



Facultad de Humanidades
Instituto de Sociología
Carrera de Sociología

Aproximación Biográfica a la Construcción de Mujeres Mapuche

Williche de Chiloé en Sujetas Políticas.

Memoria de Grado para optar al Grado de Licenciada en Sociología y Título

Profesional de Socióloga

Camila Fernanda Ramírez Contreras

Profesora Guía: Adela Bork Vega

Octubre 2017.

“Justa ha sido y será la lucha de los comuneros mapuches
por recuperar sus tierras ancestrales,
por defenderlas de la depredación capitalista que el Estado ampara
y por reconquistar su autonomía como pueblo.

¡Tierra y libertad para los chilenos originarios!:

¡respeto a los derechos territoriales de las comunidades:

devolución de sus tierras ancestrales!

¡respeto a sus derechos políticos en su calidad de pueblo y cultura diversos!

¡Fuera de las zonas mapuches la policía militarizada!

Cesen de aplicar a los mapuches presos la llamada “justicia militar”.

Lo decía Gabriela Mistral: “no creo en la mano militar para cosa alguna”

Reconozca el Estado, a los presos mapuches, su calidad
de presos políticos.

Piden ellos condiciones más dignas en sus diversas cárceles

y un proceso justo, no militar, sino sólo civil,

pero muchos reclamamos más:

¡la libertad inmediata de todos los presos políticos mapuches!

La dictadura de los militares nos ha impuesto la “ley anti-terrorista”:

¡Cesen de aplicar esta ley a mapuches

que no han asesinado a nadie

ni están involucrados en hechos de sangre!

Asesinos y terroristas son los que impusieron la ley

y los que han destruido los jóvenes cuerpos de Matías Catrileo,

de Álex Lemún y de Jaime Mendoza Collío!

Treinta y cuatro hijos de este pueblo, en su lucha por recuperar autonomía y tierra han sido
detenidos en prisión preventiva desde hace más de un año, por las cadenas de la llamada
Ley Antiterrorista, ley impuesta por la dictadura y usada por la coalición de Gobierno
llamada “Concertación”. Por eso han efectuado hoy, un tercio de ellos, una huelga de
hambre de más de 77 días.

En solidaridad con ellos y con nuestro pueblo Mapuche, decidí iniciar una huelga de hambre indefinida:

Primero, en calidad de miembro del Grupo de Amigos del sacerdote y luchador social Miguel Woodward, ultimado (por la Armada de Chile a bordo del buque escuela Esmeralda) por tomar posición a favor de todos los humillados y oprimidos y cuyo ejemplo pervive, inspira e incita.

Segundo, en mi calidad de profesor, de trabajador profesional de la educación: como tal, no sólo encargado del saber y la educación entre los muros del aula, sino llamado al compromiso con las luchas de todos los trabajadores, de todos los pueblos indígenas de nuestra América, de todos los despojados de lo suyo y pisoteados por los soberbios poderosos.

Tercero, en calidad de agradecido, admirador y enamorado, del pueblo mapuche.

¡Marichiweu!”



Declaración pública Profesor Jaime Contreras

En apoyo al Pueblo Mapuche.

27 de septiembre del 2010.

Valparaíso.

*El llamado al compromiso es la más valiosa enseñanza de un profesor,
es remecer las conciencia y el corazón,
es compartir su actitud de vida,
esa que algún día le compartió su amigo Miguel...
es el inicio del despertar de nuestro rakizuan
que me condujo a la Buta Wapi Chilwe y al corazón del Wallmapu
entre el Ñielol y el Konun Wenu
para volver a ser...*

ÍNDICE

I. INTRODUCCIÓN	7
II. FORMULACIÓN DEL PROBLEMA	9
A). ANTECEDENTES GENERALES DEL PROBLEMA.....	9
B). CONTEXTO: EL MOVIMIENTO DE MUJERES Y MOVIMIENTO MAPUCHE EN CHILE, ORGANIZACIÓN DE MUJERES INDÍGENAS Y LA RE-SIGNIFICACIÓN DE LA POLÍTICA.....	11
C). PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN	14
A). OBJETIVO GENERAL.....	16
B). OBJETIVOS ESPECÍFICOS	16
D). RELEVANCIAS	17
III. MARCO TEÓRICO.....	18
1. TEORÍA FEMINISTA LATINOAMERICANA	19
1.1 TEORÍA CRÍTICA Y FEMINISMOS LATINOAMERICANOS, LOS APORTES DE AFRODESCENDIENTES, MUJERES INDÍGENAS Y ACTIVISTAS.....	21
1.2 FEMINISMOS Y DESCOLONIZACIÓN EPISTÉMICA	23
2. GÉNERO, LA BÚSQUEDA DE LA HIPÓTESIS REPRESIVA Y LEGITIMIDAD ACADÉMICA	32
2.2 ¿EL GÉNERO UNA CATEGORÍA SOCIAL IMPUESTA SOBRE UN CUERPO SEXUADO?..	35
2.3. APROXIMACIÓN A LAS RELACIONES DE GÉNERO PARA LA COSMOVISIÓN MAPUCHE.	39
3. SUBJETIVIDAD E IDENTIDAD POLÍTICA FEMENINA.....	46
4. IDENTIDAD DE LA MUJER MAPUCHE Y PARTICIPACIÓN POLÍTICA.....	54
IV. MARCO METODOLÓGICO.....	59
A). TIPO DE ESTUDIO	59
B). TIPO DE DISEÑO.....	60
C). UNIDAD DE ANÁLISIS	61
D). UNIVERSO Y MUESTRA.....	61
E). CRITERIOS DE SELECCIÓN.....	62
F). TIPOLOGÍA DE LAS ENTREVISTAS	63
G) TÉCNICA DE PRODUCCIÓN DE DATOS.....	65

H). TÉCNICA DE ANÁLISIS DE DATOS	67
I). CALIDAD DEL DISEÑO	68
J). CONDICIONES ÉTICAS.....	69
IV. MARCO DE REFERENCIA DEL ARCHIPIÉLAGO DE CHILOÉ.....	70
V. RESULTADOS	72
1. EL VÍNCULO ENTRE LA IDENTIDAD Y LA SUBJETIVIDAD, EL KVME FELEN Y AZFELEN ...	82
A) “ <i>PAN PARA HOY, HAMBRE PARA MAÑANA</i> ”, INDUSTRIA SALMONERA Y CULTIVOS MARINOS	83
2. IDENTIDAD, LA IMPORTANCIA DEL TUVUN Y EL KUPALME	92
3. CARACTERIZACIÓN DE LA PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LAS MUJERES MAPUCHE WILLICHE DE CHILOÉ.....	94
A) RECUPERAR Y CULTIVAR EL KIMÜN	95
VI. CONCLUSIÓN	101

I. INTRODUCCIÓN

La presente investigación se ha propuesto estudiar cómo se construyen como *sujetas políticas* al interior de sus organizaciones las mujeres de los pueblos originarios en Chile.

A partir de la protección y promoción del patrimonio cultural de los pueblos originarios, mediante su participación política en América Latina y el Caribe (Oficina de Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos) y la Convención Internacional Sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer:¹ El derecho a la participación política ha sido reconocido como prioridad para el movimiento de los pueblos indígenas, particularmente por las mujeres indígenas y campesinas. Además, se ha consignado en varios documentos de derecho internacional como la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, en cuyos artículos 5 y 18 se expresa:

“Los pueblos indígenas tienen derecho a conservar y reforzar sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales, manteniendo a la vez su derecho a participar plenamente, si lo desean, en la vida política, económica, social y cultural del Estado.” (Artículo 5)

Agregando también que:

“los pueblos indígenas tienen derecho a participar en la adopción de decisiones en las cuestiones que afecten a sus derechos, por conducto de representantes elegidos por ellos en conformidad con sus propios procedimientos, así como a mantener y desarrollar sus propias instituciones de adopción de decisiones” (Artículo 18) (Naciones Unidas, 2007)

Nos hemos propuesto en la presente investigación contribuir en esta problemática, situándonos en el modo en que Mujeres Mapuche Williche de Chiloé, promueven y protegen el patrimonio cultural y natural del pueblo williche a través de su participación social y política en Chiloé.

¹ La Convención Sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer (CETFDKM) es fruto del trabajo realizado por la Comisión de la Condición Jurídica y Social de la mujer, creada en 1946 por el Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas.

La pregunta por el vínculo entre *sujet(a-o)* y *política*, junto con la construcción de *subjetividades políticas*, surge para comprender los sentidos y las prácticas de mujeres mapuche williche de Chiloé, en el reconocimiento de algunos rasgos constitutivos de la politicidad como *sujeta-mujer* y *sujeta-indígena*, junto con los contextos específicos y diferenciados en que se manifiestan. Las formas cómo se relacionan y conciben mujeres williche la política, son centrales para explorar y comprender los procesos de deconstrucción de *género* y la construcción de *subjetividades políticas* emergentes, que entran en disputa con las formas clásicas e instituidas de concebir y hacer política.

Acorde a lo anterior, pretendemos indagar a través de sus *Relatos de vida*, cómo narran sus experiencias, para acercarnos a la comprensión de los sentidos y significados que atribuyen a sus trayectorias de vida.

Nuestro objetivo es evidenciar la manera en que el orden social androcéntrico ha impactado en sus *subjetividades* y cómo las organizaciones de mujeres indígenas de las que son partícipes, han permitido espacios de diálogo, cuestionamientos, comprensión, contención y críticas necesarias para la deconstrucción de *género* dejando en evidencia la *objetualización y/o cosificación* de su ser mujer de pueblo originario.

El rechazo a ello, abre paso a la reconstrucción de su subjetividad a partir de su identidad originaria y de género, reconociéndose y posicionándose como sujetas sociales y políticas gestoras, responsables de llevar adelante los cambios necesarios para avanzar hacia una sociedad más justa (entre seres humanos) y equilibrada con la naturaleza.

Kirkwood (1986) en “Ser política en Chile. Las feministas y los partidos” comienza su obra citando a Sartre para dar cuenta de la labor que le corresponde a la investigación sociológica comprometida:

“Destacar las contradicciones entre la universalidad de los supuestos científicos del conocimiento propuestos por la cultura dominante, y la particularidad que asumen las experiencias concretas de su aplicación en el medio ideológico”

II. FORMULACIÓN DEL PROBLEMA

1. Fundamentación

a). Antecedentes Generales del Problema:

Mujeres Indígenas en América Latina y las transformaciones sociales y políticas producto del modelo económico capitalista.

Género, globalización y desarrollo son conceptos que a lo largo de los últimos años han tomado fuerza en el análisis económico, social y político de las ciencias sociales. *Globalización y desarrollo* son dos nociones que van entrelazadas con el concepto de *género*, son parte de un cuerpo teórico y metodológico que implica transformar los discursos que justifican y reproducen las relaciones de subordinación y desigualdad, cuya tradición ha olvidado a más de la mitad de la población mundial (Girón, 2011).

La teoría del desarrollo elaborada en América Latina y conformada en dos corrientes: *la teoría estructural y la teoría de la dependencia*, jamás tomaron en cuenta a las mujeres, influyendo ambas en las políticas económicas de los países latinoamericanos.

“La relación entre política macroeconómica, desarrollo y género se expresa en las reformas de las políticas monetarias, fiscales y financieras y en la profundización de la inequidad económica y social entre los géneros. En América Latina, las políticas macroeconómicas guardan relación con las reformas promovidas por el Consejo de Washington y con los intereses económicos y políticos de los países” (Serafini Geoghegan, 2011, pág. 203)

En efecto, los procesos de desregulación y liberalización de la economía son constantemente profundizados desde finales de los setenta y con mayor fuerza durante los años ochenta y noventa en América Latina, por las políticas de estabilización del Fondo Monetario Internacional. El Consejo de Washington estableció las pautas de desarrollo económico a través de políticas que debilitaron el poder de los Estados frente a la expansión de los grupos financieros, permitiendo así su expansión en Latinoamérica en sectores estratégicos como los energéticos, mineros y comunicacionales. Este proceso fue acompañado por crisis bancarias y financieras, al mismo tiempo que las reformas del Consejo de

Washington redujeron la capacidad de recaudación tributaria de los Estados, desde hace más de treinta años América Latina ha sido el laboratorio para la ejecución de políticas económicas e institucionales ideados en Washington para imponer un cierre político ideológico basado en el postulado que la muerte de la política abre paso al nacimiento de la soberanía del consumidor (Girón, 2011).

En lo que respecta a los derechos de participación política de mujeres indígenas, no se ha logrado superar la doble barrera: el patriarcado y el racismo estructural. Sobre la participación, existe un consenso general motivado fundamentalmente por distintas instancias como la *Declaración del Milenio* que solicita a los gobiernos tomar medidas concretas que garantizaran la participación de las mujeres en la política. En ésta, el objetivo tres señala: “*Promover la igualdad entre los sexos y la autonomía de la mujer*” (Milosavljevic, 2007, pág. 179)

Del mismo modo, *La Plataforma para la Acción de Beijing* también señaló que uno de los objetivos estratégicos se expresa en la necesidad de que los Estados adopten *medidas* que garanticen a las mujeres igualdad en el acceso y plena participación en las estructuras de poder y toma de decisiones.

“En los últimos años, los gobiernos de la región situaron la paridad en el centro de la agenda política según se estableció en el Consenso de Quito en el cual se propuso: *alcanzar la igualdad en el ejercicio del poder, en la toma de decisiones, en los mecanismos de participación y representación social y política, (...) constituye una meta para erradicar la exclusión estructural de las mujeres*” (CEPAL, 2011, pág. 30)

Si bien en América Latina y el Caribe ha aumentado la participación política de mujeres en las últimas décadas, las cifras siguen siendo bajas y no ha significado repercusiones importantes en la apertura y la mejora de las condiciones para la participación política, específicamente de mujeres indígenas. Su ausencia en estas estructuras de poder y toma de decisiones, se traduce en que gran parte de las resoluciones que las atañen, continúan estando en manos de varones y/o mujeres que están lejos de representar sus demandas, opiniones, pensamientos y sentir.

La expansión del modelo de desarrollo capitalista ha propiciado su marginación y empobrecimiento, relegándolas a las esferas privadas de otras mujeres con mayores privilegios y/o a ocupar los puestos de trabajo más precarizados y mal pagados que ofrecen las empresas extractivistas o el retail, teniendo que abandonar sus propios hogares y comunidades por el sueldo mínimo o menos de éste.

b). Contexto: El Movimiento de Mujeres y Movimiento Mapuche en Chile, organización de mujeres indígenas y la re-significación de la política.

A comienzo de los años ochenta surgen en América Latina organizaciones de mujeres indígenas-campesinas con nuevas reivindicaciones, distintas a las que hasta el momento habían manifestado los movimientos de mujeres. (Kalfío, 2008)

El movimiento de mujeres en Chile, remitiéndonos a nuestra historia más reciente, reaparece bajo un contexto de fuerte represión, genocidio y polarización ideológica producto de la dictadura militar. Es entonces cuando surgen los primeros grupos de mujeres que convergen entorno a dos objetivos fundamentales: la resistencia frente a la dictadura militar y la lucha por la “*Democracia en el país y en la casa*”. Estos grupos fueron denominados como “*El Movimiento de Mujeres*” (Valdes, 1988, pág. 17)

“en cinco años recuperamos cincuenta, las manos feministas sufragistas con nosotras (Aída, Elena, Olga y tantas otras). Reconstruimos la trama de lo invisible y nos planteamos romper con lo privado” (Kirkwood, 1986, pág. 14)

A raíz de haber constituido un pilar importante en la lucha anti dictadura es que en 1989 el movimiento feminista, busca negociar la entrada de sus demandas al Estado, exigencia que se materializa en una proclama de las Mujeres por la Democracia. En 1991 es creado el Servicio Nacional de la Mujer (SERNAM) en respuesta a sus demandas y es cuando se inicia un proceso muy importante de *institucionalización de género* a nivel de Estado, lo cual resultará el centro de disputa que caracteriza la crisis que enfrenta en los noventa el movimiento, donde un sector apoya la institucionalización y el diálogo con el Estado y otro sector se

mantendrá al margen siendo muy críticas en el proceso. Esta decisión tuvo fuertes costos políticos: en la década de los noventa, el trabajo se debilita, como consecuencia, disminuye la importancia de lo que había sido la base o su sustento, es decir, la experiencia de vida. (Araujo, Ancán, Torres, Kornbluth, Garcés, & Salazar, 2011)

El Estado chileno requirió cada vez más de mujeres profesionales, de quienes tenían formación universitaria y política, rompiéndose así las alianzas horizontales que se sustentan en el trabajo continuo, con lógicas integrativas y esto fue lo que se perdió. La agenda que debió ser propia al movimiento feminista se mimetizó con la del Estado ocasionando que los “*problemas sociales*” fueran los dictaminados por él mismo: pobreza, violencia intrafamiliar, ingreso al mercado laboral. Las políticas públicas implementadas luego de que el Estado de Chile se comprometiera a promover la equidad de género (Pekín, 1995), han manifestado una tendencia hacia la *despolitización del concepto de Género*, el cual surge del movimiento feminista para nombrar y denunciar la relación de desigualdad y subordinación que viven las mujeres.

Tanto el Movimiento de Mujeres como el Movimiento Mapuche son determinantes en la construcción de *subjetividades políticas* de mujeres mapuche williche de Chiloé:

“el movimiento mapuche se instala como uno de los movimientos sociales más destacados en las últimas décadas y, por tanto, el análisis de su aparición, su desarrollo y sus elementos componentes adquiere relevancia social al remitirnos a una forma de acción colectiva, a una expresión de ciudadanía colectiva en un contexto de modernidad individualista. El análisis del movimiento mapuche es otra forma de entender la otredad y, de esta manera, entender también las relaciones de poder, los modos de apropiación del espacio y los temas asociados a la transformación societal” (Tricot 2013: 23)

Es preciso aclarar que el contexto de “modernidad individualista” al que se refiere Tito Tricot es la modernidad de corte liberal impuesta en América Latina en donde ambos movimientos han venido a remecer las lógicas bajo las cuales se ha concebido la *política*: sus sentidos, motivaciones y prácticas desbordan los márgenes que intentan moldear el *ser* y *hacer* política tras la democracia pactada,

la vigencia de la constitución política heredada de la dictadura, la existencia de la justicia militar como un sistema jurídico paralelo y exclusivo de las fuerzas armadas que ha permitido la impunidad a los violadores de Derechos Humanos en dictadura y que en la actualidad sentencia a comuneros(as) Mapuche bajo la Ley Antiterrorista “*violatoria del principio de legalidad y del derecho a la presunción de inocencia*”²

A pesar de los grandes cambios experimentados por los pueblos indígenas en Chile, especialmente el pueblo Mapuche, en la historia del siglo XIX y XX ha demostrado que el rostro femenino de su cultura sigue vivo, persistiendo, levantándose y reinventándose en un continuum. Ha participado activamente de los distintos momentos históricos: invasión y contacto forzado con los colonizadores españoles; la siniestra guerra de subordinación y exterminio denominada *Pacificación de la Araucanía*; el posterior reduccionismo territorial que provocó la gran emigración desde el *lofche* (comunidad mapuche) a las nacientes urbes, la conculcación de los derechos como pueblo indígena, la instalación de industrias forestales y megaproyectos eléctricos transnacionales en territorios mapuche, entre muchas otras situaciones que conforman un paisaje diverso y complejo donde las fuerzas represivas del Estado han desplegado todo su aparataje en las mujeres y las figuras femeninas de las comunidades (*Machis*) en resistencia. (Salazar, 2002) y (Quilaqueo Rapiman, Catricheo, Huentequero, & Ñancupil, 2013)

“La mujer mapuche ha sido principal y fundamental en la lucha por defender al Pueblo y sus derechos, el territorio, los recursos naturales, la medicina tradicional, los conocimientos ancestrales, en asegurar la soberanía alimentaria. Asimismo su rol activo en marchas, encuentros, en las grandes movilizaciones cuyo protagonismo ha estado latente en todo el devenir histórico por los derechos, dignidad y respeto del pueblo Mapuche” (Seguel, 2004)

Es desde ahí que se encauza el por qué y el cómo de la opresión, de la toma de conciencia de esta opresión, y las formulaciones y acciones realizadas por mujeres para su posible negación a través de su articulación en

² <https://www.fidh.org/es/americas/chile/15839-corte-interamericana-de-derechos-humanos-condena-a-chile-en-caso-mapuche>

organizaciones o espacios propios que les han permitido conocerse y reconocerse, reapropiándose y resignificando la política.

