

---

ARTÍCULOS

---

**¿SUBORDINADAS LAS MUJERES MAPUCHES *WILLICHES* DE LA NORPATAGONIA CHILENA? DE LA VIOLENCIA DE GÉNERO AL EMPODERAMIENTO POLÍTICO-CULTURAL\***

SUBORDINATED MAPUCHE *WILLICHE* WOMEN OF THE CHILEAN NORTH PATAGONIA?  
FROM GENDER VIOLENCE TO POLITICAL-CULTURAL EMPOWERMENT

**Michel Duquesnoy<sup>1</sup>**

Universidad Bernardo O'Higgins

Recibido: 9 de enero de 2018; Aprobado: 2 de abril de 2018. Publicado *online*: 15 de marzo de 2019

**Cómo citar este artículo / Citation:** Duquesnoy, Michel. 2019. «¿Subordinadas las mujeres mapuches *williches* de la Norpatagonia chilena? De la violencia de género al empoderamiento político-cultural». *Disparidades* 74(1): e010. doi: <<https://doi.org/10.3989/dra.2019.01.010>>.

**RESUMEN:** En la Norpatagonia chilena, las mujeres mapuches *williches*<sup>2</sup> han adquirido una visibilidad importante en los 40 últimos años. No obstante, el problema de la violencia de género sigue siendo importante principalmente en los sectores rurales de la Región de los Lagos y en la Región de los Ríos. Su empoderamiento, tanto como mujeres e indígenas, como su agenciamiento político, social y cultural, manifiesta una lógica y una praxis cercana a ciertas propuestas propias de los feminismos del sur, o periféricos. Para muchas de estas importantes actoras sociales, el hecho de haber subsanado las cicatrices de la violencia parece propulsarlas en el escenario de la vida pública y comunitaria, sea como directoras o como microempresarias, de las que sus comunidades no pueden prescindir. Este artículo, fundamentado en el trabajo de campo etnográfico, revisa la postura de un grupo subordinado como indígena y como mujeres, para proponer pistas de reflexión sobre la resiliencia, el feminismo y la propia subordinación.

**PALABRAS CLAVE:** Norpatagonia chilena; Mujeres mapuches *williches*; Empoderamiento; Subordinación; Violencia.

**SUMMARY:** In the Chilean Northern Patagonia, Huilliche-Mapuche women have gained significant visibility in the last 40 years. Nonetheless, gender violence continues to be rife, particularly in the rural sectors of Los Lagos Region and Los Rios Region. Their empowerment, as women and indigenous, and their political, social and cultural agency, reveals a rationale and praxis that is close to certain aspects of Southern or peripheral feminisms. For many of these important social actors, having overcome the scars of violence seems to propel them onto the stage of public and community life, either as leaders or as micro-entrepreneurs, which their communities cannot do without. This paper, based on fieldwork, reviews the position of a subordinated group like indigenous women, in a bid to find clues to reflect on resilience, feminism and subordination.

**KEYWORDS:** Chilean Northern Patagonia; Huilliche-Mapuche women; Empowerment; Subordination; Violence.

**Copyright:** © 2019 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

---

\* Este texto se inscribe en el proyecto financiado por la Universidad Bernardo O'Higgins UBO/VRIP 170104: *Agrupaciones de mujeres mapuche williche de las zonas rurales de la provincia de Osorno. Empoderamiento, agenciamiento sociocultural regional, interculturalidad, memoria y feminismo sui generis*. El autor agradece la institución a la que pertenece las facilidades que la misma le proporciona para realizar esta investigación.

1 Correo electrónico: [michel.duquesnoy@ubo.cl](mailto:michel.duquesnoy@ubo.cl). ORCID iD: <<https://orcid.org/0000-0003-3070-4589>>.

2 El término *williche* consta en letras cursivas dado que no es una palabra castellana.

La mujer mapuche, yo creo, que siempre ha tenido algo de empoderamiento, lo vi desde mis abuelos (Faumelisa Manquepillan<sup>3</sup>, en Pukiñe, Lanco, XIV Región, entrevista personal, 15 oct. 2017).

## PRIMEROS PASOS

Al igual que la mayoría de los pueblos indígenas del continente americano, los mapuches, en sus varios subgrupos culturales repartidos principalmente en las Novena, Décima y Decimocuarta Regiones además de un 70 % residente en la Región Metropolitana, alegan el principio de la complementariedad entre el hombre y la mujer. Sus mitos de origen apoyan tal postura y lo perpetúan las esculturas de madera figurando la pareja original de ancestros —el *chemamul*—, que vienen a cuidar muchos de sus centros ceremoniales en los que están honrados, como lo constatamos en varias ocasiones con motivo de un *lepun* (rito de purificación) donde se ofrendan harina tostada, chicha, etc.

No obstante, esta complementariedad no significa igualdad. Este hecho lo comparten hombres y mujeres muy claramente, sin posibilidad de equivocación. En el campo de las regiones mencionadas, las tareas están estrictamente repartidas para que cada uno de los miembros del hogar cumpla con sus roles genéricos. Los hombres en el monte y en el bosque; las mujeres en el espacio doméstico, lo cual incluye la huerta y los animales de crianza casera siempre cercanamente a la casa. Tradicionalmente (en la medida que esta expresión signifique *realmente* algo que pueda ser observado), el hombre asume la producción cuando a la mujer le corresponde la reproducción biológica y cultural.

El retrato anterior es algo idílico, aunque no se puede negar del todo muestras de su existencia. Al insistir en líneas anteriores sobre el hecho de que complementariedad no significa igualdad, se quiso enfatizar en que existen una serie de factores que aluden a una franca desigualdad en la percepción manifestada y posición dejada a las mujeres por los hombres. En sus relatos, muchas mujeres *williches*,

3 Sin indicación contraria, los nombres y apellidos mencionados corresponden a las personas citadas, respondiendo a su voluntad y permiso. Todo el material está debidamente protegido por una carta de consentimiento avisado firmada entre los copartícipes de las entrevistas y talleres.

en la zonas rurales principalmente, revelan una apropiación singular de la «concepción moderna del género [que] es dicotómica», porque contrastan con parámetros culturales marcados por la cosmovisión mapuche en la que «todo está conectado, de una manera inseparable» (Lugones, citado en Abellón 2014: 187). Dice Sonia:

[A] nosotros nos educaron como *winka* [no mapuche] en la escuela y como mapuche en la casa pero tenemos un pensamiento ancestral que a veces solo conocemos solo en parte porque nuestros papás querían olvidarse [de los mapuches]. Hoy día que es más fácil, defendemos lo nuestro [lo mapuche] pero se cruza con lo *winka* ¿Me entiendes? (Sonia, Panguipulli, Asociación Rayen Liwen, entrevista personal, nov. 2015).

Esta declaración, con otras frecuentes que surgen durante el trabajo de campo etnográfico, apunta hacia la «fracturación de la persona» (Lugones, citado en Abellón 2014: 188). Es decir, la persona mapuche *williche* se sitúa en la postura bipartita entre dos mundos conceptuales y referenciales, pero también opuestos, por lo menos distintos. Realidad que la obliga a resistir sobre dos paneles de un díptico disímil aunque tenga en común la voluntad de oponerse a un estado de subordinación insoportable, sin estar «estructurada adentro de algo» (Lugones, citado en Abellón, 2014: 188).

Principalmente en las zonas rurales del territorio mapuche *williche*<sup>4</sup>, el machismo y la violencia de género, en sus múltiples formas (física, sexual, psicológica), sea en el domicilio o fuera, son escenarios crudos que afligen gravemente a muchas de las representantes del *segundo sexo* mapuche *williche*. Dicho de paso, la situación de las mujeres *urbanas* (principalmente Osorno, Valdivia, Puerto Montt, Ancud y Castro) parece más halagadora. La percepción

4 Este trabajo considera exclusivamente los mapuches *williches*, antiguos dueños de la todavía denominada Fütawillimapu, la Gran Tierra del Sur que abarca la X, XIV y una franja de la XI Región. Por su idiosincrasia, aunque perteneciendo a la amplia familia mapuche, ellos presentan características propias. Son poco estudiados en comparación con sus hermano/as de la Araucanía. Motivo por el cual el autor prefiere no utilizar y citar fuentes documentales de colegas que publican los resultados de sus investigaciones en esta región. En efecto, estos valiosos trabajos podrían hacer correr el peligro de generalizar al conjunto mapuche como siendo *todos iguales*. Lo que no respetaría, en particular, a los mapuches *williches* y a su deseo de distinción.

del llamado machismo y de su expresión más dura (golpes y violaciones en el ámbito familiar) varía, como es entendible, entre los hombres y las mujeres. Las entrevistas acusan una cuasi elusión o atenuación por los primeros cuando las segundas, víctimas directas o al mencionar alguna conocida, acuden al tema sin que sea la intención explícita de la conversación. Deploran el ocultamiento de este lastre y la falta de protección efectiva que podría brindar tanto el sistema jurídico chileno como el propio mapuche (*az mapu*). Si bien el *az mapu* condena la violencia hacia las mujeres, estas señalan una «falta de claridad y consenso respecto del propio derecho y resolución de casos de violencia contra mujeres», además de cuestionarse sobre «qué época es la de que se habla» (Mercado *et al.* 2015: 12). Este hecho que se sobrepone a la idealización nostálgica, sin duda entendible, de los valores ancestrales anteriores a los contactos con los occidentales, valores que se malograron peligrosamente «con el machismo de los [hombres] chilenos porque nuestros hombres no eran machistas», como remarca Mónica (Malalhue).

