

82

Rituales políticos y procesos identitarios

Nueva Antropología

Turid Hagene, El lenguaje ritual y su uso político: evidencia de un pueblo originario en el Distrito Federal, México · Eugenia Bayona Escat, Rituales indígenas y otras escenificaciones turísticas en los Altos de Chiapas · Fredyd Torres Oregón, Francisco Herrera Tapia, Ivonne Vizcarra Bordi, Bruno Henri Lutz Bachére, Etnografía institucional del Proyecto Estratégico de Seguridad Alimentaria (PESA) en una comunidad mazahua · Michel Duquesnoy, Mujeres mapoche williche del Sur Austral chileno: política y resiliencia en la construcción de un feminismo sui géneris · Ludmila Gaudad Sardinha Carneiro, Este día es de respeto y alegría: consideraciones sobre el género en el día de visitas a las cárceles del Distrito Federal, Brasil · Daniel Calderón Carrillo, Los niños como sujetos sociales. Notas sobre la antropología de la infancia

SEP | CONACULTA INAH

VOL. XXVIII, NÚM. 82, ENERO-JUNIO DE 2015 ISSN 0185-0636

Nueva Antropología 82

Rituales políticos y procesos identitarios

MUJERES MAPUCHE WILLICHE DEL SUR AUSTRAL CHILENO: POLÍTICA Y RESILIENCIA EN LA CONSTRUCCIÓN DE UN FEMINISMO SUI GÉNERIS

Michel Duquesnoy*

Resumen: Este artículo se fundamenta en una hipótesis tal vez polémica: varias mujeres mapuche williche, al enfrentar conscientemente los estigmas que les afectan, están alimentando un discurso "feminista" sui géneris susceptible de interpelar su ámbito social y cultural. Sus argumentos se han traspasado al ámbito político, lo cual ha generado una preocupación "feminista" de tipo poscolonial, la cual reposa probablemente en una manifestación colectiva de resiliencia. Este ensayo se construyó sobre un modelo reflexivo fundamentado en las interacciones discursivas, apoyado en bibliografía. No se trata pues de averiguar la validez de las teorías feministas en perpetua disputa, sino de proponer con otros colegas un modelo susceptible de fortalecer el estudio de los debates y epistemologías "feministas", nacidos en la llamada "periferia del conocimiento" o de los mal llamados "subalternos".

Palabras clave: mujeres mapuche williche, resiliencia comunitaria, feminismo poscolonial, Chile.

Abstract: This article is based on a potentially polemic hypothesis: various Mapuche Williche (Huilliche) women, by consciously confronting stigmas that affect them, are fueling a *sui generis* "feminist" discourse that may question their social and cultural sphere. Their arguments have surpassed political spheres, thus creating a postcolonial "feminist" concern, which is probably based on a collective show of resilience. This essay is based on a reflexive model founded on discursive interaction, supported by existing bibliography. Its purpose is not to prove the validity of feminist theories that are a source of perpetual dispute, but rather to, together with other colleagues, propose a model that may strengthen the study of "feminist" debates and epistemology that have arisen on the so-called "fringes of knowledge" or in the misnamed field of "subaltern knowledge."

Keywords: Mapuche Williche women, community resilience, postcolonial feminism, Chile.

Nosotras también estamos cansadas muy cansadas de tener siempre que estar presente para que se nos considere, no nace incluir a lo diverso, a las minorías.
Diva Millapan

En el momento en que el subalterno transgrede su lugar asignado, empieza a ejercer su poder epistemológico.
Karina Bidaseca

A Melita, Celia, María Cristina

PREÁMBULO METODOLÓGICO

La producción del saber en antropología, sustento de las necesarias propuestas teóricas, requiere de

*Doctor en Etnología, Universidad Bernardo O'Higgins, Observatorio Regional de Paz y Seguridad (ORPAS). Línea principal de investigación: Construcción de la identidad en contextos de subordinación; visibilidad política de la mujer mapuche williche, resiliencia cultural comunitaria y "feminismo" de la periferia. Correo electrónico: michel.duquesnoy@ubo.cl

metodologías específicas para sustentar las mismas cuando a la vez las alimenta.

El trabajo que se presenta en seguida descansa sobre la metodología cualitativa inductiva. Es decir, una predilección definitiva, quizá iconoclasta, en el observar, escuchar a las actoras, y en su caso, a las informantes, para al final otorgarles una voz privilegiada, fuertemente influenciada, eso sí, por la subjetividad del autor, así como por sus *a priori* teóricos e intuiciones analíticas, a los supuestos conceptuales de "resiliencia" y del "feminismo poscolonial" pueden parecer alejarse de los discursos propios de las actoras. Estos dos recursos conceptuales sustentan nuestra investigación.

El escrito que el lector tiene en sus manos se fundamenta en observaciones, así como en múltiples conversaciones realizadas durante varias estancias cortas en las que el placer de compartir un mate,[1] una "sopaipilla"[2] o presenciar un evento público (manifestación, exposición, mitin, etc.) nos ha permitido emitir la hipótesis que varias mujeres mapuche williche, enfrentado conscientemente los estigmas que les afectan están alimentando un discurso "feminista" sui géneris susceptible de interpelar su ámbito social y cultural, así como a través de la voz todavía discreta de sus actoras en la academia. Consideramos que su visibilidad voluntaria en la arena política si recela rastros de una preocupación "feminista" de tipo poscolonial, reposa probablemente en una manifestación colectiva de resiliencia. La mayoría de ellas son comuneras, declaradamente mapuche williche de Chiloé o San Juan de la Costa, de la Región de los Lagos, Chile; de edad adulta, y en plena disposición de su vigor físico e intelectual.

Este ensayo se ha construido sobre un modelo reflexivo a partir de las interacciones discursivas, alimentándose en la consulta bibliográfica. No se trata *a priori* de averiguar la validez de la teoría principalmente feminista (¿cuál preferentemente?), sino de proponer con otras y otros colegas un modelo susceptible de fortalecer el estudio de los debates y epistemologías "feministas" desde el sur (Mendoza, 2006a).

Para abordar un tema tan complejo como la construcción/destrucción/recomposición de la identidad, percepciones, representaciones e imaginarios afines, sólo la metodología cualitativa parece adecuada. Es más, al considerar la materia misma, pareciera que el método inductivo se impusiera, sin denigrar claro está, el aporte teórico.

Este trabajo tiene una ambición: la de partir de la aprensión de la realidad experimentada y narrada (como lo es una veraz construcción del mundo de la vida) para alimentar, de ser posible, la formulación de relaciones teóricas que expliquen cómo y por qué los imaginarios se configuran, modifican, mutan, se *re*-modelan o desaparecen. El autor optó por una metodología cualitativa y un procesamiento de los datos que pretende detectar lo relevante, con apuesta a preferir a la descripción etnográfica la búsqueda por la comprensión. Tal desa-

[1] Es la bebida nacional de Argentina y de la Patagonia chilena.

[2] Tortilla de harina de trigo frita en aceite que se acostumbra aderezar con "pebere", salsa de tomate crudo, cebolla y ají verde picado.

fío debería interesarse en el sentido que las agentes dan a sus acciones, estrategias, elecciones y acontecimientos que no necesariamente controlan. En este caso vale insistir sobre la virtud inherente del lenguaje, el único instrumento que nos permite acercarnos a lo que las sociedades observadas piensan de la realidad. Son discursos, prácticas y representaciones sociales y, como tales, objetos de interés para la antropología de los agentes y campos dinámicos dentro de sus culturas.