Bourdieu en “*La Dominación Masculina*” (1998) señala:

“El orden de las cosas no es un orden natural contra el que nada pueda hacerse, sino que es una cosa mental, una visión del mundo con la que el hombre satisface su sed de dominio. Una visión que las propias mujeres, han asumido, aceptando inconscientemente su inferioridad”.

C). Problema de Investigación.

Asumiendo la perspectiva feminista que promueve y destaca la necesidad de estudiar, comprender y explicar los contenidos y demandas de los distintos movimientos femeninos no reduciendo su problemática a cuantificaciones de participación política, sino, tratando de captar su más profundo significado de contestación frente a un orden tradicionalmente discriminatorio hacia las mujeres, así como relevar sus aportes latentes o manifiestos al proyecto político emancipador (Kirkwood, 1986), es que nos hemos propuesto indagar sobre la construcción política de mujeres indígenas en Chile, nuestra investigación parte, como sugirió Julieta Kirkwood en 1986, desde sujetas que aún no son tales sujetas:

“No se nace mujer: se llega a serlo. Ningún destino biológico, psíquico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; es el conjunto de la civilización el que elabora ese producto intermedio entre el macho y el castrado al que se califica de femenino” (Beauvoir, 1949, pág. 207)

El debate sobre ¿Qué es la política? sigue siendo una discusión compleja, inacabada y conflictiva. En este marco, la producción *de subjetividades políticas* remite necesariamente al desentrañamiento de las formaciones sociales, es decir, al vínculo entre *sujet(a-o)* y *política*, teniendo un trasfondo eminentemente social e histórico que no puede ser pensado sin una dimensión temporal y espacial que dé cuenta de las transformaciones histórico-sociales. (Martínez & Cubides, 2012). Los cambios que ha experimentado la mujer mapuche están influenciados por los distintos contextos socio-políticos e históricos culturales que les ha correspondido

vivenciar. El surgimiento de nuevos liderazgos, sumado a los tradicionalmente existentes, están relacionados con el papel desarrollado actualmente en las organizaciones, tanto comunitarias (mixtas) como de mujeres. (Quilaqueo Rapiman, Catricheo, Huentequero, & Ñancupil, 2013)

La pregunta por el vínculo entre *sujet(a-o)* y *política*, junto con la construcción de *subjetividades políticas*, bajo este escenario, se vuelve necesaria para comprender los sentidos y las prácticas de las mujeres indígenas en el reconocimiento de algunos rasgos constitutivos de la politicidad como *sujeta-mujer* y *sujeta-indígena* bajo los contextos específicos y diferenciados en que se manifiestan. Las formas como se relacionan las mujeres williches con la política es central para explorar y comprender los procesos de deconstrucción de *género* y la construcción de *subjetividades políticas* emergentes, que entran en disputa con las formas clásicas e instituidas de concebir la política.

Donde la *subjetivación* es entendida como el proceso que implica configurarse como *sujeto* con conciencia de sí y que se inscribe en prácticas y discursos de diferenciación que acontecen en espacios moldeados por relaciones de poder-saber, que busca avanzar hacia la posibilidad concreta de desarrollar sus prácticas de libertad y resistencia, donde la ética y la política se articulen, constituyéndose en un ejercicio cotidiano de existencia.

La categoría de *subjetividad política* que proponemos desde la perspectiva feminista asumida, visibiliza la forma en que se tensiona la *subjetividad*, la *política* y los procesos de exclusión/inclusión que operan bajo el contexto del Capitalismo.

“los estudios que se propongan abordar las relaciones entre la cuestión femenina y las formas de expresión política, deberán enfrentar, al menos, los aspectos siguientes: la situación de la mujer en relación con las fuerzas productivas; la naturaleza de la explotación y los problemas de identidad femenina” (Kirkwood, 1986, pág. 44)

De este modo, la *subjetividad política* sólo puede emerger cuando se reconoce su formación en la dependencia y subordinación para negarlas como condiciones para su propia existencia. La construcción en *sujetas políticas*, por lo tanto, parte de la negación y re-significación de esa dependencia.

En relación a todo lo anteriormente expuesto es que a través del método biográfico nos hemos propuesto analizar los procesos de subjetivación política de género en la narrativa que realizan seis mujeres williches, pertenecientes a tres de las organizaciones de mujeres indígenas con mayor presencia en el Archipiélago de Chiloé: La Unión Comunal de mujeres Rurales de Ancud que es parte de ANAMURI (Asociación Nacional de Mujeres Rurales e indígenas que integra la CLOC, Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo), La Asociación Indígena urbana Wiñoi Newen, ambas de la zona norte de la isla grande de Chiloé, y la Asociación de Mujeres Williche de Chiloé Rayen Küyen, de la zona sur de la isla, la pregunta que orientará nuestra investigación es:

¿Cómo se construyen en *sujetas políticas* al interior de sus organizaciones mujeres Mapuche Williche de Chiloé?

2. Objetivo General y Objetivos Específicos:

a). Objetivo General.

Conocer a través de los relatos de vida, cómo mujeres Mapuche Williche de Chiloé se construyen en *sujetas políticas* al interior de sus organizaciones.

b). Objetivos Específicos.

- Describir cómo perciben las transformaciones político-económicas y socioculturales en la Isla Grande de Chiloé.
- Comprender el vínculo entre la identidad y subjetividad en sus relatos.

- Identificar las expresiones referidas a discriminaciones y opresiones experimentadas por mujeres mapuche williche de Chiloé.
- Caracterizar la participación política de las mujeres mapuche williche al interior de sus organizaciones.

D). Relevancias

Las distintas formas de ser mujer en el mundo indígena están determinadas por las construcciones particulares de género de los pueblos a los que pertenecen, por sus diversas realidades socioterritoriales y por su adecuación en relación con la sociedad dominante. Confiriéndoles diferentes énfasis y matices a la discriminación estructural que las afecta en tanto mujeres ya que a ello se le suma el ser indígenas, que se expresa en discriminación, marginalidad, exclusión y pobreza. La complejidad de la construcción cultural de género en los pueblos indígenas, según señala la CEPAL (2007), es uno de los mayores desafíos para la producción de conocimiento e información destinada a implementar y monitorear las acciones necesarias para lograr avances en materia de equidad étnica y de género en la región, ya que en América Latina y el Caribe existen más de 670 pueblos indígenas reconocidos por los Estados. (CEPAL/CELADE y Fondo Indígena, 2007)

Pese a ello, es un tema poco estudiado dado que la producción de conocimiento sobre las relaciones de género y la situación de desigualdad de las mujeres las ha invisibilizado particularmente en lo que respecta a etnia y raza, por ende la información disponible es insuficiente para la adopción de decisiones en materia de políticas públicas sólidamente fundadas.

“las dimensiones incluidas en los censos de población y los indicadores que se desprenden de ellas pueden contener sesgos de género, también pueden ser portadores de sesgos étnicos derivados de la sociedad dominante. Los indicadores convencionales presentan limitaciones para entender las necesidades y preocupaciones de los pueblos y mujeres indígenas.” (Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE)- División de Población y División de Asuntos de Género de la CEPAL, 2013, pág. 18)

En este sentido, la presente investigación busca ser un aporte desde la sociología para avanzar en materia de equidad de género y étnica. A través del método biográfico nos propusimos identificar la re-significación y apropiación de la política por parte de mujeres indígenas, mediante la búsqueda de las claves de interpretación en sus historias de vida, cuya apertura a la escucha amplía la cobertura de su propia complejidad pudiendo asimilar las formas de sus códigos y traducir la perspectiva observadora de las mujeres del pueblo mapuche williche de Chiloé.

III. MARCO TEÓRICO

Para comenzar resulta pertinente dar cuenta de los dos grandes nudos que hemos identificado al abordar la construcción de *subjetividades políticas* de mujeres indígenas.

El primer nudo, tiene que ver con la construcción del conocimiento en América Latina, el cual ha estado atravesado por una tensión entre la búsqueda de sus peculiaridades y las miradas externas coloniales que han sido ampliamente hegemónicas, cuyo resultado es que parte importante de la producción de conocimientos sobre la región, ha tendido a mirar las realidades con ojos europeos y norteamericanos, reproduciendo nociones universalizantes y distorsionadas.

“Se supera la razón emancipadora como razón liberadora cuando se descubre el eurocentrismo de la razón ilustrada, cuando se define la falacia desarrollista del proceso de modernización hegemónico. Esto es posible, aún para la razón de la ilustración, cuando éticamente se descubre la dignidad del otro -de la cultura, del otro sexo y género, etcétera-; cuando se declara inocente a las víctimas desde la afirmación de su alteridad como identidad en la exterioridad como personas que han sido negadas por la Modernidad”.
(Dussel, 2000, pág. 30)

Tanto desde el liberalismo, positivismo e incluso desde el marxismo muchas de las premisas de estas corrientes fueron incorporadas a la región casi como dogmas que no daban cuenta de las realidades latinoamericanas, incluso las estructuras propias de América Latina como CEPAL y el *Enfoque de la*

dependencia que tanta influencia tuvieron para los Estados latinoamericanos, no lograron asumir las consecuencias del pluralismo de historias, culturas y de sujet(as-os) existentes en la región. Es por ello que una de las críticas más importantes a las ciencias sociales y a la producción de pensamiento en Latinoamérica están relacionadas al uso de conceptos y categorías que legitimaban una mirada eurocéntrica de nuestra realidad que se ajustó al funcionamiento del sistema mundo para crear una serie de quimeras epistémicas que legitimaron el discurso hegemónico colonial en América Latina.

El segundo nudo, ha sido la construcción de sujetos de estudio en parte importante de las obras producidas en la región, que no han considerado que las realidades sociales del continente están cultural, sexual, genérica y étnicamente diferenciadas, es decir, la realidad existe bajo formas corporales específicas que determinan el poder, las capacidades sociales, el tipo de relaciones y las posibilidades de vida de los grupos humanos que habitan la región. Se ha tendido a olvidar que las relaciones sociales, la economía, la política y el poder, no son asuntos de individuos abstractos y que el sexo, el género, la etnia, la nacionalidad y la edad no son irrelevantes cuando se analiza la realidad, al contrario, resultan determinantes. Esto no ha sido considerado en la producción dominante del pensamiento y la ciencia de la región, recientemente ha empezado a ser incorporado desde los márgenes de las disciplinas por pensadoras y pensadores indígenas e intelectuales feministas. Que tomaremos para orientar nuestra investigación ya que plantean de forma diferente la producción de conocimiento y han realizado importantes aportes que se salen de los cánones tradicionales y por lo tanto nos ayudan a observar la realidad para reconstruirla de una forma diferente.

1. Teoría Feminista Latinoamericana.

“La palabra “feminismo” mezcla distintos planos de referencia, acción y pensamiento. La palabra “feminismo” alude, primero a la práctica histórica de los movimientos de mujeres: a la fuerza contestataria y reivindicativa de las luchas sociales destinadas a corregir los

efectos de la discriminación sexual tanto en las estructuras públicas como en los mundos privados. Además la palabra “feminismo” evoca la teoría que elaboraron las mujeres, desde la perspectiva de una conciencia de género, para revisar las bases epistemológicas del conocimiento y cuestionar falsos supuestos” (Richard, 2008, pág. 7)

Es en la década de 1960, cuando las feministas comienzan a cuestionar diversas imágenes, representaciones, ideas y suposiciones desarrolladas por las teorías tradicionales, sobre “el problema de la mujer” y lo “femenino”. Buscaron la inclusión en los campos de los que se les había excluido, es decir, apuntaban a la creación de representaciones que permitirían considerar a las mujeres y sus problemáticas –la sexualidad, violencia patriarcal, relaciones interpersonales, familia, esfera “privada” o “doméstica”, entre otras –debían incluirse como objeto relevante y digno de la teoría e investigación, ya que hasta entonces, se dependía de métodos, técnicas, conceptos, análisis y estructuras de las teorías patriarcales tradicionales. (Gross, 1986)

Utilizaron autores tales como: Marx, Marcuse, Cooper, Sartre, Fanón entre otros, para incluirse como iguales a los hombres en el campo de análisis teórico, lo cual se deriva de diversas teorías de la opresión de clase y racial, que modificaron y ajustaron para dar cuenta de una opresión específica hacia las mujeres. Criticaron elementos y categorías de los discursos patriarcales, sin embargo, no cuestionaron la estructura y las suposiciones fundamentales –ontológicas, epistémicas y políticas –hasta mucho más tarde, cuando fue más claro que no era posible simplemente incluir a las mujeres en esas teorías de las que se las había excluido, ya que esa exclusión es un principio estructurador fundamental y una presuposición clave de los discursos patriarcales. *“El proyecto de la inclusión equitativa de las mujeres significaba que sólo podría analizarse la igualdad con los hombres de las mujeres y no su especificidad como mujeres.”* (Gross, 1986, pág. 87)

Por otra parte, tampoco se planteó su posición como sujetas o productoras de conocimiento enfrentándose a un dilema de que si como mujeres podían mantenerse “neutrales” y/o “objetivas” frente a sus objetos de estudio e investigación. Las mujeres que conseguían la aprobación de sus colegas

masculinos y posiciones respetables dentro de las comunidades académicas, debían desconocer su posición como mujeres para que su producción sea considerada “científica” lo que les permitió darse cuenta de que este proyecto de “inclusión de las mujeres” no produciría transformaciones más profundas, que para ello:

“debían cuestionarse seriamente las preguntas que se planteaban, los métodos usados para contestarlas, las suposiciones básicas acerca de la metodología y los criterios de validez. Los compromisos políticos, ontológicos, y epistemológicos que subyacen en los discursos patriarcales, así como sus contenidos teóricos, requerían una revalorización desde perspectivas feministas” (Gross, 1986, pág. 88)

Las especificidades y diferencias de las mujeres no podían acomodarse en términos teóricos tradicionales, siendo no solo necesario sino urgente la deconstrucción y *desnaturalización* de las estructuras teóricas sociales, políticas y científicas patriarcales.

1.1 Teoría crítica y feminismos latinoamericanos, los aportes de Afrodescendientes, mujeres indígenas y activistas.

Desde hace algunas décadas los feminismos en Latinoamérica vienen desarrollando un pensamiento crítico y una política que intenta tomar en cuenta las desigualdades de raza y clase en que vive un gran porcentaje de mujeres de nuestro continente. Este abordaje desde una perspectiva de inclusión se evidenció en el III Encuentro feminista de América Latina y el Caribe, celebrado en Brasil en 1985, en donde irrumpió un grupo de mujeres negras provenientes de las favelas de Río de Janeiro, denunciando la necesidad de que el feminismo incorporara la problemática de las desigualdades de clase y raza- etnia, junto con sus “representantes”. Pese a ello, ambas problemáticas han ocupado pocas páginas en los discursos y las preocupaciones de las representantes del feminismo latinoamericano.

La reflexión sobre el *sujeto* y los *cuerpos* del feminismo se ha postergado, por qué la preocupación se ha limitado al cuerpo sexuado y generizado sin poder

articularla a la pregunta por la manera en que las políticas de racialización y empobrecimiento estarían también definiendo los cuerpos que importan en una región como Latinoamérica. (Espinoza Miñoso, 2009)

Ochy Curiel (2007), quien aborda sistemáticamente los periodos del pensamiento feminista para profundizar en el surgimiento del Black Feminism en Estados Unidos, movimiento que develó el carácter racista de la generalidad de la categoría “*mujeres*” en la teoría feminista, denunciándola como una teoría incompleta, con sesgos que derivan de su carácter liberal, burgués y universalista. Describe cómo se construyeron las identidades a partir de elementos conceptuales producidos por el pensamiento feminista universalizante, donde conceptos como *patriarcado*, *sororidad*, junto con los análisis sobre la violencia y la familia son cuestionados por su consideración indiferenciada, que no reconoce las múltiples opresiones de las mujeres donde clase, raza y sexualidad, son variables interdependientes que juegan papeles fundamentales en la reproducción social de la opresión. Es por ello que advierte sobre la necesidad de recuperar la historia del feminismo negro, cuya experiencia enriquecedora tanto política como teóricamente ha sido invisibilizada por el feminismo hegemónico, el estudio del Black Feminism constituye y ha constituido un aporte para el desarrollo de las luchas contra el racismo, clasismo, sexismo y heterosexismo en América Latina y el Caribe desde dónde se pueden vislumbrar algunas estrategias políticas que permitan su erradicación.

Una de las hipótesis de Yuderkys Espinosa (2009) es que la constitución histórica del feminismo latinoamericano se ha dado dentro de contextos postcoloniales de largo alcance. Para explicar toma la estrategia analítica propuesta por Chandra Mohanty centrándose en tres de sus hipótesis:

“1. Hay una *colonización discursiva* de la práctica académica del feminismo occidental sobre las mujeres del tercer mundo y sus luchas, que es necesario deconstruir y desmantelar.

2. Para pasar de la crítica a la *reconstrucción* el feminismo occidental debe poder identificar los problemas acuciantes de las mujeres más marginadas en el contexto neoliberal. Propone adoptar como metodología la noción de *privilegio epistémico*, por medio de la cual

se asume un punto de vista de abajo hacia arriba, que empieza en las comunidades más pobres y marginales del mundo de forma de poder *acceder y hacer visibles los mecanismos de poder en la escala ascendente del privilegio*

3. Existe en el contexto actual la necesidad y la posibilidad de una comunidad feminista transfronteriza, anticapitalista y descolonizada sostenida en la idea de *diferencias comunes* que atienda a una lucha contra los efectos nefastos de la globalización, y entable un horizonte de justicia y solidaridad universal” (Espinoza Miñoso, 2009, pág. 6)

Estas hipótesis las contrapone con dos tesis del pensamiento de Gayatri

Ch. Spivak (1999) para examinar el contexto latinoamericano:

“(1) la imposibilidad del habla (o de la escucha) de la subalterna y (2) la denuncia de la manera en que la razón postcolonial (sostenida desde los proyectos de nación y ciudadanía de las élites dominantes e intelectuales poscoloniales) *encripta* al subalterno, requiriéndolo y forcluyéndolo a la vez” (Spivak, 1999 en Espinoza, 2009, pág. 6)

Desde su perspectiva crítica producto de la conjunción entre el activismo y la academia Yuderkys Espinoza advierte la ingenuidad de plantear un “feminismo transnacional” asentado en la “solidaridad feminista” que asuma el punto de vista del “privilegio epistémico” para superar el silenciamiento y la subrepresentación de la subalterna³ latinoamericana.

