

Visibilidad política entre las mujeres mapuche huilliche de la provincia de Osorno. ¿Emergencia de un feminismo *sui generis*? *

Mapuche huilliche women's political visibility in the province of Osorno. Emergence of a *sui generis* feminism?

MICHEL DUQUESNOY **

* Este trabajo refleja una investigación en curso, financiada en parte por la Universidad Bernardo O Higgins y por el autor. Una primera versión de este trabajo fue presentada en el *I Congreso Internacional Natura, Cultura y Desarrollo*, celebrado en la Universidad Laica Eloy Alfaro de Manabí, en Manta, Ecuador, entre los 17 y 22 de noviembre de 2014. El autor desea expresar sus agradecimientos a su institución de adscripción por el apoyo permanente que recibe.

** Universidad Bernardo O Higgins, Observatorio Regional de Paz y Seguridad, Avenida Viel, 1497, Santiago, Chile. Correo electrónico: michel.duquesnoy@ubo.cl

Resumen

El propósito de este trabajo es contextualizar la implicancia de las mujeres williche que resuelven responsabilizarse en la arena política y en el movimiento cultural actual, y responder en qué medida esta inmersión revela la emergencia de un hipotético feminismo *sui generis*. Los discursos en los que se basa este artículo afirman, afirman su determinación para sublimar los efectos de la subordinación y estigmatización, cuyos rasgos se hacen todavía sentir hasta la fecha. La preocupación principal que atraviesa estas reflexiones plantea un interrogante sobre la necesidad de convenir o rechazar la existencia de un feminismo singular, y en qué medida los discursos, actitudes y praxis de las mujeres williche le darían pie e incidencia. Si, con cautela, el autor postula una respuesta positiva al dilema anterior, intenta mostrar que este feminismo, nacido en y promovido en y desde la periferia de la periferia, se vanagloria en todos los casos de forjarse y expresarse lejos de las discusiones académicas imbuidas de un fuerte camisón conceptual pensado en un centro hegemónico.

Palabras clave: mujeres mapuche williche, feminismo, política, identidad, Chile.

Abstract

The purpose of this paper is to contextualize the implications of williche women's responsibility in the political arena and the current cultural movement, and to answer to what extent this immersion reveals the emergence of a hypothetical *sui generis*. The speeches in which the paper is based, affirm their determination to sublimate the effects of subordination

and stigmatization whose features can be felt despite a noticeable change in the non-indigenous Chilean population. The main concern that crosses these reflections raises a question about the need to agree or reject the existence of a singular feminism. This paper also seeks to address to what extent discourses, attitudes, and praxis of women would give williche standing and influence. If cautiously, the author postulates a positive response to the previous dilemma, he attempts to show that this feminism born in and promoted in and from the periphery of the periphery, boasts in all cases being forged and expresses itself far from academic discussions, which are imbued with a strong conceptual straitjacket designed from a hegemonic center.

Key words: williche mapuche women, feminism, politics, identity, Chile.

1. Introducción

*“Nosotros los mapuche williche de esta región
hemos sufrido mucho.
Nos quitaron nuestro territorio, nuestros bosques,
nuestras aguas.
Nos castigaban si hablábamos nuestro idioma.
Sí que hemos vivido cosas tristes... nuestros
abuelos.
Lo hemos perdido casi todo: nuestra identidad,
nuestra religión,
nuestra mapu, nuestro chesungun...
En fin... Pero aquí estamos ahora las mujeres...
Y somos fuertes... Ahora somos fuertes.
Creo que todo eso nos hizo fuertes. Nuestra historia
nos hace fuertes...
Todo lo que sufrimos como mapuche pero también
como mujeres mapuche,
eso nos da mucha fortaleza. Mucho newen...”*

Después de haber cohabitado durante un largo período con los engorrosos conquistadores hispanos, la violencia que obligó a los williche a doblegarse frente a los invasores chilenos y usurpadores alemanes (segunda mitad del siglo XIX), no significó la extinción de la resistencia y de las estrategias de sobrevivencia (Blancpain 1974; Bengoa 1985; Peri Fagerstorm 1989; Carillanca 2011). Sin embargo, las mismas conocieron varios procesos de reconfiguración, mostrándose exitosos en ciertos momentos o frustrados en otros. En suma, ello dependía, de un lado, de los vaivenes de los contextos nacionales, cuya característica principal y usual se ilustró por una política de desprecio y reserva hacia lo que llegó a señalarse como el “problema mapuche”, y de otro lado, de la capacidad y astucia de los williche para infiltrar las redes del poder dominante y utilizarse por los fines que proyectaban alcanzar.

Cuando se trata de contextualizar el pueblo mapuche williche en la actualidad, sin pretender otorgar datos del todo exhaustivos en este espacio, vale recordar su presencia extendida a lo largo y ancho de la Fütawillimapu, la Gran Tierra del Sur, correspondiente aproximadamente a las Regiones de los Ríos y de los Lagos, con unos focos esporádicos en la Tierra de Aysén. Si los datos censales del XVIII Censo de Población realizado en 2012 son confiables, los williche serían en su total unos 143.397¹, sólo en la Décima Región (donde se concentran), de un total poblacional de no menos de 798.141 personas. Lo que, a decir verdad, revela un peso de más de 22% del conjunto. A nivel socioeconómico, pese a la reducción de la pobreza y extrema pobreza en Chile y entre

¹ Ver Bengoa (2007) para inapreciables datos históricos anteriores a la época que interesa nuestra investigación.

los pueblos originarios, las encuestas CASEN siguen registrando rezagos visibles entre los miembros de las etnias, principalmente en las zonas rurales de acceso difícil.

Con todo, es interesante recalcar que las relaciones entre las diferentes instituciones estatales y regionales procuran demostrar un espíritu de diálogo (políticamente correcto) y negaciones entre ambos interlocutores, pese a fricciones regulares que oponen los unos a los otros, siempre y cuando los mapuche williche estiman ser lesionados u “olvidados” por evidentes faltas de consulta entorno a decisiones que les afecten. Ahora bien, el nombramiento de doña Claudia Pailalef Montiel², en los primeros días de abril de 2014, en la Dirección Regional de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, CONADI, para la Décima Región, demuestra si se quiere una voluntad de conciliación, ello pese a varias decisiones y silencios cuestionables. Se entenderá también que el nombramiento de una mujer williche en la dirección de esta institución refleja probablemente una preocupación de género por quienes toman las decisiones a nivel superior.

Ahora bien, no es el objetivo de este trabajo proponer una nueva lectura de los sombríos momentos, tampoco proporcionar datos inéditos acerca de la historia de la resistencia williche a lo largo del siglo XX, la que, sea dicho de paso, debe ser considerada por sí misma, es decir, diferente en sus modalidades y sutilezas del *modus operandi* de los mapuche de la Araucanía. En efecto, no se trata de dudar del parentesco cultural que une la rama araucana con la austral (por decirlo de esta manera),

sino, en definitiva, revelar con el debido respeto que cada uno demuestra un conjunto de idiosincrasias y singularidades que también se manifiestan en las formas en que sus miembros propios actúan, se relacionan, se colocan en la actualidad, comunican sus demandas, etc., en breve, cómo articulan sus discursos y ejercen sus derechos (o los reclaman).

El propósito de este texto (que necesariamente sacrifica datos de la historia reciente y contemporánea del contexto regional) es analizar la implicancia de las mujeres williche que resuelven responsabilizarse en la arena política y en el movimiento cultural, y responder en qué medida esta inmersión cada vez más evidente refleja o revela la emergencia de un hipotético feminismo *sui generis* por parte de las mujeres williche. En este sentido, la larga cita de la *lamuen* Celia en el acápite inicial contiene buena parte de los temas que pretendemos revisar. Como se apreciará, los análisis que se presentan en seguida, si implican la única responsabilidad intelectual del autor, se fundamentan en las entrevistas realizadas tanto de manera individual o grupal, herramienta aplicada a unas cincuenta colaboradoras representativas de estatutos y posiciones socio-profesionales diversos. Se espera no traicionar sus relatos aunque asumimos la responsabilidad de las interpretaciones que fundamentan nuestra percepción.

