88



Cultura en los problemas actuales

Nueva Antropología

• Edgar Belmont Cortés / Joel Hernández Martínez, Modernizar el sistema de transporte colectivo en el estado de Querétaro y profesionalizar el trabajo del operador • Oscar Montiel Torres, El ciclo vital de las mujeres en situación de prostitución y el sistema proxeneta • Luis Carlos Castro Ramírez, Mayelewó: práctica soterrada de las religiones de inspiración afro en Medellín, Colombia • Ángel Acuña Delgado, Cuerpo sentido, cuerpo expresado y representado en un espacio vital: la plaza Yamaa el Fna • Christianne Evaristo de Araujo / Roberto Lima, Resistencia popular a la hidroeléctrica Belo Monte: sujetos colectivos y reivindicaciones socioambientales al Estado brasileño • Michel Duquesnoy, Mujeres mapuche williche en Puerto Gala (Aysén). Entre merluzas, ingeniería identitaria y sobriedades feministas *sui generis* • Cristina Herrera, Lourdes Campero, Lourdes Barrera, Guillermo González, Erika E. Atienzo, Fátima Estrada, Decir a medias: límites percibidos por los adultos para involucrarse en la prevención del embarazo adolescente en México

CM
Casa abierta al tiempo
CESAS
CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA
INAH

VOL. XXXI, NÚM. 88, ENERO-JUNIO DE 2018 ISSN 0185-0636

Nueva Antropología

nA

Nueva Antropología 88

Cultura en los problemas actuales

MUJERES MAPUCHE WILLICHE EN PUERTO GALA (AYSÉN). ENTRE MERLUZAS, INGENIERÍA IDENTITARIA Y SOBRIEDADES FEMINISTAS *SUI GENERIS*

Michel Duquesnoy*

Resumen: Se revisa un grupo poblacional del mundo insular de las zonas australes de Chile, en la región de Aysén. Escasean los estudios antropológicos o sociológicos sobre la presencia de mapuche williche (mapuche del sur), quienes emprendieron ahí una migración temporal o permanente. Tampoco existen trabajos en torno a género en ese grupo insular. El primer objetivo pretende dar una aproximación analítica sobre esta presencia desde un ángulo de género con el que el autor evaluará la importancia de las mujeres williche en el grupo insular Gala. Recurrirá al concepto de feminismo *sui generis*. El segundo propósito se refiere al componente identitario, al que el grupo analizado añade el componente étnico en una región que está alejada del territorio ancestral williche.

Palabras claves: islas Gala (Chile), mujeres mapuche williche, identidad étnica, feminismo *sui generis*.

Mapuche Williche Women in Gala Port (Aysén): Between Merluzas, Identity Engineering and Feminist Sobrieties Sui Generis

Abstract: This is a look at a population group on the island world of the far-southern zones of Chile, the Aysén region. There are few anthropological or sociological studies on the presence of Mapuche Williche (southern Mapuche) who undertook temporary or permanent migration there. Nor are there many studies on gender in this island group. The first objective is to take an analytical approach to this presence from the point of view of gender, with which the author evaluates the importance of Williche women in the Gala island group. I will turn to the sui generis concept of feminism. The second objective refers to the identity component, to which the group analyzed adds the ethnic component in a region far from the ancestral Williche territory.

Keywords: Gala Islands (Chile), Mapuche Williche women, ethnic identity, *sui generis* feminism.

* Doctorado en Antropología, Universidad Bernardo O'Higgins. Línea principal de investigación: etnología y políticas públicas en materia indígena. Correo electrónico: michel.duquesnoy@ubo.cl

El autor desea agradecer la Universidad Bernardo O'Higgins, institución que financió en parte esta primera experiencia de campo en los canales del norte aisenino, lo que le permite presentar aquí una parte de sus investigaciones en torno a las mujeres mapuche williche del sur austral de Chile.

INTRODUCCIÓN

El mundo insular de las zonas australes chilenas (aquí un grupo insular de la Región de Aysén) carece de estudios sobre la presencia Mapuche Williche. La historia de Puerto Gala y su desarrollo relacionado con el auge de la pesca fueron investigados en los trabajos de Brinck (2011), Díaz y Morales (2012) y Saavedra (2011). Existen algunos informes en torno a planes de desarrollo regional a cargo del Gobierno regional (1995) y varios manuales turísticos (2014).

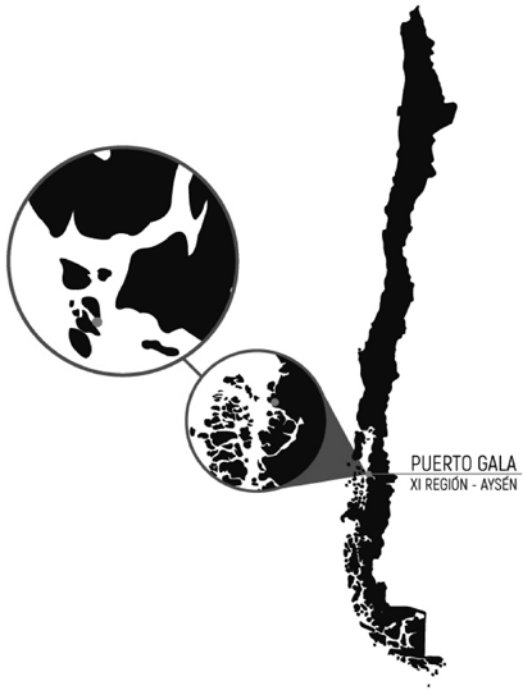
El primer objetivo aspira a proporcionar una aproximación analítica de esta presencia desde un ángulo de género. Las mujeres williche tienen una importancia notable en las islas del grupo Gala. Para realizar esta afirmación tomo como base una estancia corta (febrero de 2015), cuya intención era recopilar información de fuentes primarias, historia oral y conversaciones libres con una veintena de habitantes,[1] sin importar su declarada (a)filiación étnica. Estos fundamentos alimentan nuestros incipientes análisis e hipótesis y completan otros trabajos (Duquesnoy, 2015a, 2015b y 2015c) sobre mujeres williche.