1.2 Feminismos y descolonización epistémica.

Nos inscribiremos en la trayectoria de *los feminismos* que intentan pensar las luchas actuales de las mujeres como estrategias políticas, abriendo espacios de reflexión y prácticas sociales desde las que se cuestiona y enfrenta al sistema de dominación capitalista y patriarcal, denunciando las estructuras de dominación, subordinación y jerarquización social que el *Sistema Colonial Moderno*⁴ produce y

³ El término subalterno procede de la teoría política de Gramsci “Los grupos de estudios subalternos surgidos en los años ochenta conceden sentido a la palabra tanto en el plano político como económico para referirse al rango inferior, o dominado, en un conflicto social, para significar así de modo general a los excluidos de cualquier forma de orden y para analizar sus posibilidades como agentes (...) para Spivak la figura del subalterno en su máximo paroxismo quedaría expresada en la de una mujer negra pobre del tercer mundo” (María José Vega, 2009: 2 en Espinoza, 2009, pág. 41)

⁴ El sistema mundo moderno/colonial como construcción teórica se articula en tres elementos: (1) modernidad, (2) la colonización y (3) el capitalismo como economía impuesta de la occidentalización; cuya

reproduce. Nos referiremos a *los feminismos* asumiendo la diversidad de formas complejas desde donde se teoriza y reivindica la lucha de las mujeres, incluyendo la *perspectiva de género*.

Es preciso aclarar que si bien reconocemos la existencia de una diversidad teórica y activista de *feminismos*, también reconocemos un “*feminismo vencedor*” o hegemónico cuya retórica se remonta a la historia del feminismo occidental el cual se ha dirigido hacia el Estado-Nación como principal interlocutor, su discurso estratégico vigente es aquel que justificaba las luchas feministas por el voto y la educación, hoy su lucha es por la “paridad de *género*”. Esto es un aspecto fundamental en el debate, aquí se centra nuestra crítica y cuestionamiento a la “preocupación” y llamado que hacen hoy los Estados-Nación en Latinoamérica por mayor participación de mujeres en política, promoviendo la presencia de más mujeres en espacios de toma de decisión. Nuestra hipótesis, es que ello responde a presiones de este feminismo vencedor el cual ha silenciado no solo por ingratas sino también por anacrónica muchas voces de mujeres por las cuales quiere hablar.

El feminismo hegemónico atribuye las problemáticas de las mujeres indígenas a las relaciones sociales y culturales “entre indígenas”, no reconoce el vínculo con la forma colonial-patriarcado como base de organización de la sociedad. En su discurso “... se escoge y aísla la dimensión de género de las múltiples estructuras de poder en que las mujeres... están situadas, y se llega a conclusiones apresuradas respecto a las causas de la subyugación de las mujeres” (Suárez y Hernández, 2008 en Cumes, 2012; Pág. 7). De este modo, reproduce el colonialismo, legitimando el racismo con la normalización de un proyecto “civilizatorio” para las mujeres al no cuestionar su pretensión universalista.

Mientras que el *feminismo* como proyecto político plantea la búsqueda de comprensiones incluyentes de la subjetividad humana, capaces de potenciar fuerzas colectivas de carácter emancipatorio. La continuidad, expansión y

interrelación explicaría el surgimiento del eurocentrismo para Europa y también la colonialidad que prevalece en América. Esta teoría surge del trabajo realizado por Immanuel Wallerstein.

fortalecimiento de este proyecto político requiere la incorporación de múltiples voces y miradas que nutran las comprensiones y acciones hasta el momento invisibilizadas, propiciando la actualización de la *diversidad* subyacente a las distintas expresiones prácticas enunciadas como feministas.

“el movimiento feminista asume el cuestionamiento a las presentaciones de *mujer* desde las cuales se nos ha designado como lo *otro* desvalorizado con la consecuente denegación de nuestro acceso al poder simbólico, exclusión soportada por las implicaciones de carácter normativo, institucional y subjetivo derivadas de dichas representaciones y que históricamente han determinado nuestra presencia (ausencia) en el mundo” (Paredes Hernández, 2012, pág. 123)

Volviendo a la reproducción de la *colonialidad* Rita Segato⁵ aclara que uno de los mecanismos de la colonización es su carácter homogenizante. Aclara que la *perspectiva de la colonialidad del poder* no es igual a la *perspectiva poscolonial* pese a tener muchos cruces y mismos dilemas, la *colonialidad* es una matriz que ordena jerárquicamente el mundo de forma estable, tiene una historia interna donde no hay sólo una historia que instala la episteme de la colonialidad del poder y la raza como clasificador, sino también una historia de la raza dentro de esa episteme, y hay también una historia de las relaciones de género dentro mismo del cristal del patriarcado. Ambas responden a la expansión del Estado modernizador, que irrumpe en las naciones por un lado con sus instituciones, por el otro con el mercado, desarticulando y rompiendo el tejido comunitario. (Segato, 2010)

Breny Mendoza⁶ (2009 y 2010) motivada por la eclosión de nuevos conocimientos inspirados geopolíticamente en América Latina a partir de los

⁵ Profesora de Antropología y Bioética en la Cátedra de la UNESCO de la Universidad de Brasilia y dirige el grupo de investigación Antropología y Derechos Humanos del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de Brasil.

⁶ Profesora de género y estudios de la Mujer en la Universidad del Estado de California, Northridge (CSUN), afiliada del Departamento de Estudios de América Central (2001), cofundadora miembro del GLEFAS- Grupo Feminista Latinoamericano de Acción, Investigación y Educación, red transnacional de feministas latinoamericanas que trabajan teorías postcoloniales sobre género, raza, clase y sexualidad.

movimientos indígenas que surgen demandando una nueva racionalidad política basada en su otredad y en su sublevación contra la colonialidad del poder, investiga de qué manera esta nueva epistemología incluye al pensamiento feminista y cómo éste puede llegar a articularse de modo que las mujeres seamos incluidas realmente, promoviendo la descolonización de la teoría. En su producción explica cómo ha ido emergiendo una nueva epistemología inspirada geopolíticamente en América Latina, la cual es denominada “*nueva epistemología del sur*” que no incluye al pensamiento feminista latinoamericano ya la mayoría de sus exponentes son hombres latinoamericanos, blancos y mestizos, de clase media, heterosexuales. Aníbal Quijano y Enrique Dussel han intentado incluir *género* dentro de sus aparatos conceptuales, frente a ello expone sus observaciones críticas al trabajo de Aníbal Quijano quien utiliza el concepto de *género* subordinándolo a la raza, considerándolo anterior a la sociedad y la historia, lo cual tiene según advierte Breny Mendoza, un efecto *naturalizador* de las relaciones de género y la heterosexualidad y peor aún, “*sirve para encubrir la forma en que las mujeres del tercer mundo experimentaron la colonización y continúan padeciendo sus efectos en la postcolonialidad*” señala Lugones (2008). Además su idea de raza, se vuelve un concepto totalizante que invisibiliza al *género* como categoría histórica y como instrumento de la colonialidad que obstaculiza un análisis *interseccional* de raza, género, clase y sexualidad.

En su análisis del *género* en “*Las veinte tesis de Enrique Dussel*” el cual inicia definiendo la división público/privado y estableciendo lo público como político por definición “*único espacio donde el cambio civilizatorio es posible*”. Revela la falta de diálogo con el pensamiento feminista latinoamericano y del caribe ya que esta definición de lo *público político* que realiza Dussel implica no sólo un estancamiento sino más bien un importante retroceso para el pensamiento político latinoamericano ya que profundiza y perpetua la construcción de la identidad femenina de la región en la *alteridad*: “*el proceso de construcción de la identidad*

Doctora en Planificación Urbana y Regional de la Universidad de Cornell (1994), Master en Ciencias Políticas de la Universidad Libre de Berlín y Licenciada en Ciencias políticas y Sociología de la Universidad de Heidelberg en Alemania.

femenina en la alteridad se realiza en un contexto androcéntrico y desigual que obstaculiza el desarrollo de las mujeres como sujetos, y que considera natural la inferioridad femenina” (Alcañiz en Vélez Bautista, 2008) Esta afirmación da cuenta de los factores identitarios y subjetivos que aún mantienen a mujeres indígenas y campesinas subrepresentadas en la esfera “*pública-política*” y sobre explotadas en la esfera “*privada-familiar*”. Sus análisis críticos de las obras de Dussel y Quijano son un aporte para el avance de la descolonización de la teoría ya que invita a cuestionar los aparatos conceptuales de los feminismos metropolitanos y abrirse al reconocimiento, a considerar la producción teórica que realizan feministas latinoamericanas para fortalecer el pensamiento comprometido con la construcción de una América más justa, libre y solidaria. Construyendo a paso firme la nueva epistemología del sur.

En su marco teórico Breny Mendoza, explica el *pacto social de género*, el cual no sólo tuvo implicancias económicas -la construcción de clase-, sino además políticas en la conformación de la ciudadanía, sentó las bases de la figura del ciudadano masculino: un individuo libre, que posee control sobre su cuerpo y que tiene el derecho y el tiempo para la participación política; derechos legales, civiles, individuales y políticos que excluyen a las mujeres y esclavos. No sólo hay una colonialidad de género sino que a su vez está presente la colonialidad de la democracia liberal. En sus conclusiones da cuenta de las dimensiones de la colonización, advirtiendo que sin ella no se hubiesen podido establecer los estados naciones en Occidente ni los capitalismo patriarcales racistas. Agrega que comprendiendo este proceso, se puede identificar la confluencia del sistema heterosexista, del sistema de género colonial moderno con el capitalismo.

Otro de sus aportes es su teorización sobre el *pacto de género* el cual según sus postulados tiene una base precaria, por un lado, depende de las relaciones capitalistas de explotación entre hombres y, por otro lado, requiere la subordinación de las mujeres. Sus alcances sobre la *democracia* son otro importante aporte que cabe señalar, plantea que la democracia de Occidente no puede coexistir con la democracia en los países del tercer mundo, pero tampoco puede realizarse por completo en sus propias geografías producto de las

contradicciones internas de las democracias capitalistas que han terminado beneficiando a las mujeres blancas de la metrópoli ya que han podido arrancarle una cuota económica y política al pacto social de los hombres blancos, siempre y cuando acepten los términos racistas del pacto con ellos. El avance de sus derechos civiles, en este sentido, ha dependido de la superexplotación de las mujeres negras, latinas e indígenas dentro de sus países, y de las mujeres de la periferia. Explotación que hoy se extiende a las mujeres migrantes en el contexto de la economía global (Mendoza, 2010; pág.27) Señala también que actualmente, este pacto colateral entre hombres y mujeres blancas de la metrópoli se manifiesta de manera perversa en la guerra contra el terrorismo y la institucionalización de la tortura. La guerra contra el terrorismo redefinió la colonialidad de género y la llevo a otro nivel. Este último punto es bastante importante ya que da cuenta de la instrumentalización del feminismo para fortalecer el sistema de opresión imperialista que vive hoy el pueblo mapuche.

Yudersky Espinosa⁷ (2009) da cuenta del carácter colonialista, clasista y eurocéntrico del feminismo hegemónico, de su trayectoria y vinculación con la política imperialista y neoliberal que se impone en los países de Latinoamérica tras las dictaduras. Ayuda además, a comprender los motivos por los cuales la situación que viven las mujeres más vulnerables frente al capitalismo y patriarcado no han cambiado, ni cambiaran si se las sigue invisibilizado, infantilizando y hablando por ellas, da cuenta además, de la importancia del retorno a nuestras comunidades ya que según sus conclusiones la liberación no será de una en una como lo planteó el feminismo hegemónico en sus inicios, sino que será desde y con nuestras comunidades.

En su análisis explica cómo la constitución del feminismo latinoamericano se ha dado dentro de contextos postcoloniales de largo alcance lo que la lleva a concluir que hoy es necesario poner la mirada en los procesos locales que se están dando dentro de comunidades enteras y que el feminismo que surge de la

⁷ Psicóloga, Doctora en Filosofía, Académica e investigadora del Instituto de Estudios de Género de la Universidad de Buenos Aires y activista feminista afrodescendiente latinoamericana.

academia tiene una gran deuda con las mujeres más despojadas del mundo, lo cual no se remedia con que puedan adquirir voz audible en dicho espacio porque es el escenario que las ha atrapado y condenado históricamente.

El trabajo de Ochy Curiel⁸ (2002, 2007) marcado por su activismo político y las experiencias de las cuales ha sido partícipe, le permiten hacer una aguda sistematización de los momentos históricos y del pensamiento feminista para dar cuenta del contexto en que surgen nuevas visiones planteadas por las feministas afrodescendientes que desarrollaron lo que se denomina Black Feminism o Feminismo Negro, que fue sin lugar a dudas un gran aporte para el movimiento feminista por sus diversas contribuciones y sobre todo por posicionar la interrelación entre clase, raza y sexualidad como profundizadoras de la opresión de las mujeres. Da a conocer los aportes del movimiento feminista negro en Gran Bretaña y su lucha contra el imperialismo y colonialismo, y cómo se comienza a expandir llegando a ser una importante amenaza para el imperialismo y colonialismo que se viriliza y expande convirtiéndose en una de las vertientes de donde se nutre el movimiento feminista afrodescendiente, campesino y popular de América Latina y el Caribe del cual conocemos tan poco en la academia chilena.

Aura Cumes⁹ (2012, 2014) en su interés por rescatar la confluencia de las múltiples formas de opresión y los efectos que generan, propone que el sistema patriarcal en Latinoamérica, no se puede explicar sin la colonización, ni la colonización se puede explicar sin la opresión patriarcal. Para las mujeres

⁸ Activista dominicana del movimiento lésbico feminista latinoamericano y caribeño, Magister en Antropología social, especialista en educación superior y licenciada en Trabajo Social.

⁹ Maya- Kaqchikel de Guatemala, Doctoranda en Antropología social del CIESSAS DF. Postgrado en Estudios de género por la UNAM/CEIICH México y Master en Ciencias Sociales con especialidad en temas de Identidades y Culturas por la FLACSO Guatemala, Master en Gestión de Desarrollo Sostenible y Licenciada en Trabajo social.

indígenas, sus condiciones de *género* se crean no solo frente a un patriarcado occidental, sino frente a un sistema colonial. El patriarcado desde los hombres, pesa tanto como el racismo desde las mujeres, dado que la subordinación de las mujeres indígenas en contextos coloniales no solo favorece a los hombres indígenas, sino en una escala que va en ascenso, beneficia a las mujeres y hombres no indígenas debido a la cadena de subordinaciones que el sistema establece. En sus estudios sobre la realidad Maya revela cómo actúa la homogenización forzada del imaginario de las mujeres indígenas que las ha considerado como una masa sin individualidades por la tradición del pensamiento colonizador. Advierte que el ver las formas tan heterogéneas en que están pensando las mujeres mayas permite visualizar lo lejos que están de ser meramente la “reserva cultural” ya que su presencia en el campo intelectual-político es el escenario donde finalmente se decide qué tipo de sociedad, nación, pueblo o cultura se quiere ser. Concluyendo que la posición de las mujeres indígenas asignada por la historia, su experiencia y sus propuestas pueden ofrecer una epistemología renovada que supere las formas fraccionadas de leer la realidad donde su lugar de subordinación ofrece también la propuesta de un proceso de liberación que no sólo contemple las relaciones entre mujeres y hombres, sino las que se establecen también entre mujeres-mujeres y hombres-hombres, lo cual es producto de la idea que las mujeres tengan la posibilidad de intervenir y decidir sobre la vida que quieren llevar.

Sylvia Marcos¹⁰ (2008, 2014) en su trabajo con el movimiento zapatista, comprende el feminismo “*como una promesa de resistencia a las distintas formas*

¹⁰ Sylvia Marcos es post-doctorada en Psicología y Sociología de las Religiones de la Universidad de Harvard, profesora de la Universidad de Claremont, integrante y fundadora del seminario permanente de

de opresión que viven las mujeres”. En sus publicaciones da a conocer cómo se va gestando el movimiento feminista en México bajo el contexto de conquista y colonización española que invisibiliza y margina la presencia indígena hasta el levantamiento zapatista de enero de 1994 el cual tiene una característica sorprendente: casi el 30% de l(as-os) zapatistas eran mujeres que no solo estaban en las comunidades de apoyo, sino además eran insurgentes (soldados) y hasta ocupaban cargos en el Comité Central Revolucionario Indígena, es decir, eran comandantas.

En su obra describe cómo se va gestando el movimiento indígena dentro del contexto socio-histórico mexicano, del cual emerge un nuevo sujeto colectivo como actor social: los y las indígenas. Expone sus particularidades, sus demandas y cómo se posicionan dentro de un país que pese a tener una gran presencia indígena, era fuertemente racista, discriminatorio y colonial. Da cuenta también de los desencuentros y tensiones entre el movimiento feminista hegemónico y la lucha de las mujeres indígenas zapatistas (una parte, pero aparte del movimiento feminista), enfatizando y explicando la distancia entre las demandas y los conceptos que responden a dos formas distintas de concebir el mundo, en donde entran en tensión conceptos y/o definiciones como: la *igualdad* o *paridad*, la *complementaridad*, la configuración de su *subjetividad* para la cual el mundo no está afuera establecido en el exterior y separado de los seres, sino que es y está a través de ellos; las profundas implicancias del concepto “*corazón*” cuando es usado por mujeres indígenas que para el pensamiento occidental se tiende a reducir a lo meramente emocional; los significados del parto, la tierra y el embarazo. Que pueden ser comprendidas siempre y cuando se logre establecer un verdadero diálogo, una relación recíproca entre ambos movimientos que necesitan retroalimentarse para fortalecer las luchas contra los sistemas de opresiones.

Sylvia Marcos advierte otras formas de concebir el *género* y la *sexualidad*, abordando la *dualidad* -concepto que aparece en las fuentes primarias de la teorización feminista- desde la cosmovisión de las mujeres indígenas, desde como ellas entienden y se posicionan en el mundo, en lugar de incurrir en la definición de *dualismo cartesiano* que responde a la noción que tenemos en occidente a raíz de la influencia católica. Aclara además, que *Género* y *Dualidad* no son conceptos estáticos ni jerarquizados piramidalmente, el *género* es aplicable no sólo a lo humano y es dissociable al cuerpo, es decir, en las culturas indígenas una mujer puede ser asociada a lo masculino y viceversa. La dicotomía cuerpo-espíritu al posicionarse hegemónicamente, constituye un obstáculo para la comprensión del género en América Latina. Enfatiza e invita al entendimiento del cuerpo y espíritu de estas cosmovisiones para avanzar en la descolonización, que no atañe solamente nuestro pensamiento, sino también nuestros cuerpos.