En este texto, nos referiremos a la violencia de género<sup>5</sup> que aqueja los hogares mapuches *williches* puesto que es uno de los pretextos confesados por varias de nuestras interlocutoras para empoderarse después de un arduo y a menudo largo proceso de emancipación del victimario, volviéndose en varios casos mujeres cuya actividad y praxis las visibilizan como luchadoras integrales para demandar mejoras a favor de su pueblo, su familia y su ser propio.

La violencia de género, como bien se sabe, es una estructura primaria de poder que los hombres que estuvieron socializados en la repartición dicotómica «del poder de la simbolización binaria» (Martín 2006: 162) en la distribución de roles, mantienen deliberada y sencillamente porque les es conveniente. Cuando las mujeres cuestionan —¿amenazan?— esta relación brutal de subordinación, los hombres pueden (¿suelen?) escoger la vía violenta para refrenar lo que interpretan como una insubordinación. Su poderío por nada natural irá fragmentándose y pulverizándose cuando la(s) mujer(es) de su entorno

inmediato rompe(n) la dura carcasa de socialización genérica y sexuada de «la sumisión [d]el amor romántico [y de] la dependencia vincular» (Femenías 2011: 129) en las que ellas y sus *partenaires* masculinos han sido educados/as. Cuando las expectativas machistas inculcadas por la cultura son reñidas y frustradas, ocurren situaciones de violencia, porque es la estructura del patriarcado la que sostiene la supuesta superioridad de los hombres y su consecuente subordinación de las mujeres. Evidentemente, quizá al margen de cualquier sospecha eurocéntrica que el lector puede demandarnos, no hay que pasar por alto el hecho de que el mundo conceptual, social y cultural de los mapuches *williches* ha sido contaminado por las pautas culturales occidentales, inculcando un determinismo genérico dicotómico estricto donde las normas ancestrales pregonan relaciones dentro de un *continuum* de complementariedad entre los sexos. Lo que no excluye que también entre los mapuches «se construye el *ideal de la virilidad* y del *dominio*» (Femenías 2011: 121. cursiva original) que les es genuino. Dicho como inciso, este es un «patriarcado de baja intensidad» (Segato 2011: 32) que cada vez menos impide la participación de las mujeres en la vida pública, eso sí, tal y como ellas mismas apuntan: «nosotras las *lamuen*<sup>6</sup>, cuando manifestamos en las calles, hemos siempre que caminar detrás de nuestras autoridades tradicionales [masculinas]. Por respeto. Éstas son nuestras reglas» (Karmen Osorno, entrevista personal, nov. 2015).

Dos relatos breves servirán de fundamentación argumentativa para la demostración que pretendemos efectuar. El primero<sup>7</sup>, a cargo de una participante de unos 35 años (cuyo deseo de anonimato será respetado), surge espontáneamente durante un *focus group* en el que el autor intenta explicar con unas diapositivas Power Point lo que es la resiliencia. El segundo es el testimonio público de Yenny Hernández, que el investigador invitó a un conversatorio que organizó sobre la violencia de género en la Municipalidad de Lanco (Región de los Ríos), con el apoyo de la Casa de la Mujer del mismo lugar. Yenny, de unos 40 años, fue solicitada especialmente para com-

5 Aunque el tema no sea menor, es voluntariamente que dejaremos de lado la violencia de Estado contra los mapuches, de la que las mujeres, niño/as y anciano/as son los blancos principales.

6 Se dice *lamuen* entre mujeres, de hombre a mujer y de mujer a hombre. Los hombres entre sí se llaman *peñi*.

7 Registrado en noviembre de 2015, en la Casa Interactiva «Los Hualles», comuna de San Juan de la Costa (Región de los Lagos), refugio para mujeres víctimas de violencia intrafamiliar.

partir su historia con profesionales (trabajadoras sociales, psicólogos y juristas) inmersos cotidianamente en los estragos que provoca este grave problema. Escuchémoslas:

#### Relato 1.

Yo estudié una carrera profesional. Algo de gestión. Tenía una juventud como todas las adolescentes. Muchos amigos. Era *dark*. Yo me casé joven. Soy la madre de tres hijos: dos varones y una mujer. Son mis tesoros. Mi primer hijo salió mal con una grave malformación en el cerebro y en el corazón. Me dijeron que no iba a vivir mucho tiempo pero ya va a tener 16 años casi. Estudia en Osorno. Bueno mi matrimonio fue con un pastor de una asamblea evangélica. Pero era violento. (Silencio). Empezó a gritarme sin que sepa por qué y luego vinieron los golpes. Ves aquí mi boca (enseña a todos los participantes la parte superior de la mandíbula donde dos incisivos están cortados). Una vez puso una papa en su calceta y me pegó la cara así no más. (Se detiene. Silencio entre todos... Con una larga sonrisa y con una voz triunfadora, relanza). Lo dejé. Me dije hasta aquí no más. (Pausa). Pedí el divorcio. Mis hijos viven conmigo en la casa de mis padres. Pero estoy haciendo ahora los planes para construir mi casa. Soy presidenta<sup>8</sup> de la comunidad indígena que formé hace poco. Tengo mis invernaderos. Postulo a fondos para mí y para mis *lamuen*. Voy a capacitaciones. Hasta me buscan los partidos [políticos] para que vaya con ellos... Estoy eso es resiliencia (Anónimo, alrededor de 35 años, entrevista personal, may. 2017).

Relato 2. Testimonio oral presentado por primera vez, a petición del autor, con ocasión de un conversatorio organizado por este y el Centro de la Mujer sobre la violencia de género en la Norpatagonia, en Lanco (XIV Región), 5 de julio de 2016.

Yo me llamo Yenny Hernández. Vivo en Osorno. Soy una microempresaria. Tengo en mi parcela que compré yo, camino al mar, varias cabañas que arriendo a turistas. También soy dueña de mi almacén en Osorno. Compré mi coche, una *pick up* porque tengo que llevar materiales. Tengo una sola hija muy joven y un nieto. Bueno... he tenido una pareja que me humillaba y me pegaba. Me insultaba. Venía borracho y me golpeaba porque no quería acostarme con él. Un día me golpeo tan fuerte que pensé desmayarme... (Se para, emocionada, llora. Relanza). Ya no quería eso. (Silencio). Fui a ver el juez y nos convocó a los dos. Lo escuchó a él primero. Luego a mí. Cada uno su versión pero sobre

mi cuerpo tenía yo las marcas de las pateadas. Tenía un papel de un médico. Tenía mucho miedo porque el juez era un hombre. No sabía si me iba a creer. El otro empezó a gritarme frente al juez que mentirosa, que mala persona, que huevona y así... Me separé de este hombre. Lo condenaron a no acercarse de mi domicilio; era mi casa (precisa), yo la compré con mi plata porque siempre he contado y soy hábil para tener plata. No gasto mucho. Ahora estoy recuperada y bien. Hago inversiones con mi trabajo. Me siento feliz. Disculpen si les molesté cuando lloré frente a Ustedes. Solo recordaba. Nunca había dicho estas cosas de mi vida en público. Lo hice porque mi amigo Michel me invitó y acepté. Y me hace sentir bien sacar estas cosas malas de mi vida de mi cabeza... He sufrido tanto (Yenny, alrededor de 40 años, entrevista personal, 5 jun. 2016).

Estos relatos, fuertes, son dos entre tantos otros. Su elección fue motivada por su sencillez y claridad. El autor, de sexo masculino, no descarta el impacto que estos testimonios (y otros) han tenido sobre su persona. Aserción que nos obliga precisar nuestra postura desde un enfoque situado, tal como Haraway (1995) lo planteó.

En primer lugar, este trabajo de investigación ha sido realizado por una persona de sexo masculino, perteneciendo a la academia y forjado en los parámetros científicos de las disciplinas de las ciencias sociales. Además, es occidental en el pleno sentido del *locus* cultural y de la geopolítica del saber. No obstante, esta triple *condición* constituyó probablemente una oportunidad para entablar en la gran mayoría de las visitas una relación empática con las colaboradoras presentes en este trabajo<sup>9</sup>. El hecho de no ser «de acá» (como dicen) fue y sigue siendo indudablemente una posibilidad de confianza declarada para que las mujeres hablaran más abiertamente. Una vez la desconfianza previa va difuminándose, varias rezan algo como «tú no eres chileno y vienes de una cultura más abierta». Sea cierta o no esta percepción relativa a nuestro lugar de origen, fue innegable que nos facilitara *abrir puertas*.