El segundo propósito se refiere al componente identitario. Es decir, a la suma de lo étnico dentro de unidades en apariencia simples: chileno(a), insular, pescador(a), hombre, mujer, residente permanente o no. Recalquemos que un elemento imprescindible para el mapa identitario que acometemos, es la pertenencia a la primera o segunda generación de fundadores. No procuramos "esencializar" o estereotipar a los galenses. Su subjetividad no se condiciona por una categoría sociocultural o étnica, sino que ofrece un interesante conjunto en (re)elaboración. Omitimos la variable "minoría (étnica)" como herramienta analítica singular de las relaciones intervecinales puesto que, de un lado, este conjunto poblacional es de por sí minoritario; de otro lado, los actores no revelan en sus discursos huellas de los estigmas "étnicos" encontrados en otras regiones del país. Postulamos que al recurrir a un componente identitario étnico mapuche, parecieran añadir una plusvalía distintiva al bagaje identitario pescador de residentes en Gala. En el ámbito teórico práctico, no limitar la afiliación identitaria desde una perspectiva subalterna (étnica) neutraliza la tentación esencialista, dando así cabida a la movilidad del dinamismo cultural. Según Dietz y Mateos, "la tarea del análisis antropológico y educativo consiste en deconstruir y reconstruir las múltiples pertenencias y afiliaciones, las 'pertenencias híbridas'"[2] (2008: 46).

No se desea "etnificar" o "indigeneizar" el mundo interrelacional del conjunto ni reducir el quehacer de las mujeres mapuche williche dentro de una camisola indígena. Sería negar una evidencia: no existen razones para homogeneizarla usando categorías administrativas o (seudo)científicas.

[1] Agradecemos a Gloria, Marbi, Sandra, Ximena, Blanca, Juan, Álvaro, Amaro, Dagoberto, Mario y Ladiseo.

[2] Concepto citado por Dietz (2008), tomado de Mecheril, 2003.



© Dirección de Comunicación, Universidad Bernardo O'Higgins.

Determinación teórica que obliga a considerar la diversidad intrínseca de este mundo insular. Este universo actúa como un sistema en el que cualquier elemento, sustraído o añadido, modifica al conjunto.

Tal como se aclara, los objetivos de este artículo, se inscriben en el marco más amplio de una investigación que el autor realiza sobre el quehacer político cultural femenino williche en la Décima,[3] en particular en los intersticios de una interculturalidad centrada en la bisagra entre dos esferas de vida: la sociocultural mapuche y la sociocultural chilena. Visitar el grupo insular Gala permite conocer cómo, en aldeas lejanas, las mujeres organizan, reinventan e idean su "etnicidad" con creatividad y dilemas. Es notable que la mayoría de ellas son originarias de la provincia de Chiloé o de Llanquihue, dos de las cuatro que componen la Región de los Lagos.

En definitiva, como todos los estudios sobre la construcción identitaria, éste presentará insatisfacciones. Esperamos no haber traicionado este peculiar mundo de vida.

[3] Desde las propuestas teóricas de Bidaseca y Vázquez, s.f. y 2011; Espinosa, 2009; Mendoza, 2006 a, Lugones, 2011; Paredes, 2008; Segato, 2010.

PUERTO GALA

El grupo Gala, conformado por cinco pequeñas islas (Gala, Toto, Chita, Ronchi e isla Núñez o Sin Nombre), se encuentra a pocas millas del continente, entre los fiordos de los canales Jacaf y Moraleda, vecino septentrional de la isla Magdalena (noroeste de Aysén). Son "islas con personalidad", afirma una guía sobre la Patagonia Insular (CIEP, s.f.: 68).

Puerto Gala es un pueblo isleño compuesto sólo por pescadores artesanales, agrupados en caletas según su lugar de origen, que singulariza una historia corta, aunque profunda, que alcanzó en un lapso de tres décadas un alto nivel de organización. Un hecho determinante es que ahí "todas las actividades socioculturales […] está[n] ligada[s] totalmente al mar" (Díaz y Morales, 2012/2013: 155). Sus residentes actuales, se manifiesten o no de ascendencia williche, no ocupan un territorio tradicional reivindicado como ancestral, pese a la presencia de un osario en el que miembros de una cultura muy antigua depositaron sus difuntos. Este cementerio está situado en una cueva alejada de Gala, a unas millas marítimas.[4] Por lo tanto, no presentan demanda territorial. La revalorización cultural incipiente por parte de algunos residentes es simbólica. En efecto, si nuestra interpretación es correcta, asistiríamos no tanto a una reivindicación territorial material, sino a una revalorización étnica acompañada de un deseo de reapropiación de los elementos culturales mapuche olvidados, tales como lo comentaron nuestras informantes, la celebración de un *We Trepantu* ("año nuevo" mapuche, solsticio de invierno) o una aproximación a la compleja cosmovisión mapuche. "Para conocer y rescatar nuestras raíces, nos agrupamos por varias razones". Con el objetivo de retomar la distinción de Castells (1999), asistiríamos a una estrategia identitaria proactiva impulsada por un proyecto y una imagen de sí mismos, más que defensiva, incitada por un afán de sobrevivencia.[5] No obstante, si consideramos que gran parte de los residentes mapuche de Gala provienen de horizontes situados en la *Fütawillimapu*, es decir, de territorios que sí han sufrido expulsiones y estragos cuyos recuerdos avivan la memoria, vale preguntarse en qué medida su reminiscencia activa la revalorización indicada. Con Reguillo (2000: 80) coincidimos en que, "visto desde los territorios de la exclusión el silencio fue una forma de defensa, una manera de sobrevivir al estigma, una manera de preservar la diferencia", por lo tanto, sería útil evaluar el grado ocasional de identidad defensiva inmiscuida dentro de la proactiva. Eso revelaría una ingeniería identitaria fundamentada

[4] La presencia de culturas antiguas es confirmada por los numerosos conchales encontrados en las islas de Aysén (CIEP, s.f.: 68). Las discusiones en torno al origen de objetos encontrados en la zona del canal Jacaf intentan determinar si pertenecen a grupos cazadores recolectores terrestres o marítimos (Reyes, 2010).

[5] No será anecdótico el hecho de que nuestra visita y toma de contactos con la isla fueron una respuesta a una petición explícita de "recibir a un antropólogo que trabaja mapuche".

en la movilización de "adscripciones estratégicas" (Morong, 2016) nunca alejadas de evaluaciones "oscilando siempre entre la desaparición como grupos sociales diferenciados y su adaptación a las nuevas condiciones" (Uribe, 2011: 168-169). En suma, asistimos a un intento de estrategias identitarias por las que tanto el grupo como "el sujeto trata de defender su existencia y su visibilidad social, al mismo tiempo que busca su coherencia" (Escudero, 2005: 54).

