

RELACIONES POLÍTICAS Y SOCIALES ENTRE MUJERES MAPUCHE Y ACTIVISTAS FEMINISTAS. UN ANÁLISIS DESDE LA EXPERIENCIA SITUADA Y EL FEMINISMO DESCOLONIAL

Nicole Cisternas Collao¹

Resumen

La presente investigación explora, en los planteamientos de mujeres mapuche en resistencia del centro y sur de Chile, y desde sus trayectorias, sobre las relaciones políticas y sociales con el activismo feminista chileno. A partir de un análisis desde la teoría política feminista descolonial se indagó, por medio de entrevistas en profundidad semiestructuradas, en las experiencias de mujeres mapuche con el fin de visibilizar prácticas de colonialidad en el activismo feminista y aportar a los debates sobre la práctica, el pensamiento y la teoría de los feminismos latinoamericanos. Los resultados permitieron evidenciar prácticas de colonización discursiva, violencia epistémica y racismo, lo que evidencia una reproducción de la colonialidad del género en los activismos feministas.

Palabras clave: mujeres mapuches, activismos feministas, feminismo descolonial, colonialidad de género, racismo.

*Political and Social Relations Between Mapuche Women and Feminist
Activists: An Analysis Based on Situated Experience and Decolonial Feminism*

¹ Chilena, Universidad de Playa Ancha, correo electrónico:cisternasnicol23@gmail.com

Abstract

This research examines the perspectives of Mapuche women engaged in resistance movements in central and southern Chile, focusing on their trajectories of political and social relations with Chilean feminist activism. Drawing on decolonial feminist political theory, the study employed semi-structured in-depth interviews to investigate the experiences of Mapuche women. The objective was to make visible the practices of coloniality within feminist activism and to contribute to debates surrounding the practice, thought, and theory of Latin American feminisms. The findings reveal practices of discursive colonization, epistemic violence, and racism, highlighting the reproduction of gender coloniality within feminist activism.

Keywords: *Mapuche women, feminist activism, decolonial feminism, gender coloniality, racism.*

Introducción

En la última década, los feminismos han adquirido un lugar central en las luchas sociales, cuestión que se advierte en la masificación de sus acciones colectivas y en la circulación de sus pensamientos a nivel global. Sus términos de transformación y sus desarrollos han excedido los espacios académicos y de colectividades de mujeres y LGTBIQ+ en los que se inscribían en términos generales y han permeado el escenario político/social, transformándose en un eje de acción que ha influido en el espacio y la opinión pública.

Se observa que las distintas afecciones y violencias hacia las mujeres y disidencias sexo/genéricas a nivel mundial que se problematizan y a las cuales se les da visibilidad relevan la categoría de género y son abordadas desde esta, como variable independiente, transformando el enfoque de género en algo central del análisis feminista. De este modo, las distintas violencias no son cruzadas regularmente con otras categorías de opresión, como la

raza o la clase, las cuales producen también desigualdad y exacerban las experiencias de opresión. Por tanto, la centralidad en el enfoque de género con que se problematiza la realidad de diversas mujeres pone como protagonistas las problemáticas que son asimilables desde esta dimensión, por lo que la opinión pública termina obviando y manteniendo una indiferencia e invisibilidad hacia las agendas gubernamentales de distintos Estados e incluso de los propios feminismos.

La revuelta feminista de 2018 en Chile –conocida como Mayo Feminista (Zerán, 2018)–, y su continuidad de acciones visibles durante 2019 en plena revuelta social², expondría cierta visibilidad del orden patriarcal (Castillo, 2018, p. 35). Luna Follegati (2018) refiere el silencio feminista para aludir a un aparecer y desaparecer del feminismo en el registro historiográfico (p. 78). No obstante, este análisis de la efervescencia feminista que marca el año 2018 invisibiliza el activismo como un continuo de los feminismos en Chile en pos de destacar hechos recientes que desembocan en un “estallido feminista”. La acción colectiva de mujeres, feministas y disidencias sexo/genéricas a lo largo de los años postdictatoriales, su movilización y organización en una trama al margen de lo visible, en el nicho de los feminismos autónomos, las lesbofeministas y antisistémicos, queda oculta. Esta problematización permea a grupos, colectividades y organizaciones feministas y de disidencias sexo/genéricas y provoca interpelaciones y debates visibles en las calles a través de afiches, propaganda, cánticos y posicionamientos en el espacio público, así como también en las formas de acción colectiva en espacios intragrupal³ a nivel latinoamericano y nacional.

Esto último que, por cierto, es positivo y valorado por este trabajo, no debe hacernos perder de vista los debates teórico-políticos y las tensiones entre los feminismos. Uno de ellos se ha organizado en torno a la universalidad de la sujeta política feminista que, en el contexto descrito, se reactiva, pues existe una concentración en el género y en la perspectiva de género que deja de lado otros marcadores de la desigualdad, como la raza o la clase, antes mencionados. Para decirlo de otra manera, la centralidad en el enfoque de género y la lectura

² Denominada por los medios de comunicación masivos como el “Estallido social”.

³ Asambleas del feminismo autónomo y lesbofeministas durante la revuelta social de 2019.

generalizada de la violencia con que esta problematiza la realidad subsume las violencias vinculadas al clasismo y el racismo –que están a la base de la sociedad chilena– y aporta una idea homogénea sobre las mujeres que, por efectos jerárquicos, resta espacio a las demandas de aquellas que han sido racializadas históricamente.

Las relaciones de género constituyentes del sistema patriarcal entendidas como las únicas relaciones a modificarse en el ámbito cultural, político y social; la idea de una vida en sociedad imbricada en ideas de la modernidad como progreso, evolución, desarrollo y tecnología; las mujeres como único grupo oprimido que debe relevar su existencia para transformar la sociedad; los derechos civiles de la comunidad LGTTBIQ+, son algunos de los ejes prioritarios que reflejan una visión occidental de los feminismos protagónicos del movimiento a nivel global, regional y nacional, en desmedro de Otros feminismos y luchas. Y esto porque, a pesar de presentar una diversidad y un enfoque crítico de género, la forma integradora y de inclusión que se ha proyectado como solución al problema constituye una naturalización de las estructuras y normatividades intrínsecas del sistema mundial-moderno (Wallestein, 2007).

Un ejemplo concreto es lo ocurrido en el Mayo Feminista de 2018. Basta señalar que solo en dos declaraciones de la época, las de estudiantes de la Universidad de la Frontera y de la Universidad Católica, se alude al racismo y la interseccionalidad⁴ como un enfoque de abordaje necesario. En la primera, su uso parece haber sido más bien nominativo y aditivo (Troncoso et al., 2019), situación que no dista mucho de la segunda, que promueve “en el proyecto educativo UC una perspectiva de género, feminista e interseccional” (Pontificia Universidad Católica de Chile, 2019, p. 5).

⁴ Esta perspectiva “viene a disputar cualquier intento de generalización” (Magliano, 2015, p. 692). Sobre la interseccionalidad es importante señalar su recorrido histórico en el pensamiento y el activismo de las mujeres de color, así como en los feminismos que ocupan el lugar de no protagonistas en la historia feminista noreuropea. En efecto, Kimberly Crenshaw acuña el concepto ante la necesidad urgente de visibilizar la violencia hacia las mujeres de su mismo grupo en un ámbito legal. Y lo hace a partir de las reflexiones de antecesoras suyas, mujeres de color, quienes se reconocen como tal para dar cuenta de opresiones múltiples y para establecer una identidad de coalición situada contra los monologismos. De esa manera han teorizado, expresado e incorporado sus resistencias dándoles una forma cultural (Lugones, 2005, p. 74; Pinto y Cisternas, 2020).

Es dable mencionar que la historia de la emancipación de la mujer en Chile desde 1890 da cuenta de un sesgo a la hora de comprender la realidad de las mujeres en la sociedad chilena. Los movimientos de mujeres obreras, sindicalistas y anarquistas entre 1890 y 1927 pusieron mayor preocupación en el cruce de las opresiones, sus efectos de género y, en algunos casos, de clase social, sin mucha mención a las consecuencias de la raza (Lagos, 2017). Es por ello que desde corrientes feministas latinoamericanas y caribeñas autónomas, influidas por los feminismos de las mujeres de color en los Estados Unidos (La Colectiva del Río Combahee, 1988; Crenshaw, 1989; hooks et al., 2004; Jabardo, 2012) y provenientes de distintas latitudes, se ha constituido un pensamiento y una práctica feminista que busca descolonizar el punto de vista feminista noreuropeo reproducido en Abya Yala poniendo énfasis en la diferencia colonial. Esta diferencia refiere a entender, en nuestro caso, que los modos de ser están permeados por un proceso colonial que afectó al Pueblo Mapuche de una manera particular a través de una historia de violencia brutal y destrucción que, por lo tanto, marca una diferencia racial entre seres humanas de un mismo territorio y en relación con otros (Lugones, 2005, 2008; Curiel, 2007; Espinosa, 2009, 2017; Viveros, 2009; Hernández, 2017).