UNA MUJER PRESIDENTA DE LA REPÚBLICA Y UNA MUJER *LONKO* EN EL SUR

En los primeros días del mes de marzo de 2012 la joven mapuche williche Juana Cuante, vecina de la comunidad Pitriuco (parte de la comuna de Lago Ranco), Región de los Lagos en Chile, fue investida como *lonkozomo* (mujer *lonko*) mediante una ceremonia ritual oficial del mundo mapuche, el llamado *Amun Tuwun* (levantamiento ancestral). Este evento, en apariencia anodino, combinado con varias observaciones colaterales, venía a confirmar una intuición simple: algo inusual empezaba a atravesar las estructuras de poder entre los propios williche. Si, desde el mundo no mapuche, era común la identificación de la mujer williche con la clase social a la que pertenecen los varones (comuneros campesinos más o menos explotados), para la mayoría de las mujeres indígenas, junto con aceptar en parte este estigma sociocultural, era primordial aprovechar el trampolín de la minorización étnica para apoyar una serie de reivindicaciones sociales, culturales y genéricas, en el contexto de las demandas habituales a favor del pueblo al que pertenecen. Será desde esta premisa que postulemos que dichas señoras implicadas en el quehacer político manifiestan una acción resiliente cultural comunitaria. Dicho de otra manera, aunque las preocupaciones de género nunca están del todo ausentes de sus discursos, las mujeres williche, pese a sus lógicas diferencias conceptuales y territoriales, militan a favor de una conciencia de unidad étnico-cultural, como grupo oprimido y rezagado mediante el recurso a una problemática común a todas: la defensa del pueblo mapuche.

La investidura de doña Juana al importante cargo de *lonko*, heredado de su padre, don Leonardo, llamó la atención de varios analistas. Fue señalada por el diario *El Austral de Osorno*, como uno de los eventos relevantes del sur austral durante 2012. De hecho, Juana Cuante es la primera mujer que asume el cargo de *lonko* en el Futawillimapu (Gran territorio del sur), además de ser la primera mujer en oficiar como *apoülmen*[3] en el Consejo de Caciques del mismo territorio ancestral. Varias explicaciones pueden ser pro-

[3] El *apoülmen*, autoridad más importante del *reche*, era antiguamente un cargo fundamentado sobre el prestigio a la par de la riqueza acumulada y redistributiva. En efecto, "su poder y riqueza deben ser entendidos en términos del número de mujeres y su capacidad para convidar, reunir y sustentar su influencia política. (Ortiz Contreras, 2008: 129). En nuestros días, la poligamia ha desaparecido así como en gran parte, el potencial económico, su único pero im-

puestas para entender su nombramiento. En primer lugar, la aceptación de la eficiencia de la labor de las mujeres williche por parte de los varones, quienes aprecian que las mujeres williche demuestren el respeto debido a sus congéneres masculinos, como lo exigen sus reglas del bien vivir, ello pese a su visiblización creciente tanto en la esfera propia como en la sociedad mayoritaria, es decir, chilena. En segundo lugar, el hecho de que la cosmovisión williche enfatiza la no competencia entre ambos géneros a provecho de su necesaria complementariedad permite una tercera hipótesis explicativa: muchos de los varones se ven en nuestros días involucrados en largas jornadas laborales, fuera de la comunidad. Finalmente debemos recordar que el golpe sangriento dejado por la implacable represión durante la dictadura de Pinochet bajó los ánimos y obligó a una gran prudencia por parte de los representantes masculinos, quienes "delegaron" la antorcha a sus esposas, madres y hermanas.

Antes de seguir, podría ser útil esbozar una presentación breve de las funciones de los *lonko*. Esta figura es, dentro del mundo williche, una de las autoridades encargadas de un poder de mando a nivel político interno aunque no excluyente, y no determinante en virtud de la idiosincrasia mapuche especialmente opuesta a las formas de poderío autoritario. En efecto, la población también participa en las distintas organizaciones formales, que son impulsadas desde el exterior, las cuales son asociaciones cuyos objetivos reflejan varias preocupaciones ciudadanas. Igualmente se puede subrayar el valor de la consulta, que es importante para los actores; siempre preocupados que no se tomen decisiones internas a las que serían ajenos.

El rol de los *lonko* (en español, "cabeza") ha sido determinante en los territorios williche en cuanto a la defensa de la tierra. Sin embargo, sus funciones, a menudo simbólicas, en nuestros días van recuperando un cierto prestigio dentro de las comunidades rurales. En honor a la verdad, se precisa que la figura del *lonko* es inexistente entre los mapuche williche urbanos debido a su alto nivel de fragmentación y desarticulación. De igual forma, debido a la complejidad de las circunstancias históricas y geográficas existen comunidades en las que desapareció del todo el *lonko*. En estos casos, las comunidades están organizadas por una junta directiva liderada por un(a) presidente(a).

Desde el fin del siglo XIX, con la situación reduccional a la que el Estado chileno ha sujetado a los mapuche, las funciones tradicionales de los *lonkos* se

---

prescindible prestigio consiste en encabezar a todos los caciques aunque no disponga de un poder político directamente influyente. Probablemente, sin quitarle importancia, su ascendiente sea más simbólico que objetivo, ello, por pertenecer a un linaje ancestral. Sin embargo, acorde con las palabras del *apoülmen* Antonio Alcafuz, figura clave en el territorio del Kilacawin (*grosso modo* Osorno y alrededores), se trata de "ser cacique de cacicado, una función de servicio para la defensa del territorio" y "para conciliar cuando hay conflicto con las autoridades de gobierno" o "para apoyar [en las demandas a favor de] la educación o la salud" (entrevista personal, abril de 2011). Un *apoülmen* es, en nuestros días, "un cacique mayor regional" ("A 30 años del cacicado"…, 2013: 2).

vieron limitadas radicalmente. Este hecho que contribuyó a trastornar su organización. En nuestros días esta autoridad es casi inexistente, y en ciertos casos hasta controlada. Entre los comuneros —figura inexistente entre los mapuche urbanos— el *lonko* goza, donde existe, en el mejor de los casos de un prestigio simbólico. No obstante, en entrevistas por lo menos dos *lonkos* confesaron sentirse desconsiderados entre los jóvenes. El reconocimiento se limita a manifestaciones de cortesía. Circunstancia que deploran estos dirigentes, ya que su rol interno en la rutina de las comunidades puede ser considerado valioso, sobre todo cuando su fama de sabiduría y ecuanimidad no es cuestionada. Se habrá entendido que el *lonko* no goza de ningún reconocimiento oficial y legal.

El lonko no participa en las pugnas políticas partidistas, aunque sí pueden tener preferencias políticas. Sin embargo, las funciones del *lonko* pueden ser igualmente confinadas por los factores inherentes al contexto general que no deja de afectar la organización "tradicional" del pueblo williche. Mencionemos sin analizar el divisionismo interno, el individualismo y los reajustes crecientes en el "sentirse mapuche", las pugnas generadas por los partidos políticos y, en ciertos casos, manifestaciones evidentes de falta de respeto por parte de los propios comuneros.