Los asentamientos humanos permanentes se remontan a 1984, cuando empezaron a llegar varios pescadores en busca de espacios marinos ricos en mariscos, merluzas y congrios, cuya importante demanda para la exportación aseguraba ganancias apreciables. Según documentos de diagnóstico, pese a las condiciones materiales precarias ("casas" de lona, sin piso y sin comodidades) aliadas a las ingratitudes climáticas y a las "drásticas restricciones físico-geográficas que limitarían toda posibilidad de crecimiento y desarrollo urbano" (*Diagnóstico*…, 1995: 41), la buena coyuntura pesquera favoreció la llegada continua y masiva de pescadores gozando del llamado "*boom* de la merluza". Esta fiebre generó el saqueo de los fondos marinos. Varios pescadores eligieron este lugar para asentarse en definitiva sin abandonar su residencia en sus lugares de origen. Llegaron durante dos decenios familias chilotas y puertomontinas. Se menciona una familia originaria de la región de Bío Bío. La explotación intensiva de las riquezas haliéuticas en los canales aiseninos marcará un hito en el "creciente proceso de liberalización económica vivido por Chile desde la dictadura militar y acentuado por los gobiernos democráticos asumidos desde 1990" (Núñez *et al*., 2014: 7).

Debido al agotamiento de las reservas pesqueras, hoy radican en el lugar unas 20 familias (cien personas) y se suman cerca de 60 más (unas 240 personas en total) cuando las condiciones estivales permiten una estadía de unos meses al año. Los residentes observan el futuro de su localidad con aprensión acentuada por la creciente escasez de la merluza (Brinck, 2011). La localidad fue registrada con legitimidad el 21 de agosto de 1999 como pueblo adscrito a la comuna de Cisnes. Es el último pueblo reconocido por el Estado chileno.

Los sucesivos comités vecinales lograron obtener servicios indispensables para mejorar sus condiciones de vida: posta de salud (con dos paramédicos permanentes); centro preescolar y escuela primaria completa; planta generadora de energía eléctrica y red de pasarelas que permiten caminar entre los varios puntos de las caletas. Un puente metálico seguro une las dos islas principales Toto y Ronchi. La caleta de la isla Sin Nombre es accesible sólo por medio de las pangas, vehículos imprescindibles para la pesca y la movilización. Hasta la fecha este pueblo carece de disponibilidad directa y propia del recurso hídrico potable y de un procedimiento adecuado para los residuos, debilidades señaladas en 1995 (*Diagnóstico*..., 1995: 55).

Como en otras zonas de Aysén o de Chiloé en las que su impacto aflora la leyenda, la figura del sacerdote Anto-

nio Ronchi (1930-1997) (Hormazábal, 2008), tuvo un papel irremplazable en la formación de la aldea y en la consolidación de un referente socioidentitario todavía fuerte entre los galenses de la primera generación (1984-1995 aproximadamente). Este religioso, por su carisma y humanitarismo, contribuyó a cementar muchas localidades isleñas.

DESAFÍOS DE LA ASOCIACIÓN INDÍGENA "LAFKENCHE"

La Asociación Indígena "Lafkenche" (gente del mar) se compone de 29 socios (17 varones y 12 mujeres). Creada en 2011, tiene personalidad jurídica registrada por la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (Conadi); sin embargo, carece de organización real y esta debilidad compromete su potencial. Quizá un liderazgo más emprendedor llevaría adelante al grupo, como lo reconocieron las informantes. No obstante, la esperanza de recibir los apoyos proporcionados por la institución gubernamental es alta ya que podría "incentivar a las mujeres y potenciar sus habilidades", opina Sandra.

El número de miembros es mínimo. Son más los mapuche no afiliados a la asociación, por estar en otras latitudes y alegar varios pretextos: desinterés, falta de tiempo, negación de autorreconocimiento, etcétera. Otra dificultad que sin duda aminora la capacidad de convocatoria de la incipiente asociación, es el hecho de que varios miembros residentes, durante los meses inhóspitos del invierno austral, transitan en otras partes del país. Una suerte de trashumancia marítima no es ajena a este hábito. Este escenario subraya que la existencia de un potencial real de cohesión y convocatoria determinará los vínculos vecinales cualesquiera sean sus objetivos. A la par, una plaga nefasta en tan reducida concentración humana reside en lo que sus habitantes deploran como "envidia, individualismo y egoísmo". De hecho, el obstáculo más perceptible en las relaciones vecinales y la marcha favorable de la Asociación "Lafkenche" se encuentra en las tensiones entre la primera y la segunda generación de residentes permanentes. Los contactos se caracterizan, dice Gloria, por "el cada quien de su lado y mucha desunión e individualismo". Díaz y Morales denuncian los "tiempos peligrosos y además bastante violentos" que caracterizaron las dificultades de todo tipo encontradas en los primeros momentos de la radicación permanente en el lugar generando "relaciones sociales […] siempre al filo [con el fin de] evitar el contacto con la gente y tratar de alejarse de los problemas [hasta] encontrar un grupo en donde la protección estuviera asegurada" (Díaz y Morales 2012/2013: 156).

En el presente las relaciones son más reguladas. No obstante, como lo expresamos a nuestros interlocutores, parecería que todos quisieran tener el honor de ser uno de los "padres fundadores" del pueblo. "Hay, continúa Gloria, dos maneras de hacer y querer hacer las cosas. Eso genera tensiones". Si, como pretende Martín, "el pulso democrático de una sociedad […] se mide […] por esa otra dimensión de la democracia que habla del compromiso cívico,

del sentimiento de implicación en las decisiones cotidianas sobre las cosas públicas" (2006: 80), nosotros tememos *a priori* que tal pulso podría asfixiarse por deterioro de un latido suficiente si las mujeres mapuche no logran a tiempo avivar un contramovimiento que neutralice la amenazante entropía relacional de la vecindad galense. Es probable el quiebre parcial de la fuente principal de ingresos —la pesca—, lo que constituye un motivo de desmotivación capaz de amenazar la pesca artesanal, que enfrenta la concurrencia de la pesca industrial asalariada. "Los habitantes se encuentran desorientados respecto de cuál es el futuro para el pueblo", precisa Flavia. En este contexto incierto se vislumbra hasta qué punto esas microscópicas aldeas insulares están atacadas por el macrosistema capitalista global. Los conflictos y prejuicios personales, usuales y lesivos, debilitan. En opinión de Flavia, cuestionan el potencial inclusivo de "esta localidad tan pequeña". Por otro lado, Puerto Gala, como pueblo de reciente conformación, carece de una historia en la mediana o larga duración. Eso conlleva a que sus habitantes desconozcan posibles "proyectos deliberados de construcción y/o reconstrucción del orden social" (Saavedra, 2011: 214), situación que los obliga a pensar en un incierto porvenir cercano y demostrar desde ahora una creatividad económica y cultural sostenida.