Según Iris Hernández (2017), la visibilización del género invisibiliza otras construcciones sociales complejas, es decir, la visibilidad y el protagonismo de la lucha feminista oculta otras luchas, cuyos problemas y dificultades en torno a opresiones diferentes no han sido vistos o problematizados por los feminismos blancos protagónicos. Al no considerar la interdependencia de las luchas se debilita el sentido del espacio “ganado” u “otorgado”, pues estos omiten su conexión ontoepistémica con el poder dominante, lo que va en desmedro de otras realidades. Esto produce un *versus*, por ejemplo, entre la mujer chilena que se empodera de la mano de los feminismos y la mujer mapuche o racializada, que decide luchar junto a su pueblo, quedando al margen de la consecución de derechos conseguidos por las luchas feministas. Es más, lo indicado la perpetúa como depositaria de la violencia colonial del Estado-nación por medio de la acción de las policías y la política extractivista hacia los territorios.

Cabe destacar que en los Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe (EFLAC) desarrollados hace ya 37 años, se “empezaron a develar unas profundas diferencias entre las

militantes tanto en la teoría como en la praxis (Morales, 2013, p. 27)” (en Curiel, 2012). Dentro de estas diferencias se encuentra la asociada a la invisibilidad de la raza. En el II EFLAC, “Feminismo y patriarcado”, de 1983, realizado en Lima, Perú, según Morales, Montoya y Maya se denuncia la invisibilización de las condiciones de opresión de las mujeres asociadas a la categoría de raza (en Curiel, 2012). Más tarde, en 1987, en el IV EFLAC, “La política feminista en Latinoamérica, hoy”, que tuvo lugar en Taxco, México, se puso sobre la mesa la relación entre feminismos y otras luchas, no menos importantes, como el ecologismo, y se plantearon los intereses de otras mujeres participantes, indígenas, campesinas, rurales, que exceden el género y, al mismo tiempo, se vinculan con este. Finalmente, en 2014, en el XIII EFLAC titulado “Rebeldías, creaciones y transformaciones”, se debatió sobre la sostenibilidad de la vida que evidencia la interrelación entre capitalismo, heteropatriarcado y colonialismo (Curiel, 2012), lo cual es muy relevante en los intentos de superar la tensión producida por la visibilidad del género *versus* la invisibilidad de la raza en las problemáticas de las mujeres y sus comunidades.

A partir de una observación participante, es posible señalar que en la última década fuimos testigos de la poca importancia otorgada por parte de activistas feministas colectivizadas a la lucha de mujeres mapuche en defensa y recuperación de sus territorios y acosadas por montajes del Estado chileno. Tampoco se observó una lucha activa contra la criminalización de los presos políticos mapuche ni apoyos a la reivindicación de sus tradiciones culturales, así como también al derecho a la libre determinación de su pueblo. La indiferencia frente a estas luchas es justificada por el movimiento feminista a través de la reproducción del discurso sobre machismo al interior de las comunidades mapuche –nuevamente el análisis desde el enfoque de género– como fundamento para no hacerse parte, e incluso no comprender y cuestionar la cosmovisión y la lucha del pueblo mapuche, así como tampoco el rol o la posición de las mujeres mapuche en sus comunidades.

En este punto, destaco que han quedado en evidencia tensiones y consecuencias de la visibilidad del movimiento feminista en los últimos años. No obstante, es importante relevar que la emergencia indígena (Bengoa, 2000) y la visibilización de la lucha del Pueblo

Mapuche en el espacio público trajo consigo solidaridades desde otros movimientos y luchas, como de activistas anarquistas, algunas organizaciones políticas de izquierda y mujeres pobladoras que comparten una realidad común, territorial, con mujeres mapuche forzadas al desplazamiento a las urbes producto de la Pacificación en 1883 (Rain et al., 2020). De esta manera, comprender que algunos modos de ser están permeados por un proceso colonial que afectó al Pueblo Mapuche de una manera particular, convocó el apoyo de feministas activistas, lesbofeministas y autónomas, principalmente, quienes han desarrollado acercamientos paulatinos, pero continuos, con comunidades y mujeres mapuche.

Esta historia del contacto y/o de momentos de interacción y solidaridad entre mujeres mapuche y activistas feministas es aún difusa, sin embargo, excede la última década (Alegre, 2013). Un momento importante ocurre en 2007, cuando feministas y lesbofeministas se unieron en apoyo a la *lagmien* Patricia Troncoso en huelga de hambre con la demanda de que se asumieran las exigencias de los presos políticos mapuche. Más recientemente, en 2016, en el marco de las movilizaciones en torno al caso de la machi Francisca Linconao, imputada por el Estado chileno por el asesinato del matrimonio Luchsinger-Mackay, ante las invitaciones de manifestarse en contra del montaje realizado contra la machi, activistas feministas de la región de Valparaíso cuestionaron la necesidad de su presencia como agrupación feminista en la manifestación al no visualizar el problema de la causa y con ello me refiero a la violencia estatal racista como un eje relevante para la lucha feminista.

La relación entre mujeres mapuche y activistas feministas ha causado la conformación de un feminismo mapuche, plantea Ange Valderrama Cayuman (2019), a partir de un ejercicio de revisión y observación de los discursos en distintos escenarios de lo político. Esta señala que se ve un “aumento consistente de discursos sobre el feminismo mapuche” (p. 1). No obstante, el contexto cultural de quienes conforman estas experiencias de organización no se desarrolla plenamente en la cosmovisión mapuche y esto es un elemento a considerar en la relación.

Así también lo problematizan y plantean las *lagmien* Millaray Painemal e Isabel Cañet (2018) en su texto titulado “¿Es que acaso debemos ser todas feministas?: Reflexiones de mujeres mapuche para un debate”. En este artículo exponen, a partir de sus experiencias políticas y

organizativas con otras mujeres, que el concepto de *feminismo* no logra representarlas, aun cuando fue estudiado y analizado, declaración que no fue bien recibida por las feministas. Painemal y Cañet (2018) señalan la dificultad para establecer diálogos horizontales y de respeto entre mujeres indígenas y feministas, acusan el interés constante por influir en sus planteamientos y advierten un trato salvacionista por parte de estas o “en otros casos, engrosamos sus organizaciones como componente folclórico, siempre dentro de una relación jerárquica, que no deja de ser colonial” (p. 7).

Por otra parte, y en torno a posibles acuerdos entre feministas y mujeres racializadas que podríamos evidenciar, el 10 de marzo de 2017 se dio a conocer un comunicado a propósito del llamado a un paro internacional de mujeres para el 8 de marzo. Titulado “Balbuceando un punto de vista feminista descolonial”, emitido a iniciativa de las lesbofeministas Yuderkys Espinosa, Iris Hernández y Celenis Rodríguez, este fue suscrito por un amplio conjunto de activistas e intelectuales que se suman así a la lucha antirracista. En él se enuncia una crítica a las metodologías del activismo feminista que se repiten hasta hoy, relacionada con la heterogeneidad que caracteriza a las sociedades, y que define la idea de paro como una imaginaria excluyente, preguntándose hasta cuándo las experiencias de las mujeres blancas y blanco-mestizas seguirán siendo más válidas que las del resto de las mujeres.

Lo anterior generó reflexiones en torno a la coacción que el programa de liberación feminista hegemónico ha ejercido sobre las mujeres de color⁵, entre las cuales se considera también a las mujeres indígenas. Bajo lo indicado, advierto que la relación entre mujeres mapuche y activistas pobladoras, provenientes de los feminismos y lesbofeminismos, ha pasado por momentos de relación nula, efímera, y, posteriormente, solidaria y concreta. A modo de contexto, lo indicado surge desde el activismo que, en 2016, me permitió observar, de manera participante, distintos tipos de feminismos. También proviene de una preocupación común compartida con otras activistas y luchadoras sociales en torno a dichas relaciones con encuentros y desencuentros entre mujeres mapuche y activistas feministas, en donde se releva

⁵ Término utilizado por Lugones (2005, 2008) para referir a una diversidad de mujeres (negras, chicanas, asiáticas, indígenas, islámicas, etc.) que quedan fuera del proyecto de liberación feminista.

la diferencia colonial. Igualmente, en continuidad a ese momento, el contexto social se concentró en las álgidas movilizaciones y protestas sociales a partir del Mayo Feminista de 2018 y el posterior Estallido Social en la primavera de 2019.

Para indagar en este problema, se propone analizar descolonialmente los planteamientos de mujeres mapuche en resistencia, del centro y sur de Chile, con base en sus trayectorias, en relación con el activismo feminista chileno, destacando sus posturas en torno a la superación del colonialismo y su reactualización, la colonialidad⁶.