Para volver a nuestras preocupaciones, el nombramiento de Juana Cuante a su cargo no tenía en sí algo extravagante, ya que en 2006 Michelle Bachelet fue la primera mujer en acceder a la presidencia de Chile[4] y asumir al fin de su primer mandato la dirección de United Nations Women's Rights (UN-Women[5]), ello hasta su regreso a las riendas del país después de haber ganado los comicios presidenciales en el segundo turno de las elecciones en diciembre de 2013. Recordar este resultado es insistir sobre el hecho de que la figura de la presidenta Bachelet encarna la esperanza de muchas (y muchos) para la obtención societal de más consideración y equidad para las mujeres en particular, y las llamadas minorías discriminadas en general. Tener por primera vez en su historia a una mujer presidenta desencadenó un "efecto cultural (…) cuya característica más notoria ha sido la sensación de empoderamiento de las mujeres chilenas" (Desarrollo Humano en Chile, 2010: 25). Es propósito del que escribe llegar a evaluar en los próximos meses la huella del "fenómeno Bachelet" entre las mujeres williche después 2006. Impacto que no será revisado en el presente trabajo.[6]

[4] Y una de las seis mujeres que han gobernado en América Latina. El entonces candidato de la derecha vencido por un poco más de 6% de los votos, Sebastián Piñera, afirmó: "Felicito a Michelle por su triunfo, no sólo porque será la primera presidenta de Chile, sino también como un homenaje a esos millones de mujeres que con esfuerzo y tenacidad han logrado el lugar que les corresponde en nuestra sociedad"; en línea [http://www.emol.com/noticias/todas/2006/01/15/208038/michelle-bachelet-es-la-primera-mujer-presidenta-con-un-5349.html], consultada 15 de enero de 2006.

[5] Como primera directora de esta entidad, ocupó este puesto entre septiembre de 2010 y marzo 2013.

[6] No obstante es válido notar que varias mujeres williche que se lanzaron exitosamente a la

No obstante, y para volver al tema sobre el nombramiento de la joven williche a un puesto de mando tan importante como el de *lonko*, la prensa habría de llamar la atención, una vez más, sobre los sucesos que determinan el mundo mapuche, y por otro lado —amén de recordarlo—, apuntado con demasiada frecuencia por la misma prensa, por sus reclamos, marchas y llamados a favor del reconocimiento de su causa y especificidad. Para los miembros de esta cultura indígena, tanto comuneros como dirigentes de los distintos territorios del Futawillimapu, la joven Juana, al ajustarse a la ancestralidad del pensamiento mapuche, cumplirá con uno de los aspectos tradicionales más arraigados de su cosmovisión, según el cual la mujer es el complemento del hombre en las diversas tareas sociales, políticas y culturales inherentes a todo pueblo.

Sin embargo, el hecho de que Juana Cuante fuera proclamada en tan importante tarea política tiende a mostrar el vigor del empoderamiento político de las mujeres williche y el papel cada vez más activo que muchos jóvenes tienden asumir en pro de la supervivencia de sus singularidades.

Muchas explicaciones se dan la tarea de dilucidar las razones de la emergencia reciente de estas tendencias, observables en el seno de la vida diaria de los pueblos indígenas. En el movimiento indígena, aparecido en el decenio de los setenta y fortalecido en el decenio posterior, las reivindicaciones identitarias,[7] enarboladas ante una presunta globalización devastadora, las profundas mutaciones socioculturales engendradas por las multifacéticas tendencias del movimiento feminista y su corolario empoderamiento femenino, suelen ser aludidas. Los "cambios estructurales y culturales que influyen en el aumento de la presencia femenina en la política, pese a que los viejos imaginarios culturales y ciertas realidades sociales la dificultan" (Fernández, 2008: 70), han sido y siguen siendo desafíos que enfrentan las mujeres williche, tanto en la sociedad *winka* como dentro de sus grupos de pertenencia cultural. No obstante, dentro del mundo williche hay señales alentadoras de que los viejos imaginarios ceden frente a los cambios mencionados, así como frente a los logros obtenidos por la labor política de sus mujeres.

A estos argumentos, procuraremos añadir dos variables. En primer lugar, los innegables y evidentes estigmas y subordinaciones a que fueron sometidos los pueblos indígenas —y sus mujeres—, generando una serie de profundos sufrimientos experimentados a nivel colectivo e individual.[8] En

aventura política, alzan la bandera de unas de las formaciones partidistas de izquierda y confiesan, junto con la filiación política, una afinidad genérica con la presidenta.

[7] Sobre las expresiones nacionalistas y étnicas, Gurruchaga precisa (1990: 116-117) que en sí la emergencia de estas "minorías" no es novedosa pero sí "la relación entre expresiones políticas, sociales y culturales que manifiestan una radicalidad" inexistente en épocas anteriores.

[8] Diva Millapan (2012), dirigenta. En nuestro caso podemos decir "dirigente" mapuche y

segundo lugar, debido a estos infortunios, operó entre ciertos miembros masculinos y femeninos del pueblo mapuche una reacción, o mejor dicho, un reajuste resiliente, susceptible de concretarse en la acción política comunitaria y partidista.[9]

Es esta última hipótesis que proponemos revisar en el presente trabajo marcando un énfasis particular en la acción política comunitaria. Precisaremos ahora lo que entendemos por este concepto. Se entenderá "comunidad" como el espacio físico, ritual y simbólico que (retro)alimenta a la persona que se afilia a un grupo social y cultural determinado, sometido a los pasos y traspasos históricos y culturales, así como donde se recrea y transforma la cultura y las relaciones sociales propias con las que interactúan los actores dentro de un espacio físico e imaginado, pero siempre apropiado para la conformación de la "identidad" de un *nosotros* en constante construcción.

Por acción política entendemos la implicación activa (no activista) en el escenario tanto privado y comunitario como público que perfila preocupaciones y discursos —un quehacer— de tinte político, social, cultural y económico a favor de una causa. Combinando los elementos "acción", "política" y "comunitaria" en una misma locución conceptual, queremos enfatizar la afirmada implicación por parte de estas mujeres mapuche williche en las demandas, reivindicaciones y diálogo, tanto a nivel intracomunitario como extracomunitario.

MUJERES MAPUCHE WILLICHE. UNA FUENTE DE ACCIÓN Y DECISIÓN

Las mujeres mapuche deben tener las mismas posibilidades que los hombres, aunque seamos de un pueblo estigmatizado como culturalmente machista, Prejuicio errado…
Diva Millapán

En el mundo neoliberal actual, "se obvian las soluciones colectivas a las injusticias sociales", afirma Olga Abasolo (2014: 6). Sin embargo dicha afirmación no cuadra con la praxis de las mujeres williche involucradas en la acción política, actoras que buscan colectivamente soluciones a los desajustes sufridos por ambos sexos, tanto a nivel colectivo como individual. Práctica que implica conscientemente la posibilidad de que sus reivindicaciones puedan también beneficiar a la socie-

autodeclarada "mujer mapuche feminista", lo cual expresa claramente que, en comparación con una mujer profesionista chilena, una mujer mapuche no goza de las mismas facilidades porque "es más difícil para nosotras, y no [se] te ocurra reclamar derechos a voz alta… [si no] hasta ahí quedó tu carrera".

[9] La psicoanalista Yolanda Gampel, en un estudio en torno al cambio personal, sostiene una línea reflexiva interesante: "Para que tenga lugar algún cambio, algunas veces debemos pasar a través del conocimiento del desorden, del caos […]. El sufrir dolor incluye consideración por el hecho de que existe el dolor, el nuestro y el de otros" (1998: 23). Páginas más adelante concluye su aportación de la manera siguiente: "Pensar el caos y el tumulto como la fuente de confusión, ansiedad y temor, pero también como el lugar y la fuente de crecimiento y creación, de cambio, mutación y metamorfosis" (1998: 31). Pauta imprescindible para comprender los complejos procesos de la resiliencia.

dad no mapuche. De hecho, si se ajusta el concepto de capacidad de acción y decisión[10] al dinamismo de las mujeres williche, tal capacidad de decisión influye concretamente en el fortalecimiento de los capitales humano, social y cultural de la esfera femenina a la par que vigoriza los mismos capitales del conjunto comunitario. Consecuentemente tal capacidad de decisión dinamiza un efecto transformador, y aunque sin disolver necesariamente las estructuras tradicionales de tomas de decisiones propias de los williche, influyen en sus instituciones, fortaleciendo sus capacidades de acción y decisión. Efecto que sin lugar a duda eleva a la mujer williche al estatus de agente político y social de importancia innegable.

