de los resultados de las entrevistas, cruzándolos a su vez con las propias vivencias de la autora de este trabajo. La cual no sólo está ligada al enfoque feminista, sino que, también, a la experiencia misma de ser mapuche y participar de espacios organizativos, apuntando hacia la autorrepresentación y la intención de romper con la línea que divide a quien investiga de las personas investigadas, con el propósito de explicitar esta

visión.

Estructura de presentación del análisis de la muestra.

Para presentar los resultados de la muestra y su posterior análisis, se han construido 4 capítulos.

El primero, llamado “¿Por qué somos cómo somos? Desigualdades de género y estrategias para la subsistencia” es una suerte de ensayo introductorio donde se aborda, de manera general, el contexto en el que se fueron desarrollando los relatos de las mujeres mapuche entrevistadas, para luego dar paso a 3 capítulo de análisis del discurso y las narrativas expuestas por las entrevistadas.

El segundo capítulo, llamado “Escenarios múltiples”, intenta dar cuenta de los escenarios y obstáculos que deben sortear las mujeres mapuche previo a la sola idea de organizarse y cómo se ocupan de estos, llegando a ser las principales dirigentas de organizaciones territoriales.

El capítulo 3, llamado “Ni tan privado, ni tan público”, busca tensionar la dicotomía público-privada desde la perspectiva indígena y el contraste al enfrentarse al contexto social chileno.

Finalmente, en el Capítulo 4, llamado: “Identidades dialécticas”, se abordan las diferentes vertientes que dan construcción a la identidad de mujer mapuche y la co/reconstrucción continua en la que fluctúa, siendo un proceso personal y colectivo.

V. RESULTADOS

Se realizaron 18 entrevistas haciendo uso de distintos formatos, dado el contexto actual; el cual no solo implica lo macro a raíz la pandemia mundial por COVID-19 que actualmente se encuentra con un rebrote en Chile, sino que, además, dado que las fechas para inicio de las entrevistas se fueron modificando, siendo sumamente difícil poder coordinar las entrevistas para el mes de junio, ya que este es un mes de mucha importancia para el mundo mapuche, no sólo por su valor cultural, sino que también por su peso político y la visibilización necesaria que se ha ido ganando -aunque fuera simbólicamente- en los espacios públicos y privados. Es por esto que, la mayoría de las personas a entrevistar, han reagendado sus entrevistas priorizando sus responsabilidades político-culturales para con las “celebraciones” del *WuñolTripantu*, en el marco del solsticio de invierno.

Las entrevistas fueron realizadas en 4 formatos. En primera instancia, se realizaron 7 entrevistas en formato presencial e individual con mujeres mapuche de diferentes edades y diferentes lugares de residencia dentro de Santiago. Dichas entrevistas se realizaron en diferentes espacios físicos, tanto en lugares de trabajo formal como en instancias de reunión mapuche. Luego, se realizó una entrevista por escrito, en donde la persona respondió a la pauta guía de entrevista en formato libre, ya que se encontraba en su territorio, lo que le dificultaba la conexión a internet para poder realizar la entrevistas de forma sincrónica. En tercer lugar, tuvimos una entrevista semigrupal que fue circunstancial, debido a que se habían coordinado entrevistas individuales pero, por diferentes motivos, las entrevistadas fueron llegando casi al mismo tiempo, pudiendo participar 4 personas simultáneamente en la *Ruka Ñi Mongen*, ubicada dentro del Hospital Sótero del río. Proceso que se dio de forma natural, pero que, al reflexionarlo, concordamos que es también una práctica propia de nuestra cultura el reunirse alrededor del fuego, conversar, compartir experiencias, memoriar e, indirectamente, ir sanando en colectivo, situaciones y dolores que compartimos.

Finalmente, se han hecho 6 entrevistas en formato online a través de la plataforma *meet*, lo

cual fue una herramienta útil para poder conversar con personas que no disponen de tantos tiempos, pero que deseaban participar de la experiencia.

Con respecto a la muestra, me parece que se ha cumplido con el principio de diversidad, ya que son mujeres de distintas edades, distinto nivel de estudios formales y de distintas realidades, lo que ha permitido ampliar la gama de vivencias y poder llevar a cabo una contrastación, tanto generacional como territorial.

Del total de las entrevistadas, sólo dos habían nacido en *Wallmapu*, o sur de lo que hoy es conocido como Chile. Las demás entrevistadas, habían nacido en Santiago, con la diferencia de que algunas son hijas de quienes migraron y otras son nietas, configurándose en la tercera generación de sus familias. Para referencia, se han organizado 3 grupos etarios. El primero, consta desde los 19 años hasta los 29, contando con 3 entrevistas; el segundo grupo consta entre los 30 y 49 años, teniendo el grueso de las entrevistas con 12 de ellas; y, finalmente, el grupo etario entre los 50 y los 66 años, con 4 entrevistas.

Tabla N°1: Organización de Tramos por edad

Grupo 1	Grupo 2		Grupo 3
Tramos de edad	19-29	30-49	50-66
Cantidad entrevistas	3	12	4

A continuación, una pequeña caracterización de las mujeres que participaron de las entrevistas.

Yazmín Quilaqueo Vera, 41 años, Puente alto.

La entrevista de Yazmín, fue recibida a través de un escrito realizado por ella en base a la pauta semiestructurada creada para guiar las entrevistas. Esto se debe a que está viajando constantemente a Lonquimay donde tiene su casa actualmente, por lo que fue una manera más cómoda para ella de poder participar. En dicho escrito, nos relata cómo fue nacer y crecer en una familia que estaba permeada por la religión, particularmente Testigos de Jehová, siendo sólo una muestra de algo que es bastante común en las familias periféricas de la Región Metropolitana, pertenecer a alguna iglesia. Además, a pesar de que

comenta no haber participado formalmente en alguna organización mapuche, trabajó como referente de Pueblos Originarios a nivel Servicio de Salud Metropolitana Sur Oriente, lo que le permitió relacionarse con diferentes organizaciones en una amplia gama de actividades culturales, enmarcadas en el “Programa Especial de Salud y Pueblos Indígenas” (PESPI). Desde ahí, es que nos plantea una visión crítica a las diferentes formas de organización que se han ido dando en la ciudad, con respecto a los focos, por ejemplo, que pueden ir desde lo político a lo cultural, pero que, según su opinión, muchas veces van dejando de lado el *feyentun* (sentido espiritual) de la resistencia indígena, mapuche en la ciudad, principalmente.

Luisa Quiñenao Morales, 58 años, Puente alto.

En la entrevista realizada a Luisa, presidenta de la asociación de mujeres mapuche Newen Wakolda y representante mapuche de Puente alto en la Mesa regional indígena, nos cuenta que su trabajo territorial y comunitario partió muy joven, desde el periodo de dictadura, en donde integró diferentes colectivos que se oponían a la dictadura de Pinochet, participando en las brigadas de salud que prestaban primeros auxilios a las y los manifestantes heridos. Además, señala que se integró a algunas instancias comunitarias impulsada por la iglesia, principalmente, porque era la forma indirecta para poder reunirse sin arriesgarse de sobremanera.

Por otro lado, cuando comenzó a interiorizarse en las organizaciones mapuche, en primera instancia, le pareció algo maravilloso ya que, por primera vez, pudo juntarse con otras mujeres mapuche, lo que le ayudó a comprender la historia de sus propias antepasadas, reconectando con sus abuelas y su historia familiar, que está compuesta principalmente por mujeres. Pero, en segundo plano, al pasar el tiempo, comenzó a sentir un rechazo hacia los objetivos de tales organizaciones, ya que en ese tiempo (post dictadura) las organizaciones indígenas se volvieron más bien de corte cultural, dejando el tinte más político por miedo -o negociaciones partidistas- dando paso a que, por medio de la construcción imaginaria de los medios de comunicación principalmente, se les encajonara a las diferentes formas de organización y

planteamiento político, en la dinámica del “mapuche bueno” y el “mapuche malo”.

Nicole Leiva Carquin, 24 años, Puente alto.

Nicol fue entrevistada de forma presencial, en la ruka Ñi Mongen, en donde nos cuenta sobre el desarraigo vivido por su familia, lo que la marcó desde pequeña, aunque siempre supo que “su apellido” era mapuche, pero que no fue hasta adulta que realmente consideró haber entendido realmente lo que significaba pertenecer a un pueblo o cultura distinta. Nicol indica que ella participa de varios colectivos en su territorio (Bajos de Mena, Puente alto), pero que fue en la organización de mujeres mapuche de la ruka en el Hospital Sotero del río donde realmente pudo encontrar su camino en el rescate de su cultura y poder empoderarse; ya que, si bien siempre se sintió orgullosa de saberse mapuche, sentía que no tenía el conocimiento necesario que le diera la seguridad de posicionarse políticamente. Por otro lado, comenta que su experiencia con respecto a ser mapuche en organizaciones de otras temáticas, le ha significado una diferencia con respecto a las experiencias que ha escuchado de otras *lamngen*. Dado el contexto en el que vivimos, la ven a ella como una referente para incluir la temática indígena en las actividades, a lo que ella ve como desconocimiento profundo de parte de las otras personas porque, con lo poco que ella dice saber, es la que más sabe cuándo se reúne con simpatizantes de la lucha mapuche. Misma razón por la cual no toma esas solicitudes, ya que sostiene que hay que comenzar por respetar los protocolos mapuche y preguntarles a las personas mayores, que son quienes tienen el conocimiento “antiguo”, siendo esas personas las idóneas para transmitir el conocimiento y dirigir el camino.

Marta Gaete Salvo, 49, San Ramón.

Marta, en su entrevista, relata una vida bastante compleja, evidenciando muchísimas violencias que sufrió desde la infancia hasta la vida adulta; siendo el maltrato vivido por el padre de sus hijas un aspecto fundamental, del que aparecen dos puntos a considerar. El primero, es que ella menciona que, en diferentes episodios de maltrato, el racismo estaba intrínseco, ya que mediante el

maltrato verbal no sólo estaban los insultos usuales, sino que, además, la maltrataba por ser “india”, demostrando lo profundo que está arraigado el racismo y cómo se entrecruza con la violencia patriarcal ejercida dentro de contextos de pareja. Por otro lado, a través del relato de su experiencia, tenemos la evidencia de que la organización con otras mujeres, especialmente la que integró con otras mujeres mapuche (con quienes finalmente que formaron una organización de tejedoras) y el relacionarse con las diferentes organizaciones feministas de la comuna, le permitieron tener las herramientas, la fuerza y las redes necesarias para salir finalmente de ese ciclo de violencia doméstica.

Graciela Azocar Macheo, 34 años, Puente alto.

Graciela, en su entrevista, nos comenta sobre la discriminación que ha vivido en el ámbito laboral ya que ella, siendo enfermera, ha tenido que vivir y soportar malos tratos de parte de sus propias compañeras por ser mapuche, explícitamente por sus rasgos y contextura. El aprendizaje que ella saca de esta experiencia, lo ha enfocado particularmente desde la crianza y su rol de madre, pensando en que no sólo ha sido, de alguna forma, un empuje para su fortalecimiento y posicionamiento para ella y su familia; sino que, además, ha repercutido directamente en la forma de enseñarle con su ejemplo, ya que el empoderarse y participar en una organización mapuche, le ha permitido ir enseñando a su hijo Benjamín a estar orgulloso de sus orígenes, preparándolo indirectamente para enfrentar el racismo cotidiano de vivir en una sociedad como la chilena. Además, cuando asistió/asiste a las reuniones, siempre fue acompañada de su hijo, lo que le permitió conocer y convivir con otros niños y niñas mapuche, lo que no solo fortaleció su identidad, sino que también reafirmó su autoestima como un factor protector.

Graciela Macheo Calbul, 60 años, Puente alto.

Doña Graciela, a través de su relato, nos comenta sobre su vida en Santiago y el cómo fue su experiencia de migración, las razones de su partida y los ámbitos laborales en los que se desempeñó. Además, nos cuenta que no participó activamente en organizaciones sociales ni

indígenas pero, por otro lado, menciona estar inscrita -aun- en el partido socialista, ya que su esposo y suegra la incentivaron a ello, siendo miembros activos dentro de la militancia partidista. La *papay* Graciela relata que ella no iba ni participaba de las reuniones del partido, que solamente fue una vez a una comida, pero que en general era su esposo quien participaba activamente, dedicándose ella a la crianza y el cuidado de los hijos e hija. Lo que nos da una idea de cómo era valorada muchas veces la participación de las mujeres en la política formal, que eran nominadas principalmente para aumentar número y sumar votos, más que un interés de promover la participación real en las orgánicas partidistas.

Isabel Ñanco Huichalaf, 50 años, El Bosque.

Isabel, en su relato, nos cuenta la historia de su madre y padre cuando vinieron a Santiago, haciendo un recorrido sobre la participación política mapuche de la que ellos fueron parte y que fue su referente organizativo. Pero, lo que más llamativo me parece, es cuando comienza a relatar sus primeros trabajos (temporera) y en sus primeras incursiones en sus trabajos profesionales de la carrera que estudió posteriormente, la pedagogía. Particularmente, cuando relata su paso por el sindicato de la escuela donde trabajó por más de una década, en donde se le subvaloró por ser mujer, principalmente de parte de sus compañeros; añadiendo a esto, el sufrir diferentes violencias de parte de la directiva por ser mujer, pero también por ser mapuche, y que significó para ella dedicarse y trabajar en pos de subvertir estas situaciones a través del estudio; por ende, la obtención de educación y herramientas que le permitieran enfrentarse a estos escenarios adversos.

Evelyn Antilaf Huenschulaf, 33 años, independencia.

Evelyn, en la entrevista presencial, que se realizó en conjunto con las otras mujeres mapuche en la ruka, comenta que ella se dio cuenta de que era mapuche en el colegio y, a diferencia de las otras experiencias, ella comenta que fue por la valoración de esta característica por quien fuera su profesora de básica, que la incluyó y la posicionó dentro de su curso como una conocedora válida de “otra” cultura pero que, al llegar a su casa y contar esta

experiencia, fue heredera de todos los miedos y estigmatización que fue víctima su madre durante su etapa escolar. Si bien Evelyn en ese momento no se dio cuenta, ahora comprende que su madre, al prohibirle volver a hablar de su cultura, lo que intentaba era protegerla de las violencias que ella sufrió. Además, comenta que tuvo poca participación en organizaciones mapuche, intentándolo en su etapa universitaria, pero que malas experiencias sobre evaluación entre pares -lo que llamamos el *mapuchometro*- sobre qué tan mapuche se es, fue lo que la alejó de este tipo de organizaciones *warriache*.

Cote Antileo Huilcan, 35 años, Recoleta.

Cote nos comenta sobre su proceso de redescubrirse mapuche, ya que su familia no vivía la cultura y por muchos años se mantuvo oculta, con la intención de resguardar a sus miembros/as más jóvenes. Lo que, al principio, alrededor de sus 20 años, le produjo una crisis familiar, al comenzar ella a buscar su propio camino mapuche en la ciudad en diferentes espacios y organizaciones.

Uno de los episodios que más la marcaron, fue un periodo en donde diferentes esferas de su vida fueron confluyendo, ya que ella era parte de un sindicato en donde trabajaba, empresa que quebró y con quienes comenzaron una batalla legal, que detonó en la toma de las dependencias por alrededor de un año y, sin darse cuenta, comenzaron a generar un colectivo en donde estaban involucrados principalmente trabajadores y trabajadoras mapuche, transformándose el espacio de huelga, poco a poco, en un espacio que se enmarcó, a su vez, en la resistencia mapuche.

Francisca Cayulao Gana, 19 años, La Pintana

Francisca, en su entrevista, llevada a cabo de forma online, comenta que su experiencia organizativa se relaciona principalmente a un partido político, ya que su madre y padrastro, quienes la criaron, son militantes devotos y activos.

Javiera comenta que su experiencia en las Juventudes Comunistas ha sido una experiencia enriquecedora, ya que su base (núcleo más pequeño) está compuesto mayoritariamente por

mujeres, haciendo hincapié que quienes lo dirigen y organizan son mujeres, lo que Javiera considera le entregó un crecimiento y desarrollo político, teniéndolas a ellas, mujeres con poder, como referentes. Además, una de estas mujeres que le ha enseñado es precisamente una mujer mapuche, quien actualmente está a cargo de la comisión indígena a nivel nacional.

También comenta que los momentos más complejos con respecto a ser mujer mapuche y joven, se han dado cuando se juntan las Juventudes Comunistas con el partido propiamente tal, ya que ahí se puede evidenciar a personas de más de 30 - 40 (desde los 27 se pasa a integrar el partido) y principalmente varones, quienes muchas veces tienen conflictos para “entender” la perspectiva de género o los derechos indígenas, por ejemplo. En contraste con lo anterior, comenta que su base como escuela política y el apoyo que siente de sus compañeras le ha permitido ir desarrollando las habilidades para defender sus opiniones y planteamientos dentro de las asambleas del partido.

Miyali Rupayan Palma, 35 años, Recoleta.

Miyali comenta la experiencia vivida a través de su participación en una organización mapuche mixta, a la que llegó debido a su trabajo en la oficina de Pueblos Originarios de la Municipalidad de Lo Espejo, lo que le permitió hacer red con las organizaciones del territorio en el que se organiza.

Miyali comenta que, al principio, al no sentirse con la autoridad “moral” de poder opinar o contradecir ciertos comportamientos, se sintió incómoda y hubo varias situaciones de violencia ejercida desde los hombres mapuche hacia las mujeres mapuche que componen la organización. Lo que derivó en que varias de ellas, principalmente las más jóvenes, generaran una instancia separada y separatista, en donde se comenzaron a juntar sólo mujeres y pudieron tejer una red que les ha permitido, con el tiempo, poder ir instalando sus propios límites a la hora de relacionarse con el grupo en las instancias de *trawun* mixto.

Kimena Urrejola Traipe, 30 años, La Florida.

La entrevista realizada a Kimena fue online, ya que hace unos años se fue a vivir al sur definitivamente, pero ella nació, creció y se identificó como mapuche estando en la ciudad. Kimena nos hace un recorrido por su reconocimiento de ser mapuche desde su infancia y cómo diferentes hitos le fueron mostrando quién era, pero que fue todo un proceso y reencuentro con la historia de las mujeres de su familia, particularmente su abuela. Por lo que la importancia de las mujeres mapuche en la vida de la entrevistada tiene dos caminos valiosos. Por un lado, tenemos la propia historia familiar y el proceso conjunto y a la vez desarrollo paralelo que su madre y abuela han recorrido con su reconocimiento y búsqueda del *feventun*¹⁵ mapuche, como también la idea que Kimena rescata de lo natural que se da la organización entre mujeres mapuche, ya sea en instancias más institucionalizadas, como talleres o capacitaciones, como en las dinámicas cotidianas en donde se tejen relaciones de reciprocidad en la convivencia. Kimena hace hincapié en lo natural que ha sido y que será la “unión” de las mujeres mapuche en cualquier contexto, ya sea para resolver una necesidad del momento, como también para poder hacerle frente al sistema que las oprime. La naturalidad intrínseca de la resistencia.

Valentina Orellana Huinca, 24 años, La Pintana.

Valentina nos comenta su proceso de desarrollo político, el que comenzó desde muy niña, interesándose por participar de un partido político, particularmente el Partido Comunista. Valentina menciona que desde que entró a la Universidad se inscribió en las Juventudes Comunistas por la necesidad de organizarse y poder aportar a su comunidad, pero que no fue hasta la pandemia que pudo vivirlo desde el ser mujer mapuche ya que, al legitimarse la posibilidad de reuniones online, se pudo activar una comisión de pueblos originarios en donde participan mujeres indígenas a lo largo de todo el territorio.

Por un lado, comenta que ha tenido la suerte de que su colectivo base es mayoritariamente de mujeres, por lo que les ha permitido poder generar instancias de discusión en igualdad de

¹⁵ Espiritualidad

condiciones con los compañeros; lo que cambia un poco a la hora de juntarse con otros grupos donde hay integrantes del partido, varones y de mucha más edad.

Marjorie Huaiqui Hernández, 40 años, Cerro Navia.

Marjorie nos comenta sobre su paso por diferentes organizaciones y las diferentes experiencias que tuvo alrededor de la crianza y su rol político, ya que, más allá de tener o no redes de apoyo, ella considera que compartir los espacios con sus hijas y darles ese ejemplo es, en efecto, una práctica mapuche y que, por sobre todo, era importante para la formación de todas mantenerse siemprejuntas. Además, la *lamngen* comenta que, como parte de diferentes espacios de organización, siente que fue menospreciada por ser mujer, por quienes tenían más poder, principalmente varones. Estos varones decidían su rol y sólo se le convocaba cuando se necesitaba para encargarse de alguna labor. Con respecto a su oficio de poeta mapuche, también nos menciona algunas dificultades que debió enfrentar por ser mujer, en contraposición de los tratos diferenciados hacia *pu lamngen* poetas varones.