Ahora bien, trabajar el feminismo desde los puntos de vista innegablemente propios del hombre –lo que es el caso del autor-, puede carecer de la sensibilidad adecuada para captar ciertos enfoques. Pese a este limitante, pensamos aportar una mirada del todo exterior a las experiencias vividas por sus informantes femeninas, así como a las lecturas que efectúan

² Con un balance general numéricamente favorable a las mujeres, o sea, 70.704 hombres para 75.693 mujeres.

de las mismas. Igualmente el estudioso precisa que no aborda en este trabajo temas tan delicados como la violencia conyugal e intrafamiliar, el alcoholismo y tampoco las relaciones discriminatorias que existen entre las mujeres “*winka*” y las mapuche, o sencillamente entre las mujeres mapuche williche.

Finalmente, el autor desea aclarar que por “política” y “visibilización política” no se refiere a la implicancia de las mujeres mapuche williche en la arena política de los partidos (en la que varias de sus informantes militan), sino al impacto social, societal y cultural que la acción proactiva, firme, y en su caso, reivindicativa, logra dar evidencia de la actividad novedosa de la mujer mapuche williche tanto a nivel interno (intra-cultural) como a nivel externo (inter-cultural). Hecho que, sea dicho de paso, denota sin lugar a duda préstamos y/o rechazos de símbolos, elementos y/o estrategias estimadas (in-) útiles, atractivas u obsoletas. En este caso es clara la instrumentalización transcultural — la que en otro trabajo, revisaremos forjando el concepto de “etnogénesis transcultural” —. En fin, si de impacto se trata, no debemos buscar éxitos espectaculares (como los que aficionan los medios masivos), sino la yuxtaposición dinámica de ladrillos en apariencia sencillos y discretos, pero que al final vuelven el edificio evidente y difícilmente destituable, porque su necesidad se ha vuelto cardinal.

2. “No sé si somos feministas...”³

En este apartado reflexionaremos sobre la pertinencia de aplicar –o no– el concepto

“feminismo” al discurso y a la praxis que ostentan las *domo* williche, considerando, como si fuera poco, la diversidad de expresiones genuinas que realzan el mundo femenino originario en la región considerada. De hecho, señalemos que nuestro trabajo se realiza entre varias comunidades y asociaciones, precisión que indica por sí misma la gran variedad de expresiones y realidades vividas e internalizadas. Por ejemplo, cuando entrevistamos a mujeres que habitan en zonas campesinas relativamente aisladas, sus discursos y apreciaciones serán inevitablemente diferentes (hasta en asuntos importantes) que los de sus hermanas residiendo en el centro de tipo urbano de la misma comuna, hecho que motiva, como es de esperar, intensas discusiones entre las *lamuen*. Dicho brevemente, cada mujer (y hombre) manifiesta un conjunto propio resultado de una combinación única de interseccionalidades que la delimitan. Visibilizar las ineludibles disimilitudes debería ser el tema de otro trabajo.

Sigamos pues con unas indicaciones breves que ilustrarán las expresiones actuales de esta visibilización. Con el retorno a la democracia, en cumplimiento parcial de las promesas pactadas con los Pueblos Indígenas de Chile (Acuerdos de Nueva Imperial, 1989), se crea, en 1993, la Corporación Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CONADI) en el marco de la promulgación, el mismo año, de la Ley Indígena 19.253. De otro lado, el 3 de enero de 1991, se crea el Servicio Nacional de la Mujer (SERNAM)⁴.

³ Ingeniera agrónoma, oriunda de Río Negro, Región de los Lagos, quien anteriormente fue Consejera Nacional de la Corporación desde enero de 2012.

⁴ Esta formulación ha sido claramente expresada durante un taller focal organizado en junio de 2014 con las mujeres de la Asociación *Cuñi Willi Mapu*, en Entre Lagos. No obstante, y con los matices inevitables que conformarán nuestros análisis, son muchas las mujeres mapuche williche de la Región de los Lagos que podrían reconocerse en esta oración.

Veamos que ni la Ley citada ni el SERNAM considera como relevante la variable “mujer indígena”. En los programas de regularización de tierras, la mujer indígena es hasta ¡ignorada! La Ley Indígena no señala ningún derecho específico hacia ella. Desde una perspectiva diferente, CONADI, SERNAM y la Ley 19.253 contemplan una ciudadanía multicultural, en la que la diferencia se reconoce, por lo tanto, sin incorporar en sus preocupaciones la diferencia genérica étnica. Tal negligencia provocó, por cierto, una ignorancia dramática sobre la suerte real de las mujeres indígenas que tardaron en apreciar el beneficio de políticas públicas sectoriales preocupadas de la satisfacción de sus necesidades específicas en materia de salud, educación, violencia, trabajo, etc.

Sin embargo, los años de la cerrazón que impuso la dictadura del General Pinochet (1973-1990) a todos los movimientos sociales en Chile obligaron a las mujeres mapuche a afirmar más protagonismo reivindicativo⁵, en el sentido de defender el lugar negado a su gente en una sociedad híper vigilada y controlada (Pinto Rodríguez 2000; Bengoa 2002, 2007). En efecto, muchos de los representantes masculinos habían sufrido los horrores de la represión (Morales 1999) ocasionando su retraimiento o, lo que es comprensible, su desmoralización.

A nivel subcontinental, América Latina ha registrado una serie de cambios importantes en el último cuarto de siglo, fenómeno particularmente bien conocido tanto por los estudiosos como por los propios ciudadanos de la región. En el Cono Sur, de manera

notable, el término puesto a los regímenes militares favoreció en gran medida las evoluciones positivas en la adopción de nuevas percepciones culturales en torno a la diversidad, en el fortalecimiento del capital humano de las mujeres⁶ y la consolidación democrática, con una remarcable “tendencia a la feminización de la democracia (...) [y un] continuo crecimiento del liderazgo político femenino” (Buvinic y Roza 2004: 9).

Al momento de escribir estas líneas, quedan seguramente muchas tareas por cumplir. Sin embargo, no se puede negar el buen camino recorrido -el que ha sido indudablemente favorable en tres condiciones básicas mencionadas de las que todas las mujeres pudieron sacar provecho-. Las mujeres, perteneciendo a un pueblo originario, no se quedaron atrás. En efecto, con la originalidad de sus pautas culturales e históricas y desde sus necesidades y contextos singulares, pudieron insertarse en el movimiento global a favor de las mujeres. De otro lado, el surgimiento -o profundización- de las mutaciones en el mundo de las comunicaciones globales favoreció la conexión entre las mujeres indígenas de varias latitudes. Basta mencionar como ejemplo ilustrativo de las afirmaciones anteriores⁷ la perseverancia y determinación de varias mujeres para alcanzar un título de postgrado en el CLACSO (Ecuador) o el CIESAS (México), sólo para mencionar estos dos importantes centros de investigación.

⁵ Ambos organismos dependen del Ministerio de Desarrollo Social, ex Ministerio de Planificación y Cooperación.

⁶ Que, a decir verdad, nunca había desaparecido. Entre otros trabajos ver Calfio (2009), Olea (2010) y Zavala (2010).

⁷ Mejor educación: de hecho las mujeres latinoamericanas presentan niveles de educación superior a los varones; mejor salud y políticas públicas enfocadas a programas específicos para las mujeres.