2. Género, la búsqueda de la hipótesis represiva y legitimidad académica.

Talcott Parsons a mediados de los años sesenta era el teórico social con más influencia en el discurso convencional sobre la familia y los roles de hombres y mujeres en las sociedades modernas. En sus escritos a comienzos de los años cincuenta, planteaba que los roles de género tenían un fundamento biológico y el proceso de modernización había logrado racionalizar¹¹ la asignación de dichos roles. Para él y gran parte de los teóricos sociales de la época, la familia funcionaba gracias a la presencia de una serie de vínculos de apoyo mutuo, tanto económicos como afectivos, en la que la capacidad del hombre para el trabajo instrumental, se complementaba con la habilidad afectiva de la mujer para manejar la vida familiar y la crianza de los hijos. En su descripción sobre esta división fundamental y complementaria de los roles, trascendía los límites de las clases y las culturas nacionales, su visión del *Género* aceptaba sin cuestionar las caracterizaciones del comportamiento y el temperamento sexual “normal”

¹¹ Parsons entendía por *racionalización* la definición de roles de género con base en las funciones económicas y sexuales.

elaboradas por los científicos sociales de las décadas de los treinta y cuarenta, quienes consideraban toda variación de estas normas como una desviación y/o anomalía. Pese a que en 1935 Margaret Mead planteó que los conceptos de *géneros* eran culturales y no biológicos pudiendo variar ampliamente de acuerdo a los diferentes entornos y contextos sociales, siguió predominando la concepción de *género* basada en la biología la cual naturalizaba las desigualdades. (Lamas, 2000)

Esta concepción sobre los roles y su complementariedad, no tardó en ser cuestionada por su sesgo funcionalista y mecanicista que despolitiza la problemática de la desigualdad y, en consecuencia, oculta las cuestiones de poder y el conflicto que atraviesan las relaciones entre mujeres y hombres. Además esta concepción, es incapaz de explicar las variaciones entre personas pertenecientes a un mismo género, ni los cambios de los discursos y prácticas en esta dimensión de lo social. (Bonder, 1998)

En su acepción más reciente *el Género* como categoría aparece impulsado por el feminismo anglosajón en los años setenta, con el objetivo de demostrar que los atributos y características entendidas como *femeninas* no eran naturales del sexo, sino adquiridas a través de la socialización, estableciendo de este modo la distinción *sexo-género*. La palabra denotaba entonces, el rechazo al determinismo biológico implícito en el empleo de otros términos como “sexo” o “diferencia sexual”, resaltando los aspectos relacionales de las definiciones normativas de la feminidad. (Scott, 2000) La comprensión inicial de la desigualdad de género se desarrolló en términos de opresión, discriminación y reproducción del orden *patriarcal*, sobre este enfoque Iris Young (1996) en Bonder (1998) afirma:

“la teoría de género surge como un gran relato, quizás el último de la modernidad, una explicación omnicomprendiva y totalizante, justificada en el deseo del feminismo de los años ´70 de establecer una contra teoría respecto del marxismo, mediante la creación de una nueva categoría, la de género, con tanto peso teórico como la clase.” (Bonder, 1998, pág. 4)

Esta primera fase denominada: “*búsqueda de la hipótesis represiva*” pretendía dar una explicación acabada y universal de la condición desigual de la

mujer, produjo notables trabajos que si bien hoy son cuestionables en muchos aspectos, lograron situar con sólida argumentación la problemática de la discriminación de la mujer en la agenda del debate político y teórico.

En la academia, quienes se preocuparon de que los estudios en torno a las mujeres se centraran de forma separada y se limitaran exclusivamente a las mujeres, utilizaron el término *género*. Además fue un término propuesto por quienes afirmaban que el saber de las mujeres transformaría fundamentalmente los paradigmas de la disciplina.

“Las estudiosas feministas pronto indicaron que el estudio de las mujeres no sólo alumbraría temas nuevos, sino que forzaría también a una reconsideración crítica de las premisas y normas de la obra académica existente” (Scott, 2000, pág. 4)

En su acepción reciente más simple *género* es sinónimo de “mujeres”, en los últimos años se ha publicado un importante número de estudios que sustituyeron en sus títulos “*mujeres*” por “*género*” porque *género* suena más neutral y objetivo que mujeres, parece ajustarse más a la terminología científica de las ciencias sociales y se desmarca así del feminismo ya que incluye a las mujeres sin nombrarlas, ni hacer referencia a sus demandas y luchas, es decir, no plantea amenazas críticas. Scott (2000) señala que este uso del *género* es una faceta de lo que podría llamarse la búsqueda de la legitimidad académica por parte de las estudiosas feministas en la década de los ochenta. *Género* como sustitución de *mujeres* se emplea también para sugerir que los estudios sobre las mujeres son necesariamente estudios que implican a los hombres. Este uso rechaza la utilidad interpretativa de las esferas separadas –esfera pública y esfera privada– manteniendo que el estudio de las mujeres por separado perpetúa la ficción de que la experiencia de un sexo, tiene poco o nada que ver con la otra.

“en esta primera fase, los estudios de género se centraron en la interpretación y la denuncia de la condición discriminada y subordinada de la mujer, negando o ignorando que en su sentido más cabal, género, alude a una relación de poder social que involucra tanto a las mujeres y lo femenino, como a los hombres y lo masculino” (Bonder, 1998, pág. 3)

2.2 ¿El Género una categoría social impuesta sobre un cuerpo sexuado?

El *género* se emplea entonces, para designar las relaciones sociales entre los sexos, su uso explícito rechaza las explicaciones biológicas que naturalizan las formas de subordinación femenina, pasando a ser una forma de denotar las construcciones culturales que norman lo femenino y masculino. “es una forma de referirse a los orígenes exclusivamente sociales de las identidades subjetivas de hombres y mujeres. Género es, según esta definición, una categoría social impuesta sobre un cuerpo sexuado” (Lamas, 2000, pág. 26)

Los estudios basados en la categoría de *género* han tenido una trayectoria epistemológica abocada a realizar una crítica sistemática de las nociones convencionales acerca de lo femenino y masculino presentes no sólo en los discursos del sentido común, sino también en los discursos científicos de las ciencias sociales que han proporcionado las explicaciones asumidas como “legítimas” y “verdaderas” sobre las diferencias sexuales y sociales entre hombres y mujeres. Estos análisis han develado y cuestionado las premisas biologistas, esencialistas y universalistas con las que se han concebido estas diferencias, las lógicas binarias y jerárquicas en las que se apoyan, han problematizado la exclusión, el silenciamiento, la invisibilización y el tratamiento sesgado de la condición de la mujer en los principales cuerpos teóricos, para explicar y proponer cambios respecto de los diversos dispositivos sociales que operan en la construcción jerárquica de los géneros, donde lo femenino ocupa el lugar omitido, subordinado, discriminado y devaluado. (Bonder, 1998)

Los estudios de *género* ponen en evidencia el grado en que las categorías de género varían a lo largo de tiempo, y con ellas los territorios sociales y culturales asignados a mujeres y hombres. En muchos periodos históricos, las percepciones populares respecto a los atributos y temperamentos del hombre y la mujer han cambiado significativamente y estos cambios han sido acompañados por la reformulación de las fronteras sociales. Un ejemplo interesante de las modificaciones sociales que pueden sufrir las fronteras sociales es la historia de la profesión médica, en el pasado se la consideraba más bien como una ocupación que brindaba un servicio a la comunidad antes que una actividad basada en

conocimientos generados por la ciencia y los laboratorios, estando abierta a las mujeres y en el caso del pueblo Mapuche recae exclusivamente en la mujer por su relación con la naturaleza y el engendrar vida. La transformación de la medicina en un campo profesional ocurrió a fines del siglo XIX; como parte de ese proceso, dejando a las mujeres, sus prácticas y saberes excluidos de la medicina basada en la investigación científica, alterando además las concepciones que regían el pudor femenino para que las mujeres pudieran ser examinadas y tratadas por médicos, llegando en la actualidad a ser medicalizados y tratados como enfermedad todos sus ciclos reproductivos naturales -menstruación, parto y menopausia- (Fuentes, 2001). Estos cambios en las fronteras sociales ponen en evidencia las funciones sociales, políticas y económicas del sistema de *género*.

“Las fronteras del *género*, al igual que las de clase, se trazan para servir una gran variedad de funciones políticas, económicas y sociales. Estas fronteras son a menudo movibles y negociables. (...) Las normas del *género* no siempre están claramente explicitadas; a menudo se transmiten de manera implícita a través del lenguaje y otros símbolos” (Conway, Bourque, & Scott, 2000, pág. 3)

Gloria Bonder¹² sugiere realizar una genealogía de las concepciones de género, en la que sus fases y recorridos nos permitan reconocer la interrelación del pensamiento feminista con las corrientes teóricas dominantes en distintos momentos: funcionalismo, marxismo, posestructuralismo, postmodernismo, etc. Es necesaria para demostrar como las categorías analíticas elaboradas y/o utilizadas por el feminismo: *género, patriarcado, esfera pública y privada*, entre otras. No han escapado a la crítica y a las transformaciones de sentido, incluso al rechazo por la misma comunidad intelectual que se constituyó a su alrededor, dentro de las principales tensiones y debates en torno al *género* como categoría analítica encontramos:

¹² Psicóloga, investigadora, fundadora del Centro de Estudios de la Mujer (CEM) y el Postgrado de Especialización y Estudios de la Mujer en la Facultad de psicología de la Universidad de Buenos Aires, Directora del Área de Género, Sociedad y Políticas de la FLACSO.

- a. La crítica al binarismo sexo/género. Butler afirma que este binarismo es expresión del discurso científico masculino en que la naturaleza ha sido representada como un espacio vacío, inerte, “femenino”, dispuesto a ser penetrado por la inscripción cultural “masculina”. Donde este dualismo de lo biológico y lo cultural, no sería más que otra expresión de una lógica binaria que funda y legitima ordenamientos jerárquicos al oponer hombre y mujer, razón y emoción, cuerpo y espíritu, etc.
- b. Crítica la homogeneidad que han presentado ciertos estudios y propuestas teóricas en las que no se reconocen las diferencias y la diversidad existente en tanto que sujetas no unitarias sino múltiples y fragmentadas, en diversas posiciones genéricas, históricas, culturales, étnicas, económicas y sociales.
- c. Rechazo a los estudios y planteamientos que se plantean desde la victimización de la mujer, los cuales se desprenden de los primeros análisis de la opresión y que han redundado en la victimización, desvalorando las experiencias y su labor en los ámbitos “privados”, cayendo en la infantilización de la mujer en lugar de posicionarla como sujeta política y social.
- d. El reconocimiento de la heterogeneidad interna de la categoría y la necesidad de comprender las diversas formas en que se articula en cada contexto con la clase, etnia, edad, orientación sexual, religión, entre otras. Aspectos que son esenciales para la comprensión donde el feminismo postcolonial ha realizado interesantes contribuciones. Planteando que la subjetividad emerge de una compleja interrelación de identificaciones heterogéneas situadas en una red de diferencias desiguales. En este sentido, habría que pensar el proceso de subjetivación en términos de una trama de posiciones de sujeto, inscritas en relaciones de fuerza que están en un permanente juego de complicidades y resistencias.

“las posiciones antes esbozadas coinciden-hoy por hoy- en admitir que el *género* no es una propiedad de los sujetos ni es un constructo fijo y terminado, condenado a una perpetua

repetición. Ello abre la fascinante posibilidad de colocarnos frente a la –cuestión de género– desde una posición diferente a como lo hicimos décadas atrás. Nos impulsa a detectar y explicar cómo los sujetos se en-generan en y a través de una red compleja de discursos, prácticas e institucionalidades, históricamente situadas, que le otorgan sentido y valor a la definición de sí mismo y de su realidad” (Bonder, 1998, pág. 6)

Los estudios de *género* han sido responsables de que hayan surgidos importantes interrogantes sobre el amplio espectro de la vida política: ¿de qué forma se desarrolló la cultura política en occidente para lograr excluir a las mujeres de toda actividad política formal?, ¿cómo han actuado las mujeres que han podido entrar en los espacios donde se desarrolla la política formal? y ¿cómo deberíamos entender el problema de la igualdad en un mundo de diferencias sexuales biológicas y culturales? Si bien, el feminismo asumió la construcción teórica del concepto como una herramienta útil para ubicar las discriminaciones construidas socialmente sobre los cuerpos de las mujeres, permitiendo ampliar el horizonte de las teorías para incidir en las prácticas sociales, donde la política juega un papel fundamental ya que pone al descubierto cómo los dispositivos institucionales y culturales operan para marginar y subordinar a las mujeres, resulta necesario entonces, reconocer la importancia que ha tenido la crítica, el cuestionamiento y el emplazamiento feminista constante al saber instituido:

“la crítica feminista ha puntualizado el carácter situado del conocimiento, la parcialidad de todas las afirmaciones, la íntima relación entre saber y poder, en definitiva ha colocado a las grandes narrativas en el incómodo contexto de la política, retirándolas del confortable dominio de la epistemología. En este sentido, el feminismo ha sostenido, en clave de género, una pregunta fundamental frente al saber instituido: **¿Quién habla en esa teoría; bajo qué condiciones sociales, económicas y políticas formula ese discurso; para quién y cómo ese conocimiento circula y es usado en el marco de relaciones asimétricas de poder?**” (Giroux, 1992 en Bonder, 1998, Pág. 2)

El *género* por lo tanto, no es un concepto estático ni jerarquizado piramidalmente como lo expone la epistemología feminista hegemónica. Se requiere desmontar la relación de colonialidad, que es donde se da la subarternidad, ello nos permitirá comprender que no existe sólo una dualidad de opuestos complementarios sino que coexisten múltiples dualidades que se

desdoblan, empalman y retroalimentan sin cesar. La *dualidad* ha sido frecuentemente descalificada por teóricas feministas instaladas en la concepción del sujeto liberal individualista, que propone la independencia del sujeto “mujer” como ideal de realización al margen de lo colectivo. Contrario a las referencias cosmológicas de las luchas sociales indígenas donde es preponderante el “nosotros” comunitario. (Marcos, 2014)

2.3. Aproximación a las relaciones de Género para la Cosmovisión Mapuche.

El principio de *complementariedad, paridad y reciprocidad* mapuche-williche de Chiloé, son propios de la cosmovisión mapuche donde lo *masculino* y *femenino*, no existen por sí solos, se necesitan mutuamente para el equilibrio de la comunidad y el de cada *peñi* y *lamuen*. El principio de la complementariedad en la espiritualidad mapuche, se encuentra en la naturaleza y es representada simbólicamente en el *kultrun* (instrumento sagrado), la familia tutelar: la pareja de ancianos *kuse* (anciana), *fücha* (anciano); y la pareja de jóvenes *ülcha* (mujer joven), *weche* (hombre joven). Este principio *dual* también se expresa en la concepción de la creación del universo y la relación con la naturaleza: *kay-kay vilu* y *treng-treng vilu, pehuén wentru/pehuén domo*. (Painemal, 2005)

También en las ceremonias sagradas de *nguillatún* (ceremonial sagrado), *machitún*, y en el *palín* y *Linao* (deportes mapuche), la rogativa dirigida y liderada por la *machi* -más al norte- y por la *maestra de paz* en el Archipiélago de Chiloé, *suplicará* por el equilibrio de estos dos principios creadores y complementarios que están presentes en la organización de la comunidad: *la maestra de paz* es la guía espiritual de la comunidad, la que regula la relación de sus miembros con la naturaleza, el *lonko* es la cabeza o líder de la comunidad que velará por las relaciones entre *peñis* y *lamuenes*. Ambas autoridades tradicionales reflejan esta perspectiva paritaria de la organización política y sociocultural del pueblo mapuche-williche de Chiloé.

El *género* en trabajos realizados por intelectuales mapuche ha sido definido como “*el conjunto de características intelectivas, afectivas, sentimentales,*

actitudinales, de comportamiento que cada sociedad y cultura asigna a cada sexo”
(Quilaqueo Rapiman, Catricheo, Huentequero, & Ñancupil, 2013, pág. 61)

Desde la lengua mapuche encontramos para designar a la mujer la denominación de *domo* o *malen*; para la distinción de lo masculino, la denominación sería *wentru*. Los significados de lo femenino, también los otorgan el concepto de *fütapūra* (doncella, señorita) *kimkentrulam* (virgen), *kure* (esposa). *Domo* o mujer, según la matriz etimológica lo podemos entender como el sujeto por el cual la naturaleza o biodiversidad puede acrecentarse y mejorarse a sí mismas, una suerte de instrumento personalizador de la abundancia, la fecundidad, el poder de ser más.

Domo como un principio que despierta, dirige y proporciona solidez al proyecto inacabado de la humanidad, donde el útero fuente contenedora, despierta la conciencia de una nueva vida. (Mora Penroz, 2003)

1. Subjetividad y Subjetivación política.

*“Si no hay sujeto se evapora la posibilidad de que haya una acción que transforme el orden vidente
y dé un sentido responsable al devenir”*

Néstor García- Canclini

La pregunta por el vínculo entre *sujet(a-o)* y *política*, junto con la construcción de *subjetividades políticas*, surge para comprender los sentidos y las prácticas de mujeres mapuche williche de Chiloé, en el reconocimiento de algunos rasgos constitutivos de la politicidad como *sujeta-mujer* y *sujeta-indígena* en los contextos específicos y diferenciados en que se manifiestan. Las formas cómo se relacionan las mujeres williches con la política es central para explorar y comprender los procesos de *deconstrucción de género* y la construcción de *subjetividades políticas* emergentes, que entran en disputa con las formas clásicas e instituidas de concebir la política.

La *subjetividad política* es un punto inicial importante y obligado en las investigaciones sobre los *movimientos sociales*, que ha sido abordado por

diferentes disciplinas de manera separada: la filosofía, las ciencias políticas, la antropología, psicología y la sociología. Cada una de ellas ha buscado conceptualizar y definir lo que entenderíamos por *subjetividad* y por *política*. Es en las últimas dos décadas cuando comienza la tendencia reflexiva de abordar la *subjetividad política* y surgiendo la pregunta: *¿cuáles son los desafíos epistemológicos, conceptuales y metodológicos para agenciar la configuración de subjetividades políticas contemporáneas?* (Martínez & Cubides, 2012)

La *subjetividad* no ha estado ausente del campo del pensamiento social hasta hoy, existiendo múltiples razones de las cuales cabe destacar las siguientes:

Primero, la orientación cartesiana, enfatizó en el carácter racional del sujeto y de la conciencia, otorgándole al pensamiento un lugar exclusivamente protagónico que inviabilizó otras dicotomías que le son inherentes: psique-cuerpo, emoción-cognición, externo-interno, consciente-inconsciente, entre otras. La subjetividad teóricamente requiere de la integración de esas dicotomías en una propuesta ontológica diferente sobre una dimensión cualitativa diferenciada del hombre y la mujer en sus múltiples realidades.

El segundo elemento que influyó en la exclusión de la subjetividad fue la llegada de la ciencia moderna donde toma fuerza la significación política, social e institucional propia del desarrollo capitalista industrial. Dicha fuerza se expresa en la hegemonía del positivismo en toda la segunda parte del siglo XIX, perpetuada en los discursos dominantes de la institucionalización y enseñanza de las ciencias hasta el día de hoy donde se le atribuye al saber la *objetividad*, despojándolo de su carácter necesariamente subjetivo, implica con ello, la exclusión de la *subjetividad* en las propias ciencias humanas.

Finalmente, en el siglo XX, la emergencia del *Estructuralismo* y *Posestructuralismo*, también contribuyeron en la exclusión del sujeto y la subjetividad en las ciencias sociales. Estos movimientos constituyen una influyente secuencia de representaciones intelectuales en las cuales *sujeto* y *subjetividad* son elementos marginados y secundarios para las ciencias sociales.(González Rey, 2012)

La ruptura de los determinismos es una condición fundamental para el desarrollo de la subjetividad, sean estos biológicos, sociales, históricos y culturales.

“la cultura es un sistema presente en la configuración de los procesos humanos por los sentidos compartidos de prácticas y realidades culturales; las culturas son múltiples porque su existencia es inseparable de la subjetividad compartida de quienes viven en ellas, por tanto, las realidades culturales rompen con la separación sujeto-objeto que pretendió el naturalismo cientificista. Por esa razón la subjetividad humana es siempre una producción sobre las condiciones concretas en que se desarrolla y no un simple reflejo de esas condiciones” (González Rey, 2012, pág. 13)

La relación de la subjetividad social e individual, toma formas particulares en el campo de la política, lo que ha llevado a un grupo de investigadores a considerar el dominio específico de esa subjetividad que definen como *subjetividad política*.