Luisa del Carmen Quechupan Ancamilla, 66 años, La Pintana.

La *papay* Luisa comienza su relato rememorando las razones que la trajeron a Santiago, escapando de un matrimonio arreglado por su padre con el hijo de otro longko, teniendo ella 13 años. En primera instancia, ella se enfocó en sobrevivir, trabajando en labores domésticas en diferentes casas. No fue hasta bien avanzada edad que ella comenzó a poner en valor sus conocimientos referentes a la cultura mapuche, la cocina y el telar, formando parte de la dirigencia de al menos 2 organizaciones mapuche y 1 no mapuche, en torno a un persa libre que lideró.

Gloria Roxana Punoi Curín, 43 años, La Pintana.

Gloria nos relata su infancia en las montañas y cómo era vivir alejadas del pueblo, teniendo más relación con la población mapuche que habita en lo que hoy es argentina, con quienes realizaban constante comercio. Lo que nos viene a recordar que, como pueblo nación, no

reconocemos las fronteras impuestas por los países colonialistas. Por otro lado, también nos comparte su camino hacia la dirigencia de su actual organización de orfebres, principalmente conformado por mujeres, siendo esto fruto de un largo camino de resiliencia y trabajo personal, tanto desde lo emocional como desde lo práctico, ya que, a través de su formación en distintos espacios educativos, fue armando una red de apoyo que le ha permitido empoderarse y, a su vez, ella ha abierto el camino para las otras mujeres mapuche que la rodean, haciendo hincapié en el trabajo colaborativo, en el apoyo mutuo y en la necesidad de trabajar todas para todas, siempre desde la solidaridad.

Carolina Silva Aguilera, 37 años, La Pintana.

Carolina nos cuenta su proceso identitario para reconocerse y sentirse mapuche, que fue un proceso familiar, colectivo y personal, que le abrió un camino de desarrollo para llegar a convertirse en lo que ella hoy ve como el ser mapuche. Ha pasado por distintas etapas de formación dentro de las organizaciones en las que ha participado para poder encontrar su rol, camino en el que ha sido guiada por las personas mayores de su lof *warriache*. Por otro lado, nos habla su labor en el ámbito laboral, en donde intentó, hace varios años atrás, poder integrar su cosmovisión a su quehacer laboral como educadora de párvulos, lo que le trajo algunos inconvenientes y debió superar varios obstáculos y generar estrategias para poder realizarlo. Esto, puesto que a su jefatura de aquel momento no le parecía pertinente, a pesar de que actualmente es parte oficial de los currículum de enseñanza, como Carolina nos recuerda.

Patricia Vidal, 40 años, Puente alto.

Como postura política considero/consideramos que las mujeres que no tienen origen mapuche, pero son madres de niños y niñas que sí lo son, no necesariamente tienen que estar excluidas de la experiencia mapuche. El ser madre de niños y niñas mapuche, de alguna manera, les permite compartir una experiencia directa de lo que es pertenecer a un pueblo originario, ya sea con respecto a la herencia cultural o con aquellos aspectos más negativos

que vienen asociados, como lo son la discriminación y el racismo. En este sentido, Patricia nos cuenta que llegó a participar en una organización mapuche desde la necesidad y esperanza de que sus hijos, al compartir con otras personas mapuche, aprendieran de su lengua y cultura, lo que les permitiría adquirir herramientas para empoderarse y reforzar su identidad, como medida preventiva; una especie de escudo para lo que ella sabe que van a enfrentar por venir de una familia mapuche.

Si bien, *pu lamngen* que han aceptado participar en esta investigación quisieron mantener sus nombres y datos públicos, por respeto a la conversación en base a la confianza y solidaridad que se llevó a cabo para la misma, es que he decidido no referenciarlas directamente a cada comentario y cita, con la intención de resguardar su integridad, sin dejar de visibilizar el aporte para con esta investigación. Para nombrarlas, se les ha asignado un código numérico al azar (*lamngen EX*), relevando algunos pasajes de las entrevistas, ya que su experiencia ha sido un fundamental aporte para la construcción de este texto.

VI. CAPÍTULO 1:

¿Por qué somos cómo somos?

Desigualdades de género y estrategias para la subsistencia.

En la Región Metropolitana se concentra el mayor número de población mapuche, siendo las mujeres más del 50% del total de residentes, con 883.906 de 1.745.147 (INE, 2017). A pesar de esto, cuando se realiza una búsqueda de datos más específicos para la caracterización de las mujeres mapuche, es muy difícil hallarlos, lo que responde, de alguna forma, a lo que llamamos hoy “la triple discriminación” (Cabnal 2010, Paredes 2014, Davis 2005), ya que somos invisibilizadas dentro de la población general e integradas a la variante “mujeres” sin mayor análisis. Si bien, podemos reconocer hoy una especie de “avance” en torno a esta temática, como por ejemplo el documento llamado “Radiografía de género: pueblos originarios en Chile 2017” del INE, aún es complejo vernos reflejadas en los instrumentos públicos desde una perspectiva integrada. Es en este punto donde entran estudios más sustantivos, que buscan ampliar el panorama, no sólo analizando con datos objetivos, sino que, también, incluyendo las percepciones de las personas involucradas.

Por lo que, a través de este primer capítulo, me arriesgo a generar un esbozo de caracterización de mujeres mapuche a través del discurso y la conversación que se llevó a cabo a raíz de esta investigación, siempre reforzando la idea de realizar investigación con las personas y no de las personas, por lo que muchas veces no me resto de las afirmaciones, incluyéndome en primera persona durante el análisis.

Para explicar o intentar responder una pregunta tan simple, pero tan compleja como **¿Por qué somos cómo somos?**, en un aspecto más concreto que filosófico, en primera instancia expondré dos variantes transversales que me parecen de vital importancia para entender el contexto en el que se nace y crece siendo mujer mapuche, como lo es la educación formal y el contexto familiar. Para luego presentar 3 dimensiones base que nos construyen y nos condicionan a ser cómo somos, pero también a cómo nos desenvolvemos en

el mundo público-político y cómo se relaciona esto con las estrategias de subsistencia social y material que han/hemos generado las mujeres mapuche.

Educación formal ¿jaula o herramienta?

Como población mapuche, tenemos una larga historia con respecto a la dominación de la iglesia y la relación de subordinación y abuso que se instaló a sangre y fuego en el territorio que hoy conocemos como Chile. Claro que esta historia no es sólo nuestra, sino que es un relato común que compartimos con otros pueblos y primeras naciones. Desde muy temprano, comenzaron las expediciones, los internados y las escuelas “civilizatorias” (De la Fuente, s.f), que arrancaban a los niños y niñas de sus comunidades para enseñarles la palabra del señor y también, para regularizar el comportamiento, enseñar a “ser gente”. Lo que, de algún modo, ha perdurado hasta el día de hoy, en donde podemos ver que todavía la iglesia financia o mantiene colegios ubicados en las periferias de las regiones y comunas, en donde se instala la población más vulnerable, encontrándose un gran número de población mapuche en aquellos sectores.

De acuerdo a lo anterior, resulta evidente que la educación y la religión han estado fuertemente compenetradas, en función de la normalización de todo aquello que se escapa a la norma. Aquí es donde se vislumbra la primera contradicción, ya que, si bien la educación en algún momento fue y es un instrumento de dominación, no podemos dejar de instalar la cuestionada necesidad de educar a las niñas, principalmente porque es a quien más se les niega la posibilidad. Sobre lo mismo, por un lado, la escolarización tuvo este doble objetivo de civilizarlas y convertirlas en “gente de bien” a través de una educación que claramente estaba cruzada también por el sesgo de género, que orillaba a las niñas a aprender lo que una niña necesita saber, ya sea limpiar, lavar o coser, encasillándolas en el rol que estaba destinado para ellas, desde la visión dominante, educando niñas sumisas y serviciales, para que al crecer fueran “buenas” esposas. Y, por otro lado, cuando se debió priorizar a quién educar, en primera instancia no fueron las niñas, ya que como comenta la *lamngen* E9 que su padre le decía: “Para cocinar y tener hijos no se necesita ir a la escuela”. El que la educación estuviese cruzada por el racismo, pero también por el sexismo, nos da

como resultado niñas y mujeres mapuche que, después de siglos de adoctrinamiento que ha perdurado hasta hoy, poseen una fuerte herencia religiosa en las familias mapuche, pero también un sesgo de género interiorizado muy difícil de sobrellevar. Esto, sumado a la discriminación y violencia, tanto simbólica como material, que sufren y han sufrido las personas mapuche en su paso por las escuelas, principalmente las mujeres, que por el hecho de ser niñas han vivenciado una violencia específica, que se acrecienta al ser pertenecientes a una primera nación (Barra y Pailanca, 2016); lo que se traduce, por ejemplo, en el “poco valor otorgado a la educación formal”, forma en que le nombra la institucionalidad a la resistencia frente a la asistencia escolar o en que existe una mayor deserción escolar en las mujeres mapuche; situación que nos pone en desventaja frente al resto de la población y es una necesidad imperiosa abogar por mejorar los mecanismos de acceso y garantías de educación en las poblaciones indígenas. Lo que pareciera ser aún más contradictorio, pensando en la escuela como institución que ha ejercido demasiada violencia en los pueblos-estados-naciones originarias, pero que, al ser un requisito para la participación en el sistema social-neoliberal, el no cumplirlo, es un motivo más de marginación.

Con respecto a ello, la marginación educacional tiene dos aristas que se reflejan en una población mapuche femenina, con baja autoestima, poca confianza y con una identidad fragmentada en constante tensión.

Por un lado, la baja escolarización de la población +40 (INE, 2002; INE 2017) genera en las mujeres mapuche inseguridad al sentirse fuera del mínimo de educación social, lo que las hace sentir menos en comparación con sus pares, esto alimentado por lo que muchas veces fue una experiencia traumática o desoladora en su paso por las escuelas y que, a ojos de la sociedad, el no poseer un título de educación media, pareciera ser sinónimo de incapacidad, lo que claramente no es cierto (Millaleo, 2016; Barra y Pailanca, 2016), pero que ha orillado a las mujeres, particularmente a las mujeres mapuche, a dedicarse al trabajo doméstico remunerado, haciéndoles creer que eso es en lo único para lo que pueden tener *talento*.

Por otro lado, tenemos a la población mapuche que ha continuado estudiando, que hoy en día

tienen/tenemos profesiones, pero que en ningún caso este avance escolar, nuestro paso por la escuela, institutos y/o universidades, esté exento de violencias, desde las bajas expectativas y cuestionamientos a los que nos enfrentamos, como también las barreras económicas y sociales que debemos sortear para poder adquirir el tan anhelado diploma, que por mucho tiempo se nos hizo creer nos daría la llave para salir de la pobreza y ser respetadas/os como personas. Lo que no nos dijeron es que, cuando se es mapuche -o indígena-, por muchos diplomas y estudios que una tenga, siempre será la india.

Hogar, dulce hogar.

Si bien en el segundo capítulo profundizaremos sobre los diferentes escenarios en los cuales nos desenvolvemos como mujeres mapuche, me parece que es muy necesario mencionar algunos aspectos de la experiencia doméstica que se repiten y que nos afectan a la hora de enfrentarnos al resto de la sociedad. Aun cuando la violencia doméstica es un problema gravísimo a nivel nacional, el que se ejerce dentro de los hogares indígenas, para este caso mapuche, tiene una raíz muy específica: el racismo. Y me parece relevante este punto, ya que, si logramos percibir el contexto en el que mujeres y niñas mapuche crecen y se desenvuelven, podemos ir comprendiendo cómo y por qué se nos hace tan difícil poder ejercer liderazgos o desempeñarnos en puestos de poder de distinta índole.

De acuerdo con los testimonios obtenidos en las entrevistas, *pu lamngen* comentan varios episodios de violencia doméstica que podemos clasificar en tres: Pobreza económica, pobreza material y pobreza afectiva (Arriagada, 2005), los cuales mencionaré brevemente, ya que serán retomados en el siguiente capítulo.

Con respecto a la **pobreza económica**, es una de las principales razones del trabajo a temprana edad en las poblaciones mapuche de los años 60 en adelante, pero hoy, la pobreza económica es lo que orilla a las familias mapuche, que se movilizaron a la capital hace 20 o 30 años, a seguir asentándose en las periferias de las ciudades y a laborar en trabajos sumamente precarizados y sexuados, relevando principalmente que esto implica una movilidad e inversión de tiempo importante para las mujeres que se dedican al trabajo doméstico en los

barrios de mayor ingreso económico, lugares que quedan a distancias considerables entre sí, significándoles menos tiempo en sus casas con sus propios hijos e hijas.

Por otro lado, **la pobreza material** le ha significado a las familias mapuche la dificultad de acceso a educación, salud o vivienda, ya que, al tener trabajos precarizados, baja escolaridad y vivir en las periferias de la región metropolitana, el poder cubrir las necesidades básicas para la subsistencia se hace complejo y hasta imposible. Particularmente para las mujeres, quienes, al no tener ahorros, ingresos estables o previsión de salud, han visto mermadas sus condiciones de vida y dependen principalmente de sus esposos o del sistema de salud público, en donde, de acuerdo a diferentes relatos, son discriminadas y atendidas de una mala manera por ser indígenas.

Finalmente, cuando me refiero a la **pobreza afectiva**, no apunto a una falta de cariño o amor en los hogares mapuche, sino a que los hogares mapuche no necesariamente garantizan un lugar seguro para las niñas y mujeres mapuche, debido a 3 particularidades: 1. La discriminación y violencia ejercida por la familia del padre o la madre, que posiblemente no es indígena, 2. Violencia de género ejercida por los varones del hogar, principalmente el padre que puede ser o no mapuche y 3. Ser menospreciada por ser mujer, dentro de un núcleo familiar que ya sufre la discriminación étnico-cultural, poniéndola en una situación de desventaja frente a los desaventajados.

Estos y otros factores son los que van evidenciando y deben enfrentar las mujeres mapuche sólo para siquiera pensar en poder organizarse, teniendo que superar obstáculos que se encuentran tanto dentro de las relaciones familiares, como las propias inseguridades y contradicciones internas que vamos descubriendo.

¿Mujeres mapuche o mapuche siendo mujeres? Roles de género y tradición cultural.

Labores domésticas, maternidad y crianza.

Las mujeres mapuche, en su camino a la organización, no sólo deben enfrentarse a los mandatos de género propios de vivir en una sociedad patriarcal y machista -como la mayoría de las sociedades en la actualidad, con mayor o menor presión sobre las mujeres, sino que,

también, deben enfrentar los roles que se han impuesto dentro de las orgánicas mapuche. En este punto, me gustaría realizar cuatro distinciones de espacio. En primera medida, tenemos los roles tradicionales de la organización mapuche (*longko*, *werken*, *machi*, *lawentuchefe*, entre otros), los oficios (*Ngvrekafe*¹⁶, *wizvyfe*¹⁷, *rvtrafe*¹⁸ por nombrar algunos), fundamentales a la hora de construir la identidad mapuche y, por otro, las asociaciones indígenas, que responden a una estructura más occidental y su forma es en función de la institucionalidad ligada al Estado, relación que profundizaremos más adelante. Finalmente, la organización autoconvocada y/o autónoma que se conforma desde un distanciamiento con la institucionalidad y, muchas veces, en función de un hecho particular: encarcelamiento, juicios de connotación pública o recuperación/defensa de un espacio específico, por ejemplo.

Estos cuatro espacios distintos en los que se articulan y desenvuelven las mujeres mapuche, están cruzados por los roles de género impuestos social y culturalmente a las mujeres en general, pero que además han permeado la pertinencia cultural mapuche.

Con respecto a las **labores domésticas**, ya sea remunerada o no, han sido responsabilidad de las mujeres dentro de sus núcleos familiares y como trabajos precarizados para la subsistencia, pero en el ámbito organizativo también han sido un rol feminizado. Lo que se puede evidenciar cuando las mujeres seguimos siendo las encargadas de la alimentación en los *trawvn*, donde nuestro papel no es protagónico y se traduce en hacer sopaipillas en las actividades o los cuidados en los espacios, pero que, a la hora de querer participar de la discusión política, se nos reprocha y cuestiona.

Por otro lado, la **maternidad** es un mandato social del que las mujeres mapuche tampoco han podido resistir, siendo además una presión contextual cuando, desde diferentes “autoridades” culturales, se enfoca como una necesidad de no perderse como pueblo, de seguir engendrando y pariendo un pueblo-nación, pero que, a su vez, se manifiesta en la contradicción encarnada de, como dijo una *lamngen* en los tantos *trawun* que se realizaron,

¹⁶ Tejedor/a mapuche

¹⁷ Alfarera/o mapuche

¹⁸ Orfebre mapuche

después del asesinato de otro mapuche a manos de la policía, “no es posible seguir pariendo hijos/as para que mueran a manos del Estado”.

Si bien la maternidad siempre será un tema complejo a la hora de hablar de libertad e independencia económica de y para las mujeres, también es una forma de dar continuidad a una cultura que siempre está en riesgo de ser absorbida por la cultura dominante. Es aquí, también, donde el papel de las mujeres ha sido fundamental a la hora de mantener la memoria, a través de la alimentación, la vestimenta y la lengua, que por mucho que desde fuera pueda verse como un mandato de género, por ser consideradas las “portadoras y replicadoras de la cultura”, han sido la piedra angular de que nuestra historia propia no se pierda; ya sea de manera oral, como también a través de las acciones, particularmente el *witral*¹⁹. Sin dejar de lado el activismo activado por las madres de jóvenes mapuche que han sufrido en sus cuerpos la violencia y el racismo del Estado a través de sus policías²⁰.

La **crianza**, como estrategia de resistencia, tiene al menos dos vertientes clave que se encuentran entrelazadas y son recíprocas. La primera, poder continuar con la herencia cultural a través de la trasmisión de los valores fundamentales y el conocimiento mapuche. En segundo lugar, la crianza a conciencia, en donde al saberse mapuche y conocer el contexto en el que vivirán y crecerán los hijos e hijas mapuche, refuerza la identidad y previene la minorización subjetiva en la que hemos crecido hasta hoy, muchas veces sintiéndonos menos al enfrentarnos al racismo y la violencia sistemática.

Todos estos factores son necesarios de considerar a la hora de plantear el tema de la participación política de las mujeres, ya que, a pesar de estas y otras variables, siguen organizándose y generando estrategias para poder participar activamente en el espacio público-político.

Como nos cuenta una de las *lamngen* (E4), las mujeres mapuche, al reunirse, necesitan ser más concretas y resolutivas, ya que, al contar con poco tiempo para destinarlo a la

¹⁹ Tejido en telar

²⁰ Revisar: <https://www.mapuexpress.org/2018/05/12/pueblo-mapuche-cuatro-madres-de-hijos-violentados-en-democracia-esperan-justicia-chilena/>

organización, deben ser eficientes con ese tiempo y poder accionar. En base a esto, una constante que principalmente se da en organizaciones mixtas, es que se genera un conflicto por los tiempos, ligado al rol de madre específicamente o cuando la crianza no está desligada de la organizativa, ya que, al integrar a las infancias a la hora de las reuniones, muchas veces se les aísla, haciéndolas sentir una molestia. Cuando, por el contrario, las infancias deberían ser parte de todos los procesos, siendo una práctica mapuche incluirles e involucrarles en todas las dimensiones de la vida, incluyendo la política.

Identities burocráticas. Mapuchismo S. A²¹

Tras el término de la dictadura militar en Chile y la perspectiva que nos da el paso del tiempo, podríamos sugerir que no fue más que un cambio administrativo, en donde se habló sobre intenciones democráticas y promesas de un mejor y más justo futuro. Promesas que se vieron opacadas por la realidad apremiante que hasta el día de hoy nos enrostra cómo se mantuvieron las viejas prácticas y se fortalecieron las estructuras. Particularmente, para lo que hoy llaman “el movimiento mapuche” que, previo al plebiscito, respaldó al entonces candidato Patricio Aylwin y participó de la construcción de la ley indígena o ley 19.253, que ya en tiempos democráticos fue mutilada e impulsada dentro de las posibilidades institucionales; desde donde surgió la “Corporación Nacional de desarrollo indígena”, CONADI y se generaron otras instancias de mediación entre el Estado y la población mapuche (Pairican, 2012); de las cuales me mencionaré dos, que particularmente me atañen y son relevantes para entender el cambio generacional y la tan notoria transformación en la población mapuche nacida en los años ‘90.