Ahora bien, con el restablecimiento del juego democrático ocurrido a principios de los 90 en Chile, la emergente visibilización de las mujeres mapuche se consolidó en asociaciones de varias índoles, hasta llegar en nuestros días a ser elegidas como presidentas de sus comunidades. En las mismas, vigorizaron su presencia aprendiendo en carne propia a unirse, hablar en público, organizarse, articular sus discursos, etc. Varias llegaron a estudiar y franquear el tope de las carreras universitarias. En el mismo salto asimilaron, desde sus singulares pautas culturales, los modos adecuados para negociar un lugar distinto, *su lugar*, con los hombres mapuche. Entiéndase bien: no contra los hombres sino en complemento y en sinergia con ellos. Circunstancia que coincide con la idea de la tan aclamada complementariedad con la que acuden tanto hombres como mujeres mapuche williche.

No hay razones románticas para considerar este proceso, aún poco documentado en lo que concierne el grupo williche en la región de estudio, como del todo idílico. En efecto, si en nuestros días la presencia activa y visible de las mujeres no parece generar mucha conmoción entre sus semejantes masculinos, la mayoría de las actoras recuerdan varias dificultades y “en algunos casos reacciones de resquemor entre las parejas” (Unidad de Salud con Población Mapuche et al. 2001: 9) que encontraron años atrás en su progresión. Y, amén de subrayarlo, no vacilan en apuntalar un machismo algo rancio, cuyos rastros pueden surgir más que todo en las comunidades más remotas. En efecto, el espacio proactivo en las esferas de poder que ocupaban las mujeres, aún subordinado al afán de prestigio de los varones, antes de la radicación ocurrida a finales del siglo XIX,

se redujo drásticamente con el término que el enclaustramiento forzado dio al complejo sistema de alianzas interfamiliares. Perdieron su valor como mujeres en la lógica de alianzas. Desde este momento, sería inconveniente obviar que las mujeres fueran sometidas a los rezagos de la dominación masculina⁸ consentida entre sus propios congéneres. Y comprobaron que cuando “[l]a mujer entra en política con un *a priori* cultural de lo que significa ser mujer, un des-valor que tiene que transformar en valor” (Martínez 1995: 18) debe ganar su lugar en un mundo en el que supuestamente no está equipada conceptual y mentalmente. Esta estigmatización podría también traducirse tanto en la sociedad chilena⁹ como entre las capas masculinas más conservadoras del universo “tradicional” mapuche a través de la representación “gráficamente correcta” de la mujer mapuche, vestida de negro, con listones en los cabellos, platería y pañuelo en los cabellos.

En la coyuntura actual, como lo confiesan ellas mismas, siempre afirman su lugar y su discurso en el debido respeto que se debe a los varones,

⁸ Que no agotan las explicaciones posibles que puedan avanzarse al surgimiento de las actoras mapuche williche sobre el escenario político.

⁹ Somos conscientes de que cada cultura fomenta y resguarda las normas de las relaciones genéricas entre hombres y mujeres, tal como lo recuerda atinadamente María Soledad Pérez (2009: 217). Igualmente sabemos que realidades como “familia” o “violencia” deben ser estudiadas desde un acercamiento cultural pertinente. No obstante, hechos de violencia física, violaciones y otros abusos sexuales, alcoholismo, etc., deben ser denunciados, cualquier sea el “derecho de los otros” (Benhabib), entendiéndose que van en contra de la dignidad de cualquier ser humano y, en este caso, de la mujer, aun considerando los contextos socio-históricos a los que las conformaciones socioculturales y étnicas han sido y son sometidos. Sin embargo, como lo señala Sueli Carneiro (1999), es una cosa hablar del feminismo desde el discurso dominante blanco occidentalizado, y desde la posición subalterna que ocupan las mujeres afrodescendientes, negras e indígenas. “El discurso clásico acerca de la opresión de las mujeres no toma en cuenta la diferencia cualitativa de la opresión” (p. 2).

sobre todo mayores, y a más fuerte razón si ocupan un lugar importante en la jerarquía williche, tales como los *lonko*, los *apoülmen*, los *werken*, etc¹⁰. Como lo expresaron Nancy Antillanca y Carmen Jaramillo, “cuando [nos] manifestamos en la calle, avanzamos siempre detrás de los *lonko* porque ellos son nuestras autoridades tradicionales. Les debemos respeto”. De otro lado, un *lonko* de una comunidad chilota nos reveló que “mejor es confiar en las mujeres porque ellas sí trabajan y sí son comprometidas”, dejando claro que “algo ha cambiado”. Y agrega llanamente que “son más fuertes, más decididas que los hombres”.

Las modernas formas de visibilidad política por parte de las mujeres insertadas en las estructuras organizativas y participativas repercuten igualmente en una serie de cambios en las “nuevas representaciones simbólicas que propician la construcción de nuevas subjetividades colectivas, y por tanto, abren nuevas alternativas de interacción entre los géneros”, manifestando que, pese a pésimas reminiscencias culturales, “*el poder no tiene sexo*” (Martínez y Montecinos 1996: 84 y 87, cursiva en el original). Al respecto, enfatizamos que, en el momento en que se escriben estas líneas, no es baladí el viaje que realiza a Alemania y a Ginebra ante la OINU, la *lonko* y *apoülmen* Juana Cuante (comunidad de Pitriuco) para denunciar las amenazas que la construcción de una represa sobre el río Pilmaiquen hace pesar sobre los espacios sagrados y ceremoniales mapuche williche en el Fütawillimapu. (Consultar: <https://mapuchenl.wordpress.com/>

¹⁰ Basta con apreciar la difusión fotogénica de la mujer mapuche por los medios masivos de comunicación en cualquier acto público. Ahora bien, por honor a la verdad, las *lamuen* usan su indumentaria en estos actos públicos dándole una fuerte carga de afirmación identitaria.

tag/juana-kuante/, visitado el 24 de octubre de 2014).

Consideremos ahora la pertinencia del concepto “feminismo” aplicado al fenómeno de visibilidad política y cultural del que las mujeres mapuche williche son las protagonistas en la Región de los Lagos. Probaremos aproximar una enunciación del feminismo en un primer tiempo para, en un segundo momento, postular ciertas razones del por qué muchas mujeres del pueblo mapuche expresan una legítima reticencia a proclamarse claramente feministas, y más todavía cuando se trata de postular su eventual militancia dentro de una asociación o un movimiento en que se declarasen como tales.

Cualquier aproximación del feminismo que se piense ha de ser amplia, abierta y situada cultural e históricamente, por la simple razón de que los universos a los que pertenecen las mujeres -y lo que ellas “son”- se encuentran en la intersección de varias síntesis situacionales que matizan profundamente sus discursos, exteriorizaciones y necesidades. Las mujeres mapuche williche están sumidas en una doble hélice reivindicativa: la que emana desde su colectivo que llamaremos “pueblo”, y la que resulta de su posición que llamaremos de “género”, ambos conjuntos se refieren al vasto bloque de los derechos humanos colectivos. No obstante, pese a las dificultades que quedan por abatir, en los dos frentes se han registrado en los últimos años avances notables para mitigar la situación de marginalidad en las que se encontraban las mujeres y los indígenas en Chile. Esta última precisión reviste una importancia intrínseca al momento de procurar una evaluación del actuar político y cultural a cargo de las mujeres williche.