La categoría de *subjetividad política* que proponemos desde la perspectiva que asumimos, visibiliza la forma en que se tensiona la subjetividad, la política y los procesos de exclusión/inclusión que operan bajo el contexto del Capitalismo, permitiéndonos identificar como el orden socio-político produce las *subjetividades*. Nuestro enfoque resulta incompatible con la idea de dos esferas separadas que se unen conformando una “*subjetividad política*”, puesto que partimos por considerar que la política es constitutiva de la *subjetividad*, originándola como tal: “*las producciones subjetivas que se objetivan en significaciones, sensibilidades y prácticas políticas, evidencian la compleja tensión entre las huellas de esa constitución y las distintas estrategias de los sujetos por recrearlas y resignificarlas*” (Bonvillani, 2012, pág. 192)

Las *subjetividades* constituidas políticamente se entrelazan permanentemente con otras subjetividades, por lo tanto, los sentidos y orientaciones políticas se elaboran de forma colectiva. No es un producto estático, sino un proceso que configura una determinada modalidad de acercamiento y lectura de la realidad, poniendo en evidencia, un sujeto producido a través de diversas prácticas de saber y poder.

Abordar la *subjetividad política* implica asumir la perspectiva que busca reconciliar al sujeto con sus capacidades de agencia y reflexividad, incentivando el despliegue de la potencia subjetiva para tensionar las condiciones de opresión, aquellas en las que se vive y permitir la identificación de aquellas que nos han constituidos y han sido corporizadas. Esta es una operación inherentemente política y subjetivante.

Para Rancière la posibilidad de emergencia de la política radica en la subjetivación de determinados sujetos desapropiados de su condición de sujetos. Comprende la política como el orden a partir del cual surge la institucionalidad que regula la vida en sociedad, aquel que determina los lugares, funciones y sobre todo, los sistemas de legitimación. Reconoce que este orden ha agravado el principio de *igualdad* al cual debería aspirar todo sistema social, ha producido divisiones, invisibilizando y negando la palabra autorizada a algunos para legitimar la posesión de otros. La demanda por *igualdad*, fundamental para una democracia real, ajena al ideal liberal burgués formalizado en la supuesta representación de la mayoría, sino como un proceso de emancipación a través del cual aquellos sectores de la sociedad que han sido despojados de su calidad *sujetos* rechazan el lugar al que los han marginado, dándose existencia en lo simbólico. Para Rancière la *política* sería entonces, este proceso emancipador que tensiona el orden social dominante al introducir su demanda de reconocerse y ser reconocido como *sujeto*. (Rancière, 2010)

La *política* entraña entonces, un *proceso de subjetivación*: constituirse en sujeto deviene del ejercicio de la capacidad de impugnar la ubicación social, y con ella todo un universo de limitaciones y habilitaciones, que se han naturalizado. Por ello, la *subjetivación política* comprende un conjunto articulado de actos de argumentación que posibilitan a aquellos que han quedado excluidos de la participación reconocida en los asuntos públicos. Rechazando ser sujetos a esa identidad de dominados.

Tanto la *subjetividad* como la *política* son abordadas como categorías complejas, históricas y cambiantes, por lo tanto, posibles de ser transformadas. En

los Estados de América Latina, la *política* se sitúa en el poder constituido del Estado racional moderno que emana del consenso racional de los individuos, quienes aceptan una sumisión contractual voluntaria que implica la delegación y/o transferencia de su poder constituyente (condición política primaria), a cambio de derechos y garantías individuales en un marco normativo jurídico específico. (Martínez & Cubides, 2012) Vista de este modo, desde el poder del Estado, la política integra y somete, al mismo tiempo, al conjunto de individuos en un proyecto de sociedad con determinado ordenamiento jurídico que regirá su sistema de relaciones y posiciones sociales convirtiéndose en una estructura de dominación. Este reconocimiento nos sitúa en la perspectiva que ha buscado producir pensamiento crítico en América Latina para dar cuenta de las singularidades de l(as-os) sujet(as-os) y los movimientos de la región, poniendo en cuestionamiento los discursos hegemónicos y eurocentrista que han perpetuado la colonización hasta nuestros días al actuar como regímenes exclusivos de verdad, privilegiando, en la región, una identidad política del sujeto hombre, heterosexual blanco y/o mestizo, otorgando un origen incuestionable a un modo de ser, pensar y estar en el mundo sobre otros modos posibles y existentes, no reconocidos, excluidos y sometidos.

Nuestra apuesta en la presente investigación por lo tanto, es dar cuenta de la existencia de esas y esos otr(as-os) sujet(as-os) polític(as-os) que son, piensan y están en el mundo construyendo y actuando lo social y político de otras formas. Comprenderemos entonces la *subjetividad política* tal como un modo de ser y estar en el mundo, como señala Andre Bonvillani¹³ (2012) “*la subjetividad política*

¹³ Doctorada en Psicología por la Universidad Nacional de Córdoba, Posdoctorada del Centro de estudios avanzados de la misma universidad, Coordinadora Académica de la Carrera de Maestría en Intervención e Investigación Psicosocial (MIIPS) y Directora del proyecto de investigación orientada “Proyección de acciones de política social específicas e inespecíficas en la potenciación de ciudadanía juvenil. Estudio de caso con jóvenes cordobeses de sectores populares”, Investigadora en diversos equipos nacionales e internacionales ocupados en la temática juventud y política, entre los que se destaca su participación en el Grupo de trabajo de CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales).

es la piel subjetiva que vive la experiencia de encuentro/desencuentro con los otros que plantea la vida en común”.

Reconocemos en esta investigación la *subjetividad política* como una oportunidad conceptual para reencontrar a la sujeta en sus capacidades de agencia, reflexividad y de proyectar otro mundo posible cuestionando y tensionando el actual. Para ello, tomaremos distancia de la pregunta *¿qué es la política?* y nos enfocaremos en identificar *¿cuándo se manifiesta la política en las experiencias y sentidos subjetivos* que reconocen las mujeres mapuche williche de Chiloé? De este modo, analizaremos las prácticas, reflexiones y sentidos otorgados por estas mujeres a sus propias trayectorias, la manera como la experiencia política se encarna en sus cuerpos para transitar de objetos a sujetas. Teniendo presente que la *subjetividad política* se define además, como una apuesta colectiva, una co-construcción permanente con múltiples otr(as-os).

De acuerdo a Rancière la *subjetivación política* implica desidentificación y rechazo a través de operaciones simbólicas y materiales del lugar que la organización social y estatal impone a cada cual. La política aparece entonces como un momento donde se desestabiliza la creencia que instituye el orden de una supuesta democracia cimentada en la igualdad poniendo en jaque la certeza por la cual se asumió: la idea de que la democracia representa un escenario común, donde todas y todos tendríamos derecho a estar en igualdad de condiciones frente la ley y la justicia. Por lo tanto, un acto de subjetivación requiere la emergencia de sujetas, la creación de una existencia social y simbólica de ellas a las que se les ha negado tal condición pese a estar discursiva y ficticiamente en el velo de representación e igualdad formal.

“El movimiento de subjetivación política que representa asumirse militante, pensando, actuando en la arena política, está imbricado afectivamente con sentimientos de dolor y angustia por un pasado reciente en el que no se les ha reconocido en estas capacidades, a la vez que es también una celebración del disfrute que despierta descubrir esta potencia creadora. Se muestra así, el despliegue incesante de la subjetividad política como configuración de distintas dimensiones de ese modo de ser y estar en el mundo.”
(Bonvillani, 2012, pág. 201)

3. Subjetividad e Identidad política femenina.

Las reflexiones respecto al sujeto y los cuerpos del feminismo, se han desarrollado en base a marcos conceptuales importados que no median intentos de reapropiación, sino que al contrario, incentivan la desterritorialización del campo del activismo y la teorización de los feminismos latinoamericanos.

“Cómo ha sido posible que el feminismo latinoamericano no haya aprovechado este estallido de producción teórica sobre el cuerpo abyecto para articular una reflexión pendiente y urgente sobre los cuerpos expropiados de las mujeres dentro de la historia de colonización geopolítica y discursiva del continente. Cuando se ha abierto dentro de los movimientos sociales, y en particular, dentro del feminismo un espacio para la visibilidad y recuperación de posiciones de sujetos antes no reconocidas” (Espinoza Miñoso, 2009, pág. 4)

El estudio del Black Feminism aporta a la reflexión sobre las *identidades* como política realizando una importante contribución para la organización de mujeres racializadas, ya que da cuenta del origen de las dudas sobre asumir la identidad como política y de cierta forma puede permitir sentar los límites para no incurrir en esencialismos que podrían resultar más un obstáculo que un beneficio para la organización de mujeres en el continente.

Indagar los motivos que llevan a nuestras entrevistadas a rechazar el orden patriarcal que las condena a una situación de inferioridad y averiguar cómo conciben e interpretan el ser mujer de pueblo originario en la sociedad chilena, bajo esta noción de *subjetividad*, nos permite avanzar con pasos más certeros a la *deconstrucción de género* y la negación de la identidad femenina impuesta que es funcional al sistema de explotación capitalista.

“resulta útil deconstruir la identidad femenina como fundamento de la subjetividad y mostrar que las mujeres como género han sido objetualizadas debido a la dominación masculina y al androcentrismo propios de los sistemas patriarcales. Ello ha dado lugar a que su identidad se haya constituido como “ser para los otros” no como ser “para sí”, es decir que se ha dado en la alteridad” (Vélez Bautista, 2008, pág. 10)

La construcción de su identidad en “ser para otros” y no “para sí” es el resultado de la desigualdad de *género* en las oportunidades para el desarrollo de

la autonomía, reflexión crítica e individuación; procesos sociales indispensables para alcanzar la categoría de sujeto social y político.

La identidad de mujer de pueblo originario del continente ha sido contada en la historia del contacto a través de la figura de *Malinche*¹⁴ que constituye un mito fundacional del orden social latinoamericano, codifica nuestro pasado y explica nuestro presente. Su relato impone los símbolos de la Conquista, fundando en el continente, la victoria de los españoles sobre los indígenas a través de la figura del conquistador español Hernán Cortés y la mujer indígena *Malinche*, impuesta como la madre india que se deja violar y traiciona a su pueblo.

La antropóloga nicaragüense Milagros Palma (1990), investigó la historia real detrás del mito. En su trabajo, da a conocer que *Malintzin* fue vendida por sus parientes como esclava a los mayas, y luego es regalada por éstos a Cortés. Siendo primeramente un *objeto de intercambio* y posteriormente, al actuar, se convertirá en *sujeto*, pero en un sujeto “traidor”. Este mito nos trae a escena la relación problemática del mestizaje latinoamericano con lo *femenino*, se funda en una época de nacionalismos y de búsqueda de una identidad mestiza que no se ha logrado reconciliar con su pasado y presente porque niega y rechaza la raíz indígena. Rita Segato (2010) advierte que el paisaje y la sangre se han encargado de recordárnoslo permanentemente.

“La propuesta de la matriz cultural desde la cual las identidades de género toman sus elementos es una que supone a lo femenino como lo derrotado, lo abierto, lo violado, lo conquistado.” (Montecino 1996: 191)

El modelo sumiso y virginal de María será entonces la base de la legitimación social del *género-mujer* en América Latina, la cosmovisión católica se impondrá también sobre las cosmovisiones indígenas enraizadas en la

¹⁴ El mito de Malinche, alude a la *Malintzin*, joven “india” del pueblo de Tlaxcala que traicionó a su pueblo al enamorarse de Hernán Cortés y facilitarle la conquista sirviendo de traductora, contribuye con ello, a la ruina del imperio azteca. Para las generaciones de los años 80’ y 90’ los símbolos y sentidos de este mito fueron transmitidos por *Walt Disney Pictures* con la película animada *Pocahontas*. (Revisar: *Colonial Women: Race and Culture in Stuart Drama* de Heidi Hutner, 2001)

complementariedad, imponiendo a cambio, en nuestros entendimientos el juego de oposiciones binarias propias de su tradición: bien/mal; María/Eva; puro/impuro.

Para entender cómo se construyen como *sujetas políticas* las mujeres mapuche williche de Chiloé, es necesario reconocer que las mujeres no figuramos en los anales de la historia y cuando se nos ha mencionado ha sido tal y como a *Malinche*, como *objetos de cambio*, esposas, madres, amantes, prostitutas y traidoras, nunca dignas de ser protagonistas, puesto que la historia oficial ha sido escrita y difundida para resaltar al *sujeto único de la universalidad*: el hombre heterosexual blanco, con poder y sesgos colonialistas.

“Este sujeto de la historia niega a todos los demás seres la posibilidad del registro de una acción consciente inserta en el devenir de un pueblo. Por ello, pacta convenciones acerca de qué es y qué no es histórico. En particular, niega que exista el *sujeto mujeres*, propuesto por la teoría feminista, y tiende a esencializar a las culturas indígenas para desposeerlas de las transformaciones históricas que protagonizan” (Gargallo Celentani 2013: 30)

Un ejemplo de esta invisibilización histórica, es la *Lonco Yanequén* o *Janequeo*. Mujer *mapuche pehuenche* que lideró a l(as-os) *weichafe* en la llamada Guerra de Arauco durante el siglo XVI, derrotando a las tropas españolas. Fue nombrada *Lonco* por sus cualidades de líder y astucia militar, es descrita por Alonso de Ercilla en *La Araucana*, por el sacerdote jesuita Alonso de Ovalle en su obra: “*Histórica relación del Reyno de Chile*” (1646) y por Diego Rosales, cronista español, en la “*Historia general del reino de Chile*” como: la “Juana de Arco de la Araucanía”, todos ellos sorprendidos por su bravura, destacan que al ver la crueldad de los españoles con su pueblo, bajo sus órdenes todos los españoles fueron decapitados. En 1588 volvió a derrotar a los invasores, siendo nombrada *Toqui*, atacó con éxito la Fortaleza de Puchunqui en Nahuelbuta y después de varias batallas, fatigada de la guerra, se retiró hacia tierras cercanas a Villarrica (*Voipir*) donde desapareció sin dejar rastro.

Diego Rosales señala que su nombre era *Anuqueupu* (*Anin* de sentarse o echar raíces y *queupu*: piedra negra o muy dura). Respecto a ella, historiadores como Diego Barros Arana han dudado de su existencia, señalando que es un mito

creado por el poeta Alonso de Ercilla y quienes no dudan de su existencia la describen como: “de espíritu varonil”. Ello da cuenta del sesgo colonialista y patriarcal de la historia oficial escrita.

“la inclusión de las mujeres en la historia implica necesariamente la redefinición y ampliación de nociones tradicionales del significado histórico, de modo que abarque la experiencia personal y subjetiva lo mismo que las actividades públicas y políticas (...) La forma en que esta nueva historia debería incluir y dar cuenta de la experiencia de las mujeres depende de la amplitud con que pudiera desarrollarse el género como categoría de análisis” (Scott 2000: 5)

La negación e invisibilización histórica es determinante para la construcción de la *identidad femenina* donde radica la importancia del *género*. Lagarde (1996) y Butler (1997) señalan que es el referente primario de autoidentificación ya que es la *primera identidad* en ser internalizada por el sujeto y lo que la(o) define a lo largo de toda su vida.

“el proceso de construcción de la identidad femenina en la *alteridad* se realiza en un contexto androcéntrico y desigual que obstaculiza el desarrollo de las mujeres como sujetos, y que considera natural la inferioridad femenina” (Alcañiz en Vélez Bautista 2008)

En este sentido, la sub-representación de las mujeres en los espacios de decisión tiene como consecuencia principal, la construcción de su *subjetividad* e identidad femenina bajo contextos marcados por relaciones de poder que provocan desigualdad y marginación social. Por lo tanto, se requiere de procesos de *deconstrucción de género* sumados a la politización de sus espacios organizativos, cotidianos, económicos y sobre todo su trabajo (no asalariado). Como aspectos necesarios para propiciar la constitución de un *sujeto político* mujer de pueblo originario, bajo los principios de igualdad y autonomía.

El objeto de nuestro estudio es la *subjetividad e identidad política femenina* de mujeres mapuche williche de Chiloé donde es fundamental aproximarnos a la comprensión del vínculo que establece nuestro objeto de estudio con la denominada *esfera pública-política* y los espacios de reconocimiento social. Entenderemos la *identidad* como fundamento de la *subjetividad* y a la *deconstrucción de género* como *principio identitario*. Reflexionaremos por lo tanto

desde un enfoque *subjetivo-identitario* la construcción de mujeres de los pueblos originarios -el sector más vulnerable a los efectos de la explotación capitalista- en *sujetas políticas*, para identificar los factores más directos que obstaculizan la incorporación equitativa de las mujeres a la “*esfera pública-política*”.

“resulta útil deconstruir la identidad femenina como fundamento de la subjetividad y mostrar que las mujeres como género han sido objetualizadas debido a la dominación masculina y al androcentrismo propios de los sistemas patriarcales. Ello ha dado lugar a que su identidad se haya constituido como “ser para los otros” no como ser “para sí”, es decir que se ha dado en la alteridad” (Vélez Bautista, 2008, pág. 10)

La construcción de su identidad en “ser para otros” y no “para sí” es el resultado de la desigualdad de *género* en las oportunidades para el desarrollo de su autonomía, reflexión crítica e individuación; procesos sociales indispensables para alcanzar la categoría de sujeto social y político.

En este sentido, la *subrepresentación* de las mujeres en los espacios de decisión tiene como causa principal, la construcción de su *subjetividad e identidad femenina* bajo contextos marcados por relaciones de poder que provocan desigualdad y marginación social. Por lo tanto, se requiere de procesos de *deconstrucción de género* como aspecto necesario para propiciar la constitución de un sujeto político femenino, bajo los principios de igualdad y autonomía.

Marcela Lagarde (1996) y Bonder (1998) coinciden en que existe un vínculo indisoluble entre *identidad y subjetividad*, Vélez Bautista (2008) considerando ambas posiciones, lo sintetiza así:

“la identidad es el relato que nos hacemos de nosotros mismos, en tanto que la subjetividad es la historia de la persona como sujeto social. Asimismo, la subjetividad se conforma dentro de varias dimensiones: psíquica (capacidades, lenguaje y estructuras), afectiva (usos y marcas afectivas) e intelectual (estructuras de la inteligencia: memoria, olvido, aprendizaje, imaginación y creación).” (Vélez Bautista, 2008, pág. 19)

Bonder (1998) destaca que el término *subjetividad* no aparece en el Diccionario Filosófico y cita a Julio Ortega (1995): “*No existe una definición precisa de subjetividad y quizás tampoco debiéramos buscarla. Es una definición por hacerse, procesal y provisoria, esto es temporal, o sea tan histórica como*

hipotética”, agregando: “Sin embargo, cuando se recurre a este concepto entendemos que, de una u otra manera, está en juego lo que Lopez Petit llama el residuo del proceso de subjetivación es decir, la singularidad, el particular tejido de las hebras que componen cada biografía, la densidad de la vivencia del sí mismo”. (Bonder, 1998, pág. 10)

Para Marcela Lagarde la *subjetividad* es: “La particular concepción del mundo y de la vida del sujeto; está constituida por el conjunto de normas, valores, creencias, lenguaje y formas de aprehender el mundo, conscientes e inconscientes, físicas, intelectuales, afectivas y eróticas” (Lagarde, 1996, pág. 302).

La *identidad* es un elemento central de la *subjetividad* ya que surge de la dialéctica entre el individuo y la sociedad para construir sus propios sentidos en función de su carga y atributos culturales, los cuales van a ser prioritarios frente a otras fuentes de sentido. Sin embargo, *la subjetividad* no se construye de manera arbitraria, sino dentro de marcos sociales que constriñen, orientan las opciones y representaciones de los sujetos, diferenciadas para hombres y mujeres, de modo que no tienen el mismo significado, éste varía según el sexo.