La colonialidad de género en los feminismos

El desarrollo de los feminismos en la región no ha sido totalmente indiferente a la lucha del Pueblo Nación Mapuche y a las mujeres mapuche que luchan junto a su pueblo. No obstante, la diferencia colonial entre ambos grupos presenta complejidades en la interacción política y social. El relato hegemónico moderno/colonial define al Pueblo Mapuche y a las mujeres mapuche como lo bárbaro, lo primitivo y lo que hay que superar. Desde ahí señalo que las relaciones sociales y acercamientos entre activistas feministas y mujeres del Pueblo Mapuche han tenido variadas tensiones. La primera se vincula con el mito salvacionista propio de la modernidad, porque las feministas son jerarquizadas por sobre las mujeres mapuche dentro del sistema moderno colonial, en tanto sujetas civilizadas *versus* quienes se han resistido como un grupo históricamente oprimido por la modernidad. La segunda refiere a un análisis sociocultural de los feminismos hegemónicos que problematizan, desde fuera de la cultura mapuche, el rol de las mujeres mapuche en las relaciones sociales, cuestionándolo. La tercera alude al apoyo que en las últimas décadas han brindado algunos sectores activistas feministas y lesbofeministas a la lucha de mujeres mapuche y que ha implicado un aumento de la flexibilidad al establecer redes de apoyo más allá del sujeto político de la causa mapuche y

⁶ Reitero que cuando hablo de sistema moderno/colonial de género aludo al colonialismo y a la forma en que este construyó a Europa como el centro del mundo y el modelo civilizatorio a seguir, ubicándolo en un lugar de importancia protagónica. La colonialidad, por su parte, será entendida como un sistema de poder cultural dominante que sostiene el sistema mundo moderno colonial de género. Entenderé la colonialidad como una relación coactiva impuesta por la modernidad para producir activamente la invisibilidad de todo aquello que sea incoherente con sus preceptos, lo que se sostiene en un complejo sistema de discursos y prácticas que, antecediendo los encuentros y las relaciones que se forjan en estos, naturalizan la exclusión de las experiencias de quienes encarnan la incoherencia mencionada (Quijano, 2000).

de la lucha feminista, pero, en estos encuentros, persisten los desencuentros y tensiones producidas por la diferencia colonial.

Ante lo narrado, el feminismo descolonial asume el giro descolonial y, por ende, el análisis crítico a la modernidad/colonialidad. Su pionera, María Lugones (2005, 2008, 2021), apunta a una genealogía constituyente basada en los aportes de las mujeres de color. En Abya Yala este giro valora específicamente los aportes del feminismo autónomo y el lesbofeminismo radical⁷. En lo concreto, vale precisar que Lugones (2008) formula la crítica a lo que llamó el sistema moderno colonial de género (p. 77), que se ocupa principalmente de la separabilidad de las luchas contra las opresiones y la indiferencia de los mismos grupos que viven distintas opresiones a la opresión de las mujeres de color, cuestión que apunta a la desintegración de las estructuras comunales (Díaz, 2007; Lugones, 2008). Además, realiza una revisión exhaustiva de la teoría de la modernidad/colonialidad en Aníbal Quijano (2000), en que pone en discusión la importancia del género en la colonialidad del poder.

Los primeros desarrollos de Lugones respecto del género dan cuenta de que “La primera gran clasificación que la colonización impuso fue una división entre humano y no humano” (Espinosa et al., 2014, p. 30). Lo señalado lleva a comprender que raza y género son inseparables en su constitución. La comprensión de Lugones acerca del género moviliza a que se le comprenda como una categoría occidental colonial que produce una clasificación eurocentrada difícil de aplicar como opresión singular a la realidad de otras identidades en Abya Yala, ya que su instalación por medio de la imposición consiste en asumir una norma blanca, así como la dicotomía de lo femenino y lo masculino.

En las sociedades precolombinas, el género no tiene lugar, no es mencionado ni explicado desde otro lenguaje; el género no existe. Así, la realidad de las mujeres afrodescendientes en la esclavitud, los trabajos forzados, la servidumbre y la violencia sexual dan cuenta de que ocupaban un lugar no generizado: “marcadas sexualmente como hembras, pero sin las

⁷ Puede ser revisado en la declaración “Haciendo comunidad en la casa de las diferencias”, de 2009, que desde distintas vertientes colaboró en la profundización a las críticas del colonialismo occidental y sus consecuencias. <https://oge.cl/latinoamca-y-el-caribe-declaracincuentro-feminista-auto/>

características de la femineidad” (Lugones, 2008, p. 69). Aunque más tarde fueron incorporados símiles a la mujer, aun así no optaron a los mismos beneficios de una mujer blanca heterosexual (Lugones, 2008). Desde ahí se entiende que el género define lo humano, por lo que, para personas no blancas, este se eslabona con la raza y no se produce sin ella. En este sentido, Lugones (2008, 2021) explica el lado visible/claro que constituye el pensamiento hegemónico sobre el género e ilumina su lado oculto/oscuro.

Feminismo descolonial desde Abya Yala

Como señala Brendy Mendoza (2014), en América Latina se ha esgrimido una coyuntura política y epistemológica singular, influenciada por los movimientos indígenas en los territorios, y también –como señalan Ochy Curiel (2007) y Yuderkis Espinosa (2017)–, por los desarrollos de los años sesenta en adelante de las corrientes de pensamiento de las mujeres y feministas de color, afrodescendientes, indígenas, chicanas y migrantes. Mendoza (2014) indica la construcción de “una nueva política basada en su otredad y en su sublevación contra la colonialidad del poder” (p. 91) desarrollada en principio por el giro descolonial.

Siguiendo este llamado, mujeres y feministas latinoamericanas, a partir de las experiencias de vida, el pensamiento, la práctica política y los encuentros y desencuentros con otras mujeres y feministas del territorio, dieron forma al feminismo descolonial, entendido por Ochy Curiel (2014) como “la búsqueda liberadora de un discurso, que busca a la vez que encuentra, que analiza, el contexto global-local a la vez que analiza las subjetividades producidas por raza, clase, sexo y sexualidad dadas en este contexto, pero que se articulan a las dinámicas estructurales” (p. 327). Espinosa (2017), por su parte, lo define como “un movimiento en pleno crecimiento y maduración que se proclama revisionista de la teoría y la propuesta política del feminismo dado lo que considera su sesgo occidental, blanco y burgués” (p. 67). Para Curiel (2014) se trata de “un pensamiento descolonizador frente al eurocentrismo y a la teoría y perspectiva de género más conservadora, y que cuestiona de fondo la relación saber-poder y la dependencia a las instituciones” (p. 330).

Entre las características del feminismo descolonial, se encuentra su carácter genealógico, ya que, como ha sido señalado, rescata y propone una continuidad de análisis provenientes de

sujetas marginalizadas, periféricas, racializadas en distintos contextos sociohistóricos. Desde este lugar, sus contribuciones acentúan una visión radical, que denuncia el racismo, el etnocentrismo y la heterosexualidad, entendiendo sus experiencias y prácticas políticas cruzadas simultáneamente por estos regímenes de opresión. Por lo mismo, se opone al feminismo ilustrado, blanco, heterosexual, institucional, estatal, que insiste en la determinación de un sujeto político monolítico para el feminismo. Se reconoce así, desde Curiel (2009) y Mendoza (2008), la constitución burguesa, blanco/mestiza, urbana y heteronormada del feminismo latinoamericano (Espinosa, 2017), como ha sido señalado anteriormente. También se problematiza y cuestiona la influencia noreuropea en las feministas latinoamericanas (Mendoza, 2008) y la cooptación del neoliberalismo en la región.

En consecuencia, para las autoras que desentraman el género dentro de la matriz de poder colonial, el feminismo descolonial propone pensar interconectadamente desde una diversidad de experiencias particulares, simultáneas y formas de vida específicas y concretas, en donde el análisis de género no es el único eje relevante, o principal. No obstante, no busca el abandono de una identidad política, sino más bien la posibilidad de coalición, coexistencia y unión. Así lo transmiten las voces indígenas comprometidas con el giro descolonial.

Según Aura Cumes (2014), las mujeres indígenas cuestionan la esencialización de sus cuerpos por parte del movimiento indígena. Sin embargo, no abandonan la defensa del derecho a la libre reproducción cultural de sus pueblos y sus lugares de acción. De esta forma, la diferencia se reivindica estratégicamente en algunos casos, para los procesos de lucha externos, y se dirige, en los procesos internos, a la transformación social de cada pueblo. Ochy Curiel (2014) dirá que un proceso descolonizador “debe llevar a reconocer las prácticas políticas feministas que pueden construir pensamiento teórico de la región y asumirlas no como simple testimonios del activismo” (p. 331).