Con todo, Gala presenta una forma específica de identidades creadas alrededor de una diversidad contextualizada por el medio ambiente, los recursos económicos obtenidos a través de la pesca o de la industria salmonera presente en estos amplios canales, así como el lugar de origen y la conciencia más o menos desarrollada y valorada de las raíces étnicas. Ello justifica una serie de interseccionalidades condicionadas por la marginalidad (geográfica, genérica, política, laboral, etcétera).[6] Cada uno de estos componentes contribuye a la formación de un determinado tipo de individuo: isleño(a), pescador(a) artesanal —como eje principal del discurso identitario—, con un eventual toque étnico todavía emergente.

En cuanto al concepto de interseccionalidad, que conoce un sugestivo auge en las discusiones feministas —sobre las que puede consularse Zapata *et al.* (2013)—, sea para refutar su relevancia, o al contrario, para defenderlo, su utilización en las discusiones no parece remontarse a más de 30 años. De hecho, no existe una definición decisiva. Sin embargo, esta noción se "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).

Para volver a las mujeres de Gala, Marbi, primera generación, señala: "estamos ahora en los pañales… Consideramos que [agruparnos] es la única

[6] Descartamos una marginalidad económica inexistente en este grupo isleño. Si las condiciones de vida y de trabajo son complicadas, no existe situación de vulnerabilidad económica debido a los "buenos" sueldos generados por la pesca.

manera de hacer valer nuestros derechos". Flavia estima que agruparse servirá "para rescatar y dar a conocer como corresponde […] nuestros antecesores en esta tierra". Apreciemos que el referente a los antecesores incluye hasta los prehistóricos canoeros, cuyos vestigios son presentes. "También queremos acordarnos de ellos", puntualiza Ximena.

No obstante, el "toque étnico" al que aludimos podría revelar una estrategia deliberada de un embrionario proyecto económico con raíces culturales. El hecho de hacerse "reconocer como comunidad indígena" posibilita la canalización de fondos y beneficios para fortalecer la "identidad mapuche". Las mujeres apuestan que sería un polo turístico de interés junto con el gran potencial estético del entorno insular; varias de ellas imaginan convertir la zona en espacios abiertos al turismo ecológico de aventura en el que los visitantes convivirían con los habitantes y compartirían sus actividades. Sandra espera que les permitirá "desarrollarse profesionalmente y potenciar nuestras habilidades [como mujeres]" y poder implementar "talleres para desarrollar actividades manuales y culturales a la vez que adquirir conocimientos ancestrales".

Si esta hipótesis se averiguara, los galenses de origen mapuche williche de ambas generaciones estarían sembrando los gérmenes de una futura fuente de ingresos que les permitiría no depender en su totalidad de los recursos marítimos. Existen varios proyectos que parecen más sueños que posibilidades.

"MOVIMIENTOS" INDÍGENAS, ASUNCIONES "FEMINISTAS" Y MUJERES MAPUCHE WILLICHE

La década de 1970 vio surgir grupos subalternos cuyas reivindicaciones denunciaron el estado de sumisión que varios siglos de ideologías imperialistas habían reducido. "Movimientos" indígenas y corrientes "feministas", fecundos en sus matices, surgen en las ágoras reivindicativas. En la región, las dictaduras militares atareadas en la aplicación escrupulosa de los dictados del Consenso de Washington generaron el desmantelamiento del Estado. El paso siguiente fue la instauración de un ámbito político competitivo en el que los países emprendieron su transición democrática. Inmersas en este escenario, las agrupaciones indígenas adaptaron formas activas de movilización y métodos a favor del respeto de su singularidad y situación de vulnerabilidad.

Estas organizaciones nunca presentaron entre sí una estricta homogeneización pese a la persistencia de reivindicaciones que las unieron en el fondo, como son el territorio, el reconocimiento de sus culturas y, en cierto grado, su autonomía. Sin embargo, el conjunto de sus proyectos políticos se fracturó con el amplio abanico de posibilidades que oferta el juego democrático en cuanto a sus relaciones desde y con el Estado o en las contiendas que agitan los partidos políticos. Esta oferta dio un golpe fatal al ensueño de cohesión que les hubiese permitido construir un plan común y transfronterizo.

En este contexto, muy esquematizado, las mujeres indígenas emprenden una labor de resignificación identitaria bajo la bandera de la singularidad étnica en conjunto con la de su semejanza genérica. De esa manera llegaron poco a poco a diferenciarse de las sociedades mayoritarias, en las que se ven inmersas, y de los movimientos feministas eurocentristas sospechosos de enarbolar un intelectualismo ajeno a sus realidades. Más que un rechazo, adoptaron un discurso de reflexión y diálogo, cuando se pueda, con la academia. Muchas de las mujeres williche entrevistadas en el conjunto Gala y en otras partes de la *Fütawillimapu*, podrían aceptar sin mucha restricción la definición que Julieta Paredes propone del feminismo, que ello define como: "la lucha y la propuesta política de vida de cualquier mujer en cualquier lugar del mundo, en cualquier etapa de la historia que se haya revelado ante el patriarcado que la oprime" (2008: 7). El problema real consiste en identificar qué es el patriarcado y, en consecuencia, si las mujeres aceptan como tal su existencia entre sus grupos de (a)filiación y, en definitiva, si participan en un proceso de lucha en su contra. De hecho, conforme con Paredes, nuestras informantes no se sienten confrontadas a los hombres, sino que actúan en conjunto como "mujeres y hombres en relación a la comunidad" (2008: 8). Ximena, afirma que "los varones de la isla apoyan a sus mujeres y aprecian sus objetivos"; para ella, sentirse feminista "significa ser autosustentable [y tener] independencia en derechos de opinar y realizarse como persona".

Proponemos enseguida unas reflexiones breves sobre el "feminismo" a la luz de una percepción indígena.

La teoría feminista, en sus vastas ramificaciones históricas, ha alimentado numerosas discusiones, polémicas, posibilidades, desencuentros y enriquecimientos. No se pretende aquí sintetizar estas cuestiones. Más bien se trata de realizar una apreciación sumaria sobre el problema de una definición mínima del concepto "feminismo". La literatura especializada no la ofrece con claridad, pero las teorías parecen convenir en que "feminismo" remite al complejo "mujer". Collin (2014) sugiere con prudencia que "'feminismo' es un movimiento problemático que es a la vez político, cultural e intelectual, que se afirmó en el último tercio del siglo XX dentro de la sociedad occidental para extenderse luego, so formas diversas, a todas las regiones del mundo".