Ahora bien, sería vano que intentaremos ocultar los sesgos y distorsiones relacionadas directa o indi-

8 Renunció a este cargo a final de 2017.

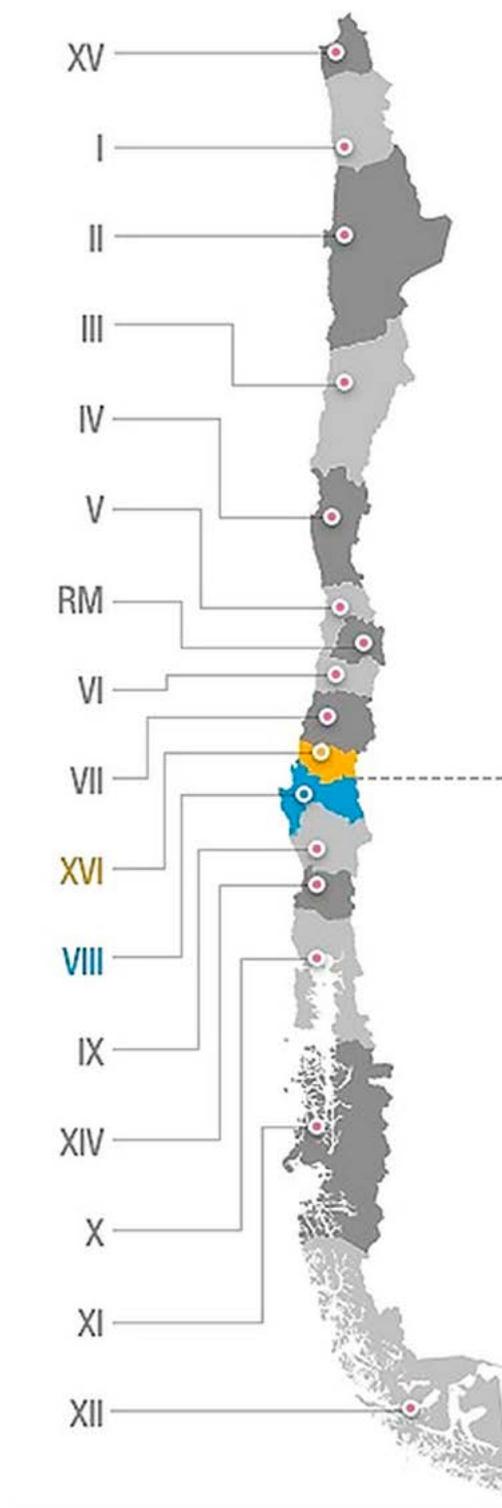
9 Asumimos nuestra multiplicidad de posiciones así como las de las mujeres copartícipes de este trabajo, multiplicidad que puede haber inducido consciente e inconscientemente en todos los actores, rechazos, sorpresas, aceptaciones, etc. En pocas palabras, son los tantos elementos sutiles que crean los análisis y sus conclusiones.

rectamente con nuestra cultura y preferencias teóricas así como los desajustes que nuestra mirada masculina impone a los manejos *in situ* de las discusiones y luego de los análisis que intentamos proponer. En fin, el conocimiento se produce a partir de una actividad situada en un contexto que se confronta y se fecunda con una cultura. Nuestro objetivo consistió declaradamente en evaluar las posibilidades de encontrar unos elementos discursivos susceptibles de reforzar la emergencia de un singular tipo de feminismo y su consecuente praxis cercana a los feminismos de Abya-Yala. Finalmente, confesamos nuestra imposibilidad «de plantear que el conocimiento refleja una realidad de manera neutra» (Cruz, Reyes y Cornejo 2012: 254).

## METODOLOGÍA

La metodología subyacente de esta investigación se apoya básicamente en una treintena de entrevistas individuales y grupos focales realizados en varias localidades de la Región de los Lagos y la de los Ríos (Mapas 1, 2 y 3), entre 2014 y 2016. Representan más de un centenar de mujeres consultadas con las que se compartieron conversaciones, chismes, chistes, siempre fuera del ejercicio artificial de las herramientas mencionadas ya que ocurrieron durante las comidas compartidas alrededor de un mate o una taza de café. La edad de estas personas varía entre unos 25 y 75 años, constituyendo el estrato etario de entre 45 y 55 años el numéricamente más representado en nuestras muestras. No hubo selección previa de las informantes debido a que todas son miembros de una asociación o comunidad indígena con personalidad jurídica legal, conforme a la ley chilena. Todas se presentaron libremente y aceptaron ser entrevistadas o compartir sus experiencias y conocimientos en los talleres de discusión a los que la presidenta de la comunidad les convocaba.

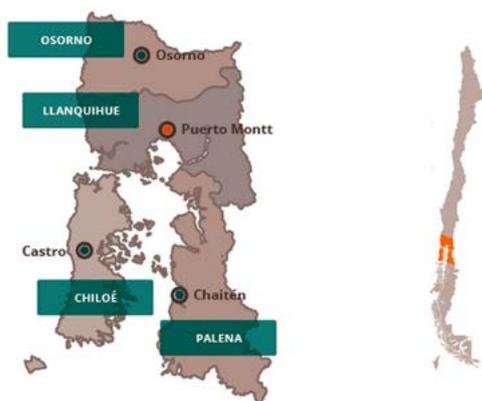
El objetivo principal de esta investigación tenía como cometido realizar una evaluación cualitativa del grado de empoderamiento que pretendían haber alcanzado las mujeres (o estar en proceso de alcanzar), sea dicho empoderamiento a nivel personal (como mujer dentro de sus hogares en los que *reina(ba)* la figura del hombre prepotente) o a nivel colectivo (en el que podía regir una estructura rígidamente masculina/machista). Las preguntas fueron sencillas y breves dejando la posibilidad a cada mujer de expresar su experiencia propia. Se recurrió a consignas clásicas para relanzar el



MAPA 1.— Regiones de Chile. Fuente: <<http://www.emol.com/noticias/Nacional/2017/07/13/866732/El-nuevo-atlas-de-Chile-Como-quedara-el-mapa-del-pais-tras-crearse-la-Region-de-Nuble.html>>. Fecha de acceso: 15 oct. 2018



MAPA 2.— Región de los Ríos (XIV.ª Región). Fuente: <www.sigpa.cl/regionlos-rios>. Fecha de acceso: 15 oct. 2018



MAPA 3.— Región de los Lagos (X.ª Región). Fuente: <www.sigpa.cl/regionlos-lagos>. Fecha de acceso: 15 oct. 2018

flujo de las conversaciones o evitar la disipación de las ideas. En una sola oportunidad se propuso una exposición ilustrada con diapositiva sobre *feminismo* con distribución posterior de un cuestionario simple en el que debían anotar en qué puntos se sentían cercanas o alejadas de las reivindicaciones feministas. Este proceso fue poco concluyente ya que ninguna se reconoció dentro de un marco feminista aunque deliberadamente las propuestas presentadas fueran muy *abiertas*. Son las discusiones entre sí que apoyan la hipótesis de la manifestación de un feminismo no occidental singular de Abya-Yala. Las sospechas hacia el movimiento feminista en general que las mujeres mapuches enuncian se relacionan con un profundo malestar con los conceptos hegemónicos dominantes. Aunque sea factible incriminar carencias de información objetiva en su apreciación, estas expresan frecuentemente prejuicios hacia los valores de oposición, «en contra», tan característicos de

ciertas vindicaciones feministas, y lamentan que sean pocas veces «a favor de». Las mujeres mapuches articulan discursos y prácticas por la dignidad, la autonomía, el respeto, el territorio. Además advierten que los conceptos singulares de su cultura formulados en su idioma *chesungun* no cubren las mismas percepciones/realidades. En efecto, difícilmente pueden ser traducidos/aprendidos por una persona no hablante de la lengua ancestral. «Tú sabes muy bien que el *küme mogen* ('buen vivir') significa mucho más que vivir bien», clama Cristina (Puerto Octay).

Con muy pocas excepciones se pudo contar con la presencia —activa— de uno o dos hombres, siempre esposos de las mujeres presentes. Nunca se ha sentido una voluntad de control sobre lo dicho por las mujeres, particularmente de las que se declararon textualmente «liberadas y trabajando de mano con sus señores». Son las opiniones y aportaciones de estas participantes que se reflejan aquí. No obstante, el autor es el único responsable de las interpretaciones que aporta. Las mismas son susceptibles de variaciones debidas al paso del tiempo y a perspectivas nuevas y/o sencillamente diferentes. Cada grupo tiene su personalidad propia. Sin embargo, las varias mujeres que han sido consultadas como asesoras del manuscrito han coincidido en dar su visto bueno al antropólogo para que difunda estas conclusiones.

## REFLEXIONES: VIOLENCIA Y AGENCIAMIENTO FEMENIL

Ahora bien, volviendo al tema mencionado en líneas anteriores, la liberación es tan solo uno de los detonantes de las distintas formas de violencia física o psicológica que varias mujeres pueden padecer, mas no el único. Pues no todas son víctimas de un ogro machista. En efecto, muchas se involucran en la vida social y política de su pueblo mapuche sin haber sufrido algún tipo de brutalidad por parte del *macho familiar*. De múltiples maneras, quedan agudos en las memorias los recuerdos acerca de la discriminación que los chilenos (llamados generalmente los *winkas*)<sup>10</sup>

10 Para el lector no acostumbrado al mundo mapuche, es útil notar que la palabra *winka* se refiere al individuo no mapuche, 'el de otra sangre', históricamente al invasor. «El *winka* es el que llegó», como lo nota la maestra intercultural bilingüe Carmen Jaramillo (comunicación personal, nov. 2012). Viviana Lemuy (comunicación personal, ago. 2018), sabia conocedora del idioma y de las tradiciones

perpetraron hacia los mapuches hasta fechas muy recientes (o en la actualidad aunque con mucho menor frecuencia). Escuchemos uno de los numerosos testimonios recopilados en la zona:

De niña, cuando vivía en Puerto Aysén (XI Región), volvía llorando a mi casa porque los compañeros de clase en la primaria se burlaban de mí por ser mapuche. Dije a mi madre: «Dúchame y quítame lo mapuche de mi cuerpo». Mi mami me explicó que no se podía hacer eso pero que tenía que ser orgullosa de ser una india. Es así que empecé a sentirme feliz y querer conocer mis tradiciones (Teresa, cerca de 30 años, Asociación *Cuñi Willimapu*, Entrelagos, entrevista personal, 27 jun. 2014).