¿Es posible definir el feminismo¹¹ sin encerrar este concepto en una mirada restrictiva al punto de vista occidental hegemónico?, es decir, sin llegar a considerar al pensamiento y praxis de las mujeres indígenas – y, en nuestro caso, williche – en las restringidas barreras del machismo y explotaciones diversas que las afectan. Para De las Heras (2009: 46-47), 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 y lograr así una sociedad más justa que reconozca y garantice la igualdad plena y efectiva de todos los seres humanos”. En nota de pie (2009: 46), cita a la costarricense Alda Facio (2001: 202), quien lo define con referencia a la difícil y controvertida 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”. A nuestro parecer, ambas aproximaciones son restrictivas en el sentido de que circunscriben la acción femenina en un dicotómico y sexualizado marco hombres versus mujeres¹², es decir, dentro de un indeterminado margen singularizado por la opresión –y solamente por ésta-. Para Valcárcel, como pilar imprescindible de cualquier democracia, “el feminismo es el opuesto absoluto al machismo”, entendido el feminismo como “tradición política moderna, igualitaria” (s/f: 3). Lo que parece hipostasiar una jerarquizada condición femenina dentro de

una única dimensión de subordinación pasiva, y limitar así peligrosamente sus facultades a la resistencia y creatividad política, las que en el peculiar contexto histórico-cultural mapuche, se han visto orquestadas y respaldadas tanto por los varones como por las mujeres, en una lógica que aglutina las demandas de *todo* un pueblo más que separarlas. Además, reconozcamos con Mouffe que “[n]o hay razón para que la diferencia sexual tenga que ser pertinente en todas las relaciones sociales” (2001: 7).

Llegados a este punto, vale precisar que las notificaciones anteriores no descartan los repartos cuestionables de poder y de dominación asimétrica entre hombres y mujeres en las interrelaciones genéricas del pueblo mapuche, sino que no las limitan a este aspecto. Dicho de otra manera, dentro de la multiplicidad de culturas, lugares geográficos, condiciones sociales, ideológicas, históricas y simbólicas, los contingentes de mujeres han vivido y viven el patriarcado –o su equivalente, si existe- de modos diferentes, hecho que cuestiona y derrumba el planteamiento “falaz de la universalidad de una forma de ser mujer, levantando una única bandera de liberación” (Cumes, 2009: 34).

Con el fin de no caer en los engaños de una percepción maniquea de lo se puede entender como “feminismo”, nos confinaremos a la aproximación general que Françoise Collin sugiere: “Lo que se califica con la voz “feminismo” es un movimiento complejo 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, de formas diversas, a todas las regiones del mundo” (2014: en línea, traducción nuestra). Es

¹¹ Respectivamente: cacique de una entidad territorial de menor extensión, cacique de gran prestigio en una entidad territorial de mayor extensión, vocero o portavoz de una autoridad tradicional. Señalemos de paso que, hoy por hoy, existen casos en los que son mujeres que ocupan estos cargos importantes.

¹² Entendiendo la multiplicidad de feminismos que constituyen un inmenso conjunto teórico-práctico de feminismos a geometrías muy variables.

fundamentado deducir que la complejidad a la cual se refiere nuestra autora, remite sin duda a la revolución societal y filosófica que este movimiento generó, con motivo de denunciar las desigualdades existentes entre géneros. De hecho, ¿puede evitarse hablar explícitamente de feminismo si no hay una denuncia de opresión de las mujeres surja donde surja? En efecto, como lo sugiere Alejandra Leighton, “el centro del movimiento es precisamente romper con una situación de jerarquía, opresión y machismo” (comunicación personal). Preciso estos puntos, esta definición tiene dos vertientes: ubicar claramente el lugar de origen del fenómeno, sin disfrazar una inclinación de expansión típicamente eurocéntrica. Su mérito consiste en señalar las aristas políticas, culturales e intelectuales que lo acompañan, las que contribuyeron, a decir verdad, a la inducción de profundos cambios de mentalidad en numerosas sociedades contemporáneas.

3. Un feminismo *sui generis*

“Me he ido acercando al secreto de ser mujer.
Ha sido un maravilloso camino hacia mi raíz”.

Cristina, Entre Lagos, Comuna de Puyehue.

Sobre la base de la discusión anterior, podemos examinar sumariamente los argumentos que buena parte de las mujeres williche exponen, no sin insertarlos dentro de un marco académico en el que las disputas teóricas son bien animadas. Por nuestra parte, defendemos que si existe una expresión singular de un modelo feminista, debe ser éste entendido desde la perspectiva de una propuesta *sui generis*, eso es, diferente, nacido y promovido desde un “sur” periférico,

subordinado, estigmatizado: autóctono¹³, con una decidida y afirmada voluntad de superar estos rezagos para el bien colectivo del pueblo williche, así como para afirmar su lugar propio, proactivo y visible, dentro de la sociedad mapuche y dentro de la sociedad chilena¹⁴.

En este sentido, este enfoque feminista nacido y generado entre las mujeres indígenas¹⁵ abraza, a partir del fortalecimiento y defensa de la cultura propia, un discurso no racial a favor de la interculturalidad, volviéndose, de tal forma, en agentes de diálogo y negociación entre sus comunidades originarias y el contexto chileno mayoritario. Ello las inscribe en la continuidad de la reivindicación histórica del llamado “movimiento mapuche”, no obstante la adquisición y afirmación de una identidad política específica –a la par de un tono distintivo en la lucha-: la del ser mujeres e indígenas.

“En América Latina, la investigación sobre mujeres surge en el marco de los proyectos para el desarrollo impulsados desde organismos mundiales” (Córdova 2003: 1), lo que, como lo menciona la autora citada, implica una toma de consciencia desde instancias no académicas y “sobre la condición de subordinación de las mujeres”. Entiéndase bien: no *desde* la mujer latinoamericana oprimida, esclavizada, subalterna, tampoco desde y/o en consulta a

¹³ Coincidimos con Aura Cumes cuando denuncia ciertas vertientes del feminismo que plantean que “todas las mujeres tienen las mismas problemáticas (...) y que todos –como género- tiene una lucha exclusivamente contra el patriarcado” (Cumes, 2009: 32).

¹⁴ En el estricto sentido de “regional”, “del terruño”.

¹⁵ Tal acercamiento se encuentra al exacto opuesto de la insistencia de Valcárcel en aseverar que, para la teoría feminista, el “núcleo duro reside en ser individualista e igualitarista a la vez” (1997: 7). En efecto, el feminismo emergente que puede observarse entre las mujeres williche, no se construye sobre una base dicotómica o en oposición a un pretendido machismo, sino en complementariedad a la especificidad genérica masculina.

la misma, sea ésta negra, mulata o indígena. Esta situación generó, ciertamente, una serie de estragos, negligencias y, como era de esperar reacciones virulentas desde los círculos minorizados y “olvidados” que se tradujeron en tentativas para “ennegrecer el feminismo” (Carneiro 2001), o de pensar los feminismos “desde Abya-Yala” (Gargallo 2014). Estos enfoques periféricos apuntalaron hacia la necesidad epistemológica-práctica de articular la problemática femenina desde el género, la clase, la pertenencia étnica y los contextos históricos afines, mostrando que “[a]demás de reclamar por su pobreza y por la discriminación, hay una afirmación del derecho a mantener su propia forma de vida y su propia cultura” (Jelin 1997: 202).

En el caso de las mujeres mapuche williche, el legado histórico de la opresión y de las luchas y resistencias consecutivas llegó a fortalecer –y visibilizar en la actualidad- la interconexión que existe en su praxis entre los rezagos atribuidos a la pertenencia étnica, la clase y el género y una altura de interculturalidad que ubica estas conexiones tanto a nivel interior como exterior a la mera filiación al pueblo mapuche. Dicho de otra forma, la visibilidad política de estas mujeres señala, conjuntamente a los mecanismos de desigualdades, inequidades e injusticias sociales y culturales, las desproporciones genéricas machistas desarrolladas tanto dentro de la idiosincrasia mapuche como en la chilena. Por cierto, estas protagonistas son sobresalientes de los márgenes donde sus historias individuales y colectivas las habían relegado. Estas situaciones peculiares aliadas a las posibilidades y vientos a favor que ofrece el entorno nacional y, quizá, global, proporciona, en suma, un feminismo distinto y alejado de las polémicas en parte estériles que agitan a las

feministas de la academia o de las organizaciones femeninas, esto es, conscientemente alejado de una de las bogas actuales del grupo dominante, y, probablemente, mucho más dinámico al momento de la acción política colectiva.