En un registro binario varón *versus* mujer, De las Heras (2009: 46-47) estima que el feminismo es "toda teoría, pensamiento y práctica social, política y jurídica que tiene por objetivo hacer evidente y terminar con la situación de opresión que soportan las mujeres". Por su parte, Facio alude a la difícil noción de patriarcado: "El movimiento feminista como el conjunto de los movimientos y grupos sociales que desde distintas corrientes del feminismo luchan por el fin del patriarcado" (1999: 202); ambas aproximaciones son restrictivas en el sentido de que circunscriben la acción femenina y feminista en un dicotómico y sexualizado marco hombres *versus* mujeres, es decir, dentro de un indeterminado margen

singularizado por la opresión —y sólo ésta—. Cumes (2009: 32) denuncia ciertas vertientes del feminismo que plantean que "todas las mujeres tienen las mismas problemáticas […] y que todos —como género— tienen una lucha exclusivamente contra el patriarcado". Para Valcárcel (1995: 3), como pilar imprescindible de cualquier democracia, "el feminismo es el opuesto absoluto al machismo", entendido como "tradición política moderna, igualitaria". Eso parece hipostasiar una jerarquizada condición femenina dentro de una única dimensión de subordinación pasiva y limitar sus facultades de resistencia y creatividad política, las que en el peculiar contexto histórico-cultural mapuche se han visto orquestadas tanto por los varones como por las mujeres, en una lógica que aglutina las demandas de todo un pueblo. Nuestra perspectiva coincide con la de Mouffe (2001: 7), quien argumenta que "no hay razón para que la diferencia sexual tenga que ser pertinente en todas las relaciones sociales".

Las notificaciones anteriores no descartan los repartos cuestionables de poder y de dominación asimétrica entre hombres y mujeres dentro de los pueblos indígenas, no se limitan a este aspecto puesto que dentro de la multiplicidad de culturas, lugares geográficos, condiciones sociales, ideológicas, históricas y simbólicas, los contingentes de mujeres viven de maneras diferentes, hecho que cuestiona la "falaz […] universalidad de una forma de ser mujer, levantando una única bandera de liberación" (Cumes, 2009: 34). "No existe una identidad única, pues la experiencia de ser mujer se da de forma social e históricamente determinada" (Bairros, 1995: 146).

Contrastando las limitantes que muchas mujeres indígenas emiten, ¿puede evitarse hablar de feminismo si no hay una denuncia explícita de opresión de las mujeres? En efecto, como sugiere Alejandra Leighton, "el centro del movimiento es precisamente romper con una situación de jerarquía, opresión y machismo" (comunicación personal). Ahora bien, aislemos dos virtualidades en las discusiones en torno al feminismo: una sería ubicar el lugar de origen del fenómeno en Occidente y la segunda sería considerar los aportes periféricos alejados de preocupaciones que se notan eurocentristas. El mérito de cualquier feminismo consiste en señalar las confluencias sociales que lo sustentan, las de carácter político, cultural e intelectual, las que emergen en el nivel individual y colectivo. Pues contribuyeron a la inducción de cambios profundos de mentalidad en numerosas sociedades contemporáneas, quizá a "la reinvención de las mujeres y de los hombres fuera de los patrones que establecen la inferioridad en relación con el otro" (Bairros, 1995: 148).

Creemos posible inferir que, en primer lugar, las mujeres se afirmaron como sujetos y agentes imprescindibles en los acaecimientos de sus pueblos a la par que responsables en los destinos de sus cuerpos y decisiones. De ahí asumieron una postura crítica en torno a la doble estigmatización de ser mujeres e indígenas: subordinadas a la cultura hegemónica y a un sistema patriarcal autóctono que cuestionan desde los

propios criterios culturales. En ambos sentidos, iniciaron una dinámica de reflexión todavía en movimiento acerca de la estructura de sus poderes deconstruyendo las armazones conceptuales y prácticas de los sistemas que sustentaron su negación práctica de la "cosa pública". En este sentido, es válido el concepto de *empoderamiento* entendido como "proceso para cambiar la distribución del poder", o sea "una nueva concepción del poder" (Palomo, 2006: 244).

Si existe algo parecido a un feminismo indígena, será plural, heterogéneo y fundamentado en una riqueza abundante de silencios, cuestionamientos, alcances y fracasos. Y, en general, en un presumible recelo y desconocimiento de las discusiones académicas feministas "blancas". Es permitido afirmar que en la actualidad las mujeres indígenas implícitas en el quehacer político de sus pueblos y en el espacio colectivo, se volvieron elementos claves en los ámbitos jurídico-políticos regionales, nacionales e internacionales, sin mencionar su indiscutible importancia en las relaciones internas de sus comunidades, donde aseguran un rol genérico como agente político intercultural de primer valor. En consecuencia, sus propuestas feministas *sui generis* establecen una invitación alterna a pensarse como mujeres (en todos sus aspectos) en relaciones dinámicas inmersas en complejos ambientes contrarios. Por ejemplo, son varias las categorías —interseccionalidades— opresoras, raza, clase, edad, etcétera, en la construcción (y definición) de la identidad genérica (Lugones, 2011).

En segundo lugar, al reclamar alternativas concretas a su postura de discriminación tanto a sus comunidades como a las sociedades mayoritarias, aprendieron a valorar su importancia y analizar su potencial como agentes en la organización de la reivindicación por su género, así como por la identidad propia, lo que fortaleció su autoestima como mujer y como indígena. Esta doble exclusión fue un terreno fértil para su empoderamiento y cordura, creó una intensa preocupación acerca de su sexualidad, cuerpo y eventos clave del ciclo natural femenino. He aquí el lugar donde se polemiza con frecuencia la clamada complementariedad[7] entre hombres y mujeres. Ésta podría contrarrestar el autoritarismo machista de los varones, violentos y explotadores, que relegan a las mujeres al espacio doméstico, desde el cual no agitarán el temido espectro de la desunión, y amenazar la unidad a la que aspira un movimiento indígena único.