Luego sería excesivo e indebido afirmar que todas las mujeres sufren violencias por parte de su marido, o padre o hermano; tampoco queremos sobrentender que los hombres mapuches suelen ser, o son fundamentalmente, machistas y abusadores. Sin embargo, hay circunstancias que pueden disfrazarse pese al lógico pudor e incomodidad mal controlada que muchas *lamuen* sienten frente al antropólogo entrevistador.

Volvamos un poco atrás en lo que planteamos en torno a la ideológica dicotomía privado/público que ahora acoplaremos al problema de la violencia. En efecto, hablar de la violencia de género o contra la mujer<sup>11</sup>, es recordar que es la violencia de orden simbólico más potente, con raíces profundamente hundidas en la ideología patriarcal que la fundamenta, es el marco de la dicotomía clásica: público-privado. Lo *privado* referiría al espacio familiar y doméstico, habitado principalmente por las mujeres (reproducción), en oposición a lo *público* y *político*, que remite su máximo ápex al Estado (producción, visibilización y promoción).

No obstante, la experiencia demuestra que lo que sucede en el ámbito privado es tan importante como lo que sucede en el público, así como por las repercusiones (in)directas del uno en el otro. Por lo tanto, las relaciones de inequidad y discriminación en el interior de la familia, por ejemplo, tienen una influencia imprescindible, tanto en el marco del desarrollo

personal, familiar o colectivo (sea este desarrollo psicológico, intelectual y/o económico), como en la construcción de las relaciones interindividuales e interculturales armoniosas (adaptado de Montealegre y Urrego 2010: 44). Muchas de las mujeres que llegaron a ocupar un puesto de liderazgo o de responsabilidad colectiva, a través de su frecuentación de centros, talleres, agrupaciones, etc., con el pretexto exclusivo de encuentros para/entre mujeres, confiesan haber notado un progresivo y tímido incremento en los niveles de conciencia y concientización. Hecho que desembocó a su vez en un acrecentamiento de su implicación en la organización social y política preocupada por el bienestar y la justicia hacia las mujeres, su grupo étnico y sus comunidades. Lograron crear de tal manera, en nuestra opinión, un singular discurso femenino feminista mapuche *williche*, no exento en sus manifestaciones de preocupaciones descoloniales. No obstante, mirado desde un enfoque teórico, si existe algo parecido a un discurso decolonial, este se articula principalmente alrededor de un cuestionamiento y/o rechazo de los valores occidentales —que los chilenos no mapuche transmiten— «del saber instituido, ya sea de la academia (...) o desde la propia acción feminista hegemónica» (Millán 2011: 29).

En nuestros días, muchas mujeres mapuches *williches* empoderadas responden a las varias formas de violencia que las afectan en tanto mujeres y/o indígenas, manifestando una simetría relacional dentro de la dicotomía público *versus* privado. En efecto, elevan lo privado (que no es lo íntimo) a nivel de lo público y dan a ambos el nivel de ser un asunto político, social y cultural, sin nunca sacrificar lo individual a favor de lo colectivo. ¿Por qué? Porque es una regla del buen vivir (*küme mogen*), norma *tradicional* que alimenta la vida de los mapuches y de la que sacan un alto grado de provecho. Consecuentemente, lo privado y lo público están unidos en un *continuum* que hace de ambos polos unos dominios complementarios más que opuestos.

Esta praxis de empoderamiento —por decirlo de una cierta manera—, que no puede limitarse a este único ejemplo, es también, a nuestro parecer, una manifestación de propuestas y conductas tipo feministas periféricas obviamente carentes de bases teóricas académicas. Lo que no sustrae nada a la originalidad de sus alcances.

mapuches *williches*, respetada en un vasto territorio, afirma que la palabra *winka* se compone de dos elementos *win*, 'cultura', y *ka*, 'otro, otra'.

11 A grandes rasgos, la violencia de género contra las mujeres abarca todas las formas de violencia (sentimental, física, sexual, política, económica, institucional y educacional, etc.), contra la mujer por el simple hecho de ser mujer.

## FEMINISMO Y PRAXIS MAPUCHE *WILLICHE*: PENSAMIENTO FEMENINO GENUINO

Al poner una *F* mayúscula, el Feminismo se refiere a todas las corrientes del movimiento histórico que luchó y sigue luchando para denunciar y abatir al patriarcado en todas sus formas, independientemente de los lugares, culturas, tiempos, clases sociales y económicas, razas y colores de piel. Así entendido, el feminismo ha existido siempre y cuando las mujeres, individual o colectivamente, han denunciado la opresión y subordinación que viven en contextos patriarcales y han reclamado el derecho a transformar y cambiar las (sus) formas de vida (siguiendo a Facio 1999: 202).

Con varios matices, la afirmación anterior refleja en gran parte el agenciamiento sociopolítico de las mujeres mapuches *williches* pese a una falta de expresión tan claramente promulgada. En efecto, su acción femenina y feminista va más allá del dicotómico y sexualizado marco hombres *versus* mujeres, es decir, dentro de un indeterminado margen singularizado por la opresión —y solamente ésta—. En este sentido, ellas no se reconocen en ciertas vertientes del feminismo que plantean que «todas las mujeres tienen las mismas problemáticas (...) y que todas — como género— tienen una lucha exclusivamente contra el patriarcado» (Cumes 2009: 32). Sería difícil encontrar en sus palabras algo parecido a la afirmación de que su condición femenina se enmarca dentro de una única dimensión de subordinación pasiva y limitar así peligrosamente sus facultades a la resistencia y creatividad política. En el peculiar contexto histórico-cultural mapuche, su lógica aglutina, más que separa, las demandas de *todo* un pueblo.

Ahora bien no minimizamos ni negamos los desníveles cuestionables de la todavía existente asimetría en la repartición del poder así como la dominación que pueden sufrir las mujeres en sus relaciones con los hombres. Tampoco conviene limitarse, como ellas mismas insisten, a este único aspecto. Efectivamente, en la multiplicidad de culturas, lugares geográficos, condiciones sociales, ideológicas, históricas y simbólicas, los contingentes de mujeres han vivido y viven la gramática patriarcal de maneras diferentes, hecho que cuestiona la «falaz (...) universalidad de una forma de ser mujer, levantando una única bandera de liberación» (Cumes 2009: 34).

Se insinúa una forma diferenciada en la expresión del ser mujer mapuche y, cuando se puede aplicar el

caso, de ser feminista. Cristina nos dejó una nota espontánea (2016) para contestar estas preguntas relacionándolas con su cuerpo y su intimidad. Dice: «Me declaro feminista pero como mujer mapuche (...) [Mapuche, mujer y feminista] significa que me he ido acercando al secreto de ser mujer *desde la cultura de mi pueblo*. Ha sido un maravilloso *camino hacia mi raíz*». Aunque no se pueda pretender entrar del todo en la profundidad de estas palabras, si existe un feminismo mapuche *williche*, su originalidad reside en la conjunción del sentimiento de sentirse y afirmarse mujer dentro de una cultura ajena a los parámetros occidentales, con la firme intención de reapropiarse los códigos culturales ancestrales y resignificarse como indígena y mujer a partir de estos marcadores. Lo que desemboca sin lugar a duda en una «reinención de las mujeres y de los hombres fuera de los patrones que establecen la inferioridad en relación con el otro» (Bairros 1995: 148).

Estas formulaciones fortalecen la emergencia de un conjunto práctico y discursivo que de por sí enriquezca el acervo feminista que las mujeres indígenas de América Latina elaboran desde sus realidades propias. Es más, contribuyen sin lugar a duda a la constitución de un corpus en el que sujetos femeninos indígenas toman la palabra para explorar su capacidad de decisión y acción para romper las trabas de su subalternidad. Al discurso diferente y nuevo, la praxis política transformadora y el cuestionamiento de las estructuras patriarcales, dirigido tanto hacia el exterior como hacia el interior de sus comunidades, se suma la demostración *a posteriori* de un eje que hace «frente a la colonialidad del poder, (...) del saber» (Curiel 2007: 100) y de la naturaleza (Walsh 2007: 106) que aqueja la sociedad en la que las mujeres mapuche están inmersas.

En efecto, en la región de la investigación a la base de este trabajo, las mujeres mapuches *williches* articulan una lógica de protección ambiental que denuncia esta *colonialidad de la naturaleza*. Son incesantes las referencias de las mujeres al desgaste territorial y medioambiental. En efecto, acorde a la visión típicamente originaria, la tierra madre (*ñukemapu*) es un ser viviente poblado por múltiples seres (visibles e invisibles) con los que se establece una relación de respeto y alianza. Consecuentemente, lo que llamamos *naturaleza* y las relaciones entretenidas con ella, no pueden ser *mitologizadas* ni cuanto menos *folclorizadas*.