Sobre la *identidad* Bonder señala que en todo sujeto anida el deseo de *identidad* como sentimiento de autoidentificación, de permanencia y coherencia a través del tiempo y el espacio, para explicar cita a Paul Smith (1988):

“Ninguno de nosotros vive sin referenciarse a una singularidad imaginaria a la que llamamos nuestra identidad. Esa singularidad o individualidad corresponde al registro imaginario, el conjunto de imágenes, identificaciones y narrativas que aparentan consolidar una naturaleza distintiva del sujeto/individuo” (Bonder, 1998, pág. 11)

Tanto la *identidad* como la *subjetividad* se construyen a través de la experiencia y de la interacción con los, las otras y el mundo. Ambos son procesos dinámicos que no están sobredeterminados, ya que los seres humanos tienen la facultad de oponer resistencia y transformar las categorizaciones que pesan sobre ellos. E aquí la centralidad que tiene para nuestra investigación la deconstrucción de la *subjetividad de género* ya que nos permitirá identificar las representaciones

simbólicas que pesan sobre ellas como mujeres y particularmente como mujeres de pueblo originario en la sociedad chilena. Representaciones que han impedido y/o dificultado su desarrollo equitativo como sujetas. Nos hemos propuesto por lo tanto, evidenciar de qué manera el orden social androcéntrico ha impactado en la *subjetividad* de las mujeres y cómo las organizaciones de mujeres han permitido espacios de diálogo, cuestionamiento y críticas necesarios para la deconstrucción del *género* permitiéndoles identificar su *objetualización y/o cosificación* para rechazarla reconstruyendo su subjetividad como sujeta social y política capaz de promover los cambios hacia una sociedad más justa.

“La discriminación femenina aparecerá disfrazada, postergada como secundaria o, en ocasiones, directamente negada. En parte porque dentro de la gama de relaciones de dominación, la de mayor elaboración teórica es la que se ocupa de las relaciones entre clases antagónicas, y la mujer aparecía, inobjetablemente, repartida en clases sociales. En parte, también, porque las propias mujeres no siempre se visualizaron a sí mismas como *objetos de una discriminación específica*, no postulándose, por lo tanto, como sujetos reivindicando su propia opresión sino aceptando, bien o mal, la idea cultural predominante sobre lo femenino como contradicción secundaria” (Kirkwood, 1986, pág. 49)

Judith Butler utiliza el término *subjection* otorgándole un doble significado, el de *sujeción* y *subjetivación* (proceso de devenir sujeto) y uno de los argumentos centrales de su obra: *Los mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, es que el sujeto se forma en la *sujeción*:

“La *sujeción* es el proceso de devenir subordinado al poder, así como el proceso de devenir sujeto. Ya sea a través de la *interperación*, en el sentido de Althusser, o a través de la *productividad discursiva*, en el sentido de Foucault, el sujeto se inicia mediante una *sumisión primaria al poder*” (Butler, 1997, pág. 12)

Nietzsche en *La genealogía de la moral* describe la figura de la conciencia vuelta sobre sí misma, proceso en el cual, la represión y la regulación generan fenómenos superpuestos de la conciencia y la mala conciencia. Estos últimos se vuelven esenciales, para la formación, la persistencia y la continuidad del sujeto.

En *Ideología y aparatos ideológicos del estado*, Althusser plantea que la subordinación del sujeto se produce mediante el lenguaje, como efecto de la voz autoritaria que interpela al individuo. El modelo de poder implícito en la descripción

de Althusser atribuye poder performativo a la voz autoritaria, la voz de la sanción y por consiguiente al lenguaje entendido como habla, identifica Butler, señalando que pese a su gran utilidad, la teoría de Althusser está implícitamente constreñida por la noción de un aparato estatal centralizado, modelado sobre la base de la autoridad divina cuya palabra es acto. Ya que sus postulados, no podrían explicar entonces, el poder del discurso escrito o del discurso burocrático que no tienen ni voz ni firma. Es por ello que Foucault, desarrolla posteriormente su noción del discurso como respuesta, en parte, al modelo de habla interpelativa de teorías como la de Althusser, pero además para considerar la efectividad del discurso en manifestaciones distintas a la palabra hablada. (Butler, 1997)

“Vínculos apasionados. La idea de que el sujeto está apasionadamente apegado a su propia subordinación ha sido invocada cínicamente por quienes intenta desacreditar las reivindicaciones de los subordinados. El razonamiento es el siguiente: si se puede demostrar que el sujeto persigue o sustenta su estatuto subordinado, entonces la responsabilidad última de su subordinación quizás resida en él mismo” (Butler, 1997, pág. 17)

La producción teórica de la que dimos cuenta, evidencia que el apego al sometimiento es producto de los manejos del poder. La definición de la *sujeción* de Foucault, como la simultánea subordinación y formación del sujeto cobra valor psicoanalítico como señala Butler, pero además sociológico:

“cuando consideramos que ningún sujeto emerge sin un vínculo apasionado con aquéllos de quienes depende de manera esencial -aun si dicha pasión es negativa en sentido psicoanalítico- Aunque la dependencia del niño no sea subordinación *política* en un sentido habitual, la formación de la pasión primaria en la dependencia lo vuelve vulnerable a la subordinación y explotación (...) esta situación de dependencia primaria condiciona la formación y la regulación política de los sujetos y se convierte en el instrumento de su sometimiento.” (Butler, 1997, pág. 18)

De este modo, la postura de la sujeta consiste en la negación y resignificación de esa dependencia. Su *subjetividad política* sólo puede emerger reconociendo su formación en la dependencia y subordinación para negarlas como condiciones para su propia existencia.

Expuesto lo anterior, vamos a preguntarnos por la *subjetividad* ya no desde los presupuesto en los que es comprendida como un proceso meramente psíquico, en donde la *subjetividad femenina* es entendida como *carencia*, encarcelando los cuerpos de las mujeres, sino que vamos a indagar en la *subjetividad femenina* desde posiciones que evidencian que solo adviene el sujeto y el sujeto mujer, luego de una dinámica interactiva muy amplia de carácter social e intersubjetivo (Paredes Hernández, 2012).

4. Identidad de la Mujer mapuche y participación política

El debate sobre *¿Qué es la política?* sigue siendo una discusión compleja, inacabada y conflictiva. En este marco, la producción de *subjetividades políticas* remite necesariamente al desentrañamiento de las formaciones sociales, es decir, al vínculo entre *sujet(a-o)* y *política*, teniendo un trasfondo eminentemente social e histórico que no puede ser pensado sin una dimensión temporal y espacial que dé cuenta de las transformaciones histórico-sociales. (Martínez & Cubides, 2012) Es por esto, que nos resulta necesario contextualizar cómo se han ido gestando, tanto, el *movimiento mapuche* como el *movimiento de mujeres* en Chile, el primero se ha instalado como uno de los movimientos sociales más destacados en las últimas décadas al remitirnos a una forma de acción colectiva que se levanta reivindicando su existencia y permanencia, emplazando al Estado de Chile y a la sociedad en su conjunto, a entender otras formas de relación entre l(as-os) seres human(as-os) y entre ést(as-os) con la naturaleza. (Tricot, 2013)

Si bien, ambos movimientos buscaron introducir sus demandas al Estado en 1989. Es en 1991 cuando se crean el Servicio Nacional de la Mujer (SERNAM) y la CONADI en respuesta a sus demandas, inicia un proceso muy importante de institucionalización del *género* y la *etnicidad*. Para el *movimiento mapuche* así como para el resto de los pueblos originarios que están dentro del territorio del Estado de Chile, la creación de la CONADI trajo consecuencias negativas, ya que el Estado descartó las propuestas que permitirían mantener una relación de respeto y reconocimiento de los derechos de los pueblos originarios. Los

programas y políticas impulsadas por la CONADI hicieron del ser indígena un negocio, incentivaron la división de comunidades ancestrales y empobrecieron aún más a la población indígena. En el año 2006 MIDEPLAN realizó estudios que revelaron que la población indígena es la que recibe los salarios más bajos en las ciudades siendo las mujeres indígenas quienes *“están expuestas diariamente a este sistema racista y discriminador que les produce un desgaste adicional e inútil, aumenta y fortalece el desarrollo desigual, a través de exclusión laboral y el acceso desigual a la educación.”* (Quilaqueo Rapiman, Catricheo, Huentiqueo, & Ñancupil, 2013, pág. 49)

Es por ello, que nos resulta importante estudiar a la mujer de pueblo originario en Chile, en ella confluyen ambos movimientos, lo cual se ha manifestado en las últimas dos décadas en su notoria presencia dentro del *movimiento mapuche de resistencia*.

Situaremos la discusión en el contexto chileno marcado por el desencanto de la política parlamentaria al tiempo que emergen y toman fuerza nuevos espacios de politización y transformación, es por ello que resulta importante preguntarnos sobre cómo se plantea teórica y políticamente la emergencia de nuev(as-os) sujet(as-os) de transformación. (López Nájera, 2014)

La temprana participación política de mujeres mapuche es desconocida, uno de sus motivos puede deberse a que estuvo asociada con la actuación de orgánicas mayores, que respaldaban entonces estas instancias. Surgen varias explicaciones respecto de los gatilladores que tuvo el proceso de organización, referidas al avance de la organización nacional de mujeres en Chile influenciada por ideas progresistas como fue el MEMCH¹⁵, creado en 1935.

“Sabemos que el MEMCH en la ciudad de Temuco realizó una campaña de defensa de las artesanas indígenas que vendían sus productos en la vía pública, según informa en carta a Caffarena el 15 de agosto de 1938, la miembro Lastenia Quiñonez. No sabemos si existieron conexiones más directas, pero el discurso de Herminia parece nutrido de este referente” (Montalva, 2009, pág. 96)

¹⁵ Movimiento Pro Emancipación de la Mujer Chilena, creado en 1936 por un conjunto de mujeres intelectuales, profesionales, empleadas, obreras y dueñas de casa. (Kirkwood J. , 1986)

El rol desempeñado por mujeres en el proceso de reconstrucción de la organización mapuche, comienza a hacerse patente en el año 1930, que es el año en que logran integrarse al *Movimiento Mapuche* y a la vida política chilena, donde destaca la figura de Herminia Aburto Colihueque, primera mujer mapuche candidata a elecciones municipales en 1935.

Herminia fue integrante de la *Federación Araucana*, fundada por Manuel Aburto Panguilef, destacado dirigente de la *Federación Araucana* entre el año 1922 y 1940, miembro del directorio de la Corporación Araucana. Gran intento de unificación de las organizaciones mapuche en el año 1938.

La *Federación Araucana* fue un importante referente social en su tiempo, tanto por la masividad de sus convocatorias, como por lo controvertido de sus planteamientos. Gran parte de su trabajo político apuntaba a una revalorización del ser mapuche, lo que requería de desmontar los supuestos racistas y evolucionistas que prevalecían fuertemente en aquel momento, producto de los paradigmas científicos y filosóficos de la época.

En 1937 se creó la *Sociedad Femenina Araucana Yafluayin*, primera organización femenina mapuche, cuyos objetivos eran:

“echar las bases para la formación de una entidad cultural de mujeres de la raza aborígen y unir a todas las araucanas existentes en esta ciudad con fines puramente culturales...”
(citado por Foerster y Montecino, 1988)

Herminia sostenía que una vez organizadas las araucanas, lucharían por las reivindicaciones de sus intereses y por conquistar el derecho de voz y voto, como lo había hecho la mujer chilena. (Foerster & Montecino, 1988)

La posterior presencia de mujeres mapuche con estudios, facilitó que ellas comprendieran y asumieran nuevas corrientes, adquiriendo gran relevancia el rol y la participación de las profesoras mapuche. Una de estas profesoras normalista fue Zoila Quintremil Quintrel, vicepresidente de la *Asociación Nacional Mapuche de Chile*, fue la primera mujer mapuche candidata a diputada en las elecciones de 1953 por el partido democrático del pueblo.

“postulo ir al Parlamento porque interpreto el verdadero sentir de la ciudadanía, especialmente los modestos campesinos y mi raza araucana, quienes ven en mí la expresión de lucha honrada y capaz de defender con valentía sus sagrados derechos a una vida mejor” (Foerster & Montecino, 1988)

El caso de Zoila Quintremil da cuenta de la dificultad que han tenido y tienen históricamente las mujeres, más aún las mujeres indígenas de acceder a cargos políticos institucionales del Estado. Situación que no pasa por carencia de capacidades sino por el androcentrismo misógino de las instituciones públicas del Estado, el cual solo acepta a las mujeres que comparten y, cuya figura en aquellos espacios, legitima el modelo patriarcal.

La dictadura desarticuló el movimiento mapuche, sólo sobrevivieron unas pocas organizaciones como la *Unión Araucana*, que mostraba una postura más condescendiente con la nueva situación. Mario Raymán, uno de sus dirigentes, fue reclutado por la dictadura para conformar parte de la dirigencia del Consejo Regional Mapuche.

La crisis económica que impactó a la sociedad chilena en ese periodo: quiebra de empresas, cesantía, encarecimiento de los alimentos, provocó que muchas mujeres mapuche debieran abandonar sus reducciones en busca de sustento para sus hogares. Nace entonces la “*Rama femenina*” a cargo de Antonia Painequeo y Cecilia Aburto, en el tiempo de Ad-Mapu¹⁶, esta instancia no constituyó un tema central en la agenda política de la organización, no se incluyó tampoco entonces una reflexión de género. No había discurso propio que diera cuenta de demandas específicas, como la crítica a algunos aspectos relativos de la cultura que vulneren la dignidad y el valor de las mujeres. En aquellos tiempos, el discurso y las prácticas organizacionales apuntaban a apalear necesidades sociales básicas.

No existía un discurso de mujeres mapuche plenamente elaborado, pero la participación de ellas se encontraba, como ahora, presente en todo el accionar de la organización.

¹⁶ Organización Mapuche que surge en los 80 promoviendo los derechos colectivos del pueblo mapuche.

“Las mujeres se podían convocar solas, pero el trabajo de lucha política, de creación, de participación en los nguillatún y en todos los eventos mapuche abarcaban el sentido de género a pesar de que nosotras no lo usábamos como concepto; pero lo practicamos y vivimos siempre” (Testimonio Elisa Avendaño en Montalva, 2009, pág. 103)

La *Rama Femenina* capacitó a mujeres en distintos oficios, tales como artesanía, en corte y confección, tejidos, pintura de géneros, bordados, lo cual significó la entrega de herramientas concretas para satisfacer las necesidades básicas de la familia. Muchas estaban a cargo de sus grupos familiares, pese a ello, su situación no fue considerada en las reivindicaciones de las organizaciones, las demandas específicas se diluían en los derechos colectivos del pueblo; el discurso público era y es entonces “*no dividir*”, “*no confrontación porque nos debilita*”; pero paulatinamente las mujeres fueron tomando conciencia de sus derechos específicos proceso que comienza a circular en el ámbito de lo privado como primera instancia.

Siendo en la década de los noventa cuando emergen en la Latinoamérica nuev(as-os) actor(as-es) sociales destacándose las mujeres indígenas y sus organizaciones. En Chile, esta situación comenzó a tener lugar cuando termina la dictadura militar y se pacta la democracia. Es entonces cuando las primeras organizaciones de mujeres indígenas emergen, primeramente bajo la motivación de acceder a recursos del Estado, resolver y abordar la violencia en los hogares y reivindicaciones propias del pueblo Mapuche. En este andar, se encontraron con otras actoras sociales provenientes del mundo campesino y de las ONG’s, iniciando un proceso de articulación a redes más amplias de representación que les permitieran visibilizar sus demandas y fortalecer tanto sus dirigencias como asociadas, es en este periodo cuando dirigentes indígenas de la región del Bio-Bio, Araucanía y los Lagos en el año 1998 se vinculan a la Asociación Nacional de Mujeres Rurales ANAMUR, primera experiencia organizativa de mujeres campesinas en Chile.

“El liderazgo contemporáneo de las mujeres indígenas está estrechamente vinculado a prácticas ligadas con la educación, los proyectos y representación comunitaria, la participación en organizaciones de mujeres y en espacios de representación política. Y que, por otra parte, las experiencias de violencia y discriminación vividas en los procesos

educativos han estimulado la politización de sus identidades como pueblos y como mujeres” (Prieto, 2005: 169 en Painemal Morales, 2008)

Uno de los primeros trabajos que hace alusión a la participación social y política de mujeres Mapuche es desarrollado por Foerster y Montecino (CEM, 1988):

“Las mujeres mapuche no tuvieron un rol muy activo en las primeras organizaciones mapuche a principios de siglo, y es clara la razón: dos órdenes patriarcales lo impidieron: *el winka* y el mapuche (...) el nivel público, durante todo el primer período de las agrupaciones indígenas, las mujeres sólo tuvieron participación numérica en las grandes concentraciones y ceremonias realizadas (en los bailes rituales)”

La revisión bibliográfica, da cuenta de la existencia de ciertas condiciones que permiten el tránsito de objetos a sujetas políticas: oportunidades políticas que abren el contexto como los procesos de redemocratización, el surgimiento del movimiento indígena en Latinoamérica, las redes y encuentros con movimientos de mujeres de otras procedencias culturales y sociales, el acceso a la educación y las trayectorias políticas familiares.

IV. MARCO METODOLÓGICO

A continuación, daremos cuenta de la forma en que se llevó a cabo la presente investigación. Se define el tipo de estudio, el universo/muestra, criterios de muestreo e inclusión, descripción de la técnica de producción y análisis de datos, el plan de trabajo y las condiciones éticas.

a). Tipo de Estudio

La presente investigación corresponde a un tipo de estudio *cualitativo*, “*metodología específica orientada a captar el origen, el proceso y la naturaleza de estos significados que brotan de la interacción simbólica entre los individuos*” (Ruiz Olabuénaga, 1999, pág. 15). Puesto que se mueve en el orden de los significados y sus reglas de significación.

Trataremos de aproximarnos a la estructura de observación de mujeres indígenas, “*las otras*”, su orden interno en el espacio subjetivo-comunitario, sus sentidos mentados y sentidos comunes: “*un acto tiene sentido cuando es comprensible, y*

tal es cuando tiene un sentido mentado, esto es, aproximadamente, pesando con palabras” (Canales M., Luzoro J. y Valdivieso p. en Canales Cerón, 2006, pág. 19)

Nuestro enfoque para tales efectos es de carácter *fenomenológico* orientado hacia “*cómo se establece el significado y la comprensión en el interior de las personas, cómo se dan los procesos de interpretación de las conductas de otras personas, y, finalmente, cómo se da la propia autointerpretación*” (Sandoval Casilimas, 2002, pág. 62)

b). Tipo de Diseño.

El carácter de la investigación es *no experimental* porque sus variables no serán manipuladas, es decir, se analizarán las situaciones ya existentes, realizando un levantamiento de datos sólo durante los años 2015 y 2016 como único periodo de tiempo, tratándose por lo tanto, de un diseño de tipo *seccional o transversal*.