En este sentido, la activista caribeña y pensadora Yuderkis Espinosa (2014, 2017) toma la conceptualización de la autora postcolonial Chandra Talpade Mohanty acerca de la colonización discursiva y la violencia epistémica del feminismo blanco burgués sobre las mujeres del Tercer Mundo. El análisis representado en el espacio académico evidencia que

las mujeres racializadas del Tercer Mundo constituyen el objeto de estudio de las feministas blancas que, además, reproducen en el sur las teorías noreuropeas (Espinosa, 2017), reificando el lugar de no sujetas de las mujeres racializadas, producto de la relación coactiva modernidad/colonialidad.

Lo dicho es un reflejo del colonialismo como estructura, con países satélites definidos como “países receptores de conocimiento y no productores” (Espinosa, 2017, p. 44), la dicotomía del centro/periferia en Wallerstein (2007). Esta colonización discursiva da cuenta de los estudios que se realizan desde el enfoque de género hacia mujeres mapuche (Vera, 2014; Duquesnoy, 2015; Rain et al., 2020; Rain, 2020) con el objetivo de evidenciar una conciencia de género y/o feminista en ellas, sin diferenciar muchas veces la lucha por sus pueblos que las mujeres mapuche sostienen (Painemal y Richards, 2011; Traipe, en Hernández y Contreras, s.f.; Painemal y Cañet, 2018).

Por lo tanto, no es posible conocer la realidad de las experiencias de mujeres mapuche solo desde el género, ya que están involucradas otras intersecciones en sus vivencias que suceden de manera simultánea. En este sentido, es importante no olvidar lo señalado por Bairros (2017): “la experiencia de ser mujer se da de forma social e históricamente determinada (p. 73).

Metodología

Desde un enfoque feminista descolonial el presente estudio exploratorio utiliza una metodología cualitativa por el carácter flexible que facilita, a la vez que permite profundizar en conocimientos experimentados. Desde el enfoque del feminismo descolonial se toman algunas de sus premisas características, como son: darle visibilidad a temas como el racismo, la colonialidad del género, las diferencias entre sujetas/os políticas/os y las luchas de mujeres racializadas invisibilizadas por los feminismos hegemónicos. Por lo mismo, se manejó una metodología flexible, que intenta favorecer la circulación de las voces de las mujeres mapuche en sus propios términos, lo que también destaca un proceso de co-construcción que,

en su desarrollo, conllevó distintas reflexiones metodológicas en torno a la forma de aproximación con las participantes.

La metodología utilizada es descolonial, ya que según Espinosa (2014), el feminismo descolonial es también una apuesta epistemológica, principalmente porque, de acuerdo con Quijano (2000), tendría dos propósitos: el primero es “revisar el andamiaje teórico conceptual producido por el feminismo occidental blanco burgués” (Espinosa, 2017, p. 8). El segundo propósito es “avanzar en la producción de nuevas interpretaciones que expliquen la actuación del poder desde posiciones que asumen un punto de vista subalterno” (Espinosa, 2017, p. 8), ejercicio que se realiza en la búsqueda por conocer cómo las mujeres mapuche viven las relaciones con el activismo feminista, descentrando, de esta manera, la búsqueda del conocimiento en sujetas en situación de privilegio de raza, clase y género.

Las mujeres mapuche son el eje que hace circular un discurso que disputa el sentido común oficial y que viene a ampliar los propios cuestionamientos personales frente a los discursos feministas protagónicos. En este punto nos encontramos –quien investiga y las mujeres mapuche– con un único fin *a priori*, que enfatiza la superación de la colonialidad de la investigación tradicional. Es así –insistiendo– que este estudio no representa a grupos subalternizados, sino que construye un espacio en donde se exponen intereses que no se adaptan a la investigación. Por el contrario, es la investigación la que se adapta a dichos intereses.

Desde ahí que la participación en el presente trabajo se estableció en torno a los afectos y las intenciones de solidaridad entre nosotras, a sabiendas de las experiencias compartidas en torno al tema en estudio. Con otras dos participantes, la relación fue más bien pasajera, a partir de un contacto entregado por la doctora Iris Hernández y articulado por Flor Alveal, compañera de Magíster y activista feminista descolonial. Desde allí, ambas participantes estuvieron de acuerdo con el estudio, señalando su importancia para los activismos feministas y las relaciones entre estos, así como también en cuanto a visibilizar el racismo.

La importancia de la muestra

En consecuencia, y respecto de la muestra, el trabajo indaga en los planteamientos sobre colonialismo/colonialidad de cuatro mujeres mapuche en resistencia del centro y sur de Chile con base en sus trayectorias en las luchas mapuche y sus contactos con el activismo feminista. El énfasis en los recorridos de las mujeres mapuche respecto del activismo feminista y el horizonte en sus voces facilita obtener información sobre un patrón de cambio o no, tanto en sus vidas individuales como en sus articulaciones, en este caso, con los activismos feministas, y en vinculación con sus prácticas y experiencias. Como metodología, reconocer dichas trayectorias nos permite observar momentos trascendentales, fracturas o adecuaciones que emanan de esta relación y que incorporarán no solo a las mujeres indígenas, también a las feministas, porque hay un acento en la relación leída desde las primeras.

Para ello, la muestra corresponde a un muestreo no probabilístico debido a que el criterio de selección tiene relación con la accesibilidad del investigador a la población que se investiga (Canales, 2006). También podríamos decir que la muestra es contextualizada, ya que hace alusión a un grupo específico que tienen algo en común, en este caso ser mujeres mapuche y haber tenido contacto con activistas feministas durante su trayectoria política vinculada a la lucha del pueblo mapuche. Todas las participantes son mayores de 18 años y viven en sectores rurales o urbanos de la zona centro y sur del territorio chileno. Con el fin de comprender la categoría “mujeres mapuche” en amplitud y no universalizar, la muestra de las participantes es variada y da cuenta de distintos escenarios de ser mujer mapuche. Algunas de ellas son mujeres que se encuentran habitando junto a sus comunidades originarias, otras son mujeres de la diáspora mapuche, de retorno a lo mapuche, o mujeres mapuche con profesión y/u oficio, que ejercieron cargos de representación y que militan en alguna organización política. Ninguna de estas características es excluyente de la otra.

En concreto, la muestra estuvo constituida por la *lagmien* Pamela, de 51 años, nacida en Pikun (Tierra del Norte) y actualmente residente en la ciudad de Viña del Mar, región de Valparaíso. Como segunda participante se encuentra otra mujer mapuche que declaró, en el documento de consentimiento informado, querer reservar su identidad y a quien identificaremos en adelante como *lagmien*. De 51 años de edad, es nacida en Chol-Chol y actualmente es residente en la región de la Araucanía. En tercer lugar participó la *lagmien*

Ada, de 40 años, nacida en Carahue, en la región de la Araucanía, y actualmente residente en Collipulli, de la misma región. En cuarto y último lugar participó la *lagmien* Allison, de 32 años, de familia proveniente de Nueva Imperial, sector Ralipitra, en la región de la Araucanía, y nacida en la comuna de Cerro Navia, en la Región Metropolitana de Santiago, en donde reside actualmente⁸.

Trabajo de campo

El trabajo de campo contempló dos momentos. El primero se extendió entre 2015 y 2017, durante la experiencia personal de quien “investiga” como activista en los feminismos, espacio donde desarrolló una observación participante del activismo feminista, así como de la relación con alianzas y colaboraciones con mujeres mapuche. Esta experiencia es situada en el territorio de la zona central, en la región de Valparaíso y Metropolitana de Santiago. El segundo momento refiere a la recolección de la información más precisa por medio de las entrevistas en profundidad estandarizadas o semiestructuradas basadas en una propuesta temática (Valles, 2007).

Sobre esto es preciso señalar que durante la realización de las entrevistas el instrumento se fue desarmando, pues si bien las preguntas establecidas como guion abordaban varias aristas de los temas, en muchas ocasiones no fue necesario plantearlas como tal ya que las mujeres mapuche indagaban en dichos temas de manera espontánea, por estar vinculados entre sí. El guion de preguntas introducía una breve explicación del estudio y luego se dividía en cuatro dimensiones a abordar: 1) encuentro, 2) relacional, 3) valoración y 4) coalición. El proceso de realización de las entrevistas tuvo un tiempo de desarrollo de un mes, específicamente en el mes de noviembre de 2022, y conllevó distintas reflexiones metodológicas a considerar en torno a la forma de aproximación con las participantes.

Acerca del análisis

Para el análisis se relevaron los planteamientos y contribuciones de las mujeres mapuche, velando por visibilizar sus significados propios, con la conciencia de las diferencias culturales propias del proceso de colonialismo y colonialidad que, en concreto, establecen una diferencia colonial entre las participantes y quien “investiga”. Lo anterior implicó revisar las interpretaciones o significados atribuidos por quien “investiga” a ideas planteadas por las mujeres mapuche, verificando su aseveración para comprender de manera clara los planteamientos de las mismas. Es decir, si bien se releva la circulación de sus palabras, también se pone la voz de “quien investiga” en juego.