Este feminismo peculiar —al igual que tantas creaciones singulares de los pueblos originarios—no se elabora en los círculos académicos. Tampoco se escribe en los textos científicos. Sino que se procesa en el día a día, en los momentos vividos y considerados en y desde las experiencias que la cosmovisión ancestral sostiene y alimenta. En estas cunas de la vida sondeada, se construye el pensamiento indígena femenino y ahí evoluciona posiblemente una gesta feminista original en sus múltiples y variados estilos. Expresión no eurocentrada de una ola feminista de la emergencia, nacida desde un rincón del sur global.

Todo anota la consolidación de un feminismo mapuche particular gestado por las mujeres mapuches *williches*. En este sentido, Vera (2014) al indagar entre mujeres mapuches de otras regiones de Chile, llega a conclusiones similares. Como tal, esta tendencia enriquece el acervo feminista que producen las mujeres indígenas del continente americano, ya que se movilizan dentro de un «feminismo indígena [entendido como] un término multidimensional» y contribuyen a observar la realidad de un fenómeno «muy profundo, diferenciado, independiente y en movimiento» (Śniadecka-Kotarska 2013: 160 y 165). Se evidencia que las actividades y praxis sociales, políticas y culturales, emanaciones de un feminismo mapuche *williche*, se eslabonan desde (1) el sistema político (con una todavía escasa presencia) a (2) la acción pública para construir propuestas de (3) una sociedad civil y un ámbito privado más equilibrado.

En cada uno de estos planos y con diversos grados de organización, las mujeres exigen el mejoramiento de las condiciones integrales de vida del grupo como el reconocimiento pleno del mismo dentro de la vida nacional así como el cese de la discriminación que las afecta en tanto mujeres, afirmando siempre una lealtad *étnica* imprescindible para visibilizar su quehacer tanto fuera como dentro de su pueblo.

Considerando su radio de manifestaciones y su idiosincrasia, debido al amplio espectro de expresiones que caracterizan las vindicaciones de las mujeres mapuches *williches*, se vuelve demasiado complejo establecer límites nítidos entre lo que serían demandas propiamente feministas y otras que no lo serían. En primer lugar, porque faltaría convenir un tipo ideal de lo que es una vindicación feminista, y en segundo, porque se correría el riesgo de mantener un sesgo eurocéntrico y *blanco* a dicho tipo ideal. Si hay efectivamente mujeres mapuches *williches* que se declaran feministas y frecuentan o militan en agrupaciones

de tinte feminista, estas mujeres no son mayoritarias. De hecho, las sospechas manifestadas *en contra* del feminismo por parte de tantas mujeres que participaron en nuestras reuniones, tienden a reprobar las de sus compañeras que sí son declaradamente feministas. «Ellas tal vez encuentran algo bueno. Pero no es la forma de nuestra cultura ancestral. Ahí se oponen a los hombres (...) Como sabes en nuestra manera de ver, las mujeres son compañeras de sus hombres, no opuestas. Poh tenemos que trabajar mano a mano, no como enemigos», declara Magdalena. De hecho, una asociación importante a nivel nacional como Anamuri (Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas) no parece tener mucho impacto en los sectores rurales de la Fütawillimapu. Además en Osorno, capital de la provincia del mismo nombre, su penetración es aún difusa<sup>12</sup>.

Un elemento cardinal de la expresión feminista estudiada<sup>13</sup> desvela la importancia que las mujeres mapuches *williches* despliegan en las relaciones interétnicas tanto con la sociedad chilena *blanca* no indígena como con otras mujeres indígenas perteneciendo a una de las 9 *etnias* que reconoce la Ley Indígena 19 253 desde septiembre 1993. La actividad intercultural, en su sentido fuerte y crítico, es patente pese a los varios tropiezos mutuos que tal dinámica lógicamente genera. Además las mujeres mapuches *williches* juegan un rol de interfaz esencial dentro de sus comunidades y hogares ya que actúan como bisagras interactivas entre dos mundos de pensar y actuar: el chileno no mapuche y el chileno mapuche. Con sus hermanas indígenas fuera o dentro de la República chilena los encuentros y debates son frecuentes, sean virtuales o físicos; ideas y proyectos para el bienestar del género femenino complementan los planes y demandas que bosquejan a favor de sus grupos de afiliación étnica. De tal forma, se han vuelto importantes motores e interfaces de diálogo y reivindicaciones de mucho tipo. Operan como peregrinas de la interculturalidad en acción. Precisemos con Quilaqueo (2013: 73) que «la forma de participación masiva de las mujeres hoy se realiza mayori-

12 Nancy Antillanca, activa en esta Asociación, nos comunica que hay una representación importante en la Araucanía y relativa en comunas como Fresia y Puerto Montt, Provincia de Llanquihue (Región de los Lagos).

13 Que hemos categorizado quizá infructuosamente como «feminismo *sui generis*» (Duquesnoy 2015a) puesto que reclaman procesos diferentes de aprensión de las mujeres y de los hombres, así como de sus relaciones mutuas.

tariamente en el nivel de las comunidades bajo la figura de la Comunidad Indígena o Asociación Indígena, regida por la Ley 19 253». Este hecho se debería prestar a evaluaciones críticas en un trabajo posterior.

Varias son las primacías que cementan la estrategia de movilización de las agrupaciones de mujeres<sup>14</sup>, sean comunidades o asociaciones<sup>15</sup>, siempre con personalidad jurídica conforme a la normativa indígena de la Ley Indígena 19 253. Recalquemos cinco, sin orden de preferencia:

1. La *igualdad* (entre las comuneras) como fundamento clave. Cada *lamuen* tiene igualdad de voz y peso al momento de expresarse y de tomar decisiones. Tal como lo comenta Damaris Licandeo (Puyehue, Santa Elvira): «En mi asociación de la que soy presidenta, lo más importante ha sido recuperar los valores mapuches de escucharnos con respeto entre nosotros, sin que hayan barreras de estatus u otras cosas (...) Porque todas, como mujeres, somos iguales».

14 Los componentes estratégicos que se menciona a continuación tienen raíces profundas en agrupaciones anteriores, como fueron los Centros de Madres de las zonas rurales, no específicamente indígenas. Se debe a la desaparecida pionera asociación *Malgnmapu* (en Misión San Juan), sobre la cual estamos en proceso de investigación, el haber profundizado y aplicado cada uno de estos componentes, como lo estamos descubriendo en la labor de recopilación de la memoria entre sus integrantes y familiares. Esta asociación, creada legalmente en 1993 con pretexto de la Ley Indígena, se remonta informalmente a los años 60. Hoy en la región de los Lagos se la considera como la cuna de todas las asociaciones femeniles actuales. Su responsable intelectual, doña Viviana Lemuy (1932-) lo expresa de esta manera: «Hemos sembrado y hoy las semillas siguen creciendo» (Nov. 2017).

15 Quilaqueo (2013: 99) estima que la toma de decisiones que desde las comunidades y asociaciones indígenas ejercen las mujeres refleja un «rol emergente». Opinamos que esta apreciación solo puede aplicarse en cuanto a la *participación masiva*. De hecho, la proliferación de comunidades indígenas con estatus jurídico legal es impresionante. Sin embargo, desde aproximadamente los años 60 y 70 del siglo XX, las mujeres indígenas ya se reunían en los Centros de Madres, los que fueron la incubadora de las primeras asociaciones propiamente indígenas. La mencionada *Malgnmapu* en Misión San Juan (Provincia de Osorno) que estamos en proceso de rescatar la memoria, ofrece un ejemplo ilustre en este sentido. Además el rol e impacto de las organizaciones de mujeres mapuches han sido reconocidos oficialmente por las autoridades masculinas del Consejo de Caciques de la Fütawillimapu en 1983 (Agradecemos al *apoülmen* Antonio Alcafuz habernos entregado la copia del acta que conserva en sus archivos).

2. La *diversidad* (por ejemplo, pueden o no, según los casos, haber conocido historias de migraciones internas, o tener perfiles económicos diferentes<sup>16</sup>, o ser de reinserción reciente en la vida cultural y simbólica del grupo étnico de origen). Al contemplar este aspecto singular en el que la variedad de situaciones es importante, la reificación o esencialización que pretendería teorizar un único tipo de mujer mapuche *williche* es tan falaz como imaginar una sola praxis de su parte. Además la interseccionalidad<sup>17</sup> de sus condiciones obliga a considerar una amplia gama de propuestas políticas y/o feministas cuando se reivindicaran como tales.

3. La *participación*<sup>18</sup> en las reuniones locales se realiza según el ritmo propio de cada agrupación. En cuanto a los encuentros comunales y regionales con las autoridades de los distintos gobiernos son generalmente quincenales y mensuales. Estos son un lugar de diálogos para la obtención de beneficios, defensa, etc. No obstante, se han vuelto con los años instancias importantes en las que todos y todas los y las (principalmente mujeres) participantes se encuentran y cohesionan sus demandas y expectativas con y frente al poder fáctico. Las reuniones locales no están exentas de tensiones; en efecto, es indispensable convenir los intereses para el bien común. En otra ocasión Damaris nos comenta: «Sabes cómo en Chile somos individualistas... También aquí hay unas *lamuen* que quieren solo los beneficios para ellas y su familia. A veces cuesta hacer entender que como pueblo mapuche, debemos unir nuestros esfuerzos». Pese a estos trances, la tendencia muestra una voluntad ideal a favor del bienestar común. En cuanto a la participación en grupos asociativos de distinta índole, basta con recordar que las mujeres de Chile cuentan con una larga historia en la que su actuar a

16 Aunque en el campo principalmente, la mayoría de las familias comparte *grosso modo* un perfil de ingresos poco disímil, sin embargo, existen excepciones notables.