En este tenor, si por feminismo es convenido entender a *grosso modo* un discurso y una praxis integradora donde “lo femenino tenga un lugar propio y destacado dentro de estructuras y cosmovisiones particulares” (Córdova 2003: 3), podemos postular que las mujeres mapuche williche aprovechan las relaciones entre género en el marco de los nichos convencionales de la cultura ancestral. Paralelamente, en los intercambios con los miembros de la cultura *winka* dominante, adoptan un mimetismo sutil que les permite recalcar sus relaciones inter-generacionales no sin afirmar el carácter decidido y determinante que parece singularizarlas dentro de su grupo particular. En cuanto a sus vínculos con las chilenas, cada vez más las tratan desde el pie de igualdad que les fue denegado durante largos decenios. En todos los casos, afirmar que las mujeres williche se han apoderado de varios espacios e intersticios de visibilidad y protagonismo se ha tornado una realidad innegable¹⁶. Pensemos en la visibilidad hacia el exterior que dan, por ejemplo, las pocas concejalas democráticamente electas, o la labor fundamental que varias maestras bilingües alientan, y dentro de las asociaciones urbanas o de las comunidades, el activismo sorprendente que les proporciona haberse ganado de nuevo ser escuchadas y consultadas por sus pares masculinos.

¹⁶ Llamándolas así pese a la entendible incomodidad que les genera para distinguirlas de sus semejantes que se declaran sin pertenencia étnica.

Sea lo que sea, si muchas de las mujeres entrevistadas afirman dedicar la mayoría de sus esfuerzos a la perduración y rescate de los elementos culturales que se estiman perdidos o amenazados -en mapudungun, el *kimun*, o sea, el saber que se compone de la lengua, normas éticas, gastronomía, herbolaría, rituales, etc.-, no se puede afirmar que, en razón de ser mujeres “se sient[a]n aprisionadas por su feminidad [afanadas por] borrar su pertenencia a este sexo desvalorizado e inferiorizado” (Dervuille y Pionchon 2005: 62). La razón principal que puede alegarse radica en la aseveración unilateral que, como lo afirma Melita, presidenta eficiente y enérgica de una asociación williche en Entre Lagos, “así es el rol de la mujer en nuestra cultura ancestral, y no hemos de avergonzarnos”. O, como lo refrenda la ñaña María, gran conocedora de las plantas medicinales, “[e]n nuestro pueblo tradicionalmente no hay competencia entre el hombre y la mujer. Hay una continuidad. El hombre cumple con lo suyo; la mujer también, y los dos se complementan en lo que hacen”. “La mujer (...) asume el rol de transmisora de la lengua y la cultura a los niños, con el apoyo del padre, fundamentalmente en el ámbito práctico” (Unidad de Salud con Población Mapuche et al. 2001: 1). Cargo de transmisora que, sea dicho de paso, es indiscutiblemente el que más expresa orgullosamente la mayoría de las mujeres williche cuando manifiestan su preocupación a favor de la continuación de la cultura propia vinculada con la afirmación de la identidad. Se puede apreciar que una expectativa de este calibre va mucho más allá de una reivindicación algo feminista, eso es, de mujeres para mujeres.

Ahora bien, es preciso enfatizar que los papeles asumidos en nuestros días por las mujeres williche no se confinan a la limitada esfera doméstica. Ellas pueden ser -y son- mucho

más que guardianas y vectores culturales, afirmación que asumimos con la plena prudencia de no traicionar a nuestras informantes. En cuanto a las pocas *lamuen* que se aventuran con éxito en la senda de la carrera política¹⁷, éstas no disimulan el placer que encuentran en la gestión de sus significativos compromisos y ambiciones porque “el poder es fascinante”, como lo señala la concejala Prosperina Queupian (San Juan de la Costa). Con firmeza, Prosperina demuestra que la mujer sí puede tener poder y moverse en la esfera pública, fuera del espacio doméstico. No obstante, esta regidora -con ocasión de una conversación libre (30 de mayo de 2014)- admite sin reserva que, al considerar su propio encargo, quiso “ser concejala para que nuestro territorio sea defendido por nosotros [porque] el Estado tiene que escucharnos”, afirmación que argumenta en este caso preciso a favor de “querer y tener poder (...) [es] un medio para cambiar situaciones injustas” (Martínez 1995: 19).

El mundo femenino williche (así como el masculino) se compone, como es normal, de una infinidad de matices y diferencias entre cada uno de sus conformantes. Por lo tanto, la afirmación de doña Properina no puede ser generalizada al conjunto de las (escasas) mujeres realmente inmersas en el actuar partidista y en el juego político. Podría para unos lectores parecer contradictorio luchar dentro de la arena política chilena para el reconocimiento estatal y constitucional del pueblo mapuche; para otros podría parecer hasta una traición. Señalamos, en efecto, que tales “acusaciones”

¹⁷ No obstante, esta visibilidad no es mediática. Se encuentra de vez en cuando un artículo en la prensa local que subraya la labor de las mujeres williche, como el que fue publicado por *El Austral de Osorno*, con fecha del 9 de Septiembre de 2014, con el elocuente título: “Estudio señala que mujeres huilliches son las que ejercen un mayor liderazgo en la zona sur”.

suelen oírse dentro de los mapuche. No obstante, queremos insistir en el hecho de que las estrategias para llegar a los múltiples fines que se propone este pueblo resistente son múltiples, variadas y no necesariamente consensuadas. ¿Será preciso recordar que el pueblo mapuche es históricamente acéfalo a nivel de su representación política?¹⁸

En este sentido, como bien lo recuerda Morong (2014: 120), con el fin de evitar generalizaciones empobrecedoras relativas a un panorama bastante complejo, es imprescindible “entender que el movimiento mapuche pos reduccional no obedece a un discurso coherente y unitario que represente a todo un pueblo”, ello debido, por una parte, a la lógica segmentada de su organización, y de otro lado, a procesos históricos caracterizados por la fragmentación y los escenarios territoriales tan diferentes en los que se sitúan los mapuche. Efectivamente, limitándose a las expresiones políticas en las que se visibilizan las mujeres williche, sería un error garrafal exigir que sean unánimes en su proceder, siguiendo un único y reducido patrón para hacer valer sus demandas (las que, sea dicho de paso, son múltiples y variadas, sin restringirse a temas propiamente “feministas” o femeninos).

A propósito de sus incursiones en el mundo político, son conscientes de que aportan un “toque femenino”, una sensibilidad y una manera de “hacer política”¹⁹ diferente, con

una sensibilidad distintiva. Esta “otra” manera de concebir la implicación en la labor política es distinta porque desvela un toque genérico con relación a las mujeres, a la par que declara un sutil matiz williche. Es probablemente en esta doble arista que se expresa -si existe- el feminismo mapuche williche *sui generis* emergente, que va mucho más allá de una única revalorización de la mujer y de sus múltiples funciones socioculturales.

En este tenor, todas parecen rechazar una supuesta unicidad e identidad de género, y enuncian con sapiencia las distinciones palpables entre las mujeres del pueblo mapuche. Advierten con sensatez que los logros y exigencias de una mujer comunera, arraigada a la labor de la tierra, pueden en su caso alejarse fuertemente de las necesidades de una congénere viviendo en una zona urbana. Según constata la lamuen Cristina, “hoy puedo decir que existen tantos feminismos como mujeres en el planeta”, revelando espontáneamente una juiciosa relativización del concepto mismo a partir de su militancia en “muchos grupos de feministas contemporáneas”²⁰.