La indagación en las trayectorias de estas mujeres mapuche se centró en cuatro momentos y dimensiones de análisis, a saber: 1) el encuentro, que caracterizó el contexto particular en que las relaciones entre activistas y mujeres mapuche se forjaron, siendo importante lo político que lo organizó; 2) relacional, que apuntó a las interacciones establecidas en dicho(s) encuentro(s), destacando las diferencias y tensiones que las caracterizaron; 3) valoración, que atendió expresamente a la experiencia íntima, es decir, la forma en que las personas vivieron subjetivamente las relaciones que emergieron en la dimensión relacional; y 4) coalición, en que se conectó a la contribución que las mujeres entrevistadas otorgan a la superación del colonialismo y la colonialidad⁹.

Planteamientos de mujeres mapuche sobre la relación con el activismo feminista

Las trayectorias de las mujeres mapuche participantes en este estudio son variadas y evidencian diversas consecuencias del proceso civilizatorio y, con él, de la matriz de poder moderno/colonial impuesta por el colonialismo en América Latina. Sus trayectorias políticas de lucha surgen a partir de los embates, las afectaciones de la violencia y la usurpación del colonialismo en Abya Yala, así como de la reactualización constante de lo definido como colonialidad del poder por Quijano (2000). En Chile, en las últimas décadas, el conflicto del Estado chileno con el pueblo mapuche se agudizó y aún perdura, así lo manifiestan las *lagmien*¹⁰. Ellas han levantado luchas de resistencia en torno a la criminalización del pueblo

⁹ Estas dimensiones fueron co-construidas con la docente y activista Iris Hernández Morales.

¹⁰ Palabra en mapuzungun: significa, hermana o hermano, la usan las mujeres para referir a ambxs (significados dados por la *lagmien* Pamela).

mapuche, el despojo territorial, la represión cultural, la borradura, el blanqueamiento y la violencia policial. Estos motivos de lucha son parte del contexto sociopolítico del pueblo mapuche y su reivindicación histórica. A partir de allí se producen espacios y momentos de encuentro relacional, de valoración y coalición con activistas feministas, que también se sitúan en el campo de los movimientos políticos.

El primer momento contextual que posibilitó encuentros con estas se remonta a la década de 1990, en la experiencia de una de las *lagmien*, junto a otras mujeres del ámbito rural, en la conformación de una organización nacional de mujeres. Los motivos de esta conformación, según señala la *lagmien*, era la necesidad de visibilizar sus intereses como mujer mapuche y, junto con ella, de la lucha del Pueblo Mapuche. Esto es relevante, ya que se evidencia este entorno organizativo como un espacio de encuentro entre mujeres mapuche, campesinas, rurales y feministas. También se proponía desnaturalizar una de las ideas preconcebidas por parte de los activismos feministas hacia las mujeres mapuche. Estas no necesitan ser salvadas por las feministas, pues tienen y ponen en práctica su capacidad de acción, lucha y resistencia política desde sus propias ideas, lo que se condice con algunas de las revisiones realizadas (Painemal & Cañet, 2008).

Un segundo contexto de encuentro es el relatado por la *lagmien* Allison, quien, en primera instancia, tuvo que revisar su experiencia personal con relación a los efectos de la modernidad/colonialidad, como la borradura de las identidades, las consecuencias de un blanqueamiento en la cultura y la sociedad chilena que invisibiliza cuerpos determinados, en desmedro de los pueblos indígenas y de lo mapuche, en este caso. El proceso de diáspora mapuche generó para las y los ancestros de la *lagmien* Allison abandonar su lugar de origen, por lo que su recorrido implicó analizar y reconocer su procedencia, proceso en el que se acercó a una organización mapuche con la intención de participar en sus acciones de reivindicación del Pueblo Mapuche.

Un tercer contexto se da en el espacio público, en concentraciones en plazas y marchas en la calle (*lagmien* Pamela y *lagmien* Ada). Este se relaciona, en nuestros antecedentes generales de investigación, con el apogeo del movimiento feminista y, por ende, del desarrollo de

distintos feminismos que congregan a diversas formas de manifestación que se encuentran en el espacio público. En el caso de estas *lagmien* se trata de convocatorias realizadas desde el Pueblo Mapuche por la libertad de los presos políticos y contra la violencia policial.

En síntesis, la razón política que está al origen de los determinados contextos de encuentro es la lucha del Pueblo Mapuche, junto con sus demandas de autonomía y libre determinación. Se visibilizan además las trayectorias diversas de las mujeres mapuche, quienes tienen experiencias diferenciadas de lucha y resistencia, o rasgos distintivos (Hill Collins, 2012), por lo que no existe una experiencia universal en cuanto a las mujeres racializadas (Espinosa et al, 2014), en este caso las *lagmien*. Bajo este marco, ellas nos muestran que el rol que han tenido en la lucha mapuche no es solo el cuidado de las semillas y la preservación y transmisión de la cultura (Painemal & Cañet, 2018; Vargas, 2021) y mucho menos que ejercen un rol pasivo, como lo creen algunos feminismos (Espinosa et al., 2014; Painemal & Cañet, 2018), sino que tienen un papel activo en la organización social, comunitaria, entre ellas y con otras/os/es en alianzas estratégicas.

Prácticas relacionales

Las primeras tensiones que aparecen en los relatos de las *lagmien* se originan en los espacios de encuentro con activistas feministas. En ese escenario se producen diferencias significativas entre las activistas feministas y las mujeres mapuche. Surgen reacciones confrontacionales por parte de las activistas feministas por desacuerdos con lo planteado por las *lagmien*. Acusan discriminación a la inversa, es decir, una supuesta discriminación hacia las activistas feministas por ser chilenas y no mapuche (*lagmien* Pamela; *lagmien* Allison). Estas prácticas en la dimensión relacional nos conectan con lo expuesto por Aura Cumes (2014) sobre las experiencias de las mujeres indígenas con activistas feministas, definidas como experiencias no gratas.

Podríamos decir que existen distintos niveles donde se reproduce la colonialidad del poder y la colonialidad del género. Un ámbito principal es la subjetividad/intersubjetividad; en ella habita una perspectiva eurocéntrica que borra las diferencias en cuanto a vivencias y lugares de enunciación de las sujetas al proponer a quienes encarnan la civilización como lo válido

y a quienes no como lo bárbaro y lo “inválido”. Desde una perspectiva eurocéntrica, la experiencia de género es visible, pero no sus intersecciones, como la raza. Este es un punto de intersección que no se ilumina espontáneamente en ningún sujeto de la sociedad en Chile (Montecinos, 2010).

Así, Aura Cumes (2014) indica que muchas feministas se posicionan desde un antirracismo no trabajado, tanto en sus activismos como en sus relaciones políticas y sociales. Esto produce que las *lagmien* se relacionen desde la desconfianza con las mujeres no mapuche y que prefieran organizarse con sus pares (*lagmien* Pamela; *lagmien*).

... es como que no me atrevo al 100 %, pero yo siento que lo mapuche, como que siempre la desconfianza está por delante y siento que igual es fome, pero igual es así. Es algo como histórico, como innato de la gente mapuche, así como de la desconfianza primero, por eso también, sobre todo en el sur, se da que son gente tan silenciosos (*lagmien* Allison).

La herida colonial (Mignolo, 2007) es un concepto que también plantea la *lagmien* Allison para comprender muchas de las propias prácticas en relación con la valoración de sus experiencias con activistas feministas, en quienes identifica un sentir de desconfianza hacia las mujeres mapuche. Por supuesto, esta desconfianza tiene un contexto sociohistórico, como se ha señalado más arriba (Quijano, 2000; Lugones, 2008). La colonialidad del género (Lugones, 2008, 2021) en particular explica por qué las *lagmien* desconfían y sostienen una relación histórica con activistas feministas que se expande y se contrae de acuerdo con las circunstancias.

Si bien han existido –según los relatos de mujeres mapuche– algunas posibilidades de manifestarse en los momentos de tensión, una de las ideas que más se reitera es el entramado de la imposición o colonización discursiva por parte de las activistas feministas a propósito de la vida, la cultura y las decisiones de las *lagmien*. Por tanto, si bien estas últimas plantean sus posicionamientos en los momentos de conflicto, sus voces son invisibilizadas (*lagmien* Pamela). Según hooks (2004) y Cumes (2014), así se reproduce la práctica de silencios cómplices, lo cual refiere a no buscar profundizar en las diferencias y tensiones evidentes

producidas con tal de mantener una “cohesión social” entre mujeres, que termina igualmente fracturándose. Esto también se indica como una complicidad feminista (Espinosa, 2017), referida a no realizar cuestionamientos entre compañeras, con lo que se avala muchas veces prácticas autoritarias, racistas y coloniales.