17 Las teóricas coinciden en reconocer que no existe una definición decisiva de este concepto. Sin embargo, todas parecen admitir que esta noción «explora cómo los diferentes ejes de diferencia se articulan en niveles múltiples y crucialmente simultáneos en la emergencia de modalidades de exclusiones, desigualdad y formación de sujetos específicos en un contexto» (Brah 2013: 16).

18 La raíz etimológica de *participación* proviene del verbo latino *participare* que remite al acto de participar, compartir y repartir. *Participación* tiene el sentido de hacer parte, ser partícipe, formar parte y tomar parte. La etimología de la voz *participación* se refiere, pues, claramente a la acción de hacer partícipe, de repartir y compartir.

partir de diferentes agrupaciones ha sido fundamental. Los tiempos complejos que afrontaron la mayoría de las asociaciones durante la Dictadura (1973-1989) obligaron a una relativa retracción o desvanecimiento de su visibilidad. Muchas desaparecieron o pasaron a la clandestinidad (Valdés y Weinstein 1993). El *apoülmen*<sup>19</sup> Arturo Camiao no vacila en afirmar que en los tiempos del «corto de circuito» (según la expresión de Viviana Lemuy) «entonces la mujer fue uno de los pilares fundamentales en la mantención de la familia digamos, porque el hombre tuvo que buscársela no sé cómo (...)». Aseveración que coincide con Claudia Serrano (1992: 209): «Algo estaba cambiando en la situación de las mujeres en los años de la dictadura: se modificaban ciertas orientaciones culturales, modelos valorados, expectativas personales, recursos simbólicos; aumentaba la participación en la fuerza de trabajo y a la vez acontecía un extenso fenómeno de asociatividad femenina». Y, cuando de mujeres mapuches se trata, se puede afirmar que estos años han sido fundamentales para ellas: se empoderaron y reanudaron los modos ancestrales de cumplir con el rol de la mujer que acompaña a su esposo en las contiendas (Calfío 2009; Duquesnoy 2015a)<sup>20</sup>. En consecuencia, hubo cambios, animados por decisiones que pueden rastrearse, que abrieron otros horizontes y modalidades olvidadas o negadas entre los mapuches: el área de la mujer se amplió y fortaleció sus campos de acción. En su conjunto, las mujeres lograron acrecentar y afirmar significativamente su participación como actoras políticas imprescindibles.

4. La *sustentabilidad*, como máxima expresión de la preocupación del mapuche para la tierra, *ñuke mapu*. La gran mayoría de las comunidades rurales conocen problemas graves debido al desgaste intensivo del suelo y subsuelo, agotamiento de las napas acuíferas, escasez en los productos del mar, etc., tantos lastres provocados por la conjunción del cambio climático, los desastres naturales, las depredadoras empresas forestales, el laxismo neoliberal de los go-

biernos de turno, las centrales hidroeléctricas, el mal uso de las aguas y del bosque también a cargo de los propios comuneros, y un sinfín de razones que promueven la visión ecológica de las mujeres preocupadas por la calidad de vida general de esta generación y de las venideras. Todos ello va de la mano, como todos los puntos anteriores —y tantos otros—, con la reapropiación de la cosmovisión y su fortalecimiento.

5. La *interculturalidad*, entendida básicamente como voluntad política promotora de diálogo entre actores y actoras que pertenecen a diversas y distintas áreas culturales. Este podría ser probablemente, en mi opinión, el tendón de Aquiles del modelo que se procura analizar en este trabajo. En efecto, aunque existe en general una tendencia real a fomentar el diálogo con los *winkas* (pero con la intención de obtener qué), las actitudes y artimañas de tipo integrista a cargo del ala más dura, aunque minoritaria, engendran reacciones de repliegue fundamentadas en una serie de afirmaciones acerca de tiempos idílicos vividos supuestamente antes de la llegada de todos los invasores occidentales. Eso impide, cuándo y dónde ocurre, un justo y provechoso acercamiento que fomente incomprendidos y disgustos mutuos. Bengoa (2011: 102) menciona que estos sujetos, espiritualistas y tradicionalistas, «hablan con un lenguaje hermético en el que muchos conceptos mapuches se han transformado en elementos teóricos de un sistema cognitivo reconstruido [desde] una cierta antropología estructuralista». En honor a la verdad, maticemos brevemente el argumento anterior esbozando dos precisiones que merecerían varias páginas. La primera solo tendría que mostrar cuán diversas son las mujeres que sientan los modos y las bases para entablar un verdadero diálogo amistoso con la gente no mapuche. No obstante, la segunda precisión vendría a desmentir en parte estos acercamientos interculturales. En efecto, no podemos dejar de mencionar el malestar que viven los/as promotores/as de interculturalidad sometidos/as a las críticas de sus propios hermanos y hermanas. Confiesa la *lamuen Rosa* (Puerto Octay): «Nos tratan de *awinkados*»<sup>21</sup>. O peor: «Tú niegas tus propias raíces y costumbres ancestrales». «Eres más chilena que mapuche. Ya no piensas en tu pueblo mapuche», entre otras tantas humillaciones venidas del seno mismo del pueblo mapuche *williche*. Y cada quien va aplicando según sus

19 Autoridad ancestral máxima entre los *williches*. *Apoülmen* significa 'autoridad noble [por su sabiduría]'.  
20 En palabras de Arturo Camiao: «[En estos tiempos] se reunían las mujeres para compartir sus necesidades y buscar vías de mejoramiento en las condiciones de vida. (...) para sobrevivir en aquel tiempo, porque aquí hay solo una economía de sobrevivencia y con la dictadura eso se agravó completamente, digamos, entonces la mujer ahí jugó un papel tremendamente fundamental, digamos».

21 Es decir, metamorfoseados en *winkas*. *Awinkarse* implicaría negarse como mapuche, perder su sangre mapuche. Revela siempre una reprobación. Es literalmente una acusación de aculturación consciente y deseada.

critérios e interlocutores, el látigo de un cruel y subjetivo *mapuchómetro*... La interculturalidad en la Norpatagonia chilena, en tales condiciones, oscila entre encuentros y desencuentros (Duquesnoy 2017), cuando podría y debería avanzar más decididamente. Este hecho, entre otros, impediría reificar al pueblo mapuche y encajonarlo en un solo modelo cultural y político.

### **SUBORDINACIÓN, MUJERES MAPUCHES WILLICHES Y RESILIENCIA CULTURAL COMUNITARIA**

A continuación proponemos una breve reflexión sobre la subordinación para intentar relacionarla con la subordinación genérica.

La subordinación escenifica una actividad de poder y de sumisión no necesariamente aceptada por el individuo (o un conjunto) al que se desea subyugar. La subordinación es activa por parte del victimario ya que este impulsa una serie de figuras denotando ciertos grados de violencia. De su lado, como es entendible, la persona que sufre esta vejación, niega la subyugación y resiste con ciertos grados de rechazo y resistencia dentro de un lapso más o menos extenso. Por consiguiente, la subordinación no genera pasividad y morbilidad sobre todo entre los colectivos que han sido derrotados o sometidos a estrategias y políticas de humillación y dominación. Una mujer mapuche lo expresó orgullosa y claramente durante una presentación pública de los resultados de investigación que hicimos en Osorno, en el año 2013. «Nosotros los mapuche somos un pueblo derrotado porque el Estado chileno nos redujo a lo que somos hoy día. Somos derrotados pero no sometidos. ¡No somos un pueblo sometido! Aquí estamos y ¡resistimos!». Si entendimos bien la aportación de nuestra *lamuen*, tenemos que considerar la subordinación como una vía potencial de interpretación de la derrota que puede desembocar sobre estrategias de resistencia y oposición a la discriminación y a la explotación, según los casos, racial, sexista, económicas, etc.

Sin embargo, la resistencia, cuando se manifiesta, no es escapa a la contaminación debido a las inevitables infiltraciones de las conductas, conceptos y medios culturales del opresor, puesto que los contactos (en los dos sentidos) son inevitables y generan una extraña mecánica hecha de atracción, seducción, desprecio y rechazo. En un contexto de relaciones desiguales, la estrategia de resistencia depende de la

comunidad o persona oprimida. En esta circunstancia, se encuentran las expresiones feministas que pensamos detectar entre nuestras colaboradoras.

Los feminismos de Abya-Yala seguramente se construyen a partir de problemas y contextos propios de cada colectivo *no blanco*, pero desde la tensión o la *fracturación* peculiar de su «realidad desde la que uno/a resiste [y que] no es hegemónica» (Lugones, citado en Abellón 2014: 188). Los feminismos decoloniales se afirman sobre una plataforma tendida entre dos mundos conceptuales. Para las mujeres mapuches *williches* aquí consideradas, sus elaboraciones y vindicaciones femeniles desvelan un nítido interés social y étnico, tanto personal como comunitario, «basado en la autonomía, geografía, historia y cultura» (Mohanty 2008: 1), que las alejan de las tendencias feministas eurocentradas.