Otro problema es la desproporción, en la política pública regional y nacional, entre el número de mujeres activas en sus comunidades, de un lado, y de otro, en el seno mismo de las instituciones

[7] *Complementariedad* no significa *igualdad*. En las sociedades originarias, la complementariedad es un dado natural y simbólico. Implica que los hombres y las mujeres tienen sus actividades propias. Este legado "tradicional" fundamenta las propuestas tipo feministas de las mujeres indígenas. No consideran la dominación masculina y el patriarcado como rasgos propios sino como un "sistema condicionado históricamente" (Śniadecka-Kotarska, 2013: 162) que ha relegado a todos los indígenas a un lugar periférico, provocando que las mujeres padezcan relaciones de género asimétricas.

donde se acuerdan las decisiones que suelen afectarlas. Si se registra un notable incremento de la participación de las mujeres mapuche williche en las instancias tradicionales de consulta y discusión, queda extraña su casi ausencia en los espacios políticos. Esta inconsistencia se fundamenta con seguridad en cierto machismo activo en las estructuras mapuche —y chilenas— junto con una probable falta de práctica para operar a niveles superiores en los asuntos públicos. Sin embargo, se está desarrollando poco a poco una conciencia genérica propicia a cambios positivos. De un lado, las mujeres adquieren una experiencia organizativa positiva, favorable al fortalecimiento de su autoestima y empoderamiento genérico, y de otro lado, sin desdeñar los objetivos generales propios de la militancia general del pueblo mapuche, aprenden a diseñar una agenda genérica distintiva. Una característica sugestiva es la horizontalidad en el diálogo y la "democreatividad" de sus propuestas discutidas y concordadas durante pacientes sesiones de consulta y participación.

Esta última aseveración es una clave que abre matices propios de un feminismo genuino, impulsado por las mujeres williche. Tiene, como tantas iniciativas a cargo de las mujeres indígenas, "esta capacidad de reconocer diferencias y franquearlas, no homogeneizando a las interlocutoras y menos a las iniciativas que las involucrarían" (UN-INSTRAW, 2006: 9). Constatación también aplicable a las mujeres de Puerto Gala en razón de sus diversos componentes identitarios subrayados en otro momento. Conscientes de esta peculiaridad insular e histórica, entienden organizarse "no por el reconocimiento de una cultural esencial, sino por el derecho de *reconstruir*, confrontar o reproducir [su] cultura […] en el marco de sus propios pluralismos internos" (Hernández, 2001: 13; cursivas añadidas).

Pese a esas premisas confortadoras, ninguna de las entrevistadas, en el contexto peculiar de Puerto Gala, se distingue como líder, entendiendo este concepto como "aquellas personas que, en principio, son aceptadas y reconocidas por la comunidad como dirigentes que condensan […] la historia, la cultura, la memoria, la política y la lucha propia" (Sandoval, 2009: 16). En consecuencia, pese al riesgo de la exageración, la apropiación del sentir mapuche williche local es todavía tan novedosa que coarta un liderazgo suficiente para proporcionarle la energía distintiva de las comunidades hermanas del territorio histórico de los williche.

Una *lawentuchefe* (yerbatera) de Río Bueno (Región X), resume de maravilla el despertar de las mujeres: "Las mujeres mapuche tienen de nuevo mucha fuerza porque la tierra nos llama. Nosotras somos mujeres como la *mapu*". Este comentario, hecho a más de 600 kilómetros de Puerto Gala, reviste un impacto real entre las mujeres ayseninas. Ese sentir se ha vuelto inquebrantable, aunque pueda expresarse con otra intensidad. En nuestra opinión, el aislamiento de las mujeres galenses (así como de sus compañeros) podría ser un factor, si no de desunión, al menos sí de debilitamiento, capaz de

agotar la sed de etnicidad que incentiva la incipiente organización Lafkenche.

¿UNA CORRIENTE "FEMINISTA" *SUI GENERIS*?

¿Por qué *sui generis*? La razón principal se fundamenta en el alcance relativo del concepto "feminismo" entre las mujeres williche. Es un desafío intelectual confrontar la teoría feminista actual aparecida en las regiones periféricas (Bidaseca y Vásquez, 2011; Espinosa, 2009; Gargallo, 2012; Lugones, 2011; Mendoza, 2006a) con lo que ellas viven, dicen de su percepción "del" feminismo académico, blanco, eurocentrado, etcétera (Duquesnoy, 2015c). Es otro reto contrastar los paradigmas del pensamiento occidental con los valores mapuche (Vera, 2014). En consecuencia, por *sui generis* entendemos neutralizar sin perfección, los efectos indeseados de la atribución forzosa de una apreciación que no reflejaría la originalidad del pensamiento y praxis propios de las mujeres williche.

Para llegar a un nivel afín a su realidad, se considerará que las situaciones, oportunidades y trabas locales a lo largo y ancho del inmenso territorio que recorremos impiden una uniformidad teórica relativa a una hipotética corriente feminista mapuche. Al entrever la viabilidad teórica de su genuino avance forjado en un pensamiento, una práctica y un discurso, nos obliga a considerar sus diferencias intrínsecas dentro de una misma zona. Porque la realidad vivida e internalizada tanto por la mujer "rural" como por la "insular" no puede ser igual a la de la mujer "urbana", eso "implica distintas formas de comprensión de su condición y nuevas formas de plantear demandas relacionadas" (Jelin, 1997: 202) acordes con sus realidades. Esta diversidad de escenarios genera agendas y estrategias identitarias y políticas originales que articulan demandas específicas.

Sin duda, asistimos a "una afirmación del derecho a mantener su propia forma de vida y su propia cultura" (Jelin, 1997). Se postula que, en esta labor intensa y constante, las mujeres williche innovan un discurso "feminista" original, diferente de aquellos occidental-céntricos acoplados a sus singulares modos de pensar y organizar. Eso es, un "otro" feminismo, o un "feminismo de las márgenes" (Bidaseca y Vazquez, s.f.: 14). Aunque ellas expresen dudas y renuencias a afiliarse a un feminismo entendido como la denuncia de "su situación de opresión y [vindicación a favor de] la igualdad entre los sexos" (de las Heras, 2009: 45). Inscriben sus aportaciones en una lógica de complementariedad entre géneros.

Hoy día, conforme a los estudios post y decoloniales, se entrevé la necesidad de descolonizar el pensamiento en general (Mignolo, 2009; Rivera, 2004) y el feminismo en particular (Bidaseca y Vazquez, 2011; Lugones, 2011). Escenario que genera nuevas formas y contenidos de conocimiento, de los que la teoría feminista latinoamericana se enriquece merced al aporte de las mujeres indígenas (Gargallo, 2012). Así, pese a un cuestionamiento decidido por parte de ciertas mujeres indígenas, alimentan debates prolijos

acerca de "otro feminismo". Por cierto, las complejidades conceptuales, no del todo ausentes, presencian las experiencias vividas y las narrativas de estas mujeres, además muestran una concepción del género y del sexo diferente para elaborar una agenda "feminista" adecuada a sus vidas. Aparecen pues como "enunciadoras alternativas" (Femenías, 2007: 16) que promueven cambios en sus grupos de pertenencia.