Existen otras prácticas de racismo (Rojas et al., 2015) más evidentes, como por ejemplo la quema de la bandera mapuche en el territorio de residencia de una de las *lagmien*. Más allá de lo particular de este caso, en los relatos de las mujeres mapuche resaltan situaciones de diferencias, tensiones y conflictos; las reacciones de activistas feministas son ofensivas, agresivas y dirigidas específicamente contra ellas. En este sentido, cada una de las *lagmien* participantes han experimentado algún tipo de confrontación con activistas feministas durante sus trayectorias en distintos momentos políticos de sus luchas (*lagmien* Pamela; *lagmien* Ada; *lagmien*; *lagmien* Allison).

En este sentido, la violencia del colonialismo hacia los grupos racializados, ubicados en un lugar marginal y subalterno, es naturalizada. La normalización de la vulneración y la discriminación hacia los grupos subalternos habita las subjetividades/intersubjetividades de todos los sujetos de la modernidad, ya que es parte del entramado de la matriz de poder colonial (Quijano, s.f.), lo que incluye, como hemos señalado, a las activistas feministas. En este punto, violencia y discriminación están relacionadas, ya que discriminar a alguien implica entenderlo en un lugar inferior al propio, lo cual “permite” también violentarlo al reproducir las jerarquías construidas a partir de la idea de raza (Quijano, 2000) y de su interseccionalidad con el género (Lugones, 2008). Lo descrito abre paso al establecimiento de relaciones de poder y dominación entre mujeres (Espinosa et al, 2014), como lo relata la *lagmien*:

Bueno, yo creo que el racismo está presente, aunque nadie se dice que lo es. Esto se puede evidenciar cuando no te quieren ver como una persona que tiene conocimiento propio. Piensan que tú no sabes, entonces al momento en que tú te posicionas, con teoría incluso, no son capaces de verte y además cuando tú las interpelas dicen “ah no, que eres complicada”.

Siguiendo a bell hooks (2004), la expresión del racismo de las mujeres blancas, en que se expresa la desigualdad racial, tiene que ver con el no cuestionamiento de la blanquitud, de la colonialidad y del mismo racismo. Las experiencias de las mujeres mapuche, según ellas mismas indican, están llenas de prácticas feministas de descrédito y desvalorización.

Otro de los elementos fundamentales que han tensionado la relación entre activistas feministas y mujeres mapuche son los intentos de homogeneizar la experiencia de opresión de las mujeres en Chile (*lagmien*). Esto ha implicado invisibilizar las experiencias diversas que viven las mujeres, entre ellas las mujeres pobladoras, las mujeres migrantes y las mujeres indígenas. Espinosa (2014) señala acerca de esta homogeneización: “porque la preocupación se ha limitado al cuerpo sexuado y generizado sin poder articularla a una pregunta por la manera en que las políticas de racialización y empobrecimiento estarían también definiendo los cuerpos que importan en una región como Latinoamérica” (p. 311). Es decir, esta borradura de las diferentes experiencias entre las mujeres es sostenida en el tiempo a partir de una visión universal del concepto de género para el análisis de la realidad, en coherencia con los procesos y la producción del discurso feminista en los países y sociedades del centro, que ha definido los énfasis teóricos y políticos del movimiento feminista en Chile. La insistencia en aglutinar y comprender la realidad de todas las mujeres a partir de un análisis de género que borra las particularidades da cuenta de prácticas dominantes dentro del movimiento feminista. Así lo manifiesta la *lagmien* en torno a la disputa sobre la representatividad de las mujeres indígenas en el movimiento de mujeres y feminista:

Ahí dimos ese debate y no éramos mayoría las indígenas. Entonces, no quedó consignada en la sigla (de la organización). Solo en el año 2000, en una asamblea se incorpora la I (de indígena) en la sigla. [...] aunque el tema de las tensiones continúa, por ejemplo, respecto a asumir el concepto de feminismo campesino y popular. [...] junto con 9 mujeres de otros pueblos originarios de América Latina dijimos que no estábamos de acuerdo con posicionarnos dentro de esta consigna feminista campesina y popular, sino que apelábamos a otros conceptos que vinieran más desde nuestros pueblos, pero también dijimos en esa declaración que no estábamos en

contra del feminismo, todo lo contrario, que valorábamos sus aportes a la lucha de las mujeres. [...] Eso generó mucho debate. Ahí me di cuenta que se intentan imponer sus propios conceptos sin considerar nuestras historias y cosmovisiones diversas, es decir, no hay espacio para la diversidad de pensamientos.

Este relato pone en juego la relación coactiva modernidad/colonialidad representada por términos que se imponen en las realidades ajenas y con tensiones que habitan no solo en las relaciones feminismos/mujeres mapuche, sino también en una dimensión interna. Lo indicado repercute en el fortalecimiento de un enfoque monocultural por sobre el saber y el conocimiento de los pueblos originarios y de sujetas/os racializadas/os. Siguiendo a Espinosa (2014), se evidencia que una colonización discursiva de los feminismos respecto de las mujeres del Tercer Mundo se alimenta de una complicidad con los feminismos más protagónicos del Sur. Lo anterior conlleva la construcción de una Otra local, lo cual constituye una violencia epistémica, “la mujer del ‘tercer mundo’ como fue conceptualizada por Talpade Mohanty, queda atrapada doblemente por la colonización discursiva del feminismo de Occidente” (Espinosa, 2014, p. 318). Lo anterior es percibido por la *lagmien* Allison, que esboza críticamente lo siguiente:

Pero siento que responde a una soberbia, a una soberbia también como del conocimiento intelectual un poco, como del, por qué a mí me van a decir que yo no puedo decir una palabra o por qué a mí me van a decir que no puedo jugar palín, o porque a mí me van a decir que si yo voy para el sur tengo que estar con las *lagmien* y no con los *wentru*¹¹, cortando un árbol por ejemplo.

Las prácticas de colonialidad conllevan no solo una invisibilización de las experiencias particulares y saberes de mujeres mapuche, sino también de sus luchas, culturas y cosmovisiones, esto debido a lo planteado por Aura Cumes (2014) acerca de que algunas creencias feministas proponen que las mujeres indígenas estarían mejor fuera de sus culturas originarias. Lo anterior conlleva una indiferencia y una desvalorización por parte de las

¹¹ Palabra en mapuzungun que hace alusión al hombre mapuche, específicamente a parejas o esposos (significado dado por la *lagmien* Pamela).

activistas feministas de sus luchas y de la importancia de la cultura y cosmovisión de sus pueblos. Sin embargo, como también señala Cumes, las mujeres indígenas se cuestionan la esencialización de sus cuerpos por parte del movimiento indígena, pero eso no las lleva a abandonar la defensa del derecho a la libre reproducción cultural de sus pueblos y sus lugares de acción. No obstante, sus tradiciones son cuestionadas por las activistas feministas, como es explicado a continuación:

Me acuerdo de que una vez, una chiquilla, como que hasta cuestionó toda la tradición espiritual y cultural mapuche frente a las mismas mujeres del territorio. Entonces yo sentía que todo eso también era un seguir reproduciendo esta violencia, del imponer algo, del cómo se tienen que hacer las cosas. [...] Era cuático. Yo me acuerdo que eso generó mucha tensión y distancia entre las *lagmien* del sur y las activistas feministas como de ciudades. Había como una resistencia a compartir, por que no, “porque ellas no pueden venir aquí a decirnos cómo tenemos que hacer las cosas si también sabemos cómo hacer, si no somos tontas”, decía otra *lagmien*. Era muy terrible eso de minimizar el día a día de una mujer mapuche en Walmapu (*lagmien* Allison).

En la colonización discursiva descrita se evidencia una dinámica propia de la colonialidad del poder y del género (Lugones, 2008). En este último relato se visibiliza la reproducción de jerarquías entre los grupos oprimidos: en este caso, entre activistas feministas y mujeres mapuche. Para ir cerrando el análisis, podemos señalar que los procesos de jerarquización, con su base colonial, sostienen hoy prácticas y relaciones desiguales en todos los ámbitos sociales. Incluso los movimientos políticos y sociales son un espacio en tensión, donde se ilumina la diferencia colonial. Ello hace patente un reparto de la visibilidad totalmente en desmedro de la lucha de los pueblos indígenas, en particular del Pueblo Mapuche. Como también ha sido indicado, transformar tales repeticiones culturales requiere de un proceso de descolonización del poder, el saber y el ser, junto con una revisión de los privilegios para desnaturalizar dichas prácticas coloniales (Espinosa, 2017).

Conclusiones

Analizar descolonialmente los planteamientos de mujeres mapuche en resistencia del centro y sur de Chile respecto de las relaciones vividas con el activismo feminista chileno, y destacar sus posturas en torno a la superación del colonialismo/colonialidad, nos llevó a profundizar en los aportes del feminismo descolonial. Se trata, por lo tanto, de un ejercicio que busca situar la forma en que producimos conocimiento desde el territorio (Mignolo, 2007).