Al considerar las mujeres mapuches *williches*, es admisible postular que hasta la fecha (aunque con grados diversos de intensidad) son tres los estigmas que las afectan. Primero, el hecho de saberse vinculada de una forma u otra y por su origen a un pueblo humillado; en segundo lugar, el hecho de ser mujer, lo cual se combina a su vez por la doble discriminación del ser y pensarse como mujer indígena. Como plantea admirablemente Gargallo (2007: 7):

La condición indígena y de género se suman, no sólo porque ser una mujer india es estar sometida a una forma múltiple de opresión, sino porque la condición de género y la condición indígena son, ambas, frutos de una misma tecnología de jerarquización que confiere siempre a las mujeres y a los indios el lugar del derrotado, quitándoles su voz y la posibilidad de reconocerse positivamente en sus saberes que son incorporados en los saberes de los hombres y los occidentales (exactamente como a los derrotados se les excluye de la historia).

En palabras de Celia (Puyehue, Porvenir): «Cuando eres mujer indígena, es difícil que te crean. Si no crees en ti misma y no te sientes orgullosa de ser una mujer mapuche, ¿adónde irás, poh?»

Con todo eso, en varias de sus premisas, las mujeres mapuches *williches*, explícitamente o no, manifiestan una voluntad de cambio y toma en consideración de sus condiciones como indígenas y mujeres, conjuntamente a nivel individual y colectivo. Si «todo es político» —como claman las feministas desde hace unas décadas—, en las orientaciones de la mujer *williche*, lo es tanto en lo personal como en lo colectivo. Viviana Lemuy, protagonista de la pionera *Malignma-*

*pu*, exclama al hablar de las actuaciones de las mujeres en su sector: «las mujeres no solamente eran de una comunidad o una sola como para ella, sino que eran para todo el pueblo; claro, de todo el pueblo, mujeres para todo el pueblo».

Si está permitido afirmar que, en general, la situación social de los pueblos indígenas de Chile (oficialmente denominados *etnias*) ha progresado hacia un notable avance de sus condiciones de vida y subsistencia, se debe por otro lado considerar la relativa morosidad que caracteriza los horizontes culturales debido a —entre otras cosas— la descomposición si no irreversible, al menos preocupante, de varios parámetros originales tales como el olvido y el desvanecimiento importante de la lengua *chesungun* (variante *williche* del idioma mapuche *mapudungun*). No obstante, la situación es compleja ya que varios actores señalan una leve revitalización del idioma propio entre los más jóvenes. Este dato, difícilmente evaluable en nuestros días, combinaría los magros efectos de las cuestionadas políticas de Educación Intercultural Bilingüe con el cada vez más evidente «deseo de identidad» fundamentado en la preocupación de no desaparecer (Duquesnoy 2015b). En efecto, en líneas anteriores insistimos sobre el hecho de que a nivel de lo político, las mujeres juegan un activo rol emergente. Aprenden a operar desde las normas y bogas del Estado para obtener beneficios a la par que adquieren voz en este proceso. Su ansiedad reivindicativa cuenta con una agenda imponente dirigida a asegurar el rescate de los bienes culturales y patrimoniales propios.

Entre las mujeres de las que analizamos la actuación político-cultural, tal afán podría manifestar un compromiso con el conjunto del pueblo de afiliación y filiación cuya base resiliente sería uno de los mayores pilares. En efecto, si aceptamos la triple estigmatización mencionada, base de la subordinación que afecta a las mujeres mapuches *williches*, la severidad del trauma de la derrota, del que la memoria activa los resentimientos y celos hacia el no mapuche (*winka*), también impulsa una resiliencia cultural comunitaria. El autor de estas líneas desea precisar que prefiere no descartar la posibilidad de la existencia de factores traumáticos personales que hubiesen afligido a una proporción no baladí de las mujeres involucradas a un nivel mayor de visibilización cultural y política. Lo que demostraría una combinación de resiliencia comunitaria e individual.

Sin presumir de los excelentes y complejos trabajos a cargo de los psicólogos, se presenta en este espacio una tesis operativa de la resiliencia al servicio de nuestros intereses. Si nos es permitido proponer una definición, diríamos que la resiliencia comunitaria es la suma interactiva de procesos y estrategias de reorganización de significados, símbolos, actitudes, valores y comportamientos culturales acordados y compartidos por un conjunto étnico relativamente uniforme, pese a sus diferencias intrínsecas, para recuperar y mantener después de una serie de episodios particularmente graves de estrés sus mecanismos de funcionamiento y bienestar con el objetivo de asegurar su propia sobrevivencia y reproducción en tanto grupo singular, a la par que equilibra y revalúa sus recursos, potencialidades y necesidades. Tal definición remite a la imperiosa obligación de considerar la resiliencia comunitaria como «contextual e histórica» (Gómez y Kotliarenco 2010: 108). Por lo tanto implica un procedimiento dinámico.

Cuestionamientos, reuniones, discusiones, búsqueda de soluciones convenientes para todos, etc. Ciertamente la meta que persiguen las mujeres mapuches no es cambiar la estructura del Estado que siguen considerando como el ente burocrático necesario, cuando no represor, sí ausente. De ahí que asombra la similitud encontrada en el estudio realizado por Valdés y Weinstein (1993) entre las mujeres pobladoras de la Región Metropolitana en los años de la dictadura pinochetista, no específicamente indígenas, y lo que se observa en nuestros días en las regiones de la Fütawillimapu chilena. Citemos en extenso:

Al observar el listado de problemas elegidos y las propuestas sugeridas para encararlas, llama la atención, al igual que en el «diagnóstico», la amplitud e integralidad del quehacer de las mujeres. En efecto, las soluciones a los diferentes problemas incluyen acciones en los terrenos personal, de pareja, familiar, entre las mujeres como grupo distinguido del resto, comunitario y de la sociedad en su conjunto. Así, para enfrentar un determinado problema, no existe una única solución sino que es necesario considerar las distintas dimensiones de la vida que está afectando (Valdés y Weinstein 1993: 231).

## CONCLUSIONES NO DEFINITIVAS

Como se intentó exponer, la agenda femenina de las mujeres mapuches *williches* de la Norpatagonia chilena cuenta con una amplitud de quehaceres que

pueden enmarcarse dentro de lo político, entendido ello como el «principio refundador de las formas de socialidad» (Echeverría 2002: 11). Ubican sus acciones y discursos dentro de un espectro que va de la interculturalidad local hacia la reivindicación militante para una mayor autonomía, a la par que interpelan las autoridades adecuadas hacia la obtención de apoyos sociales favorables al rescate de bienes culturales y patrimoniales propios de los que se aprovechan los actores de su pueblo ancestral preocupados por su supervivencia en tanto ente étnico singular con conciencia de pertenecer a un pueblo. Colateralmente cuestionan la ocultada violencia de género de la que muchas mujeres son víctimas pese a su casi negación por los propios mapuches. Las que acostumbran reunirse por varios motivos de la vida social comunitaria van emporándose y paulatinamente pueden llegar a enfrentarse al varón agresor. Varias llegan a desafiar la violencia de un Estado represor y sus representantes.

No obstante, el relativo impacto de sus logros no puede ocultar la emergencia de una epistemología feminista genuina que incorpore una clara preocupación para el bienestar individual y comunitario, incluyendo la articulación de un discurso sobre la protección de un medioambiente muy dañado en la zona de estudio. En efecto, cuestionan la coacción que el modelo hegemónico impone al determinar arbitrariamente los contenidos legítimos de conocimiento y modelos societales. Enfatizan dondequiera que se las escuche cuánto se necesita su presencia en los debates actuales que sacuden la sociedad chilena en su conjunto. Citemos, como ejemplos, la depredación de los suelos, la precariedad laboral y salarial, las sequías repetitivas y sus graves consecuencias, las inquietudes acerca de la cesantía y desvalorización de los fondos de jubilación, el malestar endémico de la política (entendida como la institución garante del cuidado del contrato social), y tantas otras cosas.

Así, cuando el Estado alude a políticas de desarrollo y actividades productivas<sup>22</sup> con la meta de elevar los indicadores generales a nivel de país (ver los resultados de las encuestas CASEN<sup>23</sup>), la dirigencia ma-

puche en general, en sus numerosas vertientes internas, exige la obtención de medios propicios al fortalecimiento de sus elementos identitarios (lengua, autodeterminación, bienes patrimoniales físicos y simbólicos, etc.). Las mujeres luchan en ambos frentes, la mejora económica y la afirmación identitaria, hecho este que incrementa su autovaloración a la vez que eleva su prestigio y credibilidad entre los hombres. Factores sin duda proclives a la aprobación de su empoderamiento y respeto, cuando no la admiración de los mismos hombres.

Todo parece indicar que la conciencia de la subordinación alimenta la conciencia de pertenecer y formar un pueblo que nada puede ni debe derrumbar. En mi opinión, esta misma conciencia re-activada de la «memoria triste» desemboca entre ciertas actoras sobre un activismo que fundamenta su resiliencia cultural comunitaria apoyándose en «procesos de continuidad» aunque evaluando las «transformaciones de los modos en que se construye lo que los identifica y diferencia (...) [es decir] lo mapuche-williche» (Fuenzalida 2014: 121-122). Estas praxis y discursos no exentan rigurosas discusiones y tensiones dentro del pueblo mapuche *williche*, prueba de la incesante labor subterránea que moviliza su sugestiva matriz cultural en movimiento.