La CONADI, como institución, se pensó como un organismo que sirviera para mediar y respaldar a las poblaciones indígenas frente al aparato del Estado, que las y los

²¹ Se toma como referencia del texto “Identidad S.A” de Arturo Verduzco y Hugo Gil (2017), en donde a través de “un análisis social las elaboraciones de la identidad en las sociedades modernas, en las que ésta tiene una espacialidad territorialidad fija, en tanto que en la posmodernidad las fronteras han sido diluidas. Las sociedades del hiperconsumo han impuesto su ritmo del uso y desecho, lo que también se traduce en prácticas culturales identitarias en las que no da paso a permanencias sino a identificaciones” p1.

profesionales que allí trabajasen pudiera orientar y asesorar en temáticas legales a las familias mapuche que aún están en juicios por títulos de merced o compraventas fraudulentas, por ejemplo. Así también, contribuir al rescate cultural y de la lengua de los pueblos, una demanda que tomó muchísima fuerza después del estudio del CENSO 2002, donde se pudo ver que la población más joven ya no estaba hablando el mapuzungun, lo cual ya se venía advirtiendo por las comunidades y que reflejaba la necesidad de que niños y niñas indígenas hablaran su propia lengua. Lo cierto es que la opinión general, con respecto al papel que ha jugado dicha institución hasta hoy, está dividida. Por un lado, podemos encontrar a quienes valoran su existencia y el trabajo que han llevado a cabo en red con otros organismos institucionales (Ministerio de educación y salud, por ejemplo), lo que ha permitido ampliar las posibilidades de participación indígena a través de diferentes instancias educativas, como lo son las becas (educación básica, media, universitaria y postítulo), programas educativos, capacitaciones o como la propuesta de un Programa Especial de Salud y Pueblos Indígenas – PESPI, que venía a generar instancias de encuentros entorno a la salud institucional y los conocimientos ancestrales de las poblaciones indígenas.

Por otro lado, tenemos una posición que es más reticente a la participación, ya que se ha instalado la sensación de que, fuera de su rol como institución, ha servido más como apoyo a organismos del Estado que a las poblaciones indígenas que habitan este territorio.

Ambas posturas responden a generalidades, ya que cada una tiene a su vez diferentes matices. De todas maneras, para este caso, nos interesa relevar la existencia de una institucionalidad pensada con el fin de normar a la población indígena, para bien o para mal, dentro de las instituciones y los diferentes mecanismos que se han instalado para llevarse a cabo. Dos mecanismos particularmente problemáticos, que han sido la “Certificación de calidad indígena” y la figura de “Organizaciones y/o asociaciones indígenas”.

Con respecto al procedimiento de **certificación indígena**, uno de los mayores problemas es la poca disponibilidad de personal y oficinas a lo largo del territorio en donde se pueda realizar la tramitación, además de que, al menos en Santiago, la oficina se encuentra en una comuna alejada de las periferias, que es donde se concentra la mayor población indígena de

Santiago. Sin dejar de mencionar, que atiende sólo en horario diurno de lunes a viernes, sumándole una barrera más de acceso para las personas. A raíz de la pandemia y la digitalización de los trámites oficiales, se abrió la posibilidad de solicitar la acreditación de calidad indígena a través del sitio web de CONADI pero, a la fecha, es un sistema deficiente que tiene listas de espera virtuales desde hace más de un año y su tiempo de respuesta es bastante lento.

Por otro lado, tenemos la formalidad de generar **asociaciones indígenas** al alero de la CONADI²² como ministro de fe, lo que ha acrecentado la diferencia entre mapuche de ciudad y mapuche de comunidad. Ya que, en la ciudad, ha sido la herramienta para que la población indígena pueda organizarse y hayan podido ser reconocidas desde la institucionalidad, lo que va de la mano con otra condicionante. La necesidad y obligatoriedad que se exige desde la institucionalidad para poder acceder a los “beneficios” pensados para la población indígena, que muchas veces son mínimos frente a la deuda histórica que sigue creciendo con cada allanamiento o juicio viciado. Se exige este reconocimiento, colectivo o individual, por parte del estado Chileno hacia la población indígena, generando una especie de brecha entre quienes no consideran al estado de Chile como un referente válido para decidir quiénes son o no población indígena, entre quienes no pueden acceder a la acreditación por conectividad o desplazamiento, y aquellas personas que, por diferentes circunstancias históricas, fueron expulsados de sus territorios, despojados de su identidad y no tienen forma de comprobar la pertenencia territorial (Maldonado, 2003). Sea cual sea el motivo, el no acceder a las condiciones de la institucionalidad, les deja fuera de las pocas oportunidades de financiamiento, como también de los parámetros establecidos de medición poblacional, por nombrar alguno.

Con respecto a lo anterior, se genera una sensación de control del estado sobre cómo deben organizarse las personas de pueblos indígenas o primeras naciones, normando lo que se puede o no hacer y condicionando bajo sus parámetros, para poder acceder a subsidios que permitan levantar talleres o cursos pertinentes con la cultura. En esta misma línea, genera una dicotomía entre la

²² Revisar en: <https://www.conadi.gob.cl/registro-de-comunidades-y-asociaciones-indigenas>

dirigencia tradicional y la dirigencia institucional, acrecentando la idea de que existen mapuche “buenos” y mapuche “malos”, siendo los buenos aquellos que cumplen con las reglas impuestas y, en función de la dualidad señalada, aquellas personas que critican o se rebelan contra estas normas, son encasilladas como malas.

Como esta investigación se centra en Santiago, Región Metropolitana, nos enfocamos principalmente en la construcción *warriache* de estrategias para poder mediar la vida en la ciudad con la pertinencia cultural. Siendo la asociación, el espacio administrativo que han encontrado las organizaciones de poder negociar con el Estado y visibilizar la permanencia y la existencia en un contexto urbano, que pareciera siempre estar en tela de juicio. Si bien el posicionamiento democrático nos dicta que siempre debemos negociar para conseguir *algo*, pero cuando se está negociado en desventaja, siempre se terminan cediendo cuestiones innegociables, por lo que se genera una falsa idea de justicia o equilibrio y se institucionaliza el abuso de poder.

Ahora, desde un punto de vista optimista, podemos decir que se ha *avanzado* en algunas temáticas de reconocimiento y rescate cultural, muy por debajo del marco de derechos claramente, pero que, en comparación a cómo se caracterizaba a la población mapuche particularmente hace 30 años, podemos ver un cambio notorio, como por ejemplo una mayor escolarización, estudios universitario, acceso a trabajos que antes hubiese sido imposible y que, sin duda alguna, han sido escenario de discriminación y racismo. Ha cambiado el contexto, pero las costumbres coloniales se encuentran tan arraigadas que son muy difíciles de erradicar.

A pesar de esto, se han generado diversas estrategias que han ido abriendo grietas en la institucionalidad, a través de la cultura y el rescate patrimonial, muchas veces despolitizando lo esencialmente político para tener cabida en *la* normalidad, para que de a poco, lentamente, se pueda ir generando un espacio que nos permita como pueblo legitimar nuestras aspiraciones. Pero, sin duda, estas aberturas en la estructura social han sido lentas, muchas veces simbólicas y casi siempre meramente culturales, que desde lejos se ven como si fueran acciones superficiales carentes de sentido.

Finalmente, el punto de inflexión más complejo que atravesamos hoy, en términos identitarios, pareciera ser la falsa dicotomía entre las personas mapuche nacidas en la ciudad y las personas mapuche que nacieron en sus comunidades, dicotomía que profundizaremos en el capítulo 2, pero que me parece importante mencionar desde este momento, ya que la diferenciación y cuestionamiento hacia la población *warriache*, atraviesa todos los ámbitos de la organización e identidad mapuche actual.

La asociación indígena como herramienta de doble filo.

Como ya hemos mencionado con anterioridad, la figura de asociación indígena vino a suplir una necesidad de normar la organización indígena en las ciudades, donde el parentesco o la cercanía territorial no necesariamente eran el fundamento para agruparse, sino que la necesidad y la búsqueda de generar espacio en donde vivir la cultura y transmitirla a las nuevas generaciones.

Vivir y experimentar una cultura indígena en la ciudad es sumamente difícil, ya que es necesaria una conexión con el territorio, el medio y realizar acciones ligadas a una forma de ser en el mundo, que muchas veces en la vida urbana se pierde en la vorágine de la vida capitalista, el trabajo y el estudio. Además, hay un curioso fenómeno generacional que se da en la población nacida en los años 90, que en su mayoría son nietos de aquella generación que migró y que hoy intenta encontrar los espacios que muchas veces se les fueron negados, incluso dentro de sus propias familias, como un mecanismo de defensa.

Las asociaciones indígenas de Santiago son en su mayoría mapuche y lideradas por mujeres (Painemal y Huénul, 2021). A pesar de esto, cómo pudimos rescatar en las entrevistas, se sienten generalmente menospreciada por sus pares varones, quienes constantemente las minimizan por una u otra razón, las que muchas veces tienen que ver con el origen (haber nacido en ciudad), si se habla o no el idioma, tener o no lo apellido mapuche, a lo que se le ha denominado *mapuchometro* (Millaleo, 2014), pero que, principalmente, se les cuestiona por ser mujeres. Así también, cuando tienen que ostentar puestos de poder, las mujeres tienden a dudar más antes de aceptar o se sienten intimidadas con respecto a las opiniones y

juicios en los que se ven envueltas.

Así, nos cuenta la *lamngen* (E1) cuando asumió un cargo institucional en donde debía relacionarse con la comunidad conformada por las organizaciones de su territorio:

Yo me sentía muy en desventaja. No sé, yo igual como que tome el cargo con harta humildad, haciéndoles entender a todos que yo venía a aprender prácticamente y a tratar de crear en conjunto con la Comunidad, porque la Comunidad estaba en conflicto. Entonces, fue un tremendo desafío tratar primero de ganarse la confianza de la Comunidad, eso fue un tremendo desafío y ahí yo siento que, si se ponen ciertos niveles como delimitancias, porque de partida al ser una mapuche de acá {de la ciudad} porque que igual estás vista como huinca y aparte ser mujer, es un como una es una doble traba para generar el vínculo. Como había que contactarse con el longko principalmente ... Antes había un encargado de asuntos indígenas que tuvo menos dificultad para llegar a la Comunidad, yo igual tuve más dificultad en una primera instancia.

Y como podemos ver, a pesar de que las mujeres tomen sus roles con humildad y responsabilidad, siempre se les cuestiona y deben estar en constante defensa de sus acciones, justificándolas frente a los otros. De este modo, quedando en medio de las exigencias arbitrarias de la institucionalidad y, a la vez, del cuestionamiento constante de su trabajo, generalmente no remunerado y que es sólo promovido por el compromiso interno por su pueblo. Por lo demás, cuando se está en una posición de funcionaria pública o como representante del Estado, pareciera pesar más su condición de mujer que el peso político que su cargo pudiese tener. Por otro lado, es difícil para las mujeres, ya sean parte de la directiva o sean miembros de la organización, que la mayoría de las veces se encuentran presionadas por las jerarquías, sufriendo abusos de poder dentro y fuera de sus organizaciones.

Esto genera una tensión constante entre lo que puede o no hacer una mujer mapuche, estando propensas a ser expulsadas de las organizaciones al no encajar con el estereotipo de humildad y servidumbre que se ha instalado, no sólo en la población general, sino que a veces también en la orgánica interna de las asociaciones indígenas. Para lo que nuestras entrevistadas

relatan diferentes estrategias para enfrentar, pero que en común tienen y mencionan el apoyo entre mujeres y la necesidad de sentirse respaldadas por otras.

Para entender cómo somos las mujeres mapuche y por qué hacemos lo que hacemos, es primordial desprenderse de los prejuicios e ideas preconcebidas, ampliar los parámetros y no sólo quedarse en especulaciones simplistas. Para entender, no basta con saber, es necesario escuchar y entender la complejidad del ser indígena en la ciudad, el tener una herencia colonial, pero también una herencia ancestral. Estamos construidas en base a las contradicciones, los aprendizajes y la convicción de una lucha justa que, por si fuera poco, se enmarca en una construcción del mundo que nos desfavorece, por ser mujeres y por ser indígenas. Somos cuestionadas por no seguir los mandatos sociales y culturales de dos culturas que se entretajan y se presionan. Viviendo entre lo que debemos ser como mujeres según los mandatos sociales, entre lo que quisiéramos ser como pertenecientes a una cultura y lo que nos importa preservar y, finalmente, lo que somos. Y precisamente somos donde confluyen las contradicciones. Somos quienes sorteamos los obstáculos que nos impiden ser. Generamos estrategias para sobrevivir al peso de la herencia colonial, para resignificar nuestra presencia en el mundo, para preservar lo que creemos valioso. Nos construimos y reconstruimos, en compañía y en soledad, con la esperanza de resguardar la esencia de nuestra herencia ancestral.

VII. CAPÍTULO 2:

Escenarios múltiples.

Una caracterización de los diversos escenarios que deben sortear las mujeres mapuche en su camino a la organización.

Las mujeres mapuche, en el cotidiano de la vida, transitamos por diversos espacios, que no necesariamente están separados unos de otros. Además, es de mi interés tensionar la dicotomía entre el espacio público y el espacio privado, tomando de los postulados de Pateman, cuando plantea que:

La separación de lo privado y lo público se sirve inevitablemente de las características naturales de los sexos y sostienen, por el contrario, que sólo resulta posible una correcta comprensión de la vida social liberal cuando se acepta que las dos esferas -la doméstica (privada) y la sociedad civil (pública)- presuntamente separadas y opuestas están inextricablemente interrelacionadas. Dicho de otra forma, que son las dos caras de la misma moneda, del patriarcado liberal (1996, p6).

En donde, a través de su análisis, nos propone que la línea que divide estos dos espacios es más una construcción del pensamiento(neo)liberal, que una realidad concluyente. Así, asumir *lo domestico* ajeno de lo privado, responde más a una herencia de este pensamiento, que se puede deconstruir al analizar las diferentes configuraciones que se van dando en la vivencia social, en los diferentes escenarios que componen la experiencia cotidiana.

Estos escenarios, que se entrecruzan a lo largo de la vida de las mujeres mapuche, tienen diferentes características marcadas por el racismo y el sexismo, lo que va poniendo trabas al desarrollo organizativo, pero que no las ha detenido en su búsqueda por la participación política. Para que una mujer pueda organizarse y participar en las actividades fuera del ámbito “*doméstico*”, tiene que sortear varios obstáculos a lo largo de la vida y su desarrollo vital, tanto del contexto en donde se nace, crece y educa una persona, hasta las condicionante sociales que se nos van sumando a lo largo de nuestro desenvolvimiento.

Es así que, a raíz de las conversaciones mantenidas con *pu lamngen* para esta investigación, sostengo que la necesidad de organizarse es multicausal y con diversidad de objetivos, los que de todas formas contribuyen a mejorar la calidad de vida de las mujeres mapuche. Por lo que me gustaría hacer hincapié en la fluidez, la importancia y la naturalidad con que se va generando la organizativa entre mujeres, con el objetivo de resguardarse y respaldarse en los diferentes espacios, pero también como una estrategia de subsistencia que trasciende el ámbito privado-público-personal. De este modo, contribuyendo al desarrollo de las mujeres como individuos, en un espacio seguro y con el cariño necesario, tejiendo redes que les permitan de-re-construirse en un amplio abanico de posibilidades.

Uno de los planteamientos que constantemente aparecía en las entrevistas, es que una característica de reunirse entre mujeres mapuche es, no sólo tener en común las historias de discriminación y racismo que han vivido, sino que, también, historias familiares en las que nos podíamos identificar y hallar un espejo en el que nos vemos reflejadas y comprendidas, con un fenómeno muy parecido al #metoo (Garrido y Zaptsi, 2018).

Como nos cuenta la *lamngen* E4 con respecto a la reunión con otras mujeres mapuche:

Ahí me empiezo a dar cuenta de algo que siempre se hablaba harto en las reuniones, que era la discriminación, el racismo que vivían las mujeres y que a lo mejor uno también siempre había vivido y no lo había asumido. Lo había dejado, así como olvidado. En esa época me empiezo a dar cuenta, a tomar conciencia de todo lo que significaba y todo el daño que le causaban a las mujeres mapuche.

Así como también, el poder conocer a otras y sentirse respaldada, nos contribuye a reforzar nuestra identidad, como continúa la *lamngen* E4:

El conocer a otras mujeres fue muy muy lindo. Y también era como despertar algo que estaba dormido en mí y que uno siempre lo ha tenido o lo ha sentido, pero no se había dado cuenta. Siempre yo me sentí distante a todos los chilenos, a bailar cueca, a su música, a su himno, a su bandera, pero nunca lo asumía. Como que llevaba una sangre que no es la misma de los chilenos. Entonces, ahí yo me di cuenta de hartas cosas y empecé a recuperar todo lo que había perdido y me enfoqué en eso.

Esta falta de identificación con una cultura construida en base a la identidad e idea nacional chilena, va generando una tensión interna dentro de la población mapuche, ya que no se siente parte de este relato oficial, pero el tener una herencia negada, complica el camino necesario para el autoreconocimiento y entorpece el empoderamiento. Aún así, en función de las tensiones mencionadas, de ninguna forma ha impedido que se logre el objetivo de autoreconocerse y empoderarse.

Para visualizar este y otros obstáculos que ralentizan el empoderamiento indígena en las mujeres, caracterizamos 5 escenarios descritos por *pu lamngen* en las entrevistas, los cuales serán divididos para analizarlos, pero no debemos perder de vista que una misma persona puede transitar de uno a otro según el momento y el rol que esté ejerciendo y que no necesariamente se encuentran estrictamente separados.

Ámbito Familiar.

En primera instancia, la crianza y el contexto en el que se nace crece y se desarrolla una persona, cimienta las bases de quienes somos y de cómo nos plantearemos en el mundo. Claro que esto se puede trabajar e ir decidiendo el camino que finalmente vamos a tomar, pero no podemos ignorar que las enseñanzas familiares influyen de sobremanera en las personas que somos y seremos. Como ya hemos mencionado, la herencia cultural, sumado a los patrones sexistas, los roles de género y las creencias religiosas ligadas a diferentes iglesias (Gómez y Sciortino, 2015), son los ingredientes que conforman los hogares mapuche hasta hoy, como también permean una historia organizativa de larga data.

La necesidad de organizarse está presente en la vida de las mujeres desde muy temprana edad, como nos cuenta la *lamngen* E2:

Siempre participé en organizaciones, centro de alumnos/as, clubs de ajedrez, como monitora de club de adultos mayores, fundaciones, etc. Sentía que algo faltaba en mi vida. Nací en una familia conservadora religiosa. Compartí esta fe desde mi nacimiento hasta los 13 años aprox. donde empecé a buscarme a mí misma y vi lo machista de las religiones. También participé un tiempo en otras ramas religiosas, mormones, evangélicos, Krishna, las que también eran altamente machistas y el rol de la mujer secundario y pasivo. Esto fue lo que finalmente me distanció de este tipo de organizaciones.

Quien finalmente se distancia de las organizaciones religiosas, pero, a su vez, como resultado, también se distancia de su grupo familiar por no compartir la necesidad de reencontrarse con su propia historia negada.

Otro de los factores determinantes en el distanciamiento de las mujeres con su grupo familiar o comunidad que apareció constantemente en los relatos, es la violencia de género que se ejerce sobre sus cuerpos, desde violaciones, violencia intrafamiliar, hasta matrimonios forzados.

Como nos cuenta la *lamngen* E9:

Me vine del sur a los 13 años. Llegué aquí a Santiago sin conocer a nadie. La primera de las personas que viajó del pueblo fui yo, porque me iban a casar. Me hicieron un matrimonio arreglado y eso me causó mucho sufrimiento en el colegio, porque del colegio me retiraron. Mi papá, yo creo que no le importaba mucho. Sólo le importaba el matrimonio y que su hija se casara con el hijo de otro *longko*.

En donde podemos ver que, no sólo la casaban sin preguntar a una corta edad, sino que, también, la educación formal no era importante frente a un mandato social como lo era el matrimonio y la utilidad que este le podía representar a su comunidad.

Otra de las aristas que marcan el contexto familiar en que vamos creciendo, es que los hogares no necesariamente son un espacio de reafirmación identitaria, aunque nuestras familias sean mapuche. Pero, cuando el padre o madre no lo es, se hace notar.

Como nos cuenta la *lamngen* E7,

Otra de las razones por las que yo entendí que era india, porque no, no comprendía que éramos mapuche, (No sé si se nombraba propiamente en ese tiempo). Fue porque siempre me pedían que modulará cuando hablaba el español, a pesar de que esa es mi lengua materna, igual me quedaban todos estos reconocimientos de cómo se hablaba dentro de mi familia. Fue bastante doloroso darse cuenta de eso porque las primeras personas que yo recuerdo que me discriminaron, fue la familia de mi padre, mi familia paterna es *winca*, a pesar de que son personas que vienen del campo, de la séptima región, pero que sí tienen una tez mucho más clara y eso los hacía sentir diferentes a mí.