Para el análisis descolonial propuesto, destacar los debates y aportes del feminismo descolonial en el desarrollo de la teoría política feminista latinoamericana me condujo a subrayar los aportes de una de sus precursoras: María Lugones (2008, 2021). Entre estos considero muy relevante su elaboración crítica de los postulados de Aníbal Quijano (2000) respecto a los cuales explicita que la raza, el género y la sexualidad son categorías co-constitutivas de la episteme moderna colonial y que, por tanto, el género es fundamental en la jerarquización de los cuerpos entre humanos y no humanos e inseparable del análisis de otras opresiones. Lugones (2008, 2021) dirá que el género constituye una norma blanca, una clasificación eurocéntrica que define lo humano y en la cual no todas las sujetas han sido consideradas. La autora ilumina la intersección de raza y género para plantear el lugar oculto/oscurito donde se sitúan las experiencias de las mujeres racializadas y las violencias que las afectan.

De esta manera, se suma a la crítica realizada por las mujeres de color del Norte, latinoamericanas y del Caribe de que el lado visible/claro que constituye el pensamiento hegemónico sobre el género es lo que produce las relaciones desiguales entre mujeres y lo que ubica al feminismo blanco occidental como hegemónico y causa la invisibilidad de Otros feminismos y/o de los planteamientos de mujeres que no gozan de privilegios de raza, clase y género. La crítica a los feminismos hegemónicos se sostiene, entonces, en la falta de problematización de las relaciones de poder entre mujeres diversas. El feminismo descolonial pone en el centro el hecho colonial y el sistema moderno colonial del género y, a partir de este posicionamiento, realiza apuestas teóricas, epistemológicas y metodológicas y, finalmente, plantea intenciones políticas relacionadas con pensar la posibilidad de lo comunal, de la coalición, a partir de las diferencias de opresiones y la interseccionalidad de

las mismas, y desde la consideración de un amplio abanico de sujetas/os racializadas/os sin exclusiones por género.

Los aportes del feminismo descolonial nos permiten responder a nuestra pregunta: ¿cuáles son las tensiones y aciertos que las mujeres mapuche en resistencia identifican respecto de su relación con los activismos feministas y la forma en que el colonialismo se desmonta o no? A partir de sus planteamientos, se evidencia el rol protagónico que tienen las *lagmien* en la lucha de su pueblo, donde han tomado un lugar activo. Esto es relevante, ya que la teoría política del feminismo descolonial puntualiza la desnaturalización de la noción de las mujeres racializadas como sujetas pasivas, sin capacidad de acción, en que las ha posicionado el feminismo hegemónico (Espinosa, 2017). Por tanto, los motivos de encuentro entre las activistas feministas y las mujeres mapuche giran en torno a la necesidad de construir alianzas y colaboraciones políticas.

Otro de los elementos que desglosamos durante la identificación de cómo se expresa la colonialidad feminista y para determinar tensiones y aciertos fue la dimensión relacional. De esta manera, la colonialidad feministas es expresada en prácticas consideradas como no gratas por parte de las mujeres mapuche y, en algunos casos, denunciadas directamente como coloniales y racistas. Esta percepción se consolida y se acompaña de una complicidad feminista que puede ser explicada a partir de silencios cómplices para mantener a raya los disensos y las diferencias entre mujeres (hooks et al., 2004).

Las prácticas de colonialidad se ven representadas sobre todo por la imposición del análisis de género en la vida de las mujeres mapuche y la cultura del Pueblo Mapuche. También en la imposición del feminismo como ideología política y de lucha, a la cual las *lagmien* deberían asociarse. Esto último se manifiesta en los estudios con perspectiva de género que se realizan en torno a las mujeres mapuche y en la forma cómo se expresa su feminismo, transformándolo en un horizonte político de análisis que las interpreta bajo categorías occidentales (Vera, 2014; Duquesnoy, 2015; Rain, et al., 2020; Rain, 2020).

En este mismo sentido, las mujeres mapuche han planteado que en los encuentros con activistas feministas recurrentemente deben validarse como sujetas de conocimiento a partir

de su experiencia diferenciada, aunque en muchos casos las activistas hacen caso omiso de sus planteamientos (Painemal & Cañet, 2018). Las mujeres mapuche señalan que sus valoraciones, es decir, sus emociones y subjetividades respecto de la relación con activistas feministas, concluyeron en sentimientos de tristeza, decepción y temor, que las llevaron a guardar silencio frente a situaciones de conflicto. Lo indicado también las condujo a distanciarse de los espacios activistas feministas y a evitar realizar alianzas con ellas, y preferir centrarse en la organización con sus pares. Tales experiencias son conectadas a la herida colonial y, por tanto, a la desconfianza como una emoción que permea sus relaciones con otras/os (*lagmien* Pamela; *lagmien* Allison).

Dentro de las valoraciones positivas de la relación que expresan las *lagmien*, dan cuenta de que, a pesar de las diferencias y tensiones en la mayoría de los casos, los aportes de estas alianzas fueron importantes para las causas mapuche. Además, resaltan aciertos en tales encuentros que dan cuenta de prácticas de apoyo mutuo, confianzas y colaboraciones en los cuidados por parte de las activistas feministas, aunque los ejemplos de ello sean puntuales. Otra de las prácticas positivas que destacan las mujeres mapuche son, en algunos casos, lógicas de respeto en las que las diferencias se abordaron en forma de conversación y en base a un entendimiento mutuo.

Por último, en cuanto a la valoración de las relaciones, las mujeres mapuche aportan un análisis sobre el rol de la espiritualidad en las luchas sociales, la dificultad de la racionalización de las ideologías y cómo la búsqueda de un equilibrio podría aportar a las relaciones y la coalición de las luchas. En este sentido, sugieren una concientización de la realidad de sus afectaciones, luchas y resistencias, a partir de lo cual se involucre un apoyo continuo a sus causas por parte de las activistas feministas y no solo pasajero, y desestabilizar así los usos instrumentales de sus luchas. Además, la *lagmien* Allison releva las transformaciones que han percibido más recientemente, es decir, una apertura de las activistas feministas a comprender los planteamientos de las mujeres mapuche influenciadas por las distintas teorías de los feminismos indígenas, comunitarios, antirracistas y descoloniales, así como también por los intercambios ya producidos. De igual forma, se percibe una apertura y un respeto hacia los feminismos por parte de las *lagmien*. Todo esto posibilita mejorar las

relaciones en coaliciones y alianzas presentes y futuras entre ambas luchas políticas y sociales necesarias.

En cuanto a la posibilidad de desmontar el colonialismo, queda en evidencia que su desmontaje es mínimo y que la descolonización del poder, el género, el saber y el ser (Quijano, 2000) es un ejercicio apenas incipiente en Abya Yala por parte de los feminismos, lo cual se refleja en individualidades específicas, pero con prácticas comunes. Sin embargo, se devela la potencialidad crítica de los planteamientos de las mujeres mapuche que subrayan algunas pistas para descolonizar las relaciones. Esto implica un reconocimiento del lugar de las mujeres mapuche como sujetas de conocimiento y también de las mujeres racializadas, quienes han generado un pensamiento político que puede ser considerado por los diversos feminismos a partir del ejercicio de una crítica constante a las ideas de la modernidad/colonialidad.

Referencias bibliográficas

- Alegre, Y. (2013). *Las mujeres de Reñaca Alto: Pensares, sentires y prácticas del ser Mujer*. Corporación de Desarrollo Humano, ONG Cotra.
- Bairros L, (2017). Nossos feminismos revisitados. En Y. Espinosa, D. Gómez y K. Ochoa (Eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismos, epistemología y apuestas descoloniales* (pp. 237-252). Universidad del Cauca.
- Bengoa, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Fondo de Cultura Económica.
- Castillo A, (2018). De la revuela feminista, la historia y Julieta Kirkwood. En F. Zerán (Ed.), *Mayo feminista: La rebelión contra el patriarcado* (pp. 35-48). LOM.
- Canales, M. (Coord.), (2006). *Metodologías de investigación social: Introducción a los oficios*. LOM.
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1, 139-167.
<https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1052&context=uclf>
- Cumes A, (2014). Multiculturalismo, género y feminismos: Mujeres diversas, luchas complejas. En Y. Espinosa, D. Gómez y K. Ochoa (Eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismos, epistemología y apuestas descoloniales* (pp. 237-252). Universidad del Cauca.

Curiel, O. (2007a). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas*, 26, 92-101. <https://www.redalyc.org/pdf/1051/105115241010.pdf>

Curiel, O. (2007b). Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista. En *Perfiles del feminismo iberoamericano* (Vol. 3). Catálogos.