El contexto regional y nacional acentúa la tendencia que todavía, a las mujeres mapuches *williches*, «generalmente, las deja fuera de una autorepresentación política (nominal y sustantiva) en el espacio público y la estatalidad» (Gigena 2016: 2)<sup>24</sup>. A pesar de ello, en la primera gira de las últimas elecciones ocurridas en noviembre de 2017, por primera vez en la historia de Chile, una mujer mapuche *williche*, «mujer de la tierra», Emilia Nuyado Ancapichún (PS), vecina de una zona rural (Huacahuincul) a 30 km de Osorno, fue elegida diputada<sup>25</sup> y llegó al Parlamento

sen-multidimensional/casen/docs/Resultados\_pobreza\_casen\_2017.pdf»; y CASEN 2015: <[http://observatorio.ministeriodesarrollosocial.gob.cl/casen-multidimensional/casen/docs/CASEN\\_2015\\_Ampliando\\_la\\_mirada\\_sobre\\_la\\_pobreza\\_desigualdad.pdf](http://observatorio.ministeriodesarrollosocial.gob.cl/casen-multidimensional/casen/docs/CASEN_2015_Ampliando_la_mirada_sobre_la_pobreza_desigualdad.pdf)>. Fecha de consulta: 8 oct. 2018.

22 «las carencias [que afectan a las mujeres indígenas] son presentadas en términos de vulnerabilidad y pobreza» lo que lleva a considerar a estas mujeres desde «un sesgo fuertemente ruralista», cuando en realidad muchas viven de hecho en zonas urbanas (Gigena 2016).

23 Las dos últimas disponibles en Internet, CASEN 2017: <<http://observatorio.ministeriodesarrollosocial.gob.cl/ca->

24 Discrepamos en parte con esta autora cuando afirma que las mujeres indígenas «a nivel comunitario» se ven «fijadas en determinados roles y funciones», hecho que debemos matizar en el caso de las comunidades de la Fütawillimapu.

25 Fue también concejala para la comuna de San Pablo entre 2002 y 2012. Es conocida defender la causa mapuche, cuestionar el actuar represivo de Carabineros de Chile y buscar mayores fondos para la educación indígena.

donde ha asumido una notable presencia<sup>26</sup>. No obstante, sin despreciar sus acciones y modos de vindicación, la mayoría de las mujeres mapuche *williches* no tienen tales pretensiones políticas, y prefieren abrir otros modos de presencia proactiva. Es más, evidencian ciertamente que se están forjando «nuevas posibilidades de construcción de un proyecto político de continuidad histórica y epistémica de la sociedad mapuche» (Fuenzalida 2014: 125). Garantía de pervivencia para este pueblo...

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Abellón, Pamela. 2014. «María Lugones, una filósofa de frontera que ve el vacío. Entrevista a María Lugones». *Mora* 20: 183-189.
- Bairros, Luiza. 1995. «Nuestros feminismos revisitados». *Política y Cultura* 2: 458-463.
- Bengoá, José. 2011. «Los Mapuches: historia, cultura y conflicto». *Cahiers des Amériques latines* 68: 89-107. doi: <<https://doi.org/10.4000/cal.118>>.
- Brah, Avtar. 2013. «Pensando en y a través de la interseccionalidad», en Martha Zapata Galindo, Sabina García Peter y Jennifer Chan de Ávila (eds.), *La interseccionalidad en debate*: 14-20. Berlín: Lateinamerika-Institut der Freien Universität Berlin.
- Calfio Margarita. 2009. «Mujeres mapuche, voces y acciones en dictadura 1978-1989». *Nomadías* 9: 93-112.
- Cruz, María Angélica, M.ª José Reyes y Marcela Cornejo. 2012. «Conocimiento Situado y el problema de la subjetividad del investigador/a». *Cinta de Moebius* 45: 253-274. doi: <<https://doi.org/10.4067/S0717-554X2012000300005>>.
- Cumes, Aura. 2009. «Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas», en Andrea Pequeño (comp.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*: 29-53. Quito: Flacso/Ministerio de Cultura.
- Curiel, Ochy. 2007. «Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista». *Nomadías* 26: 92-101.
- Duquesnoy, Michel. 2015a. «Mujeres mapuche williche del sur austral chileno. Política y resiliencia comunitaria cultural en la construcción de un feminismo *sui generis*». *Nueva Antropología* 82: 83-102.
- Duquesnoy, Michel. 2015b. «El deseo de identidad. Estigma, proceder político y resiliencia en las mujeres mapuche williche de la comuna de Puyehue, Chile». *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 22: 65-87.
- Duquesnoy, Michel. 2017. «Interculturalidad, feminismo y resiliencia comunitaria. Mujeres mapuche williche de la Norpatagonia chilena en la bisagra de los desencuentros». Manuscrito no publicado.
- Echeverría, Bolívar. 2002. «La clave barroca de América Latina». Exposición dictada en el Latein-Amerika Institut de la Freie Universität Berlin. Disponible en: <<http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/La%20clave%20barroca%20en%20America%20Latina.pdf>>. Fecha de acceso: 21 mar. 2017.
- Facio, Alda. 1999. «Hacia otra teoría crítica del derecho», en Alda Facio y Lorena Fries (eds.), *Género y Derecho*: 201-230. Santiago: La Morada, Corporación de Desarrollo de la Mujer.
- Femenías, María Luisa. 2011. «Monsieur Cannibale, monstruo invisible de la violencia». *Andamios* 8(17): 117-132.
- Fuenzalida, Pedro. 2014. «Re-etnización y descolonización: resistencias epistémicas en el curriculum intercultural en la Región de Los Lagos-Chile». *Polis* 13(38): 107-132.
- Gargallo, Francesca. 2007. «Feminismo Latinoamericano», *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer* 12(28): 17-34. Disponible en: <[http://www.mapuche.info/wps\\_pdf/gargallo160308b.pdf](http://www.mapuche.info/wps_pdf/gargallo160308b.pdf)>. Fecha de acceso: 21. 03.2017.
- Gigena, Andrea. 2016. «Interculturalidad y Género en la ciudadanía de las mujeres-indígenas. Aproximaciones a partir del estudio de los casos argentino, boliviano y chileno». Conferencia dictada en el marco del *Seminario del Instituto de Investigación en Ciencias Sociales, ICSO*, 14 jul. Universidad Diego Portales.
- Gómez, Esteban y María Kotliarenco. 2010. «Resiliencia Familiar: un enfoque de investigación e intervención con familias multiproblemáticas». *Revista de Psicología* 2: 103-131.
- Haraway, Donna. 1995. *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Martín, Aurelia. 2006. *Antropología del género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*. Madrid: Cátedra.
- Mercado, Ximena, Verónica Zegers Balladares, Ana Tragolaf Ancalaf y Carolina Contreras Rivera. 2015. *Yamuwvn mu ka poyen tañi ixofij mogen amuleay tañi kvme mogen (Con respeto y amor por las distintas vidas, avanzamos hacia el buen vivir)*. Temuko: Corporación de Mujeres Mapuche Aukinko Zomo/Instituto Nacional de Derechos Humanos, INDH.
- Millán, Margara. 2011. «Feminismos, postcolonialidad, descolonización: ¿del centro a los márgenes?». *Andamios* 8(17): 11-36.
- Mohanty, Chandra. 2008. «Bajo los ojos de Occidente. Feminismo Académico y Discursos Coloniales», en Lilita Suárez y Rosalva Aída Hernández (eds.), *Descolonizando el Feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes*: 112-161. Madrid: Cátedra.

26 Recordemos de paso que en 1935, Herminia Aburto, fue la primera candidata mapuche aspirante a un cargo público en las primeras elecciones donde se ejerció el sufragio femenino en Chile. Este hecho marcó sin lugar a dudas un precedente en las comunidades indígenas, en las mujeres y en el país completo. Además Herminia Aburto ocupó el cargo de presidenta de la Sociedad Femenina Araucana Yaflluain y fue Secretaria de la Federación Araucana.

- Montealegre Mongrojevo, Diana y Jaime Hernán Urrego Rodríguez. 2010. *Enfoques diferenciales de género y etnia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Disponible en: <<http://www.bivipas.unal.edu.co/handle/10720/652>>.
- Quilaqueo Rapiman, Francisca. 2013. *Mujer mapuche. Historia, persistencia y continuidad*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Segato, Laura. 2011. «Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial», en Karina Bidaseca y Vanesa Vazquez (comps.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*: 17-48. Buenos Aires: Godot.
- Serrano, Claudia. 1992. «Estado, mujer y política social en Chile», en Dagmar Raczynsky y Claudia Serrano (comps.), *Políticas sociales, mujer y gobierno local*: 195-216. Santiago de Chile: CIEPLAN, Corporación de Estudios para Latinoamérica.
- Śniadecka-Kotarska, Magdalena. 2013. «¿Se puede hablar de un feminismo indígena?», en Martha Zapata Galindo, Sabina García Peter y Jennifer Chan de Ávila (eds.), *La interseccionalidad en debate*: 157-167. Berlín: Lateinamerika-Institut der Freien Universität Berlin.
- Valdés, Teresa y Marisa Weinstein. 1993. *Mujeres que sueñan: Las organizaciones de pobladoras en Chile 1973-1989*. Santiago de Chile: FLACSO.
- Vera, Antonieta. 2014. «Moral, representación y “feminismo mapuche”». *Polis* 13(38): 301-323.
- Walsh, Catherine. 2007. «¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales». *Nómadas* 26: 102-113.