Por lo que se hace una necesidad buscar fuera de los hogares las instancias en donde reafirmar esa identidad, reconocerla y apreciarla. Hay ocasiones en las que se puede reconstruir la historia familiar a través del reconocimiento, como también puede provocar un quiebre por lo angustiante que resulta ser/reconocerse mapuche o indígena, en una sociedad donde son palabras utilizadas como insulto. Considerando, además, que se reviven recuerdos que pueden ser muy dolorosos, como podemos ver a través del relato de la *lamngen* E6:

Cuando yo supe que mi abuela tejía, mi mamá igual me comenzó a contar historias súper tristes, así como: “Tu abuela tenía todos los dedos chuecos porque tejía” ... Y cuando yo escuchaba las historias que se contaban en la organización de tejedoras en la que participaba, si bien son súper lindas desde lo espiritual, nunca escuché una historia como esta y como que al final las *papay* igual no tejen porque es tan romántico, sino que tejen también por una necesidad económica. Y que muchas veces tienen que criar, tejer y hacer un montón de cosas en la casa. Y claro, entonces, como que ahí también a mí me pasaron cosas cuando empecé a escuchar la historia de mi abuela.

Que, al mismo tiempo, se entrecruza el rol otorgado a la mujer mapuche con la necesidad material en un contexto sumamente adverso, pero que, a través de diferentes estrategias, han podido desenvolverse y rebelarse contra los cánones impuestos, lo que no significa que estemos libres de todo eso, generando contradicciones constantes en nosotras mismas. Estas contradicciones señaladas, las debemos ir enfrentando y resolviendo paso a paso a través de la experiencia de vida y el aprendizaje colectivo. Es en este punto donde podemos entender por qué el proceso de reconocerse mapuche es tan difícil y doloroso. Muchas de nosotras crecimos sin entender lo que significaba ser mapuche, otras tantas se avergonzaban. Aun así, cada una de nosotras ha tenido que recorrer su propio camino, su propia reflexión para posicionarnos y sentirnos orgullosas de quienes somos.

Ámbito Educativo.

El ámbito educativo, por excelencia, ocupa el lugar donde todas las entrevistadas comentan haberse sentido discriminadas en algún momento, hayan estado incluso por poco tiempo. Por un lado, tenemos a la escuela como un instrumento normalizador que busca regularizar las costumbres y creencias a la cultura dominante, lo que provoca un grave conflicto con quienes en sus casas sí se mantiene y enseña la cultura. Como, por ejemplo, nos cuenta la *lamngen* E9: “Me pusieron en un internado y estuve cuatro meses. Como era rebelde... porque me hacían arrodillarse frente a un cristo de madera y eso no podía ser, mi papá me crió con creencias mapuche, entonces me castigaban por no seguir las normas”. Además de no poder hablar en su propia lengua, siendo castigadas y humilladas cuando lo hacían.

Pero, por otro lado, tenemos a la escuela como una herramienta que otorga cierta libertad en la sociedad que habitamos. Existe una apreciación compleja con respecto al ámbito educativo, ya que pareciera contradictorio que un espacio que generó tanto dolor, pueda también ser un espacio de liberación. Hay una diferencia abismal de consideración al espacio educativo que está cruzado por la generación a quien se le pregunta. Las mujeres entrevistadas que superan los 40 años comentan que fue importante para su desarrollo el poder aprender a leer y a escribir, ya que no era algo que se considerara importante para las niñas; pensando en que no eran herramientas útiles para el rol que se les designaba: ser madre y esposa. Pero, desde otro punto de vista, de las mujeres menores de 40 años, al estar en un contexto en donde la educación es obligatoria para niños y niñas, se va generando otra relación con la escuela y que, a pesar de que sigue siendo un espacio de discriminación y segregación (Rodríguez et al 2020), hoy tiene una valoración distinta, tanto dentro de las familias mapuche, como a nivel social.

Con respecto al paso de la población mapuche por la universidad, las entrevistadas y en mi propio caso, señalan/mos que puede ser una herramienta útil para adquirir el conocimiento que les permita, no sólo subsistir, sino que, también, aportar de alguna forma a la reivindicación de nuestro pueblo-nación (Rain, 2020), como es el caso mismo de esta tesis.

Desde este mismo aspecto, la posibilidad de desarrollar propuestas sobre educación intercultural, legislación, o salud desde una perspectiva indígena, disputando espacios en la institucionalidad (Tricot, 2018).

Ámbito Laboral

En el ámbito laboral, podemos decir que las mujeres mapuche son discriminadas independiente de su nivel educacional, ya que podemos mencionar al menos 3 espacios en los que se desenvuelven. El primero, y más común, es en el ámbito doméstico remunerado, el segundo es el de las ferias con pertinencia cultural y el tercero es el trabajo institucionalizado, que puede o no ser a raíz de estudios superiores.

Con respecto al ámbito doméstico, el cual está bastante estudiado (Millaleo, 2016; Aníñir, Constanza 2020; Rain et al 2020; Alvarado-Lincopi, 2021; Antileo y Alvarado-Lincopi, 2018), ya que fue la principal labor remunerada en donde se desempeñaron y desempeñan principalmente las mujeres indígenas, asociado directamente con el estereotipo de género y étnico que se ha construido en base a las mujeres indígenas, herencia claramente colonial (Lugones, 2008), las mujeres mapuche se encontraban expuestas a distintos tipos de violencia, específicamente podemos nombrar la violencia sexual que en otros territorios se ha denominado *chineo* (Rodríguez, 2021). La *lamngen* E9 nos cuenta de una ocasión en donde el sobrino de los dueños de casa donde trabajaba puertas adentro intenta entrar a su habitación: “Le dije: “señor su sobrino se metió en mi pieza”. Le había dado un trancazo cuando sentí que entró. Fue el caballero y le dice: “Te advertí que con ella no”, así que era costumbre. Ahí le pegaron y yo busqué otro lado para trabajar, busqué una fuente de soda con una señora muy buena. Ahí aprendí a servir.”

Otro de los espacios de trabajo que se han instalado en la sociedad actual, son las ferias con pertinencia cultural en Santiago y ferias costumbristas en el sur del territorio (Skewes et al 2021), que van desde la autogestión a instancias financiadas por municipios, fundaciones o la mismísima CONADI²³. En donde, principalmente las mujeres indígenas de diferentes

²³ Revisar en: <https://www.conadi.gob.cl/noticias/este-fin-de-semana-la-9a-expo-feria-indigena-de-conadi->

pueblos, se organizan para vender sus creaciones como estrategia de subsistencia económica, pero también como preservación y apreciación de técnicas ancestrales.

El espacio de la feria en sí mismo genera una tensión entre rescatar la cultura y la subsistencia económica. Esto no está ajeno de cuestionamientos propios y externos, como nos cuenta la *lamngen* E6:

Ahí en la Feria, igual cómo hubo encuentros y desencuentros. Entendí que también uno como mujer también debía tener una postura frente a la cultura. Me refiero a no mezclar lo nuestro con lo meramente cultural. Porque me pasaba mucho que, en la feria sentía que, si tú no andabas vestida de mapuche, no podías estar ahí. Cómo que ese conflicto lo tuvimos en hartas ocasiones y era como: “Oye, pero sí es una decisión tan personal. Cuando uno se pone la vestimenta.”

Como lo es el uso de la vestimenta para vender, a quién se le está vendiendo y si estas acciones pueden ser y estar en armonía con un posicionamiento político de resguardo a la herencia cultural. Si bien hay distintas posturas frente a este tema, mi intención no es tomar posición, sino que evidenciar un escenario que conflictúa la identidad indígena con la necesidad económica y que el usar la vestimenta no sólo para vender, sino que para el cotidiano, puede ser también visto como símbolo de resistencia (Bolbarán y Vera, 2018), que se posiciona desde la visibilidad, desde el demostrar que estamos y existimos; lo que también se traduce en exponerse en el espacio público y quedar a disposición del racismo descarnado. Cuando cruzamos el espacio público y educación, tenemos la disputa que dan las mujeres profesionales en los distintos espacios y que buscan visibilizarse/nos en un espacio que nos fue negado y al que sólo podíamos acceder como objetos de estudio. Y que, si bien hoy eso ha cambiado en lo simbólico, me pareciera que en lo práctico vivencial no ha cambiado tanto; ejemplo de esto es que el paso por la educación formal y la obtención de títulos no garantiza que seamos mejor recibidas en los espacios de trabajo. En relación a esto, como identifica la *lamngen* E12, que nos relata su primera experiencia laboral luego de obtener su título

[vuelve-a-la-presencialidad-con-60-expositores](#)

universitario.

Salí, empecé a ejercer como educadora de párvulo, me fui para el sur y empecé a trabajar en un jardín.... Al currículum escolar, le quise integrar todo lo que era mapuzungun básico, enseñándoles a los niños/as a saludar en mapuzungun, los animales, los números, los colores, todo lo básico que me permitía el currículum, para no salirme mucho, ya que a la directora no le gustaba que yo hiciera eso... y actualmente, en el currículum está por obligación.

Y, como podemos ver, las circunstancias cambian, pero la esencia colonial permanece y permea los espacios. Otro de los episodios de discriminación relatado en la entrevista, tiene que ver con el ejercicio de puestos de poder, en donde se cuestionan las capacidades de las mujeres, a pesar de tener un título universitario y trabajar en una institución educativa. Particularmente, cuando la *lamngen* E17 relata su paso por el sindicato de la escuela donde trabajó por más de una década, en donde, en primera instancia, se le subvaloró por sus compañeros por ser mujer, pero que también sufrió diferentes violencias de parte de la directiva institucional no solo por mujer, sino que también por ser mapuche. Esta situación, significó para ella dedicarse y trabajar en pos de subvertir estas vivencias a través del estudio y sobreesfuerzo en prepararse para su rol; por ende, la superación en términos educativos y la obtención de herramientas que le permitieran enfrentar estos escenarios adversos.

Lo importante es considerar que, a pesar de los obstáculos que deben sortear las mujeres mapuche en el ámbito educativo, han conseguido generar estrategias que les han permitido instalarse y disputar los espacios, tanto académicos como intelectuales.

Ámbito organizacional.

Como ya hemos visto, las contradicciones son parte del proceso organizativo y de la propia vida de las personas, quienes van construyendo un posicionamiento frente a las situaciones a través de las experiencias vividas en diferentes entornos. Las asociaciones indígenas no son la excepción, ya que son, al mismo tiempo, en lugar en donde aprender y reafirmar la herencia cultural que posiblemente no hayan podido adquirir en sus respectivos hogares, principalmente para las mujeres pertenecientes al rango de edad entre los 30-49 años, un espacio

en donde poder vivir la cultura mapuche que el grupo de 50+ años añora y recuerda desde la infancia o puede ser un lugar donde se norma y regula la participación de las mujeres en el espacio público-político que, como he intentado establecer, no están tajantemente separados. Así como el espacio familiar no necesariamente es un lugar seguro, formar parte de una asociación y/u organización tampoco lo garantiza. Para representar esto, tomamos el relato de la *lamngen* E1 que nos cuenta su sentir frente a su valoración por ser mujer mapuche, la discriminación que a vivenciado y su opinión frente a esta situación:

Yo he sentido más diferencia, más respeto, por ser mujer mapuche afuera de la Comunidad, en cualquier tipo de institución, que dentro de nuestra propia organización. Cómo que afuera es como “Ah, es mujer mapuche de tal lugar, representa tal y tal cosa”, como bien. Ahí no he sentido tanta diferencia, pero adentro de las comunidades es donde yo, en mi experiencia, he sentido mayor discriminación.

Lo que refleja una perspectiva específica frente a esta apreciación que se siente desde las instituciones frente al estereotipo de mujer mapuche que, debido al contexto actual, podríamos enmarcarlo en una diversidad representativa sin sustento político (Walsh, 2005), pero que abre espacios de visibilización para una parte de la población indígena que había sido relegada a la invisibilidad. De acuerdo a ello, podemos decir que no solo el “afuera” es un contexto hostil, como podemos ver en la reflexión de la *lamngen* E1:

Es que dentro de la Comunidad el nivel de voz que tenemos las mujeres es bien complejo. Y se nos reprocha hartito, no así hacia los hombres. No sé, por ejemplo, el *werkén* y el *longco*, ellos dicen, hacen, se equivocan y nunca tienen una consecuencia. No así las mujeres de la Comunidad, quienes tanto yo como otras mujeres, que han expresado o manifestado ciertos niveles de desacuerdo... de hecho, se manifiestan muy pocos... Los que principalmente manifiestan niveles de desacuerdo son los hombres, pero cuando hemos manifestado niveles de desacuerdo se nos anula.

Los que, además, se relaciona con una idea preconcebida y prejuiciosa de las mujeres, como continúa la reflexión de la *lamngen* E1: “De hecho, se ha prestado hasta para comentarios

como: “Ah no, es que es mujer, así que acuérdense que se puso a llorar la otra vez”, y así, han pasado situaciones súper estigmatizadoras del rol de la mujer”. Y para enfrentar estas situaciones, se construyen diferentes estrategias que permitan ir disputando los espacios, como, por ejemplo:

En los últimos años, se creó una directiva total de mujeres porque la Comunidad sacó una directiva [Personalidad jurídica]. Y de verdad que la Comunidad en general, les ha hecho la vida imposible, hombres y mujeres, [...] probablemente porque es una directiva formal. Pero nadie ha hecho lo mismo con ambos *werkén* o con el *longko*, con el *wentru machi*, nadie ha cuestionado su labor. Pero si al grupo de mujeres que formó esta directiva.

La necesidad de institucionalizarse responde a la posibilidad de instalarse como una organización válida frente al sistema, para poder negociar espacios de participación. Es un ceder para subsistir dentro de los parámetros de lo permitido, como nos explica la *lamngen* E4:

Al principio queríamos que fuera libre porque nunca me han gustado los cargos y esa estructura que tiene la gente chilena, pero como siempre el Estado te obliga a renegar de alguna manera del cómo debían ser o cómo fueron las organizaciones originalmente. Nos obligan, para poder existir y para poder tener un espacio, a que seamos como una junta de vecinos, un club deportivo o un centro de padres. O sea, con una estructura fija de tesorero, presidente, etc. quitándonos nuestra forma organización como pueblo mapuche.

Según los recientes ejemplos, podríamos pensar que el conflicto principal podría deberse a que son una directiva que responde a la institucionalidad pero, cuando logramos ver el panorama completo, evidenciamos que el negociar ese espacio de poder y posicionarse dentro de la legalidad, es una estrategia bastante asumida como parte de los sacrificios que hay que realizar para poder existir dentro de la norma. Porque, como nos comenta la *lamngen* E4, “mantenerse, así como independiente es difícil igual, porque hay que tomar postura y las posturas generalmente traen consecuencias. No es tan fácil”. Por lo que, podríamos decir, el cuestionamiento se dirige a las mujeres, por estar ostentando cargos de poder

que compiten con los cargos de poder que monopolizan los hombres, que curiosamente se respaldan en los cargos ancestrales para no ser cuestionados.

Otra de las dificultades que enfrentan las mujeres mapuche, es precisamente esa relación con sus pares masculinos, en donde se les menosprecia constantemente y se les cuestiona.

Lo que genera una tensión difícil de sobrellevar, como nos cuenta la *lamngen* E3:

Es complejo decirle a un compañero, a un *lamngen*: “Oye, Edúcate”. Cuando ya es complejo, no sé, decirles a personas que quizás no participan, a decirle a personas que están dentro de un espacio de organización que deben tener una educación diferente. Entonces claro, es diferente porque igual daña un poco el ego que te digan: “creo que te tienes que educar un poco. Creo que te tienes que deconstruir”. Y eso generalmente se da en el partido.

Si bien la *lamngen* E3 se refiere a un ámbito organizativo distinto, como lo es participar de un partido político, el escenario de disputa del poder sigue siendo muy similar, donde el tener que negociar los espacios es pan de cada día. Como nos cuenta en su siguiente reflexión en torno a la pregunta ¿Qué significa para ti militar siendo mujer mapuche?

La disputa. Es una disputa porque, aunque no lo crean, cuando una milita también está disputando el espacio, un espacio político. Una disputa espacios dentro del partido, porque hay espacios que están tomados por hombres muy viejos, por hombres que aún tienen una política bien, no sé si retrógrada, pero como una política quizá un poco más cerrada y cuando una entra a un partido también disputa su espacio.

Y este enfrentamiento da como resultado que las mujeres, a la primera situación que las involucre, sean expulsadas de las organizaciones, ya que se escapan del canon de ser amables, sumisas y conciliadoras, por lo que tener una opinión política o pensamiento crítico escapa de los márgenes designados a su rol y entra en conflicto directo en cómo se debe actuar. Muestra de esto es la experiencia de la *lamngen* E6 y *lamngen* E8, quienes fueron expulsadas de dos instancias de organización en torno a la cultura mapuche, pero no necesariamente a los valores culturales; ambas comentan que la razón de su expulsión fue haber presentado sus

opiniones y posiciones políticas abiertamente. Que, por lo demás, fueron invitadas a abandonar el espacio a través de correos electrónicos, muy lejos de lo que podría ser un protocolo mapuche. Junto con esto, le sumamos que las organizaciones, compuestas mayoritariamente por hombres, mantienen un prejuicio sobre la maternidad y la crianza cuando se pone en la mesa la participación política de las mujeres, comentando por la *lamngen* E8 sobre una experiencia en particular, en donde fue expulsada debido a que ella asistía a las reuniones con sus dos hijas. La razón, más allá de tener o no redes de apoyo, es que considera que compartir los espacios con sus hijas y darles ese ejemplo, es una práctica mapuche y que, por lo tanto, era importante para la formación de todas, requiriendo mantenerse juntas.

Ámbito Institucional.

El ámbito organizacional se encuentra entrecruzado por el ámbito institucional porque, como mencionamos, para tener cabida y mantenerse en el límite de lo posible, es necesario muchas veces cumplir con los requisitos impuestos por el Estado, ya que no es tan fácil levantar organizaciones y mantenerlas en el tiempo con los recursos voluntariosos de sus participantes. A su vez, es necesario mencionar que existe una excepción a esto y son las organizaciones de hecho y/o autoconvocadas, las cuales responden a necesidades más puntuales y que generalmente se disuelven luego de completado el objetivo. Lo importante de estas organizaciones es que representan la encarnación de ese deseo de mantenerse a distancia de las instituciones y del Estado, que tanto daño le ha hecho a nuestra población. Deseo que no es exclusivo de las organizaciones autoconvocadas, pero que sí es un anhelo al que muchas organizaciones renuncian momentáneamente para poder dar continuidad a un trabajo territorial que por mucho tiempo no fue considerado necesario: el rescate, fortalecimiento y transmisión de las culturas indígenas.

Existen al menos 4 instancias de conflicto entorno a la relación de las asociaciones indígenas y el ámbito institucional, en donde las dos primeras tienen que ver con instituciones externas que norman o condicionan el funcionamiento de las asociaciones; como lo son la CONADI y la intromisión de los partidos políticos Y, por otro lado, tenemos dos instancias que no son

compatibles con el actual funcionamiento y parámetros de la institucionalidad (Vergara et al 2004); las formas sustanciales de organización y el *feyentvn*²⁴.

Cuando hablamos de la institucionalidad, tenemos, en primera instancia, las condiciones (Aylwin, 2000) que pone la CONADI para acreditar y legitimar una asociación y/o comunidad indígena (figuras legales creadas para el ordenamiento político-territorial), como lo es la certificación de calidad indígena, pero que no son el único obstáculo que se presenta. Uno de los cuestionamientos que más se repitió durante las entrevistas, es la utilización de la población indígena y, actualmente, la figura de la mujer indígena por los partidos políticos e instituciones que buscan mostrarse multiculturales, pero que no necesariamente garantizan derechos mínimos para la población indígena en general y que, de alguna forma, termina cooptando y dividiendo muchas veces a las organizaciones. Como nos comenta la *lamngen* E1, en torno a la división de una organización de mujeres mapuche que se vio envuelta en las candidaturas para escaños reservados del proceso constituyente: “las organizaciones deberían tener un enfoque más fluido y quizás no tan político como partidista, porque eso también ha dividido alguna grandes organizaciones, porque igual siguen activas, pero cuando se salió una de las chiquillas por temas de candidaturas, como que igual quitó fuerza, porque igual ahí dejó de asistir alguna gente por lo del partido”.

Por otro lado, tenemos la forma en que se norma la asociación indígena, con una estructura vertical que responde a un pensamiento jerárquico característico de las culturas occidentales, que no es compatible con las memorias organizativas de las culturas indígenas, en este caso de la memoria oral mapuche, como reflexiona la *lamngen* E6: “porque desde la orgánica mapuche, el tema es más circular, no es como que nosotros dependamos de otro para hacer las cosas”, es un grupo que, en su individualidad compartida, se mueve y trabaja por un bien colectivo. Si bien tenemos un/a *longko* que nos representa en determinadas instancias, la conversación; es decir, el diálogo, es el eje de las decisiones y no la arbitrariedad.