Curiel, O. (2012). La necesidad de un cambio de conciencia radical: A propósito del EFALAC de Porto Alegre 2012. *EFALAC*. <https://efalac.wordpress.com/2012/05/22/la-necesidad-de-un-cambio-de-conciencia-radical/>

Curiel, O. (2014). Hacia la construcción de un feminismo descolonizado. En Y. Espinosa, D. Gómez y K. Ochoa (Eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismos, epistemología y apuestas descoloniales* (pp. 325-334). Universidad del Cauca.

Curiel, O. (2022). Construyendo metodologías feministas desde el feminismo descolonial. En J. Antivilo (Ed.), *Trayectorias del pensamiento feminista en América Latina* (pp. 141-168). Universidad Nacional Autónoma de México.

Díaz, F. (2007). *Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe Ayuujksënää'yën-Ayuujkwënää'ny-Ayuujk mēk'ajtën*. Programa Universitario México Nación Multicultural, Universidad Nacional Autónoma de México.

Duquesnoy, M. (2015). Mujeres mapuche williche del sur austral chileno: Política y resiliencia en la construcción de un feminismo *siu generis*. *Nueva Antropología*, (28)82, 1-13. <https://www.scielo.org.mx/pdf/na/v28n82/v28n82a5.pdf>

Espinosa, Y. (2009). Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: Complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. *Feminismo Latinoamericano, Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 14(33), 1-21. http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev_vem/article/view/2064

Espinosa Y, (2014). Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: Complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio trasnacional. En Y. Espinosa, D. Gómez y K. Ochoa (Eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismos, epistemología y apuestas descoloniales* (pp. 309-324). Universidad del Cauca.

Espinosa, Y. (2017). *Textos seleccionados*. Editorial en la Frontera.

Espinosa, Y., Gómez, D., y Ochoa, K. (Eds.) (2014). *Tejiendo de otro modo: Feminismos, epistemología y apuestas descoloniales*. Universidad del Cauca.

Follegati, L. (2018). El constante aparecer del movimiento feminista: Reflexiones desde la contingencia. En F. Zerán (Ed.), *Mayo feminista: La rebelión contra el patriarcado* (pp. 77-90). LOM.

Hernández, I. (2017). Colonialidad feminista, sociosexual y aportes lesbofeministas antirracistas descoloniales. *Nomadías*, 24, 1-17.

<https://nomadias.uchile.cl/index.php/NO/article/view/49964>

Hernández, I. et al. (2017). Algunas reflexiones sobre metodologías feministas: A propósito del llamado a un paro internacional de mujeres para el 8 de marzo: Balbuceando un punto de vista feminista. *Desde el Margen*, 10 de marzo. <https://desde-elmargen.net/algunas-reflexiones-sobre-metodologias-feministas/>.

Hernández, I. y Contreras, P. (s.f). Diálogos de resistencia: Entrevista a Olga Xaípe, *werken* Mapuche. *Desde el Margen*. <https://desde-elmargen.net/algunas-reflexiones-sobre-metodologias-feministas/>

Hill Collins, P. (2012). Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. En M. Jabardo (Ed.), *Feminismos negros: Una antología* (pp. 99-134). Traficantes de Sueños.

hooks, b. (2004). Mujeres negras: Dar forma a la teoría feminista. En b. hooks et al., *Otras inapropiables: Feminismos desde las fronteras* (pp. 33-50). Traficantes de Sueños.

hooks, b., A. Brah, Ch. Sandoval, G. Anzaldúa... (2004). *Otras inapropiables: Feminismos desde las fronteras*. Traficantes de Sueños.

Jabardo, M. (Ed.) (2012). *Feminismos negros: Una antología*. Traficantes de Sueños.

La Colectiva del Río Combahee (1988). Una declaración feminista negra. En Ch. Moraga y A. Castillo (Eds.), *Esta puente, mi espalda* (pp. 172-184). Ism Press, Ismo.

Lagos, M. (2017). *El anarquismo y la emancipación de la mujer en Chile (1890-1927)*. Quimantú.

Lugones, M. (2005). Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 25, 61-76.

<https://www.redalyc.org/pdf/592/59202503.pdf>

Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, 73-102. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600906>

Lugones, M. (2021). Hacia un feminismo decolonial. En W. Mignolo (Comp.), *Género y descolonialidad* (pp. 19-61). Signo.

Mendoza, B. (2008). Los feminismos y la otra transición a la democracia en América Latina. En M. García de León (Comp.), *Rebeldes ilustradas (la Otra transición)*. Anthropos.

Mendoza, B. (2014). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En Y. Espinosa, D. Gómez y K. Ochoa (Eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismos, epistemología y apuestas descoloniales* (pp. 91-103). Universidad del Cauca.

Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa.

Montecinos, S. (2010). *Madres y huachos: Alegorías del mestizaje chileno*. Catalonia.

Ochoa, K. (2014). El debate sobre las y los amerindios: Entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización. En Y. Espinosa, D. Gómez y K. Ochoa (Eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismos, epistemología y apuestas descoloniales* (pp. 105-118). Universidad del Cauca.

Oyarzún, K. (2018). Mayo 2018: Feminismos en clave decolonial. En F. Zerán (Ed.), *Mayo feminista: La rebelión contra el patriarcado* (pp. 99-113). LOM.

Painemal, M. y Cañet, I. (2018). ¿Es que acaso debemos ser todas feministas?: Reflexiones de mujeres mapuche para un debate. *El Desconcierto*, 4 de marzo. <https://www.eldesconcierto.cl/opinion/2018/03/04/es-que-acaso-debemos-ser-todas-feministas-reflexiones-de-mujeres-mapuche-para-un-debate.html>

Painemal, M. y Richards, P. (2011). Transnacionalización, derechos humanos y mujeres mapuche. En V. Chenaut, M. Gómez, H. Ortiz y M. Sierra (Eds.), *Justicia y diversidad en tiempos de globalización*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, FLACSO.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales: Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO.

Quijano, A. (s.f.). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. Centro de Investigaciones Sociales.

Rain, A. (2020). Resistencias diaspóricas e interseccionalidad: Mujeres mapuche profesionales en la ciudad de Santiago y Wallmapu. *Psicoperspectivas, Individuo y Sociedad*, (19)3, 1-11. <https://dx.doi.org/10.5027/psicoperspectivas-Vol19-Issue3-fulltext-2042>

Rain, A., Pujal, M. y Mora, E. (2020). Mujeres mapuche en la diáspora y el retorno al Wallmapu: Entre micro-resistencias de género y despojos coloniales. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, (52)2, 347-360. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562020005001004>

Rojas, N., Amode, N. y Vázquez, J. (2015). Racismo y matrices de “inclusión” de la migración haitiana en Chile: Elementos conceptuales y contextos para la discusión. *Polis, Revista Latinoamericana*, (14)42, 217-245. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682015000300011>

Soto, G. y Hernández, I. (2022). Enfrentamiento y soporte de disidencias sexuales durante el 18 O: De la violencia policial a la justicia epistémica. *Polis, Revista Latinoamericana*, (21)62, 182-200. doi:[10.32735/S0718-6568/2022-N62-1625](https://doi.org/10.32735/S0718-6568/2022-N62-1625)

Troncoso, L., Follegati, L. y Stutzin, V. (2019). Más allá de una educación no sexista: Aportes de pedagogías feministas interseccionales. *Pensamiento Educativo, Revista de Investigación Educación Latinoamericana*, (56)1, 1-15. <https://doi.org/10.7764/PEL.56.1.2019.1>

Valles, M. (2007). *Técnicas cualitativas de investigación social: Reflexión metodológica y práctica profesional*. Síntesis.

Valderrama, A. (2019). Feminismo mapuche o una crónica sobre los procesos coloniales hoy: Lo problemático de una enunciación. *La Haine*, 12 de enero. <https://www.lahaine.org/mundo.php/feminismo-mapuche-o-una-cronica>.

Vargas, K. (2021). Situación de las mujeres indígenas rurales en Chile: La lucha por los territorios ancestrales. Observatorio Ciudadano. <https://observatorio.cl/situacion-de-las-mujeres-indigenas-rurales-en-chile-la-lucha-por-los-territorios-ancestrales/>

Vera, A. (2014). Moral, representación y “feminismo mapuche”: Elementos para formular una pregunta. *Revista Latinoamericana*, (13)38, 301-323. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682014000200014>

Viveros, M. (2009). La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia*, 1, 63-81. http://revlatinofamilia.ucaldas.edu.co/downloads/Rlefl_4.pdf

Wallerstein, I. (2007). El moderno sistema-mundo y la evolución. *Antiguo Oriente*, 5, 231-242.

Zerán, F. (2018). *Mayo feminista: La rebelión contra el patriarcado*. LOM.

Revista de la Academia/ISSN 0719-6318
Número 39/ Otoño 2025/pp.60-92
Recibido el 18/03/2025
Aceptado 19/05/2025