A través de la manifestación de un actuar propio, las mujeres williche muestran un estadio que sobrelleva el estigma de la subalterna, callada y victimizada, ello para reclamar sus derechos (demanda "feminista") a la par de sus facultades en tanto pueblo ("étnicas"), proponiendo desde una voz periférica la originalidad del "feminismo de la diferencia", "una razón más allá del occidente" (Mendoza, 2006b: 939). Pues combinan vindicaciones genéricas (individuales o colectivas) con exigencias cultural-políticas a favor de su pueblo. O sea, "una fusión de la teoría con la praxis" (Bidaseca y Vazquez, s.f.: 9), alejada de las ideologías avasalladoras y de "la razón genocida del Occidente" (Mendoza, 2006b: 939); táctica exitosa para ellas y para su pueblo. Es claro que evita la acusación y el riesgo de "dividir" o "debilitar". Con todo, "paulatinamente, las mujeres fueron tomando conciencia de sus derechos específicos" (Calfio, 2009: 104), sin obviar la urgencia de las necesidades y problemas amplios del grupo "étnico" de filiación.

En breve, si defendemos la hipótesis de la expresión de una línea "feminista" *sui generis*, aún en gestación, señalamos 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 con prudencia su discurso. Expresión capaz de demostrar que la pretensión universalista del discurso sobre las "otras", propio de los feminismos hegemónicos, no tiene cabida. Un feminismo *sui generis* genera un significante efecto colateral para la academia. Pues visibiliza una postura epistémica nacida de la voz de las llamadas subalternas, creciendo dentro y a partir de la cultura imperante que las declaró tales.

En resumen, por feminismo *sui generis*, defendemos la existencia de un feminismo indígena mapuche williche polimorfo y en movimiento, en constante crítica, (re)creación y (re)valorización por las actoras independientes de las discusiones académicas y de las acciones con frecuencia reivindicativas de las rigurosas agrupaciones feministas.

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

tructuras genéricas (Rivera, 2004). O sea, una colonialidad del ser, del pensar (Quijano, 2000) y… de los géneros.

Las aportaciones de las mujeres indígenas al feminismo y al "movimiento indígena" deberían ser consideradas desde el marco de sus cosmovisiones, del ser y estar, del cómo hacer y del qué hacer donde el interés individual colinda (sin confundirse) con el bienestar comunitario y colectivo. Las mujeres indígenas no se piensan "como inferiores [ni] tampoco como iguales ni como diferentes de, sino como diferentes para" (Ketterer, 2011: 265.). En este tenor, las mujeres williche manifiestan una incomparable sabiduría. Son pilares ineludibles de la reconfiguración de su pueblo, tema de estudios profundos y minuciosos.

CERRAR Y ABRIR CONSIDERACIONES

Las situaciones vividas por las mujeres mapuche williche del conjunto insular Gala pasan por experiencias complejas en las que se perfilan profundas variaciones de confluencias identitarias: lugar de origen, situación económica, incertidumbres laborales, estrato etario, estatus simbólico y, además, de su "cuerpo sexuado". En definitiva, con la ubicación geográfica, podría decirse, inhóspita, el contexto histórico local cumple un papel predominante ya que estipula la pertenencia a una de las dos generaciones residentes.

Otro punto consiste en que ninguna mujer galense ha denunciado las situaciones opresivas del patriarcado machista comunes en otros lugares. Por lo tanto, no se observa *a priori* una militancia feminista contra un patriarcado agresivo, sino una reflexión discreta sobre la posición de las mujeres mapuche animadas por un deseo de reapropiación cultural de los principios ancestrales olvidados o desconocidos. No obstante, si existen manifestaciones de violencia de género, no fueron expresadas pese a nuestra inquietud en este sentido. Más bien en las conversaciones resalta una relativa independencia frente a sus cónyuges. Ellos valoran su espíritu de iniciativa.

Por último, con otras formaciones femeninas mapuche williche de la Región de los Lagos y de los Ríos, las mujeres williche galenses fortalecen la aparición de un profundo feminismo indígena, multifacético, independiente, no estabilizado y ajeno a las envergaduras teóricas. Hecho que no lo hace menos complejo o menos efectivo.

Todo indica que el borbotón sobrio de sus posturas alimenta un pensamiento *sui generis* que las asemeja, con todas sus diferencias, a la praxis de sus hermanas de la ancestral *Fütawillimapu*, ubicada más al norte del conjunto Gala.

BIBLIOGRAFÍA

Bairros, Luiza (1995), "Nuestros feminismos revisitados", *Política y Cultura*, núm. 2, pp. 458-463.

Bidaseca, Karina y V. Vázquez (s.f.), "Feminismos y (des)colonialidad", disponible en <http://www.filo.unt.edu.ar/rev/temas/t7/t7_web_art_bidaseca_feminismo_des.pdf>, consultado el 10 de mayo de 2014.

_____ (2011), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Buenos Aires, Godot.

Brah, Avtar (2013), "Pensando en y a través de la interseccionalidad", en M. Zapata *et al.* (coords.), *La interseccionalidad en debate*, Berlín, Lateinamerika-Institüt der Freien Universität, pp. 14-20.

Brinck, Guillermo (ed.) (2011), *Las mutaciones de la merluza austral*, Santiago, Cuarto Propio.

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

Castells, Manuel (1999), *La era la información. Economía, Sociedad, Cultura Vol. II, El poder de la identidad*, México, Siglo XXI.

Centro de Investigación en Ecosistemas de la Patagonia (ciep) (s.f.) *Aysén, vistas al Mar*, Puerto Cisnes, corfo-ciep.

Collin, Françoise (2014), "Féminisme – Les théories", disponible en <http://www.universalis.fr/encyclopedie/feminisme-les-theories/>, consultado el 15 de octubre de 2014.

Cumes, Aura (2009), "Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas", en A. Pequeño (comp.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*, Quito, Flacso, pp. 29-53.

Diagnóstico y Localización Nuevos Centros Poblados Litoral Norte de Aysén. (1995), Informe final, Coyhaique Valdivia, Universidad Austral de Chile, minviu.