Ahora bien, en su relación con las mal llamadas minorías étnicas, cuando las autoridades oficiales ejercen políticas fundamentadas en la discriminación, la opresión y la subordinación, es muy probable que "las mujeres de las minorías creen un espacio propio de descubrimiento y redefinición de su identidad de género, aunque al mismo tiempo, siguen subordinadas, en tanto minorías, a la situación de lucha contra la opresión racial, económica y cultural de sus propios pueblos" (Poggio, 1999: 272). En el caso de Chile, es sabido que las políticas arbitrarias y el sistema represivo del Estado se han caracterizado, a lo largo de la historia republicana, por la violencia de sus imposiciones.

Este proceso corre la cortina sobre un conjunto de factores propicios hacia la estigmatización de las mujeres indígenas, que desembocó en una serie de políticas específicas, generando niveles preocupantes de pobreza y carencia de educación básica hasta fechas recientes. En fin, con todas sus limitaciones, las políticas de corte paternalistas ayudaron a mejorar en parte la suerte de las indígenas, sin contribuir a minimizar los fundamentos de la estigmatización.

El contacto con la civilización hegemónica occidental destiló entre los mapuche rasgos machistas en gran parte desconocidos en esta cultura, contribuyendo de tal manera a menoscabar el estatus ancestral que la mujer mapuche ocupaba desde hace numerosos lustros. El efecto perverso de la intensificación del machismo en la sociedad indígena se tradujo en otro nivel de subordinación de la mujer, ahora sí dentro de la matriz cultural propia.[11]

[10] Los autores del *Informe sobre el desarrollo mundial 2012. Igualdad de género* definen el concepto de capacidad de acción y decisión como "la propia capacidad para tomar decisiones, y para transformarlas en las acciones y los resultados deseados" (Banco Mundial, 2011: 6).

[11] Como Goicovich ha mostrado, esta aseveración no entiende descartar la asimetría de los géneros que existía en la sociedad mapuche en el periodo de los contactos con los hispanos, asimetría que "disponía a la masculinidad en el nivel superior de la balanza" (Goicovich, 2003: 160). Las diferencias de estatus que distinguen a la sociedad mapuche han evolucionado y se han modificado sustancialmente debido a los contactos con los españoles en un primer momento, con los chilenos en un segundo momento. Como es de esperar, las varias corrientes feministas y oleadas a favor de las mujeres a nivel global encuentran entre las mujeres mapuche un eco cuya recepción (o rechazo) es muy matizado.

Postulamos que tal situación generó una triple estigmatización muy eficiente para silenciar de hecho a las mujeres mapuche: el ser indígena, el ser mujer y la combinación de las características anteriores: el ser mujer indígena.[12]

Sin embargo, desde alrededor de cuatro decenios hay señales de que las mujeres mapuche adoptan varias estrategias de visibilización de su presencia para reclamar su participación en las tomas de decisiones, en lo que respecta al mundo femenino, al igual que al mundo cultural propio. Ello dentro de las estructuras de poder de su pueblo de filiación y de la configuración política chilena. Igualmente ganan espacios entre los williche y en la arena política en que los partidos democráticos de Chile ofertan sus opciones.

En ambos casos, ganar espacio, voz y credibilidad no ha sido una victoria fácil de conquistar. Como lo expresa claramente Diva Millapan (2012), "en los partidos políticos, ahí el machismo mata tus sueños de las mujeres a acceder a algún puesto de relevancia". Entre los hombres de sus comunidades "al inicio fue complicado, muchos se burlaban, otros se enojaban porque temían que les faltáramos el respeto, pero se dieron cuenta que no […] y muchos aceptaron también que opináramos y actuáramos […] y nunca hubo más problemas".[13] Y, como era de esperar, el reconocimiento de sus aportes por parte de los varones mapuche williche, así como "la participación de las mujeres en movimientos políticos y sociales y el proceso de autorreconocimiento como grupo oprimido favoreció [su] empoderamiento, tanto en el ámbito político-social como en el individual" (Poggio, 1999: 254).

En este aspecto, y sin insistir sobre la siguiente aseveración, es probablemente que las mujeres williche cambien en gran parte demandas de género por reivindicaciones "étnicas", en ambos casos ajenas a los típicos reclamos de tipo occidental de los feminismos en boga, ya que los varones manifiestan una aceptación favorable. Contribuyen al beneplácito sus éxitos de varia índole. De no conformarse, "ya les manifestamos que ellos ya han tenido su tiempo, que no llegaron a mucho, y sí se cansaron también. Ahora nos toca seguir la lucha", refrenda una mujer williche urbana de Osorno.[14] La mujer williche se ha vuelto clave de la resistencia contra la opresión que afecta a su pueblo.

En este tenor, desde tiempos remotos, sin perder de vista los numerosos cambios de la evolución histórica y la dinámica cultural propia del pueblo mapuche, y los matices consecuentes, la mujer indígena sigue ocupando un lugar imprescindible. "El tejido económico, social y cultural de la sociedad

[12] Es un desafío permanente: "Tienes que superar esos escollos y tienes que ser mejor que el hombre y mejor que la persona no mapuche" (Reuque, Isolde citada en Calfio, 2009b: 107).

[13] Entrevista personal a una dirigente política de la 10a. Región. Respetamos su deseo de anonimato.

[14] Entrevista a doña N. Antillanca, abril de 2012.

mapuche [entre los siglos XVI y XIX] giraba en torno a ella […] en su dimensión comunitaria (no en sus relaciones externas), se cobijaba bajo los quehaceres y la capacidad de sus mujeres" (Olea, 2010: 18), "como productora de los bienes que […] consolidaban el estatus y prestigio del varón frente a la comunidad" (Goicovich, 2003: 174).

En nuestros días, la importancia de la mujer mapuche también se extiende hacia el exterior, como interfaz directo, debido a su afán político remodelado y dinamizado por los contextos globales y regionales genuinos del Chile contemporáneo.

Pacientemente, para posibilitar su acceso a alguna forma de poder y visibilidad política, las mujeres williche utilizan dos canales: en primer lugar, a través de los espacios y modalidades específicas del padrón cultural mapuche, adaptándolo a las circunstancias históricas y evoluciones contemporáneas; en segundo lugar, aunque no lleguen necesariamente a tal altura, a través de la politización, sea organizándose en asociaciones de variada índole, sea militando en un partido político abierto al factor de concientización "étnica", a la par que de género.

En términos absolutos, para describir y reflexionar sobre esta visibilización, es posible referirse al concepto de *empoderamiento* para describir estas implicaciones de baja, mediana o alta intensidad en el quehacer político. En efecto, de acuerdo con Pérez, el empoderamiento sería "el ejercicio del 'poder' en las relaciones sociales, económicas y políticas, tanto entre individuos como entre clases, grupos y géneros en las sociedades" (Pérez, 2001: 95).

En la mayoría de los casos observados entre las mujeres mapuche williche la apreciación de Irma Aguirre es válida, pues al analizar la labor de una lideresa amuzgo de México afirma que "una mujer indígena puede organizar y participar desde el ámbito informal sin tener como meta principal el poder o el acceso a un cargo público, sino el objetivo de servicio basado en la participación de todos y todas" (Aguirre, 2003: 18-19). Lo que no excluye la complacencia por el poder en sí y por el ascenso político que ciertas actoras confiesan experimentar y buscar. Aunque al servir a ambiciones personales, en suma legítimas, su manera de visibilizarse en el escenario político, por ende de poder, abarca una preocupación de tipo étnico, ya que su implicación entiende servir a su pueblo y fortalecer el conjunto de sus demandas a favor del respeto de la integridad del mismo.