Otra instancia que no es complementaria con la institucionalidad, es el *feyentvn* mapuche, la espiritualidad, que en el mundo moderno está infravalorado y que al querer relevarlo como

²⁴ Espiritualidad.

un valor fundamental, como lo es para las primeras naciones, se encuentra con una barrera cultural, traducida en una escasa o nula voluntad desde el Estado como símbolo de la cultura dominante, desde donde no se toman en cuenta los planteamientos de los pueblos para poder dialogar y construir instancias de complementariedad. Como reflexiona la *lamnngen* E2, quien por algunos años se desempeñó en el ámbito de la salud como referente de los pueblos indígenas, indicando que “el Estado chileno entrega escasos recursos mediante proyectos a los pueblos indígenas, como son escasos y precarios, genera peleas y distanciamiento entre los pueblos indígenas, generando divisiones”.

Lo que nos va dando algunas pistas de cómo se va configurando el escenario, en donde se complejizan aún más las variantes cuando la crisis interna entre organizaciones es alimentada por las instituciones, que no tienen en cuenta lo necesario para entablar un diálogo con las organizaciones en base al respecto y la garantía de derechos. Al respecto, la *lamnngen* E2 continúa:

Peor aún, los funcionarios públicos no cuentan con competencias interculturales y por eso creen que nuestra cultura es folclórica, no logran comprender las prácticas ancestrales, no comprenden ni conocen como, por ejemplo, se debe entregar una salud con pertinencia cultural indígena. No es solo atención de machi, es mucho más. Por ejemplo, esto debe comprenderse ampliamente, desde las reuniones organizativas hasta lo que significa ir a buscar los *lawen* (remedios) a sus lugares de origen y los protocolos para atenciones preliminares; pues los agentes de salud ancestral deben pedir permiso a su espíritu de machi para ir a algún lado a atender a una persona. Además, tienen que estar acompañados, no deberían estar en un box o en lugares sin pertinencia o que no estén autorizados espiritualmente. Además, cuando se logran espacios dentro de instituciones, esos espacios son pedidos en rogativa espiritual y no deberían ser usados para otras cosas, deben ser espacios sagrados, como por ejemplo donde se planta un *foye/canelo*, ese lugar ya es sagrado y debe cuidarse, hacer rogativa para cualquier actividad y así esté autorizada espiritualmente es fundamental.

Por lo que, si no existe un real interés por comprender y respetar la herencia cultural y los conocimientos ancestrales, se terminan construyendo políticas públicas que no hacen sentido y revictimizan a la población indígena, llegando a ser contraproducente. En relación a lo mismo finaliza la *lamngen* E2:

En fin, los precarios beneficios que se entregan causan conflictos, pues se siente y se sabe que hay una deuda histórica en Chile hacia el Pueblo Nación Mapuche y deberían hacer actos reparatorios bajo el enfoque de derechos humanos individuales y colectivos, dando lugar a derechos que reparen y no beneficios que separen.

Haciendo alusión a las postulaciones y concursos que envuelven los fondos públicos a los que deben apegarse las organizaciones y asociaciones, muy propio de los lineamientos competitivos de la sociedad occidental, con el fin de obtener financiamiento que les permita el trabajo territorial, la recuperación de la memoria cultural y la revitalización del mapuzungun, por ejemplo.

VIII. CAPÍTULO 3:

Ni tan privado, ni tan público.

Contradicción permanente, herencia intangible y la transmisión de la memoria.

Como hemos podido ver en los capítulos anteriores, las mujeres mapuche. para poder integrarse o formar organizaciones, deben sortear varios obstáculos que, de una u otra forma, van condicionando los tiempos y los “cargos” que pueden ejercer. En este capítulo, intentaremos dar cuenta de las narrativas transgeneracionales que cruzan los distintos espacios de participación política de las mujeres mapuche, tanto en el espacio “privado”, como puede ser el espacio familiar, como en el espacio público, pensando en la organización, tanto mapuche como NO mapuche.

El núcleo familiar como espacio incierto, entre lo privado y lo público.

En primera instancia, me gustaría plantear que desde el *mapuche kimvn*²⁵, el ámbito familiar no es precisamente entendido como privado, ni tampoco como separado del espacio público. Por el contrario, están entrelazados, se piensan y se viven en un constante diálogo, en donde se influyen mutua y constantemente.

A través de las entrevistas, se pudieron dilucidar diferentes momentos y relaciones que se van construyendo entre generaciones. La **herencia cultural** trae consigo la herencia de sentimientos y sensaciones sobre la misma cultura, pero también sobre cómo la historia familiar está cruzada por las circunstancias de la vida y el contexto histórico, heredando la añoranza del regreso, la frustración por las injusticias vividas por una familia que está inmersa en una cultura pormenorizada y menospreciada, no sólo por la sociedad en general, sino que, también, desde las instituciones del mismo Estado. Lo anterior, puede generar tanto orgullo como vergüenza, siendo una variante importante a la hora de sentirse con la fuerza o convicción para participar y/o conformar organización pero que, como veremos, la necesidad de reconocerse en otras/os puede significar la valoración de la

²⁵ Conocimiento mapuche

propia historia, tanto familiar como individual.

Por ejemplo, la *lamngen* E4 nos comenta que:

Cuando se cumplen los 500 años de la invasión y se empieza a generar un movimiento indígena bien potente, entonces creo que de ahí se empieza a ver la necesidad de juntarse con otros iguales. Y ahí es cuando conozco a una chiquilla que vive ahí en Recoleta, que tenía una organización y empiezo a participar en esa organización, a juntarme con las mujeres de allá. Iban de distintos lugares, de distintas comunas, nos reuníamos por allá y creo que fue bien importante ese paso por esa organización. El haberme reencontrado con muchas mujeres, yo digo “reencontrado” porque andábamos como todas perdidas y nos reencontramos en ese espacio.

Lo que permite, a su vez, poder validarse íntimamente. La organización como puente para la reafirmación de la identidad y la reconciliación con un legado que muchas veces, mientras íbamos creciendo, no podíamos entender. El desarraigo territorial no sólo repercute en la configuración cultural, sino también en cómo se van entretrejiendo las experiencias y las relaciones, cruzadas por el desarrollo de la identidad, tanto individual como colectiva.

Al respecto, la *lamngen* E4 continúa:

Ahí fue cuando empecé a hablar más con mi abuela que ya vivía en Santiago, porque estaba muy viejita y estaba enferma. Entonces, con mi abuela empezamos a conversar mucho. Siempre la fui a ver, a estar con ella, a conversar harto rato y que me contara. Siempre le decía que me contara cosas de su vida pasada. Porque con mi papá nunca, por el hecho de que él trabajaba mucho, nunca hubo como una conversación y tampoco él tiene buenos recuerdos. Se vino de muy niño desde Temuco y sufrió mucho porque sus padres fallecieron cuando él era pequeño, preadolescente tuvo que migrar a Santiago y quiso liberarse de todo. Por eso le traía muy malos recuerdos el campo. No hablaba nunca, no le gustaba hablar de eso (...). [Cuando comencé a organizarme] Empecé a acercarme más con mis raíces y también desde ahí empecé a quererla más igual y comprender muchas cosas que antes no entendía como, por ejemplo, su carácter; porque siempre uno pensaba que estaba enojada, pero en realidad no era enojo, era tristeza que había en ella. Y uno lo empieza a entender después, cuando uno empieza a investigar un poquito más.

Y así, cuando una toma la decisión de hacerse cargo de lo que es ser mapuche, con todo lo que eso pueda traer, va reconstruyendo su propia historia a través de las memorias familiares, que no siempre están evidentemente presentes, como nos comenta la *lamngen* E6, que tuvo que buscar fuera de su hogar la transmisión de la cultura, pero que, al hacerlo, fue abriendo un espacio de diálogo al interior de su núcleo familiar:

Bueno, lo que aprendí en ese espacio... aprendí a tejer. Igual tejía mis telares... Cuando mi mamá veía mis telares, igual me decía: “oh, que hermoso. Estos son los mismos colores que usaba tu abuela para tejer” y yo ahí caché que mi abuela también tejía. Porque mi mamá nunca antes me lo había contado, sino que, al verlo como que le trajo ese recuerdo.

Por lo que participar en organizaciones que nos permiten explorar esas experiencias colectivas, es fundamental para reconstruirnos como pueblo-nación en la sociedad actual, con la necesidad imperiosa de reconciliarnos con nuestras memorias, que muchas veces son transmitidas en momentos inesperados, a raíz de la propia búsqueda, transmitidas sin darse cuenta o negadas por el dolor que pueden causar.

Saliendo del núcleo familiar. Espacios NO mapuche.

La Escuela

La Escuela es un espacio que aparece constantemente durante los relatos, tanto como un espacio de discriminación y señalamiento de la diferencia, como también de reafirmación. Determinado, principalmente, por la edad de las entrevistadas, pero también por cuál es la apreciación sobre lo que es (o no) ser mapuche. Entre más conocimiento e información tenían, más seguridad sentían y la escuela, por tanto, fue menos traumática; ya que pudo ser un espacio de posicionamiento y resignificación.

En el pensamiento colectivo, se puede llegar a idear que la época de discriminación dentro de las escuelas por ser mapuche fuese tiempo pasado, pero la verdad es que la escuela como institución no ha cambiado (Smith, 2013) y se mantiene férrea en mantener las viejas estructuras, las cuales castigan la diferencia y permiten la reproducción (Ávila, 2004) de estereotipos, tanto de género (Echeverría, 2017) como de clase o “raza” (Hernández, 2020).

Así es como se puede evidenciar a través de la experiencia de la *lamngen* E3, quien pertenece al grupo etario más joven entrevistado para esta investigación (19-29 años), quien comenta sobre el lugar donde se dio cuenta que es mapuche:

En el colegio yo creo que ahí fue mi primer choque de darme cuenta de que es ser mapuche, porque no fue algo lindo. Yo siempre lo he planteado así, de hecho, fue un choque y no porque sea malo, sino porque te lo plantean como que es algo malo. O sea, no sé, que se burlaban de tu apellido o que te decían india o que somos cochinas. Todo este tema, todo este círculo de discriminación que uno va viviendo y que cuando una es pequeña no la asimila bien, entonces te cuesta un poco asimilar, si está bien, si está mal, entonces empiezas como con una crisis de identidad igual compleja.

Lo que se puede complementar con lo que la *lamngen* E9, que pertenece al grupo etario mayor (50+), nos comenta sobre su paso por la escuela formal, en donde tiene recuerdos que son sumamente dolorosos, como el que le hayan privado hablar el mapuzungun y, sobre todo, el ser golpeada por hablarlo, siendo que es su primera lengua, única al momento de ingresar al espacio educativo. Junto a lo anterior, el adoctrinamiento religioso, desde el cual, por ejemplo, le obligaban a arrodillarse por horas frente a un cristo de madera.

Por otro lado, tenemos la experiencia de otra *lamngen* que pertenece al mismo rango etario de la *lamngen* E3, que tiene una experiencia distinta por su paso por la escuela. Pudiendo ver, entonces, que las circunstancias no fueron iguales para todas, aunque siempre se señaló la diferencia. Entorno a esto, la *lamngen* E5 nos dice:

Me pasó que cuando iba al colegio, yo me sentía, a pesar de no estar en una organización, me sentía muy orgullosa de mi apellido y de ser mapuche. Y como que yo lo defendía, entonces como que era tanta mi convicción que yo convencí al resto que era muy bacán. Por eso el resto como que me respetaba, porque yo de verdad como una es niña, como que creí todo, entonces como que de verdad me sentía muy orgullosa, como que siempre decía mi segundo apellido. Siempre lo decía super fuerte, como que siempre decía mi segundo apellido como para que no me lo escribieran mal, como que tenía bien marcada esa costumbre. Como que nadie me lo pasaba a llevar o me lo cuestionaba.

Es así como podemos especular que uno de los factores que marcan la distancia entre las experiencias puede ser la seguridad y respaldo de sentirse parte de un pueblo-nación. El cómo nos educan puede marcar la diferencia del cómo poder pararse frente a la sociedad, con orgullo de una herencia cultural. Por supuesto, es un paso difícil y necesario para poder sanar las memorias familiares y poder tomar el camino del mapuche *kimvn*, que puede ser bastante doloroso en sí mismo. Además, como vimos anteriormente, la crianza es una herramienta imprescindible para que *pu lamngen* podamos fortalecer a las futuras generaciones como factor protector. Con respecto a lo antes mencionado, en el relato de la *lamngen* E5 se visualiza una contradicción entre la experiencia personal y lo que le enseñan en la escuela, evidenciando una diferencia generacional con la experiencias vividas por *pu lamngen* mayores de 30 años:

Entonces a medida que yo voy creciendo me doy cuenta de que mi mamá siempre fue discriminada, por sus rasgos o por su color [de piel] en el colegio a medida que fue desarrollándose. Y yo de chica ... es cuático, porque en el colegio a uno de chica le enseñan a los mapuches como héroes en la historia, desde que uno es chiquitito, pero si te vai' a nivel país o si prendi' un rato las noticias te pintan una película completamente distinta. Entonces te confundís si eres niño. Pero desde chiquitita yo tenía esa noción desde el colegio de los mapuche, de los pueblos originarios de nuestro país y que yo tenía el apellido de ese pueblo, entonces como que alucinaba un poco con el rollo.

Lo que muestra una clara contrariedad entre la educación formal y la experiencia de vivir siendo mapuche. Siendo la escuela un espacio de reconocimiento de la diferencia, que contrastado con la experiencia y la memoria familiar, puede producir un conflicto, como podemos ver a continuación con la experiencia de la *lamngen* E14, que pertenece al grupo etario que va desde los 30 a los 49, quien comenta que se dio cuenta de que era mapuche en el colegio y, a diferencia de las otras experiencias de mujeres de más de 30 años, menciona que fue por la valoración de esta característica por quien fuera su profesora de básica, que la incluyó y la posicionó dentro de su curso como una conocedora válida de “otra” cultura. Pero que, al llegar a su casa y contar esta experiencia, fue receptora de todos los miedos y estigmatización que fue víctima su madre durante su etapa escolar. Si bien la *lamngen*

E14 en ese momento no se dio cuenta, ahora comprende que su madre, al prohibirle volver a hablar de su cultura, lo que intentaba era protegerla de las violencias que ella sufrió.

Con el recambio generacional, el aumento de años escolares obligatorios y las posibilidades de acceder a la educación superior, pudimos ver que el trabajo doméstico remunerado ya no es el único espacio donde las mujeres mapuche comienzan a desempeñarse, abriendo un campo laboral que, según se pudo recoger en las experiencias, nos siempre fue un espacio grato de habitar. Pero que esto, sumado a la necesidad de encontrarse con sus pares, buscando respuestas fuera del grupo familiar, laboral y educativo, explicaría, en cierta medida, por qué las asociaciones u organizaciones mayoritariamente están conformadas por mujeres, tanto en organizaciones territoriales o comunitarias, como en organizaciones mapuche.

Organizaciones NO mapuche

Pu lamngen entrevistadas que participan en otras organizaciones NO mapuche, referían que, principalmente, las características que más diferenciaban de las organizaciones mapuche eran los tiempos que se manejaban, la forma de relacionarse entre pares y las formas de organizar el poder. En primera instancia, con respecto a los tiempos y las formas de relacionarse, según nos comenta la *lamngen* E1, sobre la diferencia entre organizaciones NO mapuche y las organizaciones mapuche de mujeres, comenta:

[La organización en que participo] Es de esas súper buenas y tiene tremendo trabajo territorial, pero es todo muy rápido. Como que esa diferencia siento yo en la organización, más con las *nañas*, que es todo más pausado que nos damos nuestro momento, que analizamos en verdad que si lo que estamos haciendo va en la dirección correcta, si tenemos que detenernos, nos detenemos. Tratamos de transparentar mucho lo que nos va pasando, hacer como encuentros también de autocuidado. Transparentar cómo nos estamos sintiendo en el grupo, si hay alguna dificultad, si hay alguna *ñaña* que no la esté pasando muy bien, acudir a esa necesidad. Eso siento yo que es la diferencia, que hay un vínculo. Que va más allá con las *nañas* que con los otros espacios donde yo me organizo.

Y agrega, con respecto a las organizaciones No mapuche de mujeres:

Ahí no noto tanta diferencia, pero si, ahí la diferencia es cuáles son las cosas que a veces

como que resaltamos más frente a un trabajo político, porque nosotras, obviamente, yo desde mi espacio, a veces trato de resaltar más el trabajo político o la necesidad de visibilizar situaciones que estemos pasando los y las mapuche principalmente. Entonces, cuando se hace alguna actividad o alguna coordinación, generalmente con otra organización no mapuche de mujeres, se resaltan otras cosas que también nos afectan a las mujeres, pero a lo mejor no está, no va a estar tan direccionado a nuestra necesidad específica.

Lo que nos recuerda las limitaciones que sienten las mujeres mapuche al integrarse a las organizaciones de corte feminista, ya que, si bien se tienen en común las opresiones que nos cruzan por ser mujeres, nos distancia, en cierta medida, las prioridades a la hora de la reivindicación o la visibilización de las demandas.

Ahora, cuando las mujeres mapuche se integran a espacios NO mapuche mixtos e institucionalizados, como lo es un partido político, tienen que enfrentarse a un escenario muy posiblemente hostil, como nos cuenta la *lamngen* E3:

A los 16 años yo decidí militar en un partido político. En las juventudes comunistas. Y desde ahí hasta el día de hoy, militando, es un mundo. Y es súper complejo, porque andar chica en un espacio súper masculinizado y para gente grande, es super difícil. Porque igual se dan debates de política mucho más dura, donde debes tener quizá un capital cultural o estudiantil quizás mayor, ósea, yo milito con gente que ya está en la u, siendo yo la más chica.

La *lamngen* E3 agrega una barrera más a la participación política de las mujeres, como lo es la edad. Ya que, de por sí, las mujeres somos infantilizadas y, cuando se es joven, esto pesa a la hora de poder dar la opinión abiertamente. Lo que también se da en las organizaciones mapuche, donde la edad es muy valorada. En relación a esto, lo que quiero rescatar es la observación que ella hace al espacio, el que se encuentra masculinizado, porque pareciera ser una característica transversal a la hora de entablar el escenario político, tanto partidista como organizacional.

Espacios de organización mapuche.

Desde las organizaciones mapuche, se ha levantado la premisa de mantener una organización mixta, desde la idea de la complementariedad y el equilibrio, manteniendo el mapuche *kimvn*. Ahora, es importante no idealizar la idea de la organización mixta, por su lógica de complementariedad, y aceptar todo lo que allí sucede. Esto es un punto de inflexión a la hora de cuestionar o tensionar las violencias que sufren/sufrimos las mujeres dentro de las asociación u organizaciones que, sin la intención de colaborar en la estigmatización de nuestro pueblo, es necesario visualizar que proviene mayoritariamente de los varones que ostentan cargos, en muchos casos tradicionales.

Por esta razón, se vuelve repetitivo que no haya una reflexión, ni siquiera desde la cosmovisión, y se repliquen prácticas que no necesariamente son mapuche, pero que permean un espacio y una cultura que se encuentra inmersa en este contexto; lo que explica la *lamngen* E1:

Las personas de la comunidad también vienen de un sistema de colonización, de alto nivel de maltrato, de trabajos precarios. Entonces yo creo que eso aporta negativamente a que las personas, que no logran en su totalidad hacer como... no sé, procesos reflexivos más políticos respecto del sistema en el cual vivimos, sino que más bien, sólo siguen replicando la cultura, que es la que ellos aprendieron.

Que está cruzado por una línea muy delgada, entre la transmisión de la cultura mapuche y seguir replicando la cultura permeada por el machismo. La *lamngen* E1 continúa: “Y que ha sido pa’, nosotros súper importante también. O sea, que sin la Comunidad nosotros, yo, no tendría idea de nada. Pero lamentablemente, hay ciertas limitaciones para poder llegar a hacer ciertos procesos reflexivos”. Que permitan poder decidir qué cosas queremos rescatar de la cultura y que cosas no, pudiendo también mejorar las condiciones para la participación de las mujeres y niñas en todos los espacios, previniendo, a su vez, al menos un tipo de violencia.

Organización de mujeres Mapuche

Las razones que dan nacimiento a las organizaciones de mujeres mapuche son de diferente índole y pueden ser muy variadas. Como ya mencionamos antes, una de las razones principales tiene que ver con la necesidad cultural y espiritual de fortalecer la identidad mapuche, encontrarse con otras mujeres con una historia en común.