Díaz, Rodrigo, y Cristian Morales (2012/2013), "La pesca de la merluza austral en Puerto Gala", *Estudios Marítimos y Sociales*, núm. 5-6, pp. 153-164.

Dietz, Günther, y Laura Mateos (2008), "El discurso intercultural ante el paradigma de la diversidad: estructuraciones subyacentes y migraciones discursivas", en S. Bastos (comp.), *Multiculturalismo y futuro en Guatemala*, Guatemala, Flacso / Oxfam, pp. 23-47.

Duquesnoy, Michel (2015a), "El deseo de identidad. Estigma, proceder político y resiliencia en las mujeres mapuche williche de la comuna de Puyehue, Chile", *Antípoda*, núm. 22, pp. 65-87.

_____ (2015b), "Visibilidad política entre las mujeres mapuche williche de la provincia de Osorno. Emergencia de un feminismo *sui generis", Revista Austral de Ciencias Sociales*, núm. 29, pp. 71-88.

_____ (2015c), "Mujeres mapuche williche del sur austral chileno: política y resiliencia comunitaria cultural en la construcción de un feminismo *sui generis*", *Nueva Antropología*, vol. XXVIII, núm. 82, pp. 83-102.

Escudero, Lucrecia (2005), "Identidad e identidades", *Estudios*, núm. 17, pp. 51- 57.

Espinosa, Yuderkys (2009), "Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos", *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, vol. 14, núm. 33, pp. 37-54.

Facio, Alda (1999), "Hacia otra teoría crítica del derecho", en A. Facio y L. Fries (eds.), *Género y Derecho*, Santiago, lom, pp. 201-230.

Femenías, María Luisa (2007), "Esbozo de un feminismo Latinoamericano", *Estudos Feministas*, vol. 15, núm. 1, pp. 11-25.

Gargallo, Francesca (2012), *Feminismos desde Abya Yala*, México, Corte y Confección.

Goicovich, Francis (2003), "En torno a la asimetría de los géneros en la sociedad ma-

puche del periodo de la conquista hispana", *Historia*, núm. 36, pp. 159-178.

Heras, Samara de las (2009), "Una aproximación a las teorías Feministas", *Universitas*, núm. 9, pp. 45-82.

Hernández, Rosalva (2001), "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico", *Debates Feministas*, núm. 24, pp. 206-229.

Hormazábal, Eduardo (2008), "Documentación y Divulgación de Historias de Vida: El Caso del Padre Antonio Ronchi", tesis de grado, Valdivia, Universidad Austral de Chile.

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

Ketterer, Lucy (2011), "Mujeres indígenas latinoamericanas y política: prácticas '*diferentes para*', *Punto Género*, núm. 1, pp. 249-270.

La Ruta de los Archipiélagos Patagónicos (2014), "Guía para el turismo científico en Aysén", disponible en, <http://ciep.cl/pdf/prensa/libro-taller_2014_final4-1-08-10-2014-80720.pdf>, consultado el 16 de marzo de 2015.

Lugones, María (2011), "Hacia un feminismo descolonial", *La Manzana de la Discordia*, vol. 6, núm. 2, pp. 105-119.

Mendoza, Breny (2006a), "The Epistemology of the South, the Coloniality of Gender and Latin American Feminism", participación en panel, Buenos Aires, Argentina.

(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*, año 1, núm. 2, pp. 251-276.

Mouffe, Chantal (2001), *Ciudadanía y feminismo*, México, ife.

Núñez, Andrés *et al*. (2014), "El discurso del desarrollo en Patagonia-Aysén: la conservación y la protección de la naturaleza como dispositivos de una renovada colonización. Chile, siglos xx-xxi", *Scripta Nova*, vol. XVIII, núm. 493 (46), pp. 1-13.

Olea, Catalina (2010), *La mujer en la sociedad mapuche. Siglos xvi al xix*, Santiago, sernam.

Palomo, Nellys (2006), "Las mujeres indígenas: surgimiento de una identidad colectiva insurgente", en N. Lebon y E. Maier (eds.), *De lo privado a lo público. 30 años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina,* México, Siglo XXI / Unifem / lasa, pp. 236-248.

Paredes, Julieta (2008), *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, La Paz, Mujeres Creando Comunidad.

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

Reguillo, Rossana (2000), "Identidades culturales y espacio público: un mapa de los silencios", *Diálogos de la Comunicación*, núm. 59-60, pp. 74-86.

Reyes, Omar *et al.* (2010), "Seno Gala 1: nuevos resultados en la arqueología de los canales septentrionales", *Magallania*, vol. 35, núm. 2, pp. 105-119.

Rivera, 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.

Saavedra, Gonzalo (2011), "Tensiones modernizantes y condicionantes culturales del desarrollo en el borde costero del sur austral chileno", *lider*, núm. 19, pp. 201-219.

Sandoval, Eduardo (2009), "Las vibraciones democráticas y pacíficas del movimiento indígena en América Latina", ponencia en el IV Seminario Cultura de Paz desde Andalucía. Sociedad Civil y Cultura de Paz, Granada, España. Disponible <http://www.jornaldomauss.org/periodico/wp-content/uploads/2009/11/MVTOS-INDIGEDUARDO-SANDOVAL.pdf>, consultado el 12 de marzo de 2012.

Segato, Rita (2011), "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial", en K. Bidaseca y V. Vázquez (comps.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Buenos Aires, Godot, pp. 17-47.

Śniadecka-Kotarska, Magdalena (2013), "¿Se puede hablar de un feminismo indígena?", en M. Zapata *et al.* (coords.), *La interseccionalidad en debate*, Berlín, Lateinamerika-Institüt der Freien Universität Berlin, pp. 157-167

un-instraw (2006), *Participación de las mujeres indígenas en la gobernabilidad y en los gobiernos locales*, Santo Domingo, un-instraw.

Uribe, Rodolfo (2011), "La etnicidad latinoamericana como una nueva clase social global", *Cultura y Representaciones Sociales*, año 5, núm. 10, pp. 166-183.

Valcárcel, Amelia (1995), *Qu'est-ce que le féminisme etquels défis lance-t-il*?, Red12 Barcelona, Mujer, Diputació de Barcelona.

Vera, Antonieta (2014), "Moral, representación y "feminismo mapuche": elementos para formular una pregunta", *Polis* 38, disponible en <http://polis.revues.org/10146>, consultado el 23 de octubre de 2014.

Zapata, Martha *et al.* (coords.) (2013*), La interseccionalidad en debate*, Berlín, Lateinamerika-Institüt der Freien Universität Berlin.