Esta manera de practicar une el esfuerzo de las mujeres al combate histórico de los varones, en la que hombres y mujeres forman una unidad reivindicativa. Sin embargo, la mayoría de las williche incluye en su programa reclamos propiamente femeninos, es decir, de género. Actuar que incluye una táctica de mimetismo a los modos de "hacer política" conforme a los hábitos varoniles; algo como "escenificar una masculinidad potencializada" (Martínez, 1995: 18). En efecto, si *el poder no tiene sexo*, para retomar la deliciosa fórmula de Martínez y Montesinos (1996: 87), el acceso y la apropiación

del poder descansa necesariamente sobre una expresión cultural del mismo. Esto es, de las relaciones entre género.

En un primer tiempo, el ascenso de la mujer mapuche en la esfera política se ha obtenido mediante su conformación a patrones masculinos, a través de una lucha a favor de la resignificación de estructuras simbólicas de los mismos estándares varoniles y machistas. Intentos que se tradujeron por frecuentes burlas, reprobaciones o desconfianza abierta. Actualmente, estas actitudes despreciativas no han desaparecido del todo, pero ceden cada día más terreno, pues "los hombres se dan cuenta que hacemos bien lo que hacemos aunque no sea como ellos lo plantean" (entrevista a doña Carmen J., julio de 2012).

Mencionemos de paso la interesante y sagaz aseveración que una informante planteó: "Al momento de involucrarse en la vida política, el hombre mapuche se mimetiza con el resto de los políticos y funcionarios y no hace notar la diferencia cultural que lleva a cuestas y que es la que debe defender, promover y proteger" (entrevista a doña Marlene G., agosto de 2012).

RESILIENCIA, ACCIÓN Y MEMORIA: EPISODIOS DE MINORÍA

¿Cómo definir el concepto de resiliencia para entender su aplicación en el caso de las mujeres williche? Sencillamente como la capacidad de volver positivo y provechoso un evento a través de su (auto) relato e integrarlo como componente de la personalidad e historia propia. O sea, el recurso a dicho concepto favorece la aprehensión de una entidad —en nuestro caso un grupo cultural amplio— que enfrenta en la larga duración un escenario adverso logrando desafiarlo y aprovecharlo como eje propulsor de su *supervivencia* y *regeneración*. A lo que sin duda convendría añadir su capacidad y voluntad de encontrar en el infortunio su potencial de autorreparación. Nos permitimos postular que este proceso resiliente trasciende a nivel comunitario, en el sentido de que las mujeres williche implicadas en una activa fase de reapropiación del imaginario propio y del fortalecimiento de su cosmovisión, consideradas como un ente polimorfo pero consolidado a la altura de sus preocupaciones y modos operativos, se han vuelto la columna vertebral sobre la cual se alimenta el conjunto étnico williche para enfrentar con éxito un futuro en el que no desaparecerá como pueblo, pese a los inevitables trastornos y mutaciones internas que afectan dicha cosmovisión y cultura (más precisiones al respecto en Duquesnoy, 2014).

¿Por qué postular a modo hipotético que la inserción dinámica de las mujeres williche en la esfera política revela una actitud particularmente resiliente? Quizá porque, como en muchas sociedades, tuvieron que enfrentar las atrocidades de las guerras y de la dominación, son las mujeres quienes más han padecido y experimentado las humillaciones físicas y psicológicas, inherentes a tales circunstancias: violaciones, muerte de sus hijos y esposos, destrucción de sus hogares y labores,

servidumbre, etc. Es más, en una sociedad como la mapuche en la que la mujer jugaba un rol[15] tan importante, la humillación del fracaso militar se doblegó ciertamente debido al confinamiento impuesto en las reducciones. Espacios de concentración masiva en los que el machismo, el alcoholismo y la violencia intrafamiliar se incrementaron como consecuencia de los cambios radicales que trastocaron los paradigmas culturales. Por lo tanto, si se admite que las mujeres mapuche williche aseguran desde tiempos remotos la transmisión de los valores culturales de su pueblo, podemos entablar que por ello son las *actoras* privilegiadas que transfirieron generación tras generación la memoria de las luchas de su pueblo, de la valentía de sus guerreros y su derrocamiento.

Estas mujeres son también los vectores principales de la transmisión del orgullo del "ser mapuche", de sus conocimientos ancestrales, lengua, ritos y símbolos, o de su recuperación. Las mujeres mapuche williche se encuentran entre la reminiscencia y la memoria del trauma; es decir, de su narración como evento categórico y entre la sobrevivencia del grupo y su sublimación por la perpetuación y renovación de la memoria colectiva. La historia del despojo, en suma reciente y todavía candente, "ha quedado marcada en la memoria del pueblo mapuche, especialmente en la de sus mujeres; quienes la han transmitido de madres a hijas, de suegras a nueras, de tías a sobrinas" (Olea, 2010: 65). Razones por las que, al fin y al cabo, asumen un papel tan decidido a la hora de regenerar a su pueblo.

La lógica de este enfoque descarta la resignación, la deserción y la resistencia agresiva, violenta o delictiva, actitudes que, por entendibles que sean, no pueden ser concebidas como actuación resiliente.

Los investigadores de la psicología afirman que la resiliencia parece sólo posible y eficaz cuando existe incondicionalmente una mirada positiva por parte del entorno en el que convive la víctima. En este sentido, sostenemos que las mujeres williche materializan acciones concretas a favor de la revalo-

[15] Los roles de las mujeres mapuche williche en los tiempos precoloniales y coloniales eran múltiples, ya que controlaban y gestionaban la organización y gestión de las fiestas, las cuales eran la base de las alianzas entre *lof*, entendido este término como grupo familiar extendido, los trabajos del telar, la preparación de las comidas, etc., sin olvidar que constituían la logística de las alianzas matrimoniales o intercambios en tiempos de guerra, fundamento del prestigio de los varones (Olea, 2010). Todo eso con la inapreciable reproducción cultural de la que eran —y siguen siendo— encargadas. Recordemos que la sociedad mapuche admitía la poligamia como señal de poder, riqueza y prestigio a raíz de la institución de los socialmente ricos, *apoülmen*. La poligamia desaparecería como consecuencia de la reducción de los mapuche en territorios confinados a finales del siglo XIX, la radicación y parcelización infamante de su territorio ancestral. Las consecuencias de este proceso impuesto por el Estado chileno fueron asombrosas, como es de suponer, para las mujeres: pérdida de sus espacios genéricos de libertad y de su importancia en las redes de alianza, trabajo forzado como "chinas" —sirvientas—, enfrentamiento de la violencia intrafamiliar debida al consumo de alcohol principalmente por los varones, producción de insumos esenciales para la vida de pequeños agricultores, transmisión de la memoria y de la cultura, entre otros factores.

rización de los egos culturales drásticamente afectados en la apreciación de la autoestima, tanto en la entidad personal como en el ente colectivo. En fin, si el contexto general actual en Chile tiende a indicar una percepción más favorable en torno a los indígenas que viven en el territorio nacional, es imprescindible también que el hábitat de la pertenencia cultural propia manifieste un perpetuo y renovado orgullo de ser, tal como se es y se deviene. Ambas tendencias de valorización son ciertamente indispensables para los mapuche debido a la doble afiliación o combinación (voluntaria o no) que les vincula a su entorno existencial, el propio y el nacional.