Más allá de una simple reivindicación “estilo feminista” que hace correr el riesgo de la victimización de género y la subsecuente tentación de uniformizar y reducir inconsideradamente a la mujer indígena en una postura de subordinación, estas mujeres integran la diversidad de sus demandas que constituye la multiplicidad social, geográfica y económica que distingue al pueblo mapuche.

¹⁸ Queda por averiguar en qué medida las mujeres williche implicadas en la política activa, lo hacen y viven para ellas o en aras de ejercer el poder en beneficio de otros (en su caso, el pueblo mapuche), y en qué proporciones se equilibran a priori ambos -legítimos- objetivos.

¹⁹ Para dar dos ejemplos que esperamos ilustrativos, ni Claudia Pailalef, Directora Regional de la Conadi, ni don Antonio Alcafaz, *apoülmen* en el Chaurakawin, pretenden *representar* a su pueblo, menos hablar en su nombre...

²⁰ Que nuestro lector entienda “hacer política” en su acepción “abierta”, eso es lanzarse en la carrera política a la vez que “cerrada”, es decir, “luchar donde esté, representar a su pueblo, sea con nuestra cultura, sea con nuestras demandas” (taller focal con la Asociación *Cuñi Willi Mapu*, Comuna de Puyehue).

La interseccionalidad presente entre los varios parámetros existenciales y sociales que diseñan a cualquier actor dentro de la vida diaria se torna especialmente imprescindible en el caso de las mujeres que analizamos, cuando se toma “en consideración la forma en que se construyen y se proyectan (...) a *sí mismas*, al *interior* de una sociedad, cultura o pueblo determinado” (Cuminao 2009: 112, cursiva nuestra).

Dicho de otro modo, ellas rechazan cualquier “carácter ontológico inferior” (Córdova 2003: 4) al que una drástica diferenciación evaluada a partir de un imprudente dogmatismo del género podría (des)calificarlas. Y si, con Lamas, se puede aventurar que “el género está inscrito culturalmente e inculcado inconscientemente”, es cultural y conscientemente que las mujeres williche se refieren a las heroínas mapuche y a los tiempos en los que las diferencias genéricas eran muy distintas y estaban inscritas en la línea de una continuidad entre sexo que, con reformarlas²¹, van produciendo un acentuado “imaginario con una eficacia política contundente” (1999: 6), lo que podría ser suficiente para ubicar este feminismo emergente más allá del género²².

Con todo, debemos confesar la duda (que es también una pregunta de investigación) de determinar en qué medida asistimos a un conjunto práctico-discursivo que puede categorizarse como, de un lado, *femenino* (porque emana desde una sensibilidad femenina); y, de otro lado, como *feminista* (porque enarbola

una serie de reivindicaciones de género, apuntalando una denuncia clara y firme de los patrones patriarcales que “se disfrazan como camaleón”, como lo esgrime Cristina.

¿Es posible desanudar el dilema? Nuestra respuesta tiende hacia una vertiente positiva a la condición de considerar, *a partir de los discursos de las mujeres entrevistadas*, que su objetivo en el estado presente de sus avances y preocupaciones es una sutil mezcla de reivindicaciones y preocupaciones femeninas y feministas, sin gran deseo y voluntad de afiliarse a una corriente “típicamente” feminista (anti-patriarcal y teórica).

Observamos que los progresos actuales que congregan a las mujeres williche giran alrededor de la construcción, reapropiación, redefinición y recontextualización de la identidad a partir de un imaginario cultural y político en fase de mutaciones permanentes, debido a fenómenos como la globalización, interculturalidad, etnogénesis, migraciones, intensidad comunicacional, movilidad laboral, movimiento mapuche, intercambios con la academia, etc., sin mencionar la impresionante gama de acontecimientos locales y cotidianos en los que se sumergen, como cualquier ciudadana de Chile. De ahí un sensible afán de afirmar sus propias raíces, es decir, las de y para todo un pueblo.

A lo largo de este eje es posible encontrar “puntos de vista en común con el pensamiento feminista” (Cuminao 2009: 115) ya que, innegablemente, esta inquietud por la identidad se elabora y se traduce desde la marginalidad y los estigmas por ser mujeres e indígenas dentro de un contexto regional y nacional tintado de machismo, y hasta la fecha, de relativa falta de diálogo con los pueblos originarios.

²¹ Quiero agradecer a Cristina Aron, profesional de la salud en la provincia de Osorno, quien me envió espontáneamente un mensaje de una gran profundidad acerca de su reapropiación del ser y sentirse mujer a partir de la cosmovisión williche.

²² En el doble sentido de remodelar y rediseñar para forjar nuevas modalidades.

Finalmente, las mujeres williche abren una brecha que revela las argucias conceptuales que pueden existir entre una praxis y un discurso nacido *desde lo femenino* y su etiquetaje como meramente *feminista*. De hecho, no todo lo femenino es feminista; y no todas las que hablan desde lo femenino entienden separarse de lo masculino para “formar un movimiento propio de mujeres” (Cuminao 2009: 122). Lo que, vale enfatizarlo, pareciera del todo contrario a la óptica mayoritaria de las mujeres williche, cuya visibilidad política parecer convenir hasta a varones más conscientes del equilibrio y complementariedad entre sexos del que los mapuche se alardean tanto. Visto esto desde un ángulo diferente aunque suplementario, puede insistirse sobre la necesidad de analizar el papel de la mujer mapuche desde su propia cultura, combinando este análisis con lo que ella expresa y desea cumplir como rol dentro del núcleo familiar, así como dentro del ámbito cultural extenso. Ello sin intervención de miradas y prejuicios feministas exteriores... o sea, lineamientos de un linaje feminista escritos por las propias mapuche williche e inscritos en la lógica de la diferencia. En sí podría constituir una suerte de victoria para ellas, tanto dentro de la cultura patriarcal chilena como dentro de la suya.

En el caso de la educación de los niños dentro del núcleo familiar, nos preguntamos, con el respeto que debe un observador ajeno a una cultura que no es la suya –y a sus colaboradoras en el proceso de la investigación–, qué es lo que se entiende por “las formas tradicionales de crianza de los hijos” (Unidad de Salud con Población Mapuche et al. 2001: 10). La duda no se dirige hacia la validez ciertamente indiscutible de estos modos, sino hacia sus contenidos. En efecto, son ¿todavía aplicables como tales? (aunque vale preguntarse ¿cuáles eran estas

formas “tradicionales”?) en los contextos actuales trastornados y cuestionados a bien y a mal por los efectos de la llamada globalización, urbanización, migración, etc. Plantear este interrogante quizá capcioso nos obliga a pretender, sobre la base de lo observado entre varias familias y asociaciones diversas, que son los propios y propias mapuche los y las que responderán, edificando un sistema educacional e intercultural a partir de los factores protectores idóneos a la cultura mapuche²³, capaz de integrar lo “tradicional” y lo “externo”, sin tener que idealizar o revitalizar una “tradición localizada en un pasado incorpóreo” (Vera 2014: 8). Como lo expresó la respetada *kimche*, doña Viviana Lemús durante un encuentro sobre la implementación de un currículo de educación intercultural en la región de Osorno (30 de mayo de 2014): “El mundo ya cambió. Ya no es como antes. Todos [los mapuche] estamos embarcados en esta nueva realidad”. Pero abordar esto es en sí el tema de un trabajo diferente a éste.