Un ejemplo de esto es el relato de la *lamngen* E2, con respecto a sus inicios en la búsqueda de espacios para la reafirmación de su identidad mapuche:

Comencé a participar de un taller de *witral*, que se hacía en la Ruka ubicada en el Hospital. Recién había nacido mi tercera hija, era el año 2012-2013 y me encontré con otros y otras mapuche en la ciudad. Aprendí *witral* y una aproximación muy vaga de nuestra cultura, ya que, si bien la *kimelfe* era mapuche, no profundizaban en el *feyentun*, ni transmitía el mapuzungun. Nunca hicimos rogativa, por ejemplo. En fin, esa fue mi primera aproximación real a una ruka aquí en la ciudad; desde allí comencé en la búsqueda del mapuche *kimvn* y hasta el día de hoy estoy en ese camino.

En donde vemos que el poder encontrarse con otras mujeres mapuche y la necesidad de seguir buscando la memoria ancestral, tiene un largo y difícil camino. Con respecto a lo anterior, sin ánimos de tomar una posición tajante sobre si las organizaciones siguen fielmente los principios mapuche o no, es importante, por un lado, valorar estos espacios que se mantienen en constante construcción y resignificación, como también repensarnos y revisar constantemente qué es lo que queremos rescatar y cómo lo estamos haciendo, con miras a no perder de vista lo esencial.

Por otro lado, la organización de mujeres dentro de las organizaciones mixtas es un fenómeno que se da a raíz de las violencias vividas por los pares o por los varones que se encuentran en cargos de poder, ya sean tradicionales o institucionales, por lo que es una forma de generar un espacio seguro dentro de un espacio cultural mapuche que muchas veces se ve como hostil hacia las mujeres, como nos relata la *lamngen* E1:

Nos juntamos y levantamos un grupo de mujeres mapuche feministas. Y dijimos, ya vamos a trabajar por otras lógicas, porque, por ejemplo, la mayoría son mujeres más jóvenes,

entonces a veces le decíamos a la Comunidad: “oye, va a haber una marcha, y era como, ya entonces, ¿cuánta carne hay que comprar?” Y nosotras como: “oye, pero esta actividad es importante”. O cuando se hacían movilizaciones y al final nos estábamos quedando afuera. Entonces no existía un trabajo político y nosotras, con las mujeres que nos reunimos, que se fue casual, eso que fuéramos mujeres, o sea, entre comillas casual. Fue como que “oye, pero está pasando esto y nosotras no nos estamos movilizándolo”. Y ahí fue que nos reunimos como grupo y empezamos a hacer actividades y hasta el momento no hemos parado, pues igual se han ido algunas se han ido restando. Y hemos hecho como un activismo mapuche feminista, desde esa lógica, dentro del territorio, tratamos de hacer conmemoraciones, asistir a actividades, crear espacios también de autocuidado y ha sido súper enriquecedor porque hemos podido vivir nuestra propia cultura desde un espacio de confianza, contención y seguridad, cosa que cuando estamos dentro de la Comunidad con más hombres, o también, a veces pasa lamentablemente con algunas ñaña, se vuelve más inseguro.

Y como podemos ver a través del relato, no sólo se minimizan las proposiciones o necesidades planteadas por las mujeres en las reuniones, sino que, también, la *lamngen* E1 hace el alcance de la necesidad del posicionamiento político frente al contexto en el que vivimos y que las organizaciones no sólo sean en función de la cultura, y que es imperante que amplíen el trabajo territorial porque, si bien el rescate de la cultura es fundamental y trabajarlo desde ese ámbito ha posibilitado visibilizar e instalar a la cultura mapuche en el imaginario *nacional*, es nuestro deber romper la dicotomía “mapuche bueno” y “mapuche malo” que se genera en esta idea de que quienes sólo trabajan por la cultura no poseen una posición política frente a las recuperaciones del territorio, el encarcelamiento racista y las demandas por garantizar los derechos.

Y para esto, es infinitamente necesario el trabajo y el aporte que realizan las mujeres mapuche en sus organizaciones, ya sea formándolas o en sus estrategias de participación dentro de organizaciones mapuche, en donde a veces se pierde el sentido de organizarse. En relación a esto, la *lamngen* E2 nos comenta:

El rol de las mujeres mapuche, a mi pensar, es que en cualquier tipo de organización es un aporte, sobre todo cuando conoce su *feyentun* y vive su cosmogonía. De no ser así, depende mucho de la formación y valores propios como mujer, pues no es lo mismo tener apellido mapuche que ser *zomo* mapuche. Es una cuestión de estilo de vida, de practicar o intentar caminar en el mapuche *kimvn*, recobrar nuestro *zugun*, *feyentun*, *rakiduam*, pues como lo mencioné, conozco también a mujeres mapuche por ejemplo, cristianas, que actúan acorde a su fe cristiana, pero reniegan y demonizan el *feyentun*; lo que es una opción de vida y se respeta; así como también he visto mujeres mapuche que dicen serlo y solo utilizan su origen para beneficios propios o buscan hacerse notar para obtener un puesto en instituciones *winka*, así como otras que saben cómo debe ser una mujer mapuche y simplemente no quieren y eligen ser chilenas, en fin el ser mujer mapuche a mi parecer es una forma de vida, un actuar constante un camino largo pero que vale la pena caminar.

En donde podemos ver la importancia de organizarse y trabajar desde la filosofía mapuche. Lo que no sólo significa trabajar sólo por nosotras e, incluso, por el amor y respeto a nuestro pueblo, sino que, también, es de vital importancia verlo como un proceso colectivo que está cruzado por el rescate y la valorización del camino guiado por los y las mayores, que nos insta a fortalecer el camino espiritual, conocer las formas de pensamiento y protocolo mapuche. Una búsqueda que es tanto individual, como familiar y colectiva.

Al mismo tiempo, es de mi interés resaltar el trabajo de las mujeres mapuche, que no necesariamente se definen como feministas, pero que sin lugar a duda han aportado significativamente a que las generaciones que vamos comenzando nuestros propios caminos, podamos aprender de ellas y seguir fortaleciéndonos. Sumado a esto, a un trabajo colectivo y transversal de las organizaciones de mujeres, que han logrado posicionar nuestras necesidades en el discurso público, generando espacios de diálogo o disputa a los que hoy podemos acceder. Este trabajo mancomunado, de una u otra forma, ha servido como referente para las generaciones venideras, como nos comenta la *lamngen* E3:

Yo le voy a dar las gracias toda mi vida a esas mujeres, a todas las que salieron a marchar alguna vez, porque afortunadamente hicieron que yo a mis 19 años diga abiertamente que soy feminista. Que una mujer {mapuche} haya dirigido la Convención Constitucional, que fue presidenta. Y eso también viene de una lucha desde hace mucho tiempo. Entonces a mí, como mujer muy pequeña, mujer mapuche, mujer que sabe que va a tener que esforzarse el doble para lograr lo que quiere. Porque soy pobre y las mujeres pobres no tenemos que esforzarnos el triple para lograr lo que queremos, para tener metas o para lograr entrar a espacios. Que ellas hayan estado ahí, de alguna forma te dicen: aquí estamos, no estás sola y esta lucha la estamos dando todas.

IX. CAPÍTULO 4:

Identidades dialécticas.

Identidades que fluyen y se nutren, entre el presente y el pasado.

Crecer en Santiago siendo indígena es bastante contradictorio, ya que -al menos en el imaginario- el ser indígena se asocia a vivir en la ruralidad, pero lo cierto es que, luego de la migración forzada, el mayor asentamiento de la población indígena fue en la región metropolitana, principalmente en las periferias de la capital (CENSO, 2017). Esto ha significado que la descendencia de aquellas personas que migraron, hoy están naciendo y creciendo en Santiago. Como pudimos pesquisar a través de las entrevistas, el grupo etario sobre los 40 años, a quienes llamaremos 2da generación, son hijos e hijas de quienes migraron, mientras que la población bajo los 35 años son, generalmente, una tercera generación de mapuche nacidas en Santiago, en diversas comunas y que, incluso, puede que ni siquiera tengan el apellido indígena que muchas veces “se pierde” por la línea materna.

Por otro lado, se han ido construyendo conceptos para referirse a las personas que nacen en la ciudad (*warriache*) o mecanismo de “evaluación de identidad” (*mapuchómetro*), que nos habla de una realidad en construcción constante y que es diferente a un “algo” que hubo en el pasado, pero que dan continuidad a un proceso de *mapuchización* de los espacios que antes no lo fuesen. Respecto de esto, como hemos ido viendo a través de los capítulos anteriores, de una u otra forma, la población mapuche, por razones históricas, ha tenido que transitar dentro del territorio, adecuándose a las lógicas centralistas del estado moderno y sufriendo las consecuencias de la colonización a través de los siglos.

Como, por ejemplo, según los datos recogidos en la encuesta CASEN 2017, aunque imprecisos²⁶ en comparación al CENSO, debido a una diferencia política-conceptual, se

²⁶ La encuesta CASEN 2017 muestra una diferencia con respecto al total de la población indígena en Chile, ya que no consideran la variable “Otros” que aparece en el CENSO y sólo se rigen por los datos que corresponden

puede ver que la población indígena, en torno a la pobreza multidimensional, se encuentra con un 30,2%, mientras que la población no indígena con un 19,7% en la zona urbana, agravándose la situación en contexto de ruralidad. Lo que se agudiza aún más en el caso de las mujeres que, a pesar de no ser realizado el análisis de datos con respecto a la pobreza multidimensional en específico dividido por sexo, se puede evidenciar en el acceso a educación y salud que muestra constantemente en desventaja a las mujeres indígenas.

Es así como ser mujer indígena y además pobre, nos pone en un escenario desventajoso, incluso frente a las mujeres no indígenas, lo que muchas veces parece ser una barrera difícil de sortear para poder trabajar en conjunto y generar acciones mancomunadas. Una de las principales razones que manifestaron las entrevistadas del por qué se han mantenido al margen de organizaciones feministas o de participar en dichas instancias como individualidad, es que, si bien les hace sentido un trabajo por los derechos de las mujeres y las disidencias, muchas veces se sienten excluidas de los espacios de poder o que, derechamente, les quieren educar y las invisibilizan en sus propias peticiones.

Con respecto al trabajo de autoconocimiento y construcción de la identidad, se da un fenómeno muy curioso con respecto a la recuperación de la historia familiar y la identidad mapuche, ya que, al revisar las entrevistas, se percibe que mayoritariamente las entrevistadas que pertenecen a la 3° generación, son quienes han motivado principalmente la búsqueda de las memorias familiares y la reivindicación de la identidad indígena. Se añade a esto que, por largo tiempo, la 2° generación se mantuvo “dormida” frente a esta realidad, ya fuera por desconocimiento, vergüenza o miedo.

La escuela es el lugar donde mayoritariamente las entrevistadas señalaron que se dieron cuenta que son mapuche, lamentablemente, en principio, por episodios de violencia o discriminación, en donde les hacían notar la diferencia, el ser *diferentes*. Pero no es el único espacio, como nos comenta la *lamngen* E7, en donde se les/nos señala como algo diferente, desde una óptica negativa:

El primer recuerdo que yo tengo de ser mapuche es de haber escuchado que a mi mamá la

a los 9 pueblos oficializados al momento de los estudios.

trataban de India, la familia de mi papá. Entiendo yo que eso se refería a las personas que éramos un poco más morena (...) Otra de las razones por las que yo entendí que yo era India, porque no, no comprendía que éramos mapuche. No sé si se nombraba propiamente en ese tiempo. Fue porque siempre me pedían que modulará cuando hablaba el español, a pesar de que esa es mi lengua materna, igual me quedaban esta herencia de cómo se hablaba dentro de mi familia. Fue bastante doloroso darse cuenta de eso porque las primeras personas que yo recuerdo que me discriminaron, fue la familia de mi padre, mi familia paterna que es *winka*, E7

Lo que podemos ver a través de la experiencia de la *lamngen* E7, es que no siempre el núcleo familiar es un entorno seguro. Esto no sólo se da de parte directa de su familia no mapuche, sino que, también, desde su familia mapuche, en donde le era transmitida, de forma más indirecta, una mala percepción del ser mapuche, como nos cuenta:

Un día conversando con mi *chuchu*²⁷, ella me cuenta que los mapuche, los nombra y dice: “son todos unos borrachos, son personas que vendieron sus tierras y las tierras no se venden”, me acuerdo muy bien de esa frase. Para mí fue como algo que me marcó mucho, teniendo no sé, 9 o 10 años yo creo.

Esta autopercepción negativa que a veces puede ser transmitida dentro de las propias familias mapuche, responde a una construcción negativa del ser mapuche que ha sido construida y alimentada desde la escuela hasta los medios de comunicación, instalando en el discurso público y el inconsciente de la sociedad un estereotipo negativo del ser mapuche, habiendo casos en que la propia identidad está cruzada por una férrea negación de lo que se es y, en casos extremos, un autodesprecio. Esta situación no solo repercute en los niveles de autoestima de la población mapuche, sino que deja a niños, niñas y adolescentes en una situación de vulnerabilidad, frente a los crudos escenarios que se forman en las poblaciones. Lamentablemente, esta es una de las numerosas razones del por qué nos ha costado y nos sigue costando poder reivindicar el legado familiar y cultural, y explica por qué es tan

²⁷ Abuela materna

importante trabajar la autoestima y reforzar positivamente la percepción del ser mapuche, siendo un camino complejo cuando socialmente, en el imaginario, se ha construido una imagen tan dañina y menoscabada. En función de lo anterior, es de suma urgencia que podamos levantar liderazgos sanos y significativos, para que las siguientes generaciones tengan referentes a quien mirar y abrir caminos, reivindicar la historia mapuche y que el transitar esta vida sea un poco menos doloroso.

Es aquí donde aparece nuevamente la complejidad del reconocerse como mapuche, sumado a esto las violencias vividas por ser mujeres y pobres; ambas categorías que son bastante más probable de evidenciar actualmente. Cómo vimos en el capítulo anterior, se deben sortear numerosos obstáculos, por parte de las mujeres, para poder posicionarse en espacios o cargos de poder, no sólo dentro de sus propias organizaciones, comunidades o familias, sino que también en los espacios institucionales. Así, nos comenta la *lamngen* E1 sobre la participación de las mujeres en el espacio público:

Yo creo que es súper relevante en el área institucional. Creo que es súper relevante que las mujeres tomen estos espacios, porque finalmente estamos siendo siempre más discriminadas, o sea, ya eres discriminada por ser mapuche, pero también eres discriminada por ser mapuche y ser mujer, y si a eso le agregamos ser mapuche, ser mujer, ser disidencia es mucho más severo el nivel de discriminación. Y yo creo que nadie mejor que una mujer mapuche y disidente puede llevar eso a un espacio de construcción como el espacio constitucional, por ejemplo, o un espacio que debiera ser un espacio de construcción colectiva. Pero siento que no, tampoco puede ser cualquier mujer. Porque también puede ser mujer, pero si no tiene una formación con un enfoque colectivo, con un enfoque solidario, con un enfoque subversivo, con un enfoque feminista, también la pega queda como a mitad de camino, porque vamos a seguir quedándonos calladas frente a ciertas cosas. O sea, igual está bien que sea mujer, pero si a eso le podemos agregar ser subversivas, feminista, ser disidentes, sería mucho más importante y creo que iríamos un paso más allá.

Como nos relata la *lamngen* E1, es importante que quienes nos representen en el escenario público sean mujeres mapuche, pero que no sólo se quede ahí, sino que puedan ampliar

la diversidad de visiones y posiciones, convocar, ampliar la mirada, apuntando siempre a abrir los escenarios y, ojalá, nunca a la reducción de estos. La importancia de tener referentes es más que sólo simbólica o estética, es de vital importancia para incentivar futuras generaciones y que los y las niñas mapuche se desarrollen en espacios más amigables y respetuosos, así como también permitir la diversidad dentro de la sociedad, normalizando, apreciando y validando la diferencia.

Importancia de la representación /referentes.

En mi caso, como en el caso de algunas *pu lamngen* entrevistadas, al no tener el respaldo de una familia que se asumiera mapuche y encontrarse con la realidad afuera, como pasa al asistir a la escuela, se genera un choque muchas veces difícil de comprender en un principio. Este encuentro se vuelve complejo si, sobre todo, la forma de despertar es violenta, en forma de insultos o sobrenombres, por ejemplo. Así como nos cuenta la *lamngen* E3, frente a su experiencia de reconocimiento por medio de la violencia escolar:

En el colegio... creo que ahí fue mi primer choque de darme cuenta de qué es ser mapuche, porque no fue algo lindo. Yo siempre lo he planteado así, de hecho, fue un choque y no porque sea malo, sino porque te lo plantean como que es algo malo. O sea, no sé, que se burlaban de tu apellido o que te decían india o que somos cochinas. Todo este tema, todo este círculo de discriminación que uno va viviendo y que cuando una es pequeña no la asimila bien, entonces te cuesta un poco asimilar, si está bien, si está mal, entonces empiezas como con una crisis de identidad igual compleja. Quizás si esto te lo dicen a los 19 años, uno lo entiende de otra forma. Pero en sí, cuando eres pequeña no, porque te estás formando. Al final te quiebras un poco, te das cuenta de que creces con una entidad súper fracturada.

Lo que significa siempre estar cuestionando tu identidad y, de alguna forma, no saber a dónde se pertenece. En tales circunstancias, es complejo vivir toda esta situación dentro de núcleos familiares que no se lo cuestionan y poder superar este escenario se logra con el apoyo externo al núcleo familiar, en las pares, que coincidentemente son alguna otra niña o mujer mapuche que han encontrado en su camino. La *lamngen* E3 nos cuenta como vivenció ella el tener una

amiga mapuche que, de cierta manera, vivía más el ser mapuche y que le mostró otra forma de vivir y ser mapuche:

A mí lo que me causó ella, bueno, aparte de que fuimos muy amigas y que tenía un apellido similar al mío, el que ella tuviese su familia que si tenía una cultura mapuche, que sí tenía una cosmovisión, que sí tenían tradiciones, que si nació más apegada esto; porque su mamá y su papá eran mapuche... fue conocer otra realidad. Entonces, al final, los 2 tenían esta tradición más en la sangre. Yo por problemas obviamente con mi papá, no crecí tanto con la tradición al lado.

Lo que nos deja entre ver dos cosas; la primera, es la importancia que ella le da a que su amiga tuviese una familia que le enseñara y la respaldara en torno a su identidad indígena y; la segunda, la distancia que se genera hacia el ser mapuche por experiencias negativas dentro de su núcleo familiar. Para este caso, profundizaremos en la primera circunstancia, ya que la *lamngen*, al ser consultada sobre cómo cambiaban las circunstancias al ser apoyada por la familia en el rescate de la filosofía mapuche, nos da indicios clave en la forma de enfrentarse el mundo. Al respecto, ella nos comenta a raíz de la pregunta ¿crees que hace la diferencia que su familia le enseñara la cultura mapuche?:

Sí, yo creo que sí, porque para ella no era... no creo que haya sido un cuestionamiento como yo me lo tuve que cuestionar. Ella siempre lo acepto, pero lo acepto porque también lo tenía ahí, porque también tuvo alguien que le diera la información de que eran todo un pueblo, que era toda una forma de organizar, que era una forma de pensar diferente. Y cuando no tienes esa herramienta, cuesta entenderlo.

Lo que demuestra la importancia del respaldo dentro de las familias pero, como veremos más adelante, al haber nacido en la ciudad, es necesario también el respaldo de tus pares, que han tenido otra educación o que han tenido acceso a información que, por diversas razones, nos ha sido negada.

En este punto, también es de muchísima importancia el reconocimiento social, traducido en la presencia y visibilización de las mujeres indígenas referentes, de las cuales también podemos aprender y/o apoyarnos en este camino

que tiende a ser solitario al comienzo porque, como nos comentaba la *lamngen* E1, las mujeres, en la necesidad de encontrarse con otras, buscan su espacio y, muchas veces, llegan sin conocer a nadie y se integran. O que, a diferencia de hace algunos años, hoy hay más visibilización de la mujer indígena, como nos comenta a continuación:

Cuando fui por primera vez a un 8M, por ejemplo, donde yo creo que los primeros años nunca vi mujeres mapuche o quizás alguna, con un 8M que no era como ahora. Y tampoco se juntaban donde se juntan, así como no sé, me acuerdo haber ido ahí, al paseo ahumada o en la plaza de armas. Y haber visto quizá 2 mujeres, pero ponte hoy en día nosotras vamos a una marcha y tú ahí ves grupos de mujeres mapuches distintas. Yo voy con las ñañas, veo otro grupo, de repente nos juntamos. De repente vemos a las chiquillas de la red. Otras organizaciones de mujeres mapuche o que a lo mejor no son organizaciones, pero se nota que para allá van igual.

Lo que va de la mano con la necesidad imperante de que las mujeres mapuche puedan ejercer cargos públicos, habitar espacios de poder, ser referentes, ser visibles en el espacio público, tanto chileno institucional, como en el cotidiano.