Sería capcioso insistir excesivamente sobre la situación de subordinación y estigmatización en la que se ve sometido el pueblo mapuche en Chile desde hace un siglo y medio. No obstante, parece interesante cuestionar la percepción de estas condiciones entre las mujeres williche.

En un primer momento distinguimos, a partir del discurso de varias mujeres williche, tres conjuntos recurrentes (no excluyentes de otros estigmas): *1)* pertenecer a un pueblo discriminado y subordinado pero no vencido, como lo afirman orgullosamente; *2)* enfrentar e internalizar discriminaciones y exclusiones como indígenas y mujeres; *3)* en definitiva, deber ser y pensarse como mujeres indígenas. Cada uno de estos estigmas se vive y traduce con sus consecuencias personales y colectivas de manera diferente por cada mujer, según el ambiente —social, histórico, económico, parental, etc.— en el que vive y pertenece (comunera, mapuche urbana, casada, soltera, etc.) y según su grado de asociatividad que la distinga (círculo familiar —el hogar—, junta vecinal, actividad artesanal, profesionista, etc.). En el caso de presentar un capital social abierto, es interesante contrastar el nivel de organización de los círculos que frecuenta, así como de militancia pasiva o activa.

En la mayoría de los casos, se evidencia (pues se expresa) un grado apreciable en la percepción de saberse que se pertenece a una minoría —y consecuentemente ser discriminado—, lo cual genera una serie de estigmas que incluye aspectos objetivos y subjetivos, tanto en la construcción social e identitaria del grupo de filiación como en la autoestima. Dicho de otra forma, las mujeres "dicen" y traducen en voz alta el *hecho* de la discriminación (el ser discriminado) a la par que manifiestan la *conciencia* de la discriminación.

La "realidad" integrada por las mujeres williche en la mayoría de los casos es la conciencia de experimentar en su integridad los lastres de la segregación étnica, además de la pertenencia, como mujeres, a un género subordinado. Sin embargo, nuestra aseveración apela a numerosos matices. Señalemos dos entre varios.

En primer lugar, su visibilización en la escena política y cultural muestra su decisión y voluntad para sobresalir de las relativas sombras en que estuvieron durante años. Entre otros factores, los varios programas de desarrollo impulsados por las agencias internacionales han sido propicios a tal

tendencia, a la que el llamado movimiento indígena concedió a la larga una relativa complacencia.

En segundo lugar, en Chile, los largos años de la dictadura pinochetista han forjado una conciencia renovada del ser mujer entre los y las mapuche, debido en gran parte a los sufrimientos intolerables que los hombres debieron encarar, y con la constatación de la inevitable y consiguiente desorganización interna ocasionada por la represión. Las mujeres empezaron a asumir un rol "muy relevante, tanto a nivel de base como a nivel directivo. [Pese a que] se ha invisibilizado su presencia, su aporte y su valentía" (Calfio, 2009a: 107). Fue la oportunidad para empezar "silenciosamente" (*ibidem*: 108) a buscar cómo hacer las cosas a su manera, y para ciertas mujeres implicadas en la práctica democrática, el principio de un quehacer paulatino que busca superar el estigma de "subvaloración que han vivido las mujeres tanto al interior de la sociedad mapuche, como a las estructuras políticas imperante hasta el día de hoy" (*ibidem*: 107).

Postulamos que estos procesos complejos son producto y manifestación de una resiliencia comunitaria atizada en la "conciencia de minoría", concepto al que recurre Rivera Cusiqanqui (2004: 9), así como en la memoria de la humillación. En nuestra opinión, las mujeres williche que interesan a nuestro propósito combaten la discriminación utilizando la conciencia de la discriminación como trampolín para cubrir sus demandas, lo que intensifica una estrategia resiliente particularmente aguda.

Ya que utilizamos de manera recurrente la noción de minoría, en la que se sostiene nuestro trabajo, la cual es un concepto medular, nos incumbe precisarlo. Louis Wirth aporta una definición operativa de grupo minoritario: "Un grupo minoritario es cualquier grupo de personas que, a causa de sus características físicas o culturales, se encuentra sometido a una discriminación respecto de los demás miembros de la sociedad en la que viva, recibiendo de ésta un trato diferente e injusto" (Wirth, 1945: 347). Este tipo de trato injuriante genera una percepción disminuida del potencial demográfico, del capital político, del capital humano y del capital social, con efectos de posibles infiltraciones entre las nuevas generaciones. Las consecuencias fatales son el desinterés y pérdida de la memoria histórica (Jelin, 2005), la erosión de la autoestima, la fragmentación identitaria y los síntomas de subalternidad (resistencia, alcoholismo, falta de participación en los espacios públicos, productivos y políticos, violencia civil o intrafamiliar, entre otros), fenómenos que perpetran su subordinación y desmoronamiento étnico y cultural, con la exclusión al final de la cadena. Otras consecuencias son la resistencia de tipo nacionalista identitaria intransigente, así como la exasperación generada por la sordera de un Estado represivo, efervescencia que puede convertirse, en ciertos casos, en demandas cívicas y actuaciones decididas, que poco tendrán que ver con el "terrorismo" del que se acusa a los comuneros mapuche de la Araucanía supuestamente implicados en incen-

dios a bienes de particulares o a pertenencias de las forestales que devastan su territorio.[16]

Ubicaríamos la respuesta resiliente, cultural, comunitaria, entre ambos polos, como una réplica creativa y positiva a los traumas sufridos ayer y antier, que la memoria conserva presentes para sobrellevarles no en el olvido, sino para considerarlos motores potentes para afrontar la dignidad en las discriminaciones actuales, aunque éstas se manifiesten con tenores mucho menos trágicos quizá.

MUJERES WILLICHE EN EL QUEHACER POLÍTICO, ¿UNA CORRIENTE "FEMINISTA" *SUI GENERIS*?

Para llegar a un nivel de entendimiento cercano a la realidad de las actoras consideradas, será significativo considerar que las situaciones, oportunidades y trabas locales impiden la uniformización teórica en torno a una hipotética corriente feminista indígena, ello para evitar los sesgos unificadores y homogeneizadores todavía vigentes en una academia de tipo eurocéntrica. Al entrever la viabilidad teórica de una genuina trayectoria forjada en un pensamiento, una práctica y discursos propios de las mujeres mapuche williche, debemos estar atentos a sus diferencias intrínsecas, hasta dentro de una misma región o ciudad. En efecto, la realidad vivida e internalizada por parte de las mujeres que residen en las zonas rurales no puede ser la que experimenta la mujer "urbana", sin que sea necesario insistir mucho en el hecho de que una aglomeración como Castro, en Chiloé,[17] presentará diferencias no desdeñables con Puerto Montt u Osorno, sólo como ejemplo. Lo que "implica distintas formas de comprensión de su condición y nuevas formas de plantear demandas relacionadas" (Jelin, 1997: 202) acorde con sus realidades. Estas realidades generan ciertamente agendas, prácticas, así como estrategias identitarias y políticas originales que articulan (estilos de) demandas específicas de las mujeres, y en nuestro caso de las mujeres williche. Sin duda, asistimos a "una afirmación del derecho a mantener su propia forma de vida y su propia cultura" (*ibidem*). Se postula que en esta labor intensa y constante las mujeres mapuche williche crean (e innovan aportando) un discurso "feminista" indígena original, diferente de los feminismos occidental-céntricos porque están identificados con sus singulares modos de pensar y organizar sus estrategias. Esto es "otro" feminismo o un "feminismo de los márgenes" (Bidaseca y Vazquez, s/f: 14).