4. Tradición y complementariedad

Escuchar con atención los relatos de las mujeres mapuche, observar sus prácticas y detenerse sobre sus esperanzas es, indudablemente, un esfuerzo complicado, debido a los limitantes que imponen la diferencia cultural, la distancia histórica y la diferencia sexual que separan el antropólogo –hombre– de las actoras que considera –y se auto consideran– como *sujetos* y no como *objetos*. Es decir, tal como ellas

²³ A través de sus discursos se trasparenta que estas mujeres intuyen implícitamente que “la categoría de género excluyó a las mujeres pobres, indígenas, afrodescendientes y lesbianas” (Mendoza 2010: 30). Además, como tal, la voz “género” es inexistente en el idioma chesungun y habría que recurrir a paráfrasis para cubrir la noción, según la maestra Carmen Jaramillo Gualamán (comunicación personal).

se aprecian, como seres sensibles, versátiles, sexuados, con una identidad cuestionada, en continuada construcción y fortalezas, etc.

Otro punto que no puede ser descartado en torno a la afirmación identitaria de los mapuche williche es la referencia a los momentos dramáticos y las vejaciones que tuvieron que enfrentar en múltiples momentos de sus (des-)encuentros con el mundo occidental, sea éste hispánico o chileno. Sin deber insistir, es conocida la dureza del yugo impuesto por Chile. Estos acontecimientos han contribuido profundamente a romper en mil pedazos los marcadores clásicos que se acomodaban en la construcción de su identidad. En nuestros días, gran parte de los mapuche williche parecen reconstruir su imaginario reuniendo los segmentos de su memoria ante sus ojos primordiales, para armar el rompecabezas de su singularidad fragmentada.

Al fin y al cabo, esta empresa es no sólo valiosa y necesaria, sino probablemente catártica. En consecuencia, nadie tiene el derecho de imponer a los miembros de este pueblo los componentes que *a priori* parecieran imprescindibles, o al contrario, fútiles o de segunda categoría. Esta labor la deben realizar ellos y ellas. En esta dirección, la advertencia de de Buxó i Rey tiene gran vigencia: “lo que importa es aprender lo que es relevante en el conjunto de ideas, creencias y suposiciones que los individuos son capaces de representar mentalmente y aceptan como verdad o referente para constituir sus motivaciones, decisiones, socializar, simbolizar, identificarse y, en definitiva, configurar las estrategias que les permite moverse predictivamente en las redes sociales y los intercambios de la vida cotidiana” (1991: 232)

Al mencionar a las fortalezas que pueden observarse entre las gestas de las mujeres mapuche williche involucradas en el quehacer político es imposible dejar de lado a su cuasi permanente alusión directa a la “tradición” (los “tiempos de antes”) y su referencia a los dolores que la subordinación al Estado chileno entrenó, causa de pérdidas fatales en todos los sectores de la cultura mapuche.

No será aquí el lugar para evaluar críticamente la génesis, mecanismos e interpretaciones que estas referencias nostálgicas a un pasado añorado posibilitan (Vera 2014: 8-12). No obstante, para finalizar este trabajo haremos una exégesis que no pretende ser exhaustiva en torno al tema recurrente de la complementariedad.

Parece legítimo recalcar que la inteligencia social y cultural de los mapuche ha enseñado a lo largo de sus contactos con “los otros” cuán importante ha sido siempre su capacidad adaptativa, obligándolos en ocasiones a realizar serios esfuerzos de autorrepresentación. Esto es, inventando novedosas estrategias de interpretación para enfrentar las contingencias y ajustar sus ritmos y modos de vida propia, intentando preservar lo más que se podía de lo suyo, o reafirmarlo sobre la base de un dinámica conocida de miradas nostálgicas hacia un *illud tempore* mítico alimentado, en permanencia, por la conciencia de una cosmovisión potente como lo es la mapuche.

La “reivindicación de autenticidad en base a una cultura milenaria” (Hernández 2001: 216) ha constituido una táctica de resistencia contra la descalificación que enfrentan los grupos minorizados, enfatizando los atributos valiosos de sus culturas. Posiblemente para una mentalidad occidental obsesionada por

la llamada y supuesta veracidad histórica, tales descripciones ahistóricas han de “pecar” por su (¿in?)controlado y aparente exceso. Sin embargo, hemos de reconocer que la tendencia capciosamente dominante entre los estudiosos consiste en esencializar los rasgos que observamos, cuando los sujetos menos cerrados de los grupos considerados integran, aún con dificultad y hasta rencor o remordimiento, los elementos ajenos que les permitirán sobrevivir en tanto grupo y posibilitar las estrategias políticas de la resistencia cultural.

Considerando nuestro tema, pensamos correcto postular que la mayoría de las mujeres mapuche williche, al insistir sobre la complementariedad que existirá entre los varones y las mujeres, no hacen más que buscar soluciones culturales a los graves problemas sociales e intrafamiliares que sí existen en las comunidades. A la pregunta que planteamos hace poco a la docena de actrices reunidas para un taller focal para confirmar si existe, por ejemplo, violencia intrafamiliar a la que podrían estar expuestas, su respuesta fue positiva, para luego insistir en el hecho de que este problema refleja el malestar que afecta a los varones en particular (autoestima, falta de recursos y oportunidades, alcoholismo, etc.), y al conjunto del pueblo williche al que se afilian.

Para dar un toque quizás polémico, aunque a nivel de la duda metódica, se observa la paradoja siguiente: si nos limitamos a las mujeres williche con las que hemos trabajado hasta este momento, cuando se refieren a los temas de la complementariedad y equilibrio entre los sexos, lo hacen en realidad solas, porque en la implicación socio-política actúan solas –no aisladamente–, solas como mujeres y unidas como grupo sexuado, sea a nivel

cultural o a nivel político, aunque siempre con el respeto culturalmente correcto hacia los varones, quienes, amén de subrayarlo, parecen tan desunidos en sus objetivos como en sus estrategias...

En un trabajo futuro será interesante estudiar de más cerca esta aparente incongruencia que preferimos plantear como hipótesis.

5. Palabras finales

A lo largo de este artículo, hemos intentado plantear la validez del concepto feminismo aplicado a la visibilidad emergente de las mujeres williche. Aunque, probablemente, no llegamos a satisfacer las exigencias teóricas que las feministas de la academia suelen contemplar en ciertos casos de manera deslizada de la realidad y propuestas de los grupos étnicos emergentes.

Tampoco pretendemos satisfacer, o mejor dicho convencer, a las propias actrices cuya visibilidad en la esfera pública ha servido de pretexto para proponer el concepto de feminismo *sui generis*. Es entendible el resentimiento que expresan muchas de ellas cuando se les embarca durante los intercambios en las arcanas de las discusiones a cargo de las feministas “blancas” y “mestizas”. Tal vez más que feministas *stricto sensu*, nuestras informantes se ubicarían en la praxis y el discurso desde lo femenino. Sus preocupaciones y luchas persiguen el objetivo del reconocimiento de las singularidades culturales de todo su pueblo mapuche williche, desde una perspectiva femenina consciente de los cambios, a veces dramáticos, que modifican sustancialmente lo que llaman la cultura ancestral que contemplan idealmente

dentro de una realidad versátil. No obstante, proponen enfrentar estos inevitables cambios desde sus pautas culturales “en el marco de sus propios pluralismos internos” (Hernández 2001: 217). En fin, si creemos autorizado referirnos desde nuestra perspectiva externa a un feminismo singular, es en la medida de que las actoras williche están dando a su praxis sus contenidos propios al concepto, adjudicándose la libertad de fomentar los nexos diversos con grupos de ambos sexos, externos o internos a su propio pueblo, evaluando estratégicamente la utilidad real de la que podrían beneficiarse, individual o colectivamente, en tanto mujeres y/o en tanto grupo étnico. A final de cuentas, si “[e]l feminismo encierra en sí una teoría crítica de la sociedad y, por ende, una acción social y optimismo hacia el cambio”, como afirma García de León (2012: 10), podemos argumentar a

favor de que la visibilidad política de las actoras analizadas en este espacio gira, sin duda, alrededor del tipo de feminismo descrito por la autora citada. Adicionalmente, como lo propone Bengoa (2009: 13) en su análisis de la evolución actual del movimiento indígena en América Latina, las mujeres mapuche (en nuestro caso williche), conjuntamente con los varones que acompañan y apoyan desde perspectivas suyas (¿genéricas?), persiguen activamente el objetivo de “[p]ermittir la participación efectivas de los ‘ciudadanos indios’”.