Con respecto al ámbito cotidiano, podemos ver que, según los datos de la encuesta CASEN 2017 que considera una población indígena de 1.694.870 personas mapuche, el 38% de las mujeres participa en algún tipo de grupo organizado entorno a temática indígena, por sobre un 35,9% de los hombres; siendo el grupo etario de 60+ años quienes más lo hacen. Además, se considera que las mujeres mapuche son quienes se agrupan principalmente en organizaciones territoriales o juntas de vecinas/os (9,9%), lo que nos evidencia un largo camino de trabajo político de base y constante en el tiempo, que frecuentemente fue impulsado por la necesidad de tejer redes que permitieran la subsistencia, como lúcidamente nos comenta la *lamngen* E5:

Generalmente son mujeres las que llevan, que lideran esas actividades, o sea... no sé si será ese cariño... esa iniciativa al trabajo comunitario, por lo menos lo que veo acá son mujeres líderes que dirigen esto, allá en la junta de vecinos son mujeres, mi abuelita con sus amigas que lideran esto...siempre son como mujeres las que toman la iniciativa de

las actividades.

Por lo que, a pesar de muchas veces no reivindicarse desde el ser mapuche, las mujeres mapuche siempre han estado en la organización territorial, siendo referentes de las futuras generaciones que, gracias a esa herencia, sumado a la búsqueda por el fortalecimiento de la identidad, han podido lograr hoy un reconocimiento dentro de las organizaciones locales. Lo que no hubiese sido posible sin la intrínseca valoración de la experiencia y la memoria de las personas mayores, que son quienes guían los procesos y que hoy tienen un espacio de suma importancia para la revitalización de la cultura y la lengua.

Este rescate de la cultura y las formas organizativas no está exenta de conflictos tensionados por las percepciones y el contexto contemporáneo, como nos comenta la *lamngen* E1:

Siento que es fundamental recuperar ciertos sistemas culturales que, dentro de lo que hemos logrado estudiar o recabar, es que antes existía un respeto distinto por las mujeres dentro de la misma lógica de la organización de la cultura {mapuche} y tenían un aspecto súper relevante y hoy en día ya no es así. Solamente se respetan las mujeres que tienen algún tipo de autoridad ancestral, pero no así todas las mujeres. De hecho, yo me he topado en el corto plazo con 3 *wentru machi* y si bien no debiera de tener género asignado. Yo siento que debiésemos de recuperar ciertos cargos como culturales o ancestrales. Como que ahora hay harto *wentru machi* y no sé yo igual lo cuestionó, no sé, no, a mí me pasa algo como igual un poco, con eso, no con todos, pero sí con algunos que conozco. No sé, no lo creo tanto.

Lo que nos habla de una necesidad de recuperar la memoria organizativa, pero la *lamngen* E1 nos alerta de cómo estos espacios pueden estar cruzados por el género, una construcción más bien contemporánea que, sin intención de poner en duda la necesidad de resignificar los cargos ancestrales, es importante mirar qué es y cómo lo estamos haciendo, ya que por mucho tiempo se pensó el ser *machi* sólo desde el ser mujer, ligado al estereotipo de la bruja, pero que, al abrirse las posibilidades y el cuestionamiento, al ser ese lugar reivindicado, pareciese ser que se está masculinizando. Sin pensarlo desde algo negativo, es importante cuestionar qué pasa con el resto de los cargos, los que son de carácter más político ¿Se están abriendo también para que las mujeres los ejerzan?

Mapuchómetro.

El *Mapuchómetro* es un concepto que se ha popularizado dentro de los espacios mapuche de la ciudad, en donde se aborda una dinámica de evaluación y competencia que ha surgido a raíz de la búsqueda por la identidad de los y las jóvenes mapuche que habitamos en la ciudad. Dado esta circunstancia, se volvió muy común el rechazar o acoger a las personas según cuánto sabían del ser mapuche, si hablaban la lengua o si tenían conocimiento de su *kupalme*²⁸ e, incluso, son bastante más cuestionadas las personas que no tienen los dos apellidos mapuche o ninguno, como los y las descendientes de 3° generación. Si bien esto tiene una explicación lógica, sobre autocuidado y preservación del sentido de pertenencia, dada la situación de que muchas/os nacimos en la ciudad en familias que reniegan de su identidad cultural, termina siendo un filtro arbitrario que puede ser contraproducente al trabajo de recuperación de la identidad, ya que uno de los factores más comunes que impiden el autoreconocimiento de la población mapuche es no saber la lengua o no tener información ni respaldo desde sus familias. Por otro lado, genera un obstáculo más para que las mujeres se empoderen dentro de sus organizaciones, ya que tienden a ser más cuestionadas y siempre deben estar validándose, ya sea por sus pares como también por agentes externos. Así, como nos cuenta la *lamngen* El, quien dio vuelta sus apellidos, para que su apellido materno y mapuche estuviese primero:

Era una necesidad para mí que mi apellido mapuche estuviese primero. Como una necesidad bien poderosa, parte de eso tiene que ver con que me tengo que posicionar hasta del apellido, porque, por ejemplo, teníamos un abuelito adulto mayor y él me transmitió mucha información. Yo creo que es lejos la persona que más sabiduría me ha entregado y ahí me metí con todo, porque él era muy solidario en la información. Lamentablemente no lo tenemos porque de verdad que era una persona súper enriquecida. Y él tenía apellidos huinca, vivió su vida huinca y después volvió a ser mapuche, pero nunca nadie lo cuestionó. Nunca. Bueno, porque, aparte era hijo de una machi de hecho. Pero nadie le hizo un cuestionamiento, nunca nadie dijo oye, “¿y él?” o “usted entonces no es tan en mapuche”, nunca nadie dijo

²⁸ Herencia familiar mapuche, pertenencia familiar.

eso. O el otro caballero también que participa y todo, que no recuerdo como le llaman, pero esa persona tampoco tiene apellidos mapuche. Y nunca le han hecho un problema, así como nunca nadie lo ha expuesto, pero hace pocos días, en una reunión, una chica que quería ser presidenta de la directiva y no tiene apellido mapuche, el *longko* le dijo que no porque no era mapuche. Pero a los hombres nunca les ha ocurrido.

Si bien realizar un filtro sobre quien o quienes nos representan, sus intereses y motivaciones es importante, no podemos ignorar que muchas de esas veces, los cuestionamientos están cruzados por diferentes sesgos, en este caso, el de género; en donde a las mujeres siempre se nos ha exigido más, ya sea tener los apellidos, tener un *kupalme* o vestir el *tukuluwn*²⁹ mapuche. Esta exigencia de tener que validarse pasa dentro de las comunidades u organizaciones, pero también fuera, estando la identidad de las mujeres mapuche siempre en disputa.

Además, cuando la *lamngen* E1 se refiere a la importancia del dar vuelta sus apellidos, también nos muestra una realidad que se ha generalizado, en donde el tener sólo un apellido, y que este sea el segundo, pareciese tener menos valor que si fuese el primero, como si la línea materna tuviese menos importancia y siendo la primera que se pierde. En este aspecto, hace sentido el uso de la palabra *champurria*³⁰ como una forma despectiva de referirse, por sobre todo, a las personas que tenemos un sólo apellido mapuche. Aunque, hoy por hoy, a raíz de las conversaciones, me da la impresión de que ha tenido una especie de resignificación y se siente orgullo de serlo, ya que, al igual que la 3° generación, a pesar de no tener los apellidos o que estos no sean evidentes, el trabajo por la búsqueda y reivindicación de nuestra cultura es una decisión, un posicionamiento político que hemos decidido evidenciar, trabajar y defender.

²⁹ Vestimenta tradicional mapuche

³⁰ Mezcla.

Identidad Fracturada.

El crecer bajo estas circunstancias, como nos comentaba una de las *lamngen*, nos hace crecer en medio de cuestionamientos y la constante resignificación de nuestras propias identidades como mujeres mapuche. De este modo, siendo un sentimiento transversal el no sentirse completamente mapuche a raíz de haber nacido en Santiago, no haber vivido en el territorio ancestral o no hablar *mapuzungun*, siendo muchas veces cuestionada por no ser suficientemente mapuche, pero tampoco ser lo suficientemente “chilena”. De todas formas, quiero hacer el alcance que una de las *lamngen* entrevistadas me hizo, con respecto a esta apreciación. Que, a su forma de ver, después de irse a vivir al sur y llevar allá un tiempo, considera que esos cuestionamientos sobre si se es más o menos mapuche, se dan más en Santiago que en el territorio mismo; allá sólo se es.

Como esta investigación se atañe a las configuraciones que se dan en Santiago, es importante para mí que se puedan visibilizar esos cuestionamientos que muchas veces son un obstáculo para la recuperación de nuestra cultura y que repercute directamente en nuestra autoestima. En esta línea, como vimos en capítulos anteriores, el paso por la educación formal, para las generaciones más jóvenes, puede ser también una herramienta de validación aunque, al final del día, por muchos títulos que tengamos, seguiremos siendo las indias, porque el racismo está presente en todo momento. Así como nos relata la *lamngen* E4:

Una generalmente siempre tiene que estar validándose frente a la gente, demostrando que una tiene, que una sabe. Si tení un título, lo primero que tienes que hacer es tirárselo encima para que te respeten, si no tienes un título vas a hacer mal mirado, como que la persona que no tiene un título no sabe nada, no entiende o es incapaz de reclamar algo justo. Entonces es difícil, creo que además este sistema o sea no el sistema, sino que el estado nos ha invisibilizado a las mujeres mapuche, dirigentes. Es como si no existiéramos.

Lo que nos habla de una resignificación de la escuela o la educación formal, de cómo la configuración social nos orilla a pasar por una institución que fue bastante traumática para las generaciones más adultas, en donde se les golpeaba por no hablar español, pero hoy es una forma de validarse frente al resto y poder reclamar espacios dentro y fuera de las organizaciones.

X. REFLEXIONES FINALES

Inicialmente, esta investigación tenía por objetivo describir y evidenciar los distintos obstáculos que enfrentan las mujeres mapuche a la hora de organizarse, así como los diferentes escenarios en donde se deben desenvolver y enfrentar el racismo. Pero, a través de las entrevistas, la conversación y la reflexión, me parece más pertinente relevar que, a pesar de todas las trabas y dificultades que deben/debemos enfrentar las mujeres mapuche en el camino hacia la organización y el *mapuche kimvn*, eso no ha impedido que nos reunamos y nos organicemos. Por lo que es de vital importancia resaltar las estrategias que se han ido construyendo y reforzando a través de las generaciones que, si bien tienen distintas experiencias sobre los contextos, nos han compartido un valioso conocimiento y han formado, a través de su trabajo colectivo, el camino que hoy nosotras caminamos y que, de alguna forma, han abierto los espacios para nuestra participación y visibilización.

Si bien existen cuestionamientos -propios y externos- sobre el valor de estos espacios, lo cierto es que, si no hubiesen habido otras mujeres mapuche trabajando arduamente por ellos, hoy no podríamos ni siquiera disputarlos. Es por esto que, nuevamente, posicionaré la importancia de la lucha epistémica como un espacio válido de resistencia, tanto así como la lucha territorial y la recuperación de nuestro idioma y cultura. En relación a esto, desde mi perspectiva, todos los espacios de lucha son válidos y fundamentales y, como hemos intentado demostrar en esta investigación, tanto mía como de todas las mujeres mapuche que participaron, la importancia de la reflexión colectiva y la participación consciente en la re/construcción de nuestra propia historia y cultura.

Es así que, a través del capítulo 1 “¿Por qué somos cómo somos? Desigualdades de género y estrategias para la subsistencia”, buscamos introducir una reflexión en torno a las razones, formas y contradicciones que nos cruzan al ir construyendo nuestro propio camino y búsqueda de nuestra historia que es personal, pero también colectiva.

En este capítulo, abarcamos diferentes motivaciones que nos llevan a comenzar nuestro

proceso y búsqueda, las que responden a una necesidad de posicionarnos frente a la sociedad, pero también sentirnos más cerca de nuestras ancestras, a través de la revitalización de nuestra cultura y el aprendizaje de ancestral que nos fue negado, encontrando en nuestras *lamngen* el espacio seguro que no sabíamos que nos faltaba, pero que necesitábamos. En palabras de la *lamngen* E4:

Cuando me reencontré con mi gente, empecé a darme cuenta de que ese era mi lugar, que era donde yo podía hacer algo, porque éramos todas iguales, todas habíamos pasado por lo mismo, por las mismas penas, veníamos de los mismos lugares. Había muchas cosas, algo que nos hermanaba, estaba todo tan claro y muy bonito, lo que más nos decíamos era *lamngen*, hermanas. Creo que en ese espacio igual se daba algo como muy de respeto y que ninguna estaba por sobre la otra, como si lo sentía en otros espacios, que viene el que sabe y los demás escuchan nomás, acá era todo era muy vertical. Acá no, acá nosotras hablábamos todo lo que queríamos hablar, todo lo que queríamos conversar y nadie era mejor que otra. Éramos todas mapuche. Eso era algo muy importante y algo que nos marcaba.

En las palabras de la *lamngen*, podemos ver el énfasis en las relaciones horizontales y de hermandad que se genera al juntarse con otras mujeres mapuche, que te hacen sentir una igual y que ya no estás sola contra tanta injusticia y pena, lo que es trascendente para fortalecernos como pueblo-nación y poder enfrentar los estereotipos de género en torno al ser mujer, y lo que conlleva ser y reconocerse mapuche, sintiéndose orgullosa de serlo.

Por otro lado, en el capítulo 2, titulado “Escenarios múltiples. Una caracterización de los diversos escenarios que deben sortear las mujeres mapuche en su camino a la organización”, podemos ver la caracterización de los diferentes espacios en los que se desenvuelven las mujeres mapuche, en donde siempre está presente que no sólo son mujeres, sino que también pertenecen a un pueblo-nación. Ya sea en sus casas, en el espacio educativo o el trabajo, siempre se les hace notar -incluso cuando ellas no lo concientizaban- que son diferentes. De todas maneras, según los relatos, muy intuitivamente, se fueron levantando estrategias que les permitieron sortear las diferentes dificultades, como lo es buscar pares mapuche (amigas), aunque nunca se

tocara el tema explícitamente. Entendemos entonces que el sentirse acompañada marca una diferencia al momento de empoderarse.

En la misma línea de análisis, lo que me parece más lamentable es que los hogares mapuche no sean un espacio seguro, ya que, como pudimos ver, hay desde violencia intrafamiliar, abandono, alcoholismo de parte de los padres hasta abuso sexual, lo que claramente esta cruzado por la violencia de género y que, aunque haya hogares en donde estas violencias más directas no están presentes, el silencio y anulación del ser mapuche dejan a las infancias desprotegidas frente a las violencias externas, al no tener el conocimiento para posicionarse con orgullo. Se evidencia, además, que muchas veces se hace con la intención de proteger, mas puede resultar contraproducente. Esto, a su vez, ha incentivado la crianza como factor protector, para que las infancias que hoy crecen, al menos, tengan las herramientas necesarias para amarse a sí mismas/os y posicionarse desde otra vereda frente a la discriminación.

Luego continuamos con el capítulo 3, el cual se titula “Ni tan privado, ni tan público. Contradicción permanente, herencia intangible y la transmisión de la memoria”, en el cual se aborda la tensión que existe en la falsa dicotomía de lo público y lo privado, pero que sigue marcando la pauta a la hora de desenvolverse en el terreno de poder y la disputa de los espacios que nos han sido negado, que poco a poco hemos podido usurpar. Todo esto, entre las contradicciones de la asimilación cultural y la necesidad de obtener el conocimiento necesario para poder desenvolverse en la sociedad actual. Abarcando desde la participación en partidos políticos como herramienta de participación, formalizarse a través de las condiciones de la institucionalidad (asociaciones indígenas) o estudiar carreras universitarias que puedan servir a la *causa mapuche* (como ser abogados y representar prisioneras/os políticos, profesoras/es interculturales enseñando la filosofía mapuche en las escuelas chilenas o médicas/os validando los saberes ancestrales), entre otras tantas estrategias de resistencia, todas ellas necesarias y válidas.

Por último, el capítulo 4, que lleva por nombre “Identidades dialécticas. Identidades que fluyen y se nutren, entre el presente y el pasado”, que tiene por intención dar un esbozo de la construcción constante de la identidad de las mujeres mapuche, ya que esta se encuentra

nutriéndose constantemente, en la interacción con sus pares y el contexto, sobre todo para aquellas que hemos nacido en Santiago y estamos en constante búsqueda de nuestra propia voz. Como dijo una *lamngen*, poder sobrellevar una identidad fracturada, que además de siempre estar siendo cuestionada, debe sobreponerse a los condicionamientos propios de la modernidad, disputando su legitimidad no sólo con la sociedad, sino que también con la institucionalidad estatal.

La importancia de rescatar la experiencia personal de cada una de las mujeres entrevistadas nos permitió ver lo difícil que es crecer en la ambigüedad, en una sociedad en que, por ser mapuche y mujer, todo el mundo se creyese con la autoridad para decirte quién y cómo debes ser. En otros tantos casos, crecer negando tu propia herencia, sintiendo vergüenza y distancia con tu ser mapuche, pero que, a pesar de todo, encuentra/encontramos y construimos nuestro sendero para el reencuentro, reconciliándonos con el pasado y honrando la memoria de nuestras ancestas que nos guiaron y nos guían, a través de un diálogo complejo pero necesario, para sanar/nos en colectivo. En esta misma reflexión, como nos cuenta la *lamngen* E12, su proceso identitario para reconocerse y sentirse mapuche fue un proceso familiar, tanto colectivo como personal, que le abrió el camino permitiéndole llegar a convertirse en lo que ella hoy ve cómo el ser mapuche, pasando por distintas etapas de formación dentro de las organizaciones en las que ha participado, para poder encontrar su rol, camino en el que ha sido guiada por las personas mayores de su lof *warriache*, haciendo de esta transformación un desarrollo compartido.

Finalmente, es importante para mí plantear lo fundamental y relevante de la organización de mujeres mapuche, no sólo desde el ámbito cultural, sino que también político. Dar importancia ya que permite a las mujeres tener un soporte para ejercer cargos de poder, ser referentes y visibilizar nuestras propias perspectivas, sin dejar de lado que son una red de apoyo que respalda frente a las circunstancias propias de la subsistencia, sosteniendo en la precariedad de la vida, pero también en temas más sensibles, como lo son el apoyo frente a la prisión política, la violencia

estatal³¹ o la violencia intrafamiliar, presentando un muy variado alcance.

Si bien existe una crítica a las organizaciones meramente culturales, no debemos ignorar que ha sido la forma en la que poco a poco se ha podido legitimar nuestra resistencia y que, si bien pudiésemos desear que se enfocara más en circunstancias políticas, en variadas ocasiones se presenta como la única trinchera de participación y fortalecimiento de la identidad, un escenario no menor. Por eso, creo que, más que enjuiciarlas, puede ser una oportunidad de reflexión en torno a las necesidades que tenemos y en cómo ir abordándolas, para tejer redes que nos permitan rescatar los valores mapuche, pero también exigir derechos que nos sean pertinentes.

Las organizaciones mapuche, así como se menciona anteriormente, responden a diferentes necesidades y momentos, como nos comenta la *lamngen* E4:

Siempre yo tenía como una necesidad de, como decirlo, era tanta mi rabia que tenía contra todo lo que estaba pasando contra la injusticia frente al terror que se vivía. Sentía que tenía que hacer algo, hacer algún aporte.

Puede ser un espacio de contención y resignificación de las experiencias, pero que no está libre de ser intervenida por agentes externos. Desde allí, viene una crítica directa al academicismo que intenta imponerse, como continúa la *lamngen* E4:

Entonces empecé a participar en esta organización y a medida que iba pasando el tiempo va creciendo esta organización a nivel nacional y claro como siempre empiezan a llegar gente, otras mujeres, para de alguna u otra manera, tratar de influenciarnos o no sé exactamente, era así como querer cómo guiar, como si nosotras no fuéramos capaces de decidir por nosotras mismas. Pero, como éramos mujeres de población lo típico que pasa. Yo lo veía tanto que ellas eran como las iluminadas venían a enseñarnos qué debemos hacer, cómo debemos actuar y para qué servimos.