En nuestros días, conforme a los trabajos de Quijano (2000), Mignolo

[16] Al momento de escribir estas líneas, la Araucanía se encuentra una vez más azotada por una serie de protestas duras que manifiestan una falta irresponsable de diálogo por parte de las autoridades, ello con el objetivo de resolver lo que la prensa llama "el conflicto mapuche" en línea [http://www.emol.com/tag/181/conflicto-indigena.html].

[17] Castro es la capital de la provincia de Chiloé, es una pequeña ciudad con poco más de 43 000 habitantes, situada al este de la isla Grande. Se dedica principalmente a las actividades acuícolas y turísticas

(2009), Dussel (2005), Rivera (2004), Spivak (1988) —sólo para citar algunos—, la idea es aceptar la necesidad de descolonizar el pensamiento eurocéntrico en general, y el feminismo en particular (Segato, 2010; Bidaseca y Vázquez, 2011), lo que a su vez genera nuevas formas y contenidos de conocimiento, de los que la teoría feminista latinoamericana se enriquece debido al innegable aporte a cargo de las mujeres indígenas (Gargallo, 2012). En este sentido, pese a un rechazo decidido por parte de ciertas mujeres indígenas, se está alimentado una serie de debates prolijos acerca de "otro feminismo", alejado de la óptica teórica occidental-hegemónica. En efecto, las complejidades conceptuales, no del todo ausentes, ceden en las experiencias vividas y en la narrativa —que las fundamentan— de estas mujeres, las que muestran una concepción del tiempo diferente en la elaboración de una agenda "feminista" que podría cubrir sus demandas e intervenciones.

En todos los casos, a través de la manifestación de un actuar propio y de estrategias genuinas, las mujeres williche que interesan este trabajo, muestran un estadio que sobrellevó sin remedio la postura de la subalterna: callada, estigmatizada y (auto) victimizada, ello para reclamar sus derechos propios (demanda "feminista") a la par de sus derechos en tanto pueblo (derechos "étnicos"), proponiendo desde una voz periférica la originalidad de un "feminismo de la diferencia", "una razón más allá del occidente" (Mendoza, 2006 a y b), en el sentido de combinar reivindicaciones genéricas (sean individuales o colectivas) con exigencias políticas y culturales amplias a favor de su pueblo. O sea, "una fusión de la teoría con la praxis" (Bidaseca y Vazquez, s/f: 9), indudablemente alejada de las ideologías avasalladoras y de "la razón genocida del occidente" (Mendoza, 2006b) Táctica en gran parte exitosa tanto para ellas como para su pueblo, ya que evita claramente la acusación y/o el riesgo de "dividir" o "debilitar" al conjunto. Como señala Calfio, "paulatinamente, las mujeres fueron tomando conciencia de sus derechos específicos" (Calfio, 2009a: 104), sin obviar la urgencia de las necesidades y problemas amplios en los que su grupo de filiación está inmerso. Al fin y al cabo, si defendemos la hipótesis de la probable expresión de una línea "feminista" sui generis, aún en gestación entre las mujeres mapuche williche, postulamos que la misma se inscribe en la lógica de la complementariedad entre el sexo masculino y el sexo femenino, sobre la que las propias mujeres enarbolan su discurso.

Los problemas internos de hogares y comunidades, en los que puede registrarse en ciertas ocasiones una clara acusación de machismo (violencia de género, alcoholismo, etc.), no llegan a descartar la matriz propia de un modo de organización y repartición entre ambos sexos y en las que cada uno se ve valorado y apreciado por sus imprescindibles aportes a la persona y al núcleo familiar, así como al grupo entero (Olea, 2010 con matices en Goicovich, 2003). La vida urbana tampoco ha borrado del todo un esquema singular de relaciones entre sexos en que las secuelas de la do-

minación masculina remontan quizá a la occidentalización de las estructuras genéricas (Rivera, 2004; Segato, 2010). O sea una colonialidad del ser, del pensar (Quijano, 2000) y… de los géneros.

REFLEXIONES FINALES

El rol de la mujer mapuche ha sido sin duda primordial en su sociedad, concretamente en cada etapa de la evolución histórica, cultural y socio-política del pueblo mapuche. Sus actividades desde siempre volcadas al interior de las comunidades, familias y hogares, empezaron a conocer un giro interesante cuando las mujeres comerciaban con los hispanos en las zonas fronterizas. La reducción en espacios confinados como consecuencia de la ocupación de la Araucanía (1861-1883) y de su infamante exterminio (la eufemística Guerra de Pacificación), se tradujo en la sujeción al espacio doméstico y una subordinación en la sociedad chilena, ambas con los estigmas que debieron padecer y enfrentar. Empero han asumido, con orgullo y hasta nuestros días, la responsabilidad (interna) de la reproducción física, espiritual y cultural del pueblo mapuche. Labor indispensable para el sustento de la lucha que sus hombres perseguirían.

En el siglo XX la labor política de la mujer mapuche no ha sido nula aunque sí ha sido callada, por lo tanto, prácticamente desconocida. Lenta pero tenazmente la mujer mapuche se inmiscuye en los espacios políticos (externos) reservados a varones, únicos aptos para tomar las decisiones trascendentes que afectan al grupo.

En nuestros días la cultura mapuche reapropia y reacomoda un valor medular de su cosmovisión: la de su unidad, complementariedad y reciprocidad en las relaciones, sea entre *lof*, familias, individuos, o entre hombres y mujeres. En este último rubro, más que sobre sus diferencias intrínsecas, el hombre y la mujer mapuche entablan sobre los aportes mutuos con que pueden y deben enriquecer su cultura ancestral. Se podría ejemplificar la afirmación anterior aludiendo a la implicación militante de las mujeres en las marchas reivindicativas para el respeto del territorio, la oposición decidida a la creación de represas hidroeléctricas[18]porque afectan el recurso hídrico (contaminación de los ríos junto a la preocupante falta de abastecimiento del elemento vital) *conjuntamente* con las demandas a favor de la aplicación efectiva de la educación intercultural bilingüe en las escuelas, el respeto por la cultura, etc. "En nuestra cosmovisión, la tierra, la *ñuke mapu* (madre tierra) es lo que nos da identidad. Es la base de todo. Somos de la tierra. Nuestra cultura es de la tierra. Nuestro idioma es de la tierra ("mapadungun" significa "lengua de la *mapu*"). Recuperar uno es recuperar el otro", señala Celia (mapuche williche urbana, Puyehue, Décima Región, en plena fase de reapropiación de su cultura).

Es sabido que la singularidad política mapuche es la carencia de un aparato político central, uniforme y au-

[18] Véase la lucha de los williche opuestos a la construcción de una represa sobre el curso del río Pilmaiquen en el sur.

toritario. Las mujeres en este peculiar modo de organizar un pueblo asumen un eje clave. Pues son vectores de una unidad transversal pero verídica. Rol que ciertas mujeres procuran asumir a plena luz.

Es probable que los años de la dictadura, así como las terribles vejaciones que pesaron sobre el pueblo mapuche fueran un detonante para que las mujeres se abrieran espacios para participar políticamente, pese a la compleja coyuntura del momento y la poca credibilidad entre los varones de su propia cultura.

Las mujeres mapuche pudieron infiltrar tanto sus redes culturales como las de la cultura *winka* para defender y promover su especificidad, en primera instancia cultural, tomando la precaución de no dividir al pueblo ni vulnerar las acciones emprendidas por los varones. En las etapas posteriores que coinciden con el retorno a la democracia, ciertas mujeres mapuche, sin afiliarse a las líneas feministas en boga, proponen una línea genérica que podríamos calificar "indígena". Otras han decidido, como Diva Millapan (*op. cit.*: 4) "identificar[s]e como una *mujer mapuche feminista* [y] construyendo un feminismo distinto en Chile". Esto es, estar entre la unificación de la lucha de un lado, y entre las visiones y proyectos diferenciados de las mujeres mapuche del otro.