Las mujeres que aportan la sustancia principal de nuestras observaciones se han vuelto, hoy por hoy, una bisagra indispensable para la pervivencia del pueblo mapuche. Que este modesto aporte nuestro sea un homenaje a su irremplazable quehacer.

Bibliografía

- Bengoa, J. 1985. *Historia del pueblo mapuche*. Santiago: Ediciones Sur.
- _____. 2002. *Historia de un conflicto. El Estado y los mapuches durante el siglo XX*. Santiago: Planeta.
- _____. 2007. *Historia de los antiguos mapuches del sur*. Santiago: Catalonia.
- _____. 2009. “¿Una segunda etapa de la emergencia indígena en América Latina?”. *Cuadernos de Antropología Social* 29: 7-22.
- Blancpain, J. P. 1974. *Les allemands au Chili (1816-1945)*. Köln: Böhlau Verlag.
- Buvinic, M. y Roza, V. 2004. *La mujer, la política y el futuro democrático de América Latina*. Washington, D.C.: Banco Interamericano de Desarrollo.
- Buxó i Rey, M. J. 1991. “Vitrinas, cristales y espejos: Dos modelos de identidad en la cultura urbana de las mujeres quiché de Quetzaltenango, Guatemala”. *Mujeres y sociedad. Nuevos enfoques teóricos y metodológicos*. Luna, Ide (Comp.). Barcelona: Universitat de Barcelona. 231-240.
- Calfio, M. 2009. “Mujeres mapuche, voces y acciones en dictadura, 1978-1989”. *Nomadías* 9: 93-112.
- Carillanca, C. 2011. “Despojo y asimilación de los williche en el proyecto de las élites dirigentes chilenas (Chaurakawin, 1930-1973)”. *¡Aprendiendo a vivir siendo otro!* Carillanca, C. et al. (Eds.). Osorno: Editorial de la Universidad de Los Lagos. 3-41.
- Carneiro, S. 1999. “El color del feminismo en Brasil”. *Boletín Cimarronas* 5. En línea, disponible en: <http://www.mujeresdeempresa.com/sociedad/030101-el-color-del-feminismo.shtml> (visitado el 1 de octubre de 2014).
- _____. 2001. “Ennegrecer al feminismo. La situación de la mujer negra en América Latina, desde una perspectiva de género”. *Cotidiano Mujer* 16. En línea, disponible en: <http://www.unifem.org.br/sites/800/824/00000276.pdf> (visitado el 1 de octubre de 2014).
- Collin, F. 2014. “Féminisme. Les théories”. *Encyclopaedia Universalis* En línea, disponible en: <http://www.universalis.fr/encyclopedie/feminisme-les-theories/> (visitado el 15 de octubre de 2014).

Córdova, R. 2003. "Antropología y estudios de género: ¿Una relación afortunada?". *Gaceta* 63. En línea, disponible en: <http://www.uv.mx/gaceta/Gaceta63/63/mar/mar2.htm> (visitado el 9 de julio de 2013).

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

Cuminao, C. 2009. "Mujeres mapuche: Voces y escritura de un posible feminismo indígena". *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*. Pequeño, A. (Comp.). Quito: FLACSO. 111-124.

De las Heras, S. 2009. "Una aproximación a las teorías feministas". *Universitas* 9: 45-82.

Dervuille, G. y Pionchon, S. 2005. "La femme invisible. Sur l'imaginaire du pouvoir politique". *Mots. Les Langages du Politique* 78: 53-64.

Duquesnoy, M. 2013. "Estigmatización y resiliencia política entre las mujeres mapuche huilliche de Chile". *Mujeres que se mueven por el mundo. Mujeres que mueven el mundo. Género y codesarrollo en la sociedad global*. Represa, F. (Coord.). Burgos: Editorial Gran Vía. 29-45.

_____. 2014. "Resiliencia cultural comunitaria como quehacer político femenino de las mujeres williche del Chaurakawin, Región de los Lagos, Chile". *Cuicuilco* 59: 65-91.

Gargallo, F. 2014. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. México D.F.: Corte y Confección²⁴.

Hernández, R. A. 2001. "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género". *Debates Feministas* 24: 206-229.

Jelin, E. 1997. "Igualdad y diferencia: Dilemas de la ciudadanía de las mujeres en América Latina". *Ágora. Cuadernos de Estudios Políticos* 37: 189-214.

García de León, M. A. 2012. "Claves sobre el poder de las mujeres". *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género* 2: 5-10.

Lamas, M. 1999. "Género. Los conflictos y desafíos del nuevo paradigma". *El siglo de las mujeres*. Portugal, A. M. y Torres, C. (Eds.). Santiago: ISIS Internacional, Ediciones de las Mujeres. En línea, disponible en: <http://>

www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Genero%20Fem%20Lamas.pdf (visitado el 7 de junio de 2013).

Martínez, A. 1995. "Cultura política en cuerpo de mujer. Cultura política en cuerpo de mujer". *GénEros* 7: 16-25.

Martínez, G. y Montecinos, R. 1996. "Mujeres con poder: Nuevas representaciones simbólicas". *Nueva Antropología* 49: 81-100.

Mendoza, B. 2010. "La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano". *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. Espinosa, Y. (Ed.). Buenos Aires: En la frontera. 19-35.

Morales, R. 1999. "Cultura mapuche y represión en dictadura". *Revista Austral de Ciencias Sociales* 3: 81-108.

Morong, G. 2014. "El Estado-nación y las minorías étnicas. Breves reflexiones sobre la identidad cultural y movimientos indígenas autonómicos en América Latina en el siglo XX". *Cuadernos del Pensamiento Latinoamericano* 18: 104-122.

Mouffe, Ch. 2001. *Ciudadanía y feminismo*. Talpan: IFE.

Olea, C. 2010. *La mujer en la sociedad mapuche. Siglos XVI a XIX*. Santiago: Servicio Nacional de la Mujer.

Pérez, M. S. 2009. "Violencia contra mujeres en comunidades indígenas en Chile. Un acercamiento inicial". *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*. Pequeño, A. (Comp.). Quito: FLACSO. 205-228.

Peri Fagerstrom, R. 1989. *Reseña de la colonización en Chile*. Santiago: Editorial Andrés Bello.

Pinto Rodríguez, J. 2000. *La formación del Estado y la nación, y el pueblo mapuche. De la inclusión a la exclusión*. Santiago: DIBAM.

Unidad de Salud con Población Mapuche, Servicio de Salud Araucanía Sur y Equipo Mapuche de Cogestión en Salud. 2001. *Relaciones familiares en el mundo mapuche. ¿Armonía o desequilibrio?* En línea, disponible en: http://www.mapuche.info/wps_pdf/sssmap020401.pdf (visitado el 12 de septiembre de 2014).

Valcárcel, A. s/f. *Qu'est-ce que le féminisme et quels défis lance-t-il ?* Barcelona: URBAL Red12 Mujer Ciudad, Diputació Barcelona.

_____. 1997. *Feminismo y políticas de gestión*. Barcelona: Fundació Rafael Campalans.

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

Zavala, X. 2010. *Algunas, otras. Linaje de mujeres para el Bicentenario*. Santiago: Corporación Humanas.

²⁴ Datos de la edición electrónica en línea, disponible en: <http://francescagargallo.wordpress.com/>, ya que esta obra cuenta con varias ediciones impresas en países y editoriales diferentes desde 2012.