³¹ Revisar en: <https://www.mapuexpress.org/2018/05/12/pueblo-mapuche-cuatro-madres-de-hijos-violentados-en-democracia-esperan-justicia-chilena/>

Escenario que, desde los feminismos, es necesario repensar. Es imprescindible que, para poder trabajar en conjunto, seamos capaces de valorar todos los tipos de conocimientos. Crítica que hoy también recae en los y las académicas mapuche, que a través de la academia buscan posicionar el conocimiento mapuche pero, a veces, olvidando las formas mapuche. De todas maneras, seguiré insistiendo en que todas estas contradicciones pueden ser oportunidades de reflexión con miras hacia un futuro más respetuoso y comunitario, relevando siempre que las mujeres han sido las que han dado la lucha silenciosa y sosteniendo los procesos de reivindicación desde la colectividad, visibilizando el conflicto que tiene el estado chileno con el pueblo mapuche desde la defensa de los territorios, las que han reivindicado el derecho al idioma y preservado la lengua, el derecho territorial y la resistencia simbólica, a través de la educación, pero también desde el propio cuerpo y la vestimenta. Todo esto lo han hecho las mujeres mapuche, desde todos los espacios en los que han estado presentes, llámese organizaciones sindicales, culturales, políticas estudiantiles, territoriales, entre otras, siendo las que más se conocen las asociaciones indígenas lideradas principalmente por mujeres y, gracias a ellas, la lucha digna por la vida sigue y seguirá vigente.

XI. BIBLIOGRAFÍA³²

- Acuña, María Elena (2005). “Género y Generación en la Transmisión de la memoria”. ARCHIVO CHILE, Web del Centro Estudios “Miguel Enríquez”, CEME: www.archivo-chile.com
- Alvarado-Lincopi (2021). “El habitar doméstico de trabajadoras mapuche puertas adentro: arquitectura reduccional, espacios porosos y las brechas de la belleza”. Revista Austral de Ciencias Sociales, núm. 41, pp. 91-112, 2021. Universidad Austral de Chile
- Alvarado-Lincopi, Claudio; Antileo, Enrique y Urrutia, Marie Juliette, (2019), Compiladores. «Diarios Mapuche 1935-1966» Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Alvarado-Lincopi, Claudio; Antileo, Enrique (2018). “La sindicalización de mujeres mapuche empleadas domésticas (1950-1960)”. Extracto del Libro *Fütra Waria* o Capital del Reyno. Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2018.
- Aniñir, Constanza (2020). “Mujeres indígenas en servicio doméstico en el contexto de la legalización de la esclavitud en Chile, siglo XVII”. Seminario de grado: Márgenes y Marginados en América. Perspectiva histórico-antropológica.
- Antileo, Enrique. (2012) Migración Mapuche y continuidad colonial. En *Ta ñ fijke xipa rakizuameluwün: historia, colonialismo y resistencia desde el país mapuche*. Comunidad de historia mapuche.
- Araya, María José (2004). “Un Acercamiento a la Construcción Identitaria de las Mujeres Mapuche Rurales en el Actual Contexto de Modernización” realizado con Mujeres Mapuche en la Comunidad Lafkenche “Rucatraro”- Lago Budi”. Tesis (sociólogo)-- universidad de Chile, 2004.
- Arriaga, Irma. (2005). “Dimensiones de la pobreza y políticas desde una perspectiva de género”. REVISTA DE LA CEPAL 85. 101-103.
- Ávila, Mercedes (2005). “Socialización, educación y reproducción cultural: Bourdieu y Bernstein”. Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado, vol. 19, núm. 1, 2005, pp. 159-174 Universidad de Zaragoza, España.

³² Se ha decidido poner los nombres, además de los apellidos, para visibilizar a las autoras citadas en este trabajo.

-
- Aylwin O. José Materializaciones y Conflictos: Aplicación de la Ley Indígena en el Territorio Mapuche (1994 - 1997) Temuco, Chile: Instituto de Estudios Indígenas, 2000. 101p.
- Barra, Natalia y Pailanca, Marjorie. (2016). “Mujeres Mapuche y su experiencia dentro de la educación formal. Un estudio de caso en la Ruka de Puente Alto”. Tesis conducente al grado de profesor/a de historia y ciencias sociales y al grado académico de licenciado/a en educación. UAHC.
- Blanco, Mercedes. Investigación narrativa: una forma de generación de conocimientos. Argumentos (Méx.) [online]. 2011, vol.24, n.67 pp.135-156. Disponible en:http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-57952011000300007&lng=es&nrm=iso . ISSN 0187-5795
- Bolbarán, Daniela y Vera, Diego (2018). “Mujeres mapuche en la ciudad de Santiago: resistencia y transformaciones en su rol a lo largo de la migración campo ciudad”. Tesina para optar al título de Psicóloga, Santiago. UAHC.
- CASEN (2017). “Pueblos indígenas, síntesis de resultados”. Observatorio social, Ministerio de desarrollo social y Familia.
- Cabnal, Lorena. (2010) Feminismos diversos: el feminismo comunitario. ACSUR.
- Calfio, Margarita. (2009). “Mujeres mapuche, voces y acciones en dictadura (1978-1989)”. Nomadías, (9). Recuperado en: <https://nomadias.uchile.cl/index.php/NO/article/view/12299>
- Calfio, Margarita. (2012) “*Peküyen*”. En Comunidad de Historia Mapuche *Ta ññ fijke xipa rakizuameluwün*. Historia colonialismo y resistencia desde el país mapuche. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia mapuche. 279-296.
- Canales, Pedro., Álvarez, María José., Bahamonde, Carolina y Urrutia, Marie Juliette. (2020). “INVASIÓN. Releyendo la historia mapuche”. Colectivo PEPEYEN, Editorial USACH. <https://historia.usach.cl/libro-invasion-releyendo-la-historia-mapuche>
- Caripan, Millaray y Rebolledo, Camila (2017). “Violencia estatal contra la mujer mapuche”. Universidad de Chile, revisar en: <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/147402>
- Catriñir, Ximena, (2012). “Violencia contra la mujer mapuche *Az Mapu* método de prevención y protección”. Publicado en: http://www.mapuche.info/wps_pdf/MercadoCatriñir20120800.pdf
- CONADI, (2011) “LEY INDIGENA N° 19.253. Establece Normas Sobre Protección, Fomento

-
- y Desarrollo de los Indígenas, y Crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.
https://www.subpesca.cl/portal/615/articles-80133_recurso_1.pdf
- Contreras Painemal, Carlos (2011). Los Tratados celebrados por los Mapuche con la Corona Española, la República de Chile y la República de Argentina. Santiago, Chile.
- Correa, Martín., Molina, Raúl y Yáñez Nancy, (2005) “La Reforma Agraria y las Tierras Mapuches”. Chile 1962-1975, Santiago, Editorial LOM.
- Correa, Martín., Mella, Eduardo (2009) “El territorio mapuche de Malleco: las razones del *illkun*”. Observatorio de derechos de los pueblos indígenas.
- Crenshaw, Kimberlé W. (1991). “Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color”. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. Stanford Law Review, 43 (6), pp. 1.241-1.299. Traducido por: Raquel (Lucas) Platero y Javier Sáez.
- Cruz, Delmy (2016). “Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos” | Año 12, Volumen 12, Número 1, Lima, pp.46. DOI. 10.20939/solar
- Curivil, Felipe. (2012) Asociatividad Mapuche en el espacio urbano Santiago, 1940-1970. En *Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün*: historia, colonialismo y resistencia desde el país mapuche. Comunidad de historia mapuche.
- David, Angela. (2005) “Mujeres, raza y clase”. Editorial AKAL.
- Denegri-Coria, Marianela; Knabe-Álvarez, Yessica; Sepúlveda-Maldonado, José; Orellana, Ligia; Ruiz, Olga; Vivallo, Oscar y Schnetter-Morales. (2016) “Socialización y transmisión intergeneracional en pautas del consumo de alimentos: su impacto en la identidad cultural alimentaria en mujeres mapuche urbanas de Chile”
- De la Fuente, Gloria. (2010) “Continuidades y cambios de la Matriz Sociopolítica en Chile desde la reinauguración democrática” Revista de sociología, N° 24 pp. 179-197
- De la fuente, Paula (s.f) “Las futuras esposas y madres de la raza. La educación de las niñas mapuche entre 1850 y 1920”. Tesis Doctoral referenciado en sitio web: Patrimonio y Género. Revisar en: <https://www.genero.patrimoniocultural.gob.cl/651/w3-article-89238.html?noredirect=1>
- Díaz, Leticia, y Torrado, Esther. "El género y sus interseccionalidades desde una perspectiva sociológica e histórico-crítica en las narrativas autobiográficas de Angelou, Lorde y Davis". Investigaciones Feministas, vol. 9, núm. 2, diciembre de 2018, págs. 291+.

-
- Echeverría, Francisca (2017). “Sexismo y estereotipos de género en educación: el caso del ‘primer foco de luz de la nación’ y el predominio de su cultura escolar”. Proyecto de Memoria para optar al Título de Antropóloga Social. Universidad de Chile.
- Foerster, Rolf; Montecino, Sonia (1988). Organizaciones, Líderes, y Contiendas Mapuches (1900-1970). Ediciones Centros Estudios de la Mujer (CEM). Impreso por Arancibia Hnos. y Cía. Ltda. Santiago. 370 pp.
- Garrido, Rocío y Zapsi, Anna, (2018). “El movimiento #MeToo como ejemplo de protección ante la violencia y de empoderamiento de las mujeres”. Conferencia: MeToo & Time's Up.
- Gargallo, Francesca (2012)” Una metodología para detectar lo que de hegemónico ha recogido el feminismo académico latinoamericano y caribeño” en “INVESTIGACIÓN FEMINISTA EPISTEMOLOGÍA METODOLOGÍA Y REPRESENTACIONES SOCIALES” Universidad Nacional Autónoma de México. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias.
- Garzón, Pedro. (2013) “Pueblos indígenas y decolonialidad: sobre la colonización epistemológica occidental.” Andamios vol.10 no.22 Ciudad de México.
- Gómez, Mariana y Sciortino, Silvana (2015). “Mujeres indígenas, derechos colectivos y violencia de género: Intervenciones en un debate que inicia”. Revista de la carrera de Sociología, vol. 5, nro. 5, p. 37-63.
- Gracia, Elisa (Coord.) (2017). “*Zomo newen*. Relatos de vida de mujeres mapuche en su lucha por los derechos indígenas”. Cultura y sociedad, LOM.
- Hernández-Castilla, Reyes. (2020) “Segregación y/o racismo en la escuela”. ¿“elección” de centro educativo por las familias?”. Profesorado, Revista de currículum y formación del profesorado. VOL.24, N°3. DOI: 10.30827/profesorado.v24i3.15363
- INDH. (2017) “Desaparición forzada: Una realidad en dictadura y en democracia”. Revisar en: <https://www.indh.cl/desaparicion-forzada-una-realidad-dictadura-democracia/>
- INE. (2002) “Estadísticas sociales de los Pueblos Indígenas en Chile”. Instituto Nacional de Estadísticas. Programa Orígenes (MIDEPLAN / BID).
- INE. (2003). Censo 2002. Síntesis de resultados [en línea]. Disponible en <http://www.ine.cl>
- INE. (2013). Censo 2012. Síntesis de resultados [en línea]. Disponible en <http://www.ine.cl>
- INE. (2018). Censo 2017. Síntesis de resultados [en línea]. Disponible en <http://www.ine.cl>

-
- INE. (2018). “RADIOGRAFÍA DE GÉNERO: Pueblos originarios en Chile 2017”. Instituto Nacional de Estadísticas, UNIDAD DE ESTUDIOS Y ESTADÍSTICAS DE GÉNERO. <https://histórico-amu.ine.cl/genero/files/estadisticas/pdf/documentos/radiografia-de-genero-pueblos-originarios-chile2017.pdf>
- Ketterer, Lucy (2016). “Generando conciencia: organizaciones y prácticas sociopolíticas de mujeres del sur” *Convergencia* vol.23 no.70 Toluca ene./abr. 2016
- Lamas, Marta (2011). “Feminismo y americanización: la hegemonía académica de Gender”, en *La americanización de la modernidad*, Biblioteca Era, México.
- Liwen, K. (2018). Escrito por la madre de Kamilo Katrillanka. Recuperado de <https://www.laizquierdadiario.cl/Madre-de-Camilo-Catrillanca-No-se-mata-por-la-espalda-a-quien-le-pone-el-pecho-a-las-balas-del> (No fue escrito por la madre de Camilo, pero es el nombre que le pusieron a la página donde fue publicado. Escrito por poeta mapuche Liwen kelv.)
- Loncon, Elisa (2018). “MABEN ÑI PVJL. Espíritus femeninos. Relatos de mujeres originarias”. Universidad de Santiago de Chile. Serie RSU-USACH
- López Hualamán, Marcos (2017) “Capitalismo y Colonialismo en la Fütawillimapu (1845-1894)”. Seminario de Grado para optar al grado de Licenciado en Historia, Universidad de Chile. Facultad de Filosofía y Humanidades. Departamento de Ciencias Históricas.
- Lugones, María (2000), “Género y descolonialidad, “Hacia un feminismo descolonial”, Buenos Aires: Ediciones del signo.
- Lugones, María (2008), “Colonialidad y Género”. *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No9, 73-101.
- Lugones, María (2011) “Hacia un feminismo descolonial. La manzana de la discordia”, Julio - Diciembre, Año 2011, Vol. 6, No. 2: 105-119
- Maldonado, Paola, (2003). “Aproximación a la Comunidad Mapuche desde la Psicología Comunitaria, a partir de un Estudio Comparativo en dos Formas de Agrupación Mapuche”. UNIVERSIDAD DE CHILE, Facultad de Cs. Sociales, Psicología.
- Martínez, Christian. (2009) “Transición a la democracia, militancia y proyecto étnico. La fundación de la organización mapuche Consejo de Todas las Tierras”. *Estudios Sociológicos*, 27. 595-618.
- Millaleo, Ana. (2006). Multiplicación y multiplicidad de las organizaciones Mapuche Urbanas

-
- en la Región Metropolitana. ¿Incremento en la participación mapuche o fragmentación organizacional? Santiago: Universidad ARCIS.
- Millaleo, Ana, (2014). “La autorrepresentación mapuche contemporánea, a propósito del Mapuchómetro”. Encontrado en: https://mapunet.org/documentos/mapuches/El_Mapuchometro_20_anamillaleo.pdf
- Millaleo, Ana. (2016). Mujeres y pueblos originarios. Luchas y resistencias hacia la descolonización. KYANQ’IB’IL XU’J B’IX KYANQ’IB’IL QXE’CHI / TRAWÜN PU ZOMO. Santiago: editorial Pehuén.
- Mora, Ana. (2009). “EL CUERPO INVESTIGADOR, EL CUERPO INVESTIGADO: Una aproximación fenomenológica a la experiencia del puerperio”. Revista Colombiana de Antropología. Volumen 45 (1), pp. 11-38.
- Painemal, Millaray y Álvarez, Andrea (2016) “Mujeres y Pueblos Originarios Luchas y resistencias hacia la descolonización”. Editorial: Pehuén Editores ISBN: 9789561606630
- Painemal, Millaray; & Huenul Colicoy, S. (2021). Las organizaciones de mujeres mapuche en el Chile de La Revuelta. Anuario Del Conflicto Social, (11). <https://doi.org/10.1344/ACS2020.11.10>
- Paredes, Julieta. (2014) El tejido de la rebeldía. ¿Qué es el feminismo comunitario? Editado por: Moreno artes gráficas.
- Pateman, Carole. (1996) “Críticas feministas a la dicotomía público/privado”, en Castell, C. (coord.) Perspectivas feministas en teoría política, pp. 31-52
- Pairicán, Fernando; Álvarez, Rolando (2011) “La Nueva Guerra de Arauco: la Coordinadora Arauco-Malleco y los nuevos movimientos de resistencia mapuche en el Chile de la Concertación (1997-2009)”. Revista Izquierdas, núm. 10, agosto-septiembre, pp.66-84 Universidad de Santiago de Chile
- Pairican, Fernando. (2012). “Sembrando ideología: el Aukiñ Wallmapu Ngulam en la transición de Aylwin (1990-1994)” SudHistoria, n° 4, enero-junio 2012. <https://www.comunidadhistoriamapuche.cl/wp-content/uploads/2017/06/Fernando-Pairican-1.pdf>
- Pairican, Fernando. (2014). Malón: La rebelión del movimiento mapuche 1990-2013.
- Pinchulef Calfucura, Carola. (2014) “Mujeres mapuche en lucha por la tierra: reivindicando

-
- derechos y utopías comunitarias frente al patriarcado” Tesis de Maestría en Ciencias Sociales con mención en Género y Desarrollo). FLACSO Sede Ecuador, Quito.
- Pineda, C. E. (2014). Mapuche: resistiendo al capital y al Estado. El caso de la coordinadora Malleco en Chile. *Estudios Latinoamericanos*, 99-128.
- Pinto, Jorge (2012). “El parlamento de Coz-coz y la marcación de Painemal, un giro en la relación de la sociedad chilena con el pueblo mapuche, 1907-1913” *Revista TEFROS – Vol. 10 N° 1-2 – Primavera 2012*. Copyright © 2005 – Registro de la Propiedad Intelectual N° 617309
- Piper, Isabel (2001). “Memoria colectiva y relaciones de género: ¿Prácticas de dominación o resistencia?”. Ponencia presentada al seminario internacional “Educar desde la memoria. Experiencias pedagógicas para la paz, la democracia y la equidad de género”, organizado por *Las Dignas y la Asociación Pro-Búsqueda de Niños y Niñas desaparecidos*.
- Rain, Alicia (2020) “Resistencias diaspóricas e interseccionalidad: Mujeres mapuche profesionales en la ciudad de Santiago y el Wallmapu”. Vol. 19, No. 3, 15 de noviembre, 2020. Universidad Autónoma de Chile, Temuco.
- Rain-Rain, Alicia; LLOMBART, Margot Pujal i y MORA-MALO, Enrico. “mujeres mapuche en la diáspora y el retorno al *wallmapu*: entre micro-resistencias de género y despojos coloniales”. *Chungará (Arica)* [online]. 2020, vol.52, n.2, pp.347-360. Disponible en: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-73562020000200347&lng=es&nrm=iso
- Rosas, P. (2009). De pueblo convocado a ciudadano adiestrado. Ciudadanía, subjetividad y des-subjetividad en la transición neoliberal. UAHC, Santiago, Chile.
- Rodríguez, Ana María (2021). “El Chineo...o la Violación como Costumbre: Violencia Sexual de Varones Criollos hacia Mujeres Indígenas en el Chaco Argentino”. FLACSO.
- Rodríguez, Carlos; Padilla, Geraldo y Suazo, Claudia (2020). “Etnia mapuche y vulnerabilidad: una mirada desde los indicadores de carencialidad socioeducativa”. *Revista Encuentros, Universidad Autónoma del Caribe*. Vol. 18-01.
- Said, Edward. (2008) “Orientalismo”. Editorial DeBolsillo, España.
- Segato, Rita Laura (2016). “La guerra contra las mujeres”. *Traficantes de Sueños*.
- Skewes, Juan Carlos; Pilquimán, Marisela; Guerra, Debbie y Henríquez, Christian (2021). “Las

-
- ferias costumbristas y la reinención de la comunidad en el *Wallmapu*”. Revista RIVAR Vol.8, nº23. 256-279. DOI <https://doi.org/10.35588/rivar.v8i23.4998>
- Smith, René (2013). “El concepto de tiempo y la crisis de los fines de la educación en las raíces de la pedagogía Occidental Enfoques”, vol. XXV, núm. 2, pp. 53-67 Universidad Adventista del Plata Libertador San Martín, Argentina.
- Tricot, Víctor (2018) “Movimiento mapuche: recuperando Territorio Político Convencional para el siglo XXI”, Izquierdas, 39, abril 2018: 252-272. <https://www.scielo.cl/pdf/izquierdas/n39/0718-5049-izquierdas-39-252.pdf>
- Van Dijk T. (1999) “Análisis crítico del discurso”. Anthropos (Barcelona), 186, septiembre-octubre, pp. 23-36.
- Verduzco, Arturo y Gil, Hugo. (2017). “Identidad S.A. Revista Estudios, (34), III Sección: Humanismo contemporáneo. Universidad de Costa Rica.
- Vergara, Jorge Iván; Foerster, Rolf; Gundermann, Hans (2004). “Más acá de la legalidad. La CONADI, la ley indígena y el pueblo mapuche (1989-2004). Polis, Revista de la Universidad Bolivariana, vol. 3, núm. 8. Universidad de Los Lagos. Santiago, Chile
- Viveros Vigoya, Mara. La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. Debate Feminista (2016), <http://dx.doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005>
- Walsh, Catherine (2005). “Interculturalidad, colonialidad y educación”. Originalmente presentado como ponencia en el Primer Seminario Internacional “(Etno)educación, multiculturalismo e interculturalidad”, Bogotá, 1º.
- Watson, Irene (2016). “Las Primeras Naciones y el proyecto colonial”. Inter Gentes Vol. 1 Issue 1. Versión en español traducida por Edmundo Gracia García. Revisar en: <https://intergentes.com/wp-content/uploads/2018/03/Watson-ES.pdf>
- Zambrini, Laura (2014). “Diálogos entre el feminismo postestructuralista y la teoría de la interseccionalidad de los géneros”, Revista Punto Género N°4, 43-54.