A nivel teórico es posible analizar y discutir la singularidad, validez y alcances de este feminismo —aunque sería preferible evitar consideraciones etnocéntricas y colonialistas—. Nosotros, a la luz de nuestras investigaciones, postulamos que un proceso de respuesta resiliente anima a las mujeres mapuche williche. Esta resiliencia mitiga no sólo los estigmas que las afectaron, sino les permite cumplir con un rol básico: el de la reproducción cultural.

Un desafío a sí mismas, el reto a los varones de su pueblo, y la apuesta planteada a una sociedad chilena, teñida de dudosas tendencias machistas en todos los estratos de sus instituciones y padrones.

¿Será que su resiliencia consiste en manifestar que "una cultura es tal en la medida en que haya individuos dispuestos no sólo a reproducirla sino a cuestionarla y readaptarla constantemente?" (Calfio, 2009b: 109).

BIBLIOGRAFÍA

A 30 años del cacicado de Antonio Alcafuz Canquil, en el territorio de Külakawin y de Apoülmen de la Fütawillimapu (II parte) (2013), en línea [http://www.futawillimapu.org/Llitu/A-30-anos-del-Cacicado-de-Antonio-Alcafuz-Canquil-en-el-territorio-de-Kulakawin-y-de-Apoulmen-de-la-Futawillimapu-II-Parte.html], consultado el 7 de abril de 2014.

Abasolo, Olga (2014), "Desmontando el relato neoliberal desde una perspectiva feminista", *Boletín ecos*, núm. 26, pp. 1-13.

Aguirre Pérez, Irma (2003), "Participación política y social de mujeres indígenas: el caso de una lideresa tradicional", *Cuicuilco,* vol. 10, núm. 27, enero-abril, México, pp. 1-26.

Banco Mundial (2011), *Informe sobre el de-*

sarrollo mundial 2012. Igualdad de género, Washington, Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento/Banco Mundial.

Bidaseca, Karina y Vanessa Vázquez Laba, (s/f), "Feminismos y (des)colonialidad. Las voces de las mujeres indígenas del sur", en línea [http://www.filo.unt.edu.ar/rev/temas/t7/t7_web_art_bidaseca_feminismo_des.pdf], consultada el 10 de mayo de 2014.

Bidaseca, Karina y Vanessa Vázquez Laba, (comps.) (2011), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Buenos Aires, Godot.

Calfio Montalva, Margarita (2009a), "Mujeres mapuche, voces y acciones en momentos de la historia", en A. Pequeño (comp.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*, Quito, flacso, pp. 91-109.

_____ (2009b), "Mujeres mapuche, voces y acciones en dictadura (1978-1989)", *Nomadías*, núm. 9, pp. 93-112.

Desarrollo Humano en Chile 2010 (2010), *Género: los desafíos de la igualdad,* Vitacura (Santiago), Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

Duquesnoy, Michel (2014), "Resiliencia cultural comunitaria como quehacer político femenino de las mujeres williche del Chaurakawin (Región de los Lagos, Chile)", *Cuicuilco*, núm. 59, pp. 65-91.

Dussel, Enrique (2005), "Europa, modernidad y eurocentrismo", en E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, clacso (Perspectivas Latinoamericanas), pp. 41-53.

Fernández, Poncela, Anna (2008), "Las mujeres en la política latinoamericana. Nuevos liderazgos, viejos obstáculos", *Nueva Sociedad*, núm. 218, pp. 57-71.

Gampel, Yolanda (1998), "La metamorfosis del cambio", *Psicoanálisis APdeBA,* vol. XX, núm. 1, pp. 19-33.

Gargallo Celentani, Francesca (2012), *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de mujeres de 607 pueblos en nuestra América*, México, Corte y Confección.

Goicovich Videla, Francis (2003), "En torno a la asimetría de los géneros en la sociedad mapuche del periodo de la conquista hispana", *Historia*, núm. 36, pp. 159-178.

Gurruchaga, Ander (1990), "La problemática realidad del Estado y de la nación", *Reis*, núm. 49, pp. 103-122.

Jelin, Elizabeth (1997), "Igualdad y diferencia: dilemas de la ciudadanía de las mujeres en América Latina", *Ágora. Cuadernos de estudios políticos,* vol. 3, núm. 7, pp. 189-214.

_____ (2005), "Exclusión, memorias y luchas políticas", en D. Mato (ed.), *Cultura, política y sociedad. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, clacso, pp. 219-239.

Martínez, Alicia (1995), "Cultura política en cuerpo de mujer. Cultura política en cuerpo de mujer", *Géneros*, núm. 7, pp. 16-25.

Martínez, Griselda y Rafael Montesinos (1996), "Mujeres con poder: nuevas representaciones simbólicas", *Nueva Antropología*, vol. XV, núm. 49, pp. 81-100, en línea [http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/nuant/cont/ 49/cnt/cnt5.pdf], consultada el 12 de octubre de 2013.

Mendoza, Breny (2006a), "The Epistemolo-

gy of the South, the Coloniality of Gender and Latin American Feminism", Primer Coloquio sobre feminismo y praxis en Latinoamérica, Universidad de Buenos Aires, junio 24-27.

Mendoza Breny (2006b), "The Undemocratic Foundation of Democracy: An Enunciation from Postcolonial Latin America", *Signs Journal of Women in Culture and Society*, vol. 31, núm. 4, pp. 932-939.

Mignolo, Walter (2009), "La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial), *Crítica y emancipación*, núm. 2, pp. 251-276.

Millapan, Diva (2012), "Mujer mapuche feminista", en línea: [http://divamillapan.bligoo.cl/mujer-mapuche-feminista], consultada el 23 de octubre de 2012.

Olea Rosenbluth, Catalina (2010), *La mujer en la sociedad mapuche. Siglos XVI a XIX*, Santiago, Servicio Nacional de la Mujer.

Ortiz contreras, Raúl (2008), "Procesos de territorialización guaraní-kaiowá y mapuche: antecedentes histórico descriptivos para una investigación comparativa", *cuhso*, vol. 15, núm. 2, pp. 119-138.

Pérez Nasser, Elia (2001), "El empoderamiento como un proceso de desarrollo alternativo", *Estudios Agrarios*, núm. 17, pp. 126-169.

Poggio, Sara (1999), "Construcción de las identidades femeninas colectivas: mujeres blancas anglosajonas y mujeres de las minorías étnicas en los Estados Unidos", *Cadernos Pagu*, núm. 12, pp.251-274.

Quijano, Aníbal (2000), "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en E. Lander (comp.) *Colonialidad del saber y eurocentrismo*, Buenos Aires, unesco/ clacso, pp. 201-246.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2004), "La noción de 'derecho' o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia", *Aportes Andinos,* núm. 11, pp. 1-15, en línea [http://www.uasb.edu.ec/padh], consultada el 14 de julio de 2013.

Segato, Rita (2010), "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial", en A. Quijano y J. Mejía (eds.), *La cuestión descolonial*, Lima, Universidad Ricardo Palma.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1988), "¿Puede el subalterno hablar?", *Orbis Tertius*, vol. III, núm. 6, pp. 175-235.

Wirth, Louis (1945), "The Problem of Minority Groups", en R. Linton (ed.), *The Science of Man in the World Crisis*, Nueva York, Columbia University Press, pp. 347-372.