“Un investigador opta por un diseño de investigación cualitativo cuando trata de desarrollar estudios no experimentales y bajo un enfoque descriptivo. Ello se privilegia cuando no poseemos un conocimiento que se encuentre suficientemente consolidado sobre el fenómeno de estudio (...) Aquellas preguntas que tienen por finalidad indagar fenómenos sociales desde la lógica interna de los fenómenos, poniendo atención en los actores, sus percepciones y representaciones de la realidad, son elementos privilegiados para la metodología cualitativa” (Flores, 2009, pág. 79)

Los alcances de nuestra investigación son de *tipo exploratorio* que corresponde a aquellos estudios que “*intentan averiguar si existe o no un fenómeno. Un estudio exploratorio debe ser considerado, siempre, como un primer paso en la investigación. Se utiliza cuando se quiere investigar temas sobre los que existe muy poco conocimiento utilizable. Deben ser simples, pero muy completos.*” (Ríos, 1997, pág. 38) Es *exploratorio*, porque además de la escasez de registros, documentación y estudios sobre el Archipiélago de Chiloé, se trata de un tema que surge a partir de recientes críticas y cuestionamientos realizados por feministas latinoamericanas, al carácter “metropolitano” y “europeizante” de la teorización feminista que predomina en las distintas disciplinas de las ciencias sociales, hasta ahora. (Richard, 2008) En este sentido, buscamos familiarizarnos

con las formas con que se relacionan mujeres indígenas con la *política*, explorar y comprender los procesos de *deconstrucción de género* y la construcción de *subjetividades políticas* emergentes, que entran en disputa con las formas clásicas e instituidas de concebir la política, de modo que nos permita identificar qué aspectos requieren de un alcance más acucioso en investigaciones posteriores.

c). Unidad de Análisis.

Nuestra unidad de análisis corresponde a la *construcción en sujetas políticas* que desarrollan al interior de sus organizaciones mujeres mapuche williche de Chiloé. El hecho esencial está en la complejidad del *objeto-sujeto* de nuestro estudio que le hace refractario a cualquier observación externa, puesto que responde a sus propias preguntas y significa en sus propios códigos como es el caso de los estudios culturales, históricos y *subjetivos*.

d). Universo y Muestra.

La presente investigación responde a un diseño muestral *no probabilístico* ya que no pretende generalizar ni ser representativo en los datos, es de *tipo intencional* dado que se seleccionaron elementos de la realidad social en función de los objetivos propuestos por la investigación (Tójar, 2006) y una de sus modalidades fué el *muestreo opinático* donde:

“el investigador selecciona los informantes que han de componer la muestra siguiendo un criterio estratégico personal (...) los que por su conocimiento de la situación o del problema a investigar se le antojan ser los más idóneos y representativos de la población a estudiar”
(Ruiz Olabuénaga, 1999)

El *Universo* de sujetas de estudio comprende a todas las mujeres de origen *mapuche williche* que habitan el Archipiélago de Chiloé y forman parte de organizaciones de mujeres. Mientras que la *muestra* está constituida por la reconstrucción de seis *Relatos de vida* de mujeres mapuche williche pertenecientes a tres de las organizaciones de mujeres indígenas con mayor presencia en el Archipiélago de Chiloé: *La Unión Comunal de mujeres Rurales de Ancud* que es parte de ANAMURI (Asociación nacional de Mujeres indígenas y Campesinas que integra la CLOC, Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo), *La Asociación Indígena Wiñoi Newen*, ambas de la

zona norte de la isla grande de Chiloé, y la *Asociación de Mujeres Williche de Chiloé Rayen Küyen*, de la zona sur de la isla.

e). Criterios de selección.

La muestra fue de *carácter intencionada*, los seis casos se eligieron acorde a la representatividad de cargos sociopolíticos y espirituales del pueblo mapuche williche de Chiloé, además incluimos criterios etarios en cuanto a la representatividad del carácter de cada organización de mujeres.

“las decisiones de muestreo fluctúan siempre entre los propósitos de cubrir un campo lo más amplio posible y de hacer análisis que sean lo más profundos que se pueda. La primera estrategia trata de representar el campo en su diversidad utilizando el mayor número de casos diferentes para poder presentar datos sobre la distribución de las maneras de ver y experimentar ciertas cosas. La última estrategia, por otra parte, busca penetrar más el campo y su estructura concentrándose en ejemplos individuales o ciertos sectores del campo” (Flick, 2007, pág. 84)

Respecto al *tamaño muestral*, fue establecido en relación al acceso a las entrevistadas, los recursos y tiempo disponible, los cuales fueron limitados por tratarse de un trabajo de investigación para obtener el título de pre-grado. Es decir, el tamaño de la muestra se estableció según “*condiciones pragmáticas*”. Las seis entrevistas biográficas se realizaron bajo criterio de *accesibilidad* a los casos por redes personales de la investigadora y también por *bola de nieve*. (Valles, 2003)

En este contexto, es que se toma la decisión de qué casos consideraremos en nuestra muestra, estableciendo los criterios acorde a nuestro marco teórico, objetivos y antecedentes del problema. En este sentido cabe señalar que:

“Las decisiones de muestro no se pueden considerar aisladamente. No hay decisión o estrategia que sea correcta por sí misma. La conveniencia de la estructura y el contenido de la muestra, y así la conveniencia de la estrategia elegida para obtener ambos, se puede

evaluar únicamente con respecto a la pregunta de investigación del estudio: ¿qué casos son necesarios para responder a las preguntas de estudio, y cuántos?” (Flick, 2007, pág. 85)

Nuestro *objetivo* es interpretar en las narrativas de las entrevistadas cómo politizan sus vivencias construyéndose como *sujetas políticas*, mujeres mapuche williche de Chiloé que participan activamente de organizaciones de mujeres indígenas en sus territorios. En este sentido se estableció que los casos fueran representativos tanto de las organizaciones de mujeres como de la organización comunitaria y espiritual del pueblo mapuche williche de Chiloé.

El alcance de los roles y simbolismos sexuales en distintos periodos es parte de nuestra indagación para comprender la construcción de sus *subjetividades políticas*. Por ello consideramos importante la representatividad etaria de los casos, ya que permite dar cuenta de los cambios, permanencias y transgresiones que realizan mujeres mapuche williche más jóvenes para mantener viva su cultura sin que esto signifique aceptar opresiones y violencias que vivieron sus madres y abuelas.

f). Tipología de las Entrevistas.

Como ya hemos señalado, todas las entrevistadas participan activamente en una de las tres organizaciones de mujeres williches de mayor presencia en el Archipiélago de Chiloé. Con el propósito de cubrir el campo de estudio en su diversidad, utilizamos el mayor número de casos diferentes que nos permitan representar a la sociedad mapuche williche de Chiloé. Procederemos aquí a caracterizar a nuestras entrevistadas:

Organización	Cargo organizacional y comunitario	Edad.	Comunidad
Unión Comunal de Mujeres Rurales de	Secretaria de la Comunidad Indígena Güenul, educadora tradicional-intercultural, Presidenta de la Asociación de jóvenes Williche de Chiloé y socia de	(30 años)	Güenul. Recta de Chacao Zona Norte de Chiloé.

Ancud. ANAMURI	la UCMRA a través de la agrupación agrícola “Las maravillas de la naturaleza”.		
	Weichafe domo		
	Segunda directora de la Unión Comunal de mujeres Rurales de Ancud. Secretaria de la Agrupación agrícola “Las Maravillas de la naturaleza” Ex Directora de ANAMURI	(60 años)	Güenu. Recta de Chacao Zona Norte de Chiloé.
	Guardadora de semillas		
Asociación de Mujeres Indígena Wiñoi Newen.	Primera mujer werken del Consejo de Comunidades Williche de Chiloé. Consejera de la Asociación indígena Urbana Wiñoi Newen. Candidata a Concejala de Ancud.	(43 años)	Ancud. Zona norte de Chiloé.
	Werken		
	Presidenta de la Asociación indígena Urbana Wiñoi Newen. Educatora tradicional- intercultural de la Escuela Goleta de Ancud.	(48 años)	Ancud. Zona norte de Chiloé.
	Kimche		
Asociación de Mujeres Williche de Chiloé Rayen Küyen.	Presidenta de la Asociación de Mujeres Williche Rayen Küyen. Educatora intercultural de párvulo williche.	(50 años)	Histórica de Weketrumao. Zona Sur de Chiloé.
	Educatora tradicional		
	Maestra de Paz de la Buta Wapi Chilwe. Consejera de la Comunidad Histórica de Weketrumao.	(78 años aproximadamente)	Histórica de Weketrumao. Zona Sur de Chiloé.
	Maestra de paz.		

g) Técnica de producción de datos.

De acuerdo al *Enfoque Biográfico* y considerando que el instrumento debe resguardar aquello que Canales (2006) nombra como “*doble pliegue*” que es esa capacidad del *sujeto* de observar desde sus propias distinciones, responder sus propias interrogantes, aplicar sus propias reglas y hablar en su propia lengua. Teniendo presente esta consideración es que adoptamos el *método biográfico*, considerando que nuestro *objeto-sujeto de estudio*, tiene forma propia: su propio orden o hilación narrativa, por ello, nos propusimos aplicar una observación del orden de su narrativa desplegada autónomamente, con la intención de que este despliegue nos permita la reconstrucción de sus códigos desde el método biográfico, orientado a reconstruir las trayectorias sociales y políticas de mujeres mapuche williche de Chiloé. Nos propusimos entonces: dilucidar cómo se reconocen, sitúan y proyectan personal y colectivamente las mujeres mapuche williche de Chiloé.

“El enfoque biográfico constituye justamente un *enfoque*, una mirada orientada, en la cual cobra sentido la utilización del relato de vida: lo sitúa en un determinado marco conceptual, ético y epistemológico, que lo diferencia de su utilización bajo otra orientación” (Cornejo, Mendoza, & Rojas, 2008, pág. 30)

Lo que constituye la fuente principal de este estudio, son las ideas, representaciones, prácticas sociales y comunitarias, la visión de mundo y los cambios que impulsaron a estas mujeres a asumir compromisos sociales y politizar los espacios que la tradición mapuche williche de Chiloé les atribuye. Para ello, adoptaremos la técnica de *Relatos de vida*: “*a pesar de las dificultades metodológicas en la recolección y en el análisis, los relatos de vida constituyen una herramienta incomparable de acceso a lo vivido subjetivamente, y la riqueza de sus contenidos es una fuente de hipótesis inagotable*” (Bertaux, 1981, pág. 2)

El sociólogo norteamericano Norman K. Denzin (1970) propuso una distinción entre *Relato de vida* e *Historia de vida*. Con el primero, designa la historia de una vida tal como la cuenta la persona que la ha vivido. Mientras que la

historia de vida haría referencia a aquellos estudios de casos sobre una persona determinada, incluyendo no sólo su propio relato de vida, sino también otras clases de documentos; como por ejemplo, la historia clínica, expediente judicial, testimonios de familiares, etc. (Bertaux, 1981)

De acuerdo a los objetivos de nuestra investigación y por tratarse de una tesis de pregrado que no cuenta con financiamiento utilizaremos *Relatos de vida* que por ser *relatos de experiencia* llevan una carga significativa interesante de investigar ya que la experiencia es interacción entre el *yo* y el *mundo*, ella revela a la vez al uno y al otro, y al uno mediante el otro.

Teniendo presente que la narración de las entrevistadas estaría irremediablemente influenciada por el particular encuentro entre ellas y la *narratoria*, es que cada uno de los contactos previos a la invitación a participar de la investigación contando su historia, así como los encuentros posteriores con cada una de ellas, fueron cuidadosamente preparados priorizando la comodidad de la narradora.

“Lo social tiene la particularidad de jugarse en la singularidad de cada relato, en la particularidad de cada narrador, quien encarna las tensiones de un determinado momento, en un determinado lugar, en ese presente” (Cornejo, Mendoza, & Rojas, 2008, pág. 32)

La reconstrucción de los relatos requirió de tres encuentros. El primero fue una aproximación a las entrevistadas donde el tema central fue la historia de organización de las comunidades mapuche williche de Chiloé y el surgimiento de las organizaciones de mujeres. En el segundo encuentro, posterior a la transcripción e identificación del contexto socio/histórico de las comunidades y las organizaciones de mujeres, las entrevistadas narraron sus historias bajo la consigna amplia: “*Hechos que me marcaron llevándome a valorar y a reconocermé cómo mujer mapuche williche de Chiloé*”.

“Consignas iniciales amplias y generales, que otorguen libertad a los narradores para estructurar su relato desde y hacia donde ellos prefieran hacerlo. El uso de consignas

amplias, se fundamenta en la opción ética de que sea el narrador quien asuma un rol principal, como sujeto agente y responsable de su propio relato.” (Cornejo, Mendoza, & Rojas, 2008, pág. 36)

El último y tercer encuentro, permitió completar información sobre los códigos en clave biográfica de la entrevista acorde a los objetivos propuestos. Lo cual orienta hacia una aproximación en la comprensión de la configuración de subjetividades políticas a través de las narrativas biográficas de mujeres entrevistadas.

“Al solicitar a un narrador que nos relate su vida o parte de ella, además de la petición explícita de los contenidos que interesa investigar, existe una petición implícita: la de tomar posición frente a lo que cuenta” (Cornejo, Mendoza, & Rojas, 2008, pág. 31)

El tercer encuentro inició con la pregunta sobre qué significó la experiencia de contar su historia y leerla. Cada entrevista duró entre una hora y media a dos horas, se realizaron en los lugares que ellas establecieron, en los horarios donde disponían de tiempo para estar a solas, el intervalo entre los encuentros también fue determinado de acuerdo a su disponibilidad, por lo general, no superó los 30 días, en cada encuentro *narradora* y *narratoria* compartieron un mate.

“Es importante construir una relación particular y específica con cada narrador, la que estará determinada por las características personales de cada uno y por las implicancias que éstas características determinan recíprocamente en el narrador. Un relato permitirá el despliegue de una historia de vida en la medida en que el narrador se sienta en confianza, de forma que establezca su propio *pacto autobiográfico* (Lejeune, 1975 en Cornejo, Mendoza & Rojas, 2008, pág. 35)

h). Técnica de análisis de datos.

De acuerdo a la perspectiva biográfica, se trabajó el análisis de las entrevistas de forma particular y transversal, reconstruyendo los hechos principales, identificando el tipo de narración y los eventos principales que aparecieron tanto en la vida personal de las entrevistadas como en la sociedad chilota williche. Analizamos cómo se vuelca la teoría en cada uno de los casos interpretando sus narrativas, realizamos también un análisis comparado dónde buscamos identificar las diferencias y similitudes de los relatos.

El *Relato de vida* brinda la posibilidad que la narradora elija o no asumirse a sí misma como *producto*, *productor* y *actriz* de su historia: Reconocerse *producto* de una historia familiar, social, cultural y política que determina su vida y las condiciones en las cuales se vio “arrojada” en términos existenciales; reconocerse *productora* de su historia a través de sus propias elecciones, responsabilizándose por el margen de libertad que le ha permitido “*hacer algo con aquello que han hecho con una*” (Sartre, 1985 en Cornejo, Mendoza & Rojas, 2008, pág. 31); la posibilidad de situarse como *actriz* de una historia de la cual busca ser la protagonista. En la reconstrucción de los casos identificaremos cómo se reconocen en este sentido las narradoras ya que si bien, dentro del enfoque biográfico no existe un método único para el análisis de datos, puesto que los métodos se definen de acuerdo a los objetivos de la investigación. Es en este sentido, para cubrir en mayor profundidad y riqueza las informaciones que nos entregan los *Relatos de vida*, hemos priorizado en un primer momento la particularidad de cada relato, acorde a una de las premisas fundamentales del enfoque biográfico: se plantea una *lógica singular*, intracaso en donde analizaremos y trabajaremos en profundidad cada historia relatada, reconstruyendo los hechos principales, identificando el tipo de narración: si está narrada en presente, pasado, si se trata de una narración coherente o si es *reconto*, que del pasado vuelve al presente o si bien son imágenes que describe como recuerdos. “*La idea es poder llegar a una historia reconstruida, a partir del análisis de la escucha de la historia y de los principales hitos biográficos que constituyen la vida del narrador*” (Cornejo, Mendoza, & Rojas, 2008, pág. 37)

i). Calidad del diseño.

La investigación cualitativa no dispone todavía de un cuerpo teórico que garantice la validez de sus resultados, la problemática de la objetividad, del riesgo ideológico, del sesgo y etnocentrismo ponen en duda la posibilidad de construir una metodología científica que dé garantía total de la calidad tanto en investigaciones cualitativas como cuantitativas (Ruiz Olabuénaga J. , 2003). Nunca se es neutro sin una relación previa en cuanto al tema que se quiere

investigar. Legrand (1993) advierte dos operaciones, que se imponen a ser realizadas y aplicamos en la presente investigación: una *puesta en disposición clínica* y una *preparación teórica*. Sugiere sostener a lo largo de todo el proceso de investigación una *puesta en disposición clínica*, que consiste en trabajar sobre el vínculo previo con el tema a investigar e intentar dilucidarlo: ¿Por qué la elección del tema? ¿Por qué investigarlo? ¿Para qué investigarlo? ¿El interés surge de una experiencia personal? ¿Cuál?

La *preparación teórica*, refiere a la revisión crítica de la literatura científica sobre el tema, que permita dotar de bagaje conceptual profundizando la comprensión del objeto de estudio. Esta revisión crítica ha de ser un proceso constante a lo largo de toda la investigación, de modo, que la recolección de relatos y su análisis permite la emergencia de nuevas pistas que deben ser seguidas también por la actualización de los estudios y debates. (Cornejo, Mendoza, & Rojas, 2008, pág. 33) Aseguraremos la calidad del diseño de investigación sometiéndola a examen sobre el criterio de: *credibilidad*, “*la credibilidad puede acrecentarse intermezclando continuamente las fases de recolección, de interpretación y de sistematización de los datos*” (Ruiz Olabuénaga J. , 2003, pág. 106); de *dependabilidad*, “*utilizando auditores que chequeen, como expertos, la calidad de las decisiones tomadas en la recogida y en la interpretación de los datos*” (Valles, 2003, pág. 104) y *transferibilidad*, refiere al grado en que los sujetos analizados son representativos del universo al cual pueden extenderse los resultados obtenidos, no es en función al número de sujetas estudiadas sino de los tipos de sujetas analizadas. Este nivel se reconoce cuando los resultados pueden ser considerados como hipótesis para posteriores investigaciones. (Ruiz Olabuénaga J. , 2003, pág. 107).

j). Condiciones éticas.

Asumiendo que los *Relatos de vida* tienen la facultad de producir efectos en la narradora, permitiéndole significar, resignificar y dar sentido a sus experiencias. Conscientes de las implicancias existenciales que ello conlleva, resulta

fundamental cuidar las condiciones en las que se producirá la narración, es decir, cuidar los aspectos éticos del trabajo, es por ello que una vez presentados en términos generales los motivos, objetivos y alcances de la presente investigación, se les hizo la invitación a participar contando su historia de vida donde consensuamos, *narradoras* y *narratoria*, resguardar el derecho al anonimato siempre que lo requirieran, además, se les hizo entrega de las transcripciones de las entrevistas junto con el consentimiento informado donde se explicitaron los propósitos y fines de la investigación.

“En la fase de contacto, es cuando los cuestionamientos éticos se vuelven fundamentales, haciéndose necesaria la definición de criterios respecto a quiénes vamos a contactar, cómo lo haremos, el tipo de información que les entregaremos al presentarnos y la información incluida en el consentimiento informado son necesariamente aspectos importantes de ser reflexionados, velando en cada momento tanto por la coherencia de la investigación como por la ética que todo proceso investigativo debe cuidar.” (Cornejo, Mendoza, & Rojas, 2008, pág. 31)

IV. MARCO DE REFERENCIA DEL ARCHIPIÉLAGO DE CHILOÉ

El Archipiélago de Chiloé está compuesto por la Isla Grande de Chiloé y 40 islas menores insertas en el mar interior. Se extiende entre el canal de Chacao por el norte, el Golfo de Corcovado por el sur, los Golfo de Ancud y Corcovado por el este y el Océano Pacífico por el oeste.

Administrativamente, la Provincia de Chiloé está dividida en 10 comunas, siendo Castro la capital Provincial.

La isla Grande de Chiloé comprende 9.181 Km² (INE, 2006) correspondiente al 1,2% del territorio nacional. Es la segunda isla más grande de Sudamérica, después de Tierra del Fuego. Del total de su superficie, 66,9% está cubierta por bosque nativo y 27,4 % por praderas y arbustos (CONAF, 1999). Cuenta con una extensa área protegida en la costa occidental de la Isla Grande: el Parque Nacional Chiloé de una superficie de 43.057 hectáreas de flora y fauna nativa de la isla donde viven comunidades indígenas.



La población de Chiloé es de 154.766 habitantes correspondiente al 1.02% del total nacional con mayor proporción de habitantes rurales de la X Región (INE, 2003). Sin embargo, en los últimos años la instalación de industrias pesqueras y de cultivos marinos generaron un aumento en la población del 18.3 % entre los años 1992 y 2002 (INE, 2003) experimentándose una migración intra-territorial: la población rural migra a los centros urbanos atraídos por los trabajos asalariados de la industria acuícola y pesquera. Disminuyendo de un 53% en 1992 ha un 44% en el 2002. (INE, 2006)



La población original del Archipiélago de Chiloé antes de la llegada de los españoles es Mapuche Williche de Chiloé (Gente del sur). De acuerdo a la información del último censo, un total de 16.762 personas declararon pertenecer al pueblo Mapuche williche, lo cual corresponde al 10,8% de la población provincial, en cuanto a la distribución de la población que se declara mapuche williche, un 58,9% se ubica en áreas rurales y un 41,1% en urbanas. Las comunas que cuentan con mayor población mapuche williche son las de Quellón y Quinchao con un 22,3% y un 17,4% respectivamente, seguidas por la comuna de Queilen con 16,9% de su población.



V. RESULTADOS

“Es posible comprender que una biografía es un recurso metodológico que opera y tiene pertinencia con relación a determinado problema de investigación construido a partir de cierta orientación teórica, lo cual quiere decir que teoría, método y realidad son elementos que se corresponden y apoyan mutuamente.”

(Reséndiz García, 2001, pág. 141)

A continuación presentaremos la sistematización de los datos recogidos en la reconstrucción de relatos de vida de mujeres mapuche williche de Chiloé de acuerdo al objetivo central de nuestra investigación: conocer cómo se construyen en sujetas políticas.

El ordenamiento de la presentación de resultados tiene como base los objetivos específicos planteados, de modo que en primera instancia describiremos cómo perciben las transformaciones político-económicas y socioculturales en la Isla Grande de Chiloé, exponiendo en paralelo cómo reconocen la identificación de las expresiones de discriminación y opresión experimentadas por ser mujeres mapuche williche. Posteriormente, nuestro análisis buscó comprender el vínculo entre subjetividad e identidad en sus relatos y en último lugar presentamos a través de un análisis transversal de los relatos la caracterización de la participación política de las *lamuen* al interior de sus organizaciones y en su quehacer comunitario.

El análisis transversal nos permitió dar cuenta de su situación en relación con las fuerzas productivas, los procesos de deconstrucción de género y subjetivación política a través de la reconstrucción de los hechos principales que las marcaron, identificando el tipo de narración, las realidades culturales que determinan su forma de estar y concebir el mundo, las condiciones concretas que las llevan a romper tradiciones y estructuras de abuso, violencia, opresión y maltrato, introduciendo la demanda de reconocerse y ser reconocidas como sujetas políticas, es decir, el tránsito de *objeto* a *sujeta* de su propia historia.

Tomando el ejemplo del trabajo biográfico de Oscar Lewis en "*Viviendo la Revolución. Una historia oral de Cuba contemporánea. Cuatro hombres*" (1980) Nos pareció pertinente comenzar este apartado detallando las condiciones en que se estableció el contacto con las entrevistadas lo cual nos permite evitar lo que Bourdieu (1989) ha denominado "*ilusión biográfica*", es decir, aquella visión que supondría que la sujeta biografiada siempre dio un sentido originario a su vida. El dar cuenta de las condiciones de contacto permite reconocer y mostrar cómo entrevistadas y entrevistadora coincidieron en hitos de gran importancia en la historia reciente del pueblo mapuche williche en Chiloé y el Wallmapu.

El año 2013 se llevó a cabo el II Congreso de Comunidades Williche de Chiloé, el cual no se había vuelto a realizar desde hace más de treinta años. En este Congreso que congregó a más de trecent(as-os) representantes del pueblo

williche en la ciudad de Quellón se trataron diversas problemáticas que afectan al Archipiélago de Chiloé, se constituyó una mesa exclusiva de mujeres dónde se trataron temas de salud, educación, alimentación y prevención de violencia, fue entonces cuando una de las *lamuen*, Presidenta de la Asociación de mujeres Williche Rayen Küyen me propone realizar mi proyecto de tesis con ellas.

Dentro de los acuerdos tomados en este II Congreso en el cuál estuvieron presente los *Loncos* de la zona sur y norte de la Isla Grande, firmando el acuerdo de rechazo a la construcción del proyecto Parque eólico en Mar Brava, Ancud por tratarse de uno de los lugares de gran valor espiritual para el pueblo williche por la presencia de conchales y su importancia además en la preservación de la biodiversidad ya que es zona de humedales donde llegan aves de distintos lugares del mundo.

Al año siguiente los días 10, 11 y 12 de enero del 2014 en la comuna de Ancud se realizó el III Congreso de Comunidades Williche donde participaron más de 400 descendientes williche de la Buta Wapi Chilwe, representantes de las Comunidades Indígenas de las Comunas de Quellón, Queilen, Castro, Quinchao, Curaco de Velez y Ancud también asistieron invitados especiales de la Región de la Araucanía e Internacionales de Perú y Bolivia. En esta instancia que pretendía dar continuidad a los acuerdos tomados en el Congreso anterior, se firmaron acuerdos relevantes por parte de las autoridades ancestrales y comuneros presentes quienes discutieron y consensuaron en pronunciarse y denunciar todo hecho que pudiera significar una vulneración de derechos hacia su pueblo y como habitantes originarios. Suscribieron un documento con las conclusiones del Congreso, dando a conocer públicamente su rechazo y oposición en los siguientes temas que afectan al territorio Williche:

- La oposición a la construcción del Puente sobre el Canal de Chacao.
- La oposición a la construcción del Parque Eólico en el sector de Mar Brava, comuna de Ancud.
- Oposición al Decreto N°66 impuesto por el Estado Chileno y que contraviene las normas establecidas en el Convenio Internacional N°169 de la OIT.
- Oposición a la Ley de Pesca, particularmente el Artículo N°50
- Rechazo al Decreto N°701, que regula materias forestales

- Rechazo a la imposición de todo mega proyecto impuesto por el estado Chileno y que no sean consultados bajo las normas establecidas por el convenio N°169 de la OIT.

Pese a haberse realizado un compromiso por parte de las comunidades presentes y las autoridades tradicionales quienes firmaron el documento de acuerdo del II y III Congreso de comunidades Williche de Chiloé, tras concluido el III Congreso en la ciudad de Ancud, se da a conocer en el periódico local (la Estrella de Chiloé) que las comunidades de Catrumán, Calle y Huentetique estaban participando en una mesa de trabajo con la empresa Ecopower para la construcción del Parque eólico en Mar Brava.

10 Actualidad

Puente Chacao marca congreso huilliche chilote

Hoy concluye encuentro que presentará conclusiones a Bachelet.

● César Cárdenas Ruiz
 Desarrollar un encuentro provincial de los pueblos originarios a fin de obtener antecedentes respecto de sus actuales preocupaciones y motivaciones es el objetivo del III Congreso Huilliche de la Fita Wapi Chilwe que se desarrolló desde este viernes en dependencias de la Escuela Anaca de la ciudad de Ancud.

En la oportunidad participaron cerca de 300 personas pertenecientes a comunidades indígenas tanto del Archipiélago de Chiloé como del resto de la zona sur y de algunos países de Sudamérica, quienes se dan cita en el norte de la Isla Grande dando continuidad de este modo al encuentro realizado el año pasado en la comuna de Quellón.

Alex Calcheo, serkán de la comunidad Koinimó-Lamekura de Ancud y coordinador de la actividad, señaló que el objetivo principal de este "chafvn" es "fortalecer nuestros lazos de hermandad en el territorio huilliche, pero también comenzar a discutir y dialogar acerca de los problemas que tenemos, generando una propuesta que nazca desde los territorios y que sea presentada como demandas a las autoridades del Estado".

Sobre las problemáticas que se abordan en este encuentro mediante mesas de trabajo que se constituyeron están la defensa del territorio, esencia de la vida y del mundo huilliche, medios de comunicación, borde costero y sus recursos, reivindicaciones territoriales, recursos naturales, desarrollo sustentable, salud, reconocimiento (medicina alternativa) y educación intercultural, siendo una de las temáticas principales de las jornadas el puente sobre el canal de Chacao.

En este sentido, el lonco de la comunidad de Weketrumao de Quellón, Fidel Raín, indicó que "nuestros estamos exigiendo la consulta que está estipulada en el Convenio 169 a las comunidades indígenas de toda la Isla, no solamente las aldeanías donde va a ser construido el puente de Chacao".

Agregó el dirigente que "nosotros queremos que la consulta sea a todas las comunidades indígenas que tienen personalidad jurídica y que no tienen, porque ha ocurrido que el Estado trabaja solamente con las comunidades con personalidad jurídica, y nosotros, que somos autónomos hacemos muchísimos años, nos dejan de lado, como para acallarnos".

El encuentro termina hoy con la confección de una declaración que será difundida a los medios de comunicación y presentada en marzo a la Presidenta electa Michelle Bachelet.

● El intenso trabajo de la mesa de trabajo entre las comunidades de Catrumán, Calle, Huentetique y la empresa Ecopower permitió alcanzar puntos de acuerdo que serán profundizados en la consulta indígena que próximamente liderará el Servicio de Evaluación Ambiental de Los Lagos, SEA, en vía de la aprobación del Parque Eólico Chiloe.

Según informó la firma es en este contexto que paralelamente se desarrollará la consulta a las comunidades huilliches cercanas al proyecto, en virtud del Convenio 169, en lo que participarán las agrupaciones antes mencionadas de Ancud.

Dentro de los puntos de entendimiento destaca, según se expuso en un comunicado, la disminución del parque eólico tanto en la cantidad de aerogeneradores como en la potencia instalada y la contratación de mano de obra y servicios locales.

Esta situación significó un gran golpe no solo para las comunidades williche sino también para gran parte de la comunidad ancuditana y chilota, es por ello que en respuesta se convoca a un *Buta Chafvn* (Gran encuentro) en la Comunidad histórica de *Weketrumao* para el día 28 de febrero del 2014 en donde se reafirman los acuerdos tomados en el III Congreso y se constituye el *Consejo de Comunidades Williche de la Buta Wapi Chilwe*:

Primero: Reconocemos nuestro territorio como un espacio de espiritualidad ancestral del cual obtenemos el alimento natural y espiritual requerido para el sustento de nuestro pueblo. Si el territorio se deteriora, nuestro pueblo corre el peligro de desaparecer, por ello la defensa del territorio es en estos días un derecho y deber urgente, nuestra salud, nuestra armonía, nuestro equilibrio se ha visto afectados por la explotación industrial y foránea de los cauces de agua, del mar, del bosque, del suelo y subsuelo. En este punto, exigimos la restitución de todos los causes usurpados a nuestras Comunidades y asegurar

el derecho de aprovechamiento de todas las aguas a las Comunidades de nuestro territorio. Solo a modo de ejemplo el Estado aún nos está debiendo un estudio acerca del impacto socio ambiental que la industria acuícola ha generado en el territorio. Es momento de exigir a las autoridades que salden esta deuda.

Segundo: Rechazamos particularmente el Decreto 701, que regula materias forestales, la actual Ley de pesca particularmente su artículo 50, la insuficiente fiscalización a la deposición de desechos industriales al tránsito de Welboat con aguas contaminadas, nula responsabilidad ambiental de salmoneras, explotación y comercialización del pompón y hierbalozza, apropiación y uso industrial de causas de agua superficiales y subterráneos.

Décimo: El reciente anuncio de construcción del Puente sobre el canal de Chacao es una abierta y frontal violación del Convenio 169, nuestro derecho a consulta y participación ha sido pasado a llevar. La autodeterminación que reivindicamos nos anima a rechazar el impacto territorial del Puente como facilitador de la explotación industrial energética, Minera, Forestal y Marina de la Buta Wapi. Queremos mantener el Canal de Chacao como una barrera sanitaria en beneficio de preservación y desarrollo de la naturaleza de Chiloé. Además exigimos que todos los megaproyectos que se están ejecutando en el archipiélago de Chiloé y que sean propuestos a futuro, sean sometidos a consulta, entregándonos toda la información relativa a cada caso, atendiendo a los estándares internacionales exigido por el Convenio 169.

(Extractos del documento de acuerdo del III Congreso de Comunidades Williche de Chiloé.

14 de enero del 2014, Ancud.)

Las autoridades ancestrales (*Loncos y Maestras de Paz*) reafirman los acuerdos tomados en el III Congreso y el mandato a constituir una organización autónoma y tradicional capaz de llevar a cabo un trabajo que dé continuidad al legado de los antiguos *Loncos*: “*Que viva el pueblo williche hasta que mundo sea*”, es entonces cuando nace el Consejo de Comunidades Williche de la Buta Wapi Chilwe.



Fotografía del Buta Chafvn, Weketrumao. 28 de Febrero, 2014.

“Esta organización no se forma de la base jurídica Chilena, sino desde la fuerza del pueblo unido para conformar una organización autónoma, como las antiguas comunidades históricas, respetando nuestras autoridades ancestrales”.

(Palabras del Lonco Mayor del Consejo de Comunidades Williches de Chilwe, Fidel Rain en el *Buta Chafvn*)

Tras participar de este *Buta Chafvn* donde nace el Consejo de Comunidades Williche de la Buta Wapi Chilwe a la investigadora del presente proyecto de título se le invita a trabajar como asesora del Consejo, es cuando conoce a dos de las *lamuen* de la zona norte de la isla de grande quienes llevaban trabajando en la Oficina de Asuntos indígenas de Ancud más de doce años.¹⁷ En esta instancia se realiza la primera ronda de entrevistas biográficas.



Conferencia de prensa del Movimiento Salvemos Mar Brava

12 agosto del 2014, Ancud.

El 28 y 29 de agosto del 2015 en la Comunidad Mapuche Williche Pepiukelen de Pargua se realizó un *Buta Chafvn-nguillatün* (Gran Encuentro y ceremonia) donde asistieron comunidades Mapuche Williche de Chiloé, Osorno, Calbuco, Llanquihue, Puerto Montt y organizaciones sociales y comunitarias de Chiloé con el objetivo de reafirmar la defensa del territorio de la Fvta Wapi Chilwe (Archipiélago de Chiloé), denunciando los atropellos del Estado de Chile a través del Ministerio de Obras Públicas en el Mega Proyecto Puente Chacao al realizar

¹⁷ Un par de meses después de haberse realizado el III Congreso de comunidades Williche en Ancud, las *lamuen* fueron desvinculadas de forma bastante irregular de la Oficina de Asuntos Indígenas, se les avisó con menos de 24 horas que su contrato no había sido renovado, ello a raíz, de participar en una conferencia de prensa que denunciaba las irregularidades del proyecto Eólico en Mar Brava.

una consulta indígena que no cumple con la normativa ni estándares internacionales que garantizan el derecho a los pueblos originarios a una debida consulta. La segunda ronda de entrevistas se llevó a cabo días después de realizado este *Buta Chafvn-nguillatün*.



Fotografías de David Gómez en el Buta Chafvn-nguillatün donde Comunidades Mapuche Williche realizan rogativa al Ngen (Espíritu) de la Roca Remolino para que evite la construcción del Puente sobre el Canal de Chacao.

Otro hecho de gran relevancia que nos instó a realizar la tercera ronda de entrevistas biográficas es la denominada “*Rebelión de mayo*”, en el mes de mayo del año 2016, Chiloé levantó un gran movimiento social, más de 33 barricadas desplegadas por todo el territorio de la Isla Grande de Chiloé, en respuesta a la grave contaminación producto del vertimiento de 9.000 toneladas de salmones descompuestos en los mares interiores de la X Región de los Lagos.



Foto reportaje de: <http://ecuavisa.com>

El 4 de marzo del 2016 la Dirección General del Territorio Marítimo y de Marina Mercante de la Armada de Chile (DIRECTEMAR) autorizó mediante resolución a la Asociación de la Industria del Salmón de Chile A.G. el vertimiento de 9.000 toneladas de salmones muertos en la Región de los Lagos.

La solicitud es elevada tras la muerte por asfixia de cerca de 40.000 toneladas de salmón de cultivo a partir del 22 de febrero. La asfixia fue producida por un acelerado crecimiento de algas, que alertó al Servicio Nacional de Pesca y Acuicultura (Sernapesca), activando un plan de contingencia en la zona afectada que consistía en que la mitad de la mortandad de salmones sería derivada a plantas elaboradoras de harina de pescado, mientras que un tercio sería desechado en vertederos terrestres, sin embargo, la Asociación de la Industria del Salmón dio cuenta de que quedaban salmones por desechar imposibles de ser procesados para harina de pescado y que por condiciones sanitarias tampoco podrían ser vertidos en tierra ya que se pondría en riesgo la salud de las personas.

Es por ello que el 3 de marzo del 2016 SalmonChile presentó otra solicitud a DIRECTEMAR para verte 11.600 toneladas de salmones muertos al mar. La autoridad marítima solicitó un informe técnico a Sernapesca sobre el impacto ambiental que podría significar el vertimiento. Un día después, el 4 de marzo, Sernapesca emitió el documento solicitado por la Armada asegurando que la mortandad de salmones *“no afectaría el ecosistema acuático, la vida humana en el mar, vías de navegación, ni actividades de otros usuario marítimos”*. Con esta evaluación técnica emanada de Sernapesca, la Armada procedió a autorizar el vertimiento, se vertieron 4.655 toneladas de salmones descompuestos.



Fotografía extraída de: <http://revistaenfoque.cl>

El 28 de abril la Armada de Chile informó sobre la varazón de machas, 5 kilómetros de machas varadas en las costas de Playa Grande de Cucao, Huentemó y Chanquín en el archipiélago de Chiloé, determinando como causa de muerte de estos bivalvos a una tóxina de la marea roja.¹⁸ El 30 de abril del 2016 la X Región de los Lagos es declarada zona de catástrofe con el objetivo de autorizar planes de ayuda que consistían en un bono de \$ 100.000 a las familias directamente afectadas.



Fotografía de: <http://elmostrador.cl>

La movilización de mayo del 2016 sin dudas marco a la sociedad chilota en su conjunto, si bien el año 2014 se levantaron movilizaciones por la salud en varias comunas que mantuvieron cerrado el acceso a la isla Grande de Chiloé por algunas horas. La *Rebelión de mayo* tiene un carácter distinto, alcanzó repercusiones sociales profundas no solo en Chiloé, sino también en el resto de Chile y otros países que vieron en sus costas una de las catástrofes más alarmantes, resultado del sistema extractivistas instaurado en Chile, un sistema inhumano, depredador y sin límites.

¹⁸ Se entiende por “Marea roja” a un fenómeno natural provocado por el incremento numérico de alguna o algunas microalgas en el agua, las que al ser el alimento de organismos marinos, como los moluscos bivalvos, pueden provocar daños en la salud de las personas que los consumen, además de pérdidas económicas para la acuicultura. (Fuente: http://labtox.cl/?page_id=42)



Foto reportaje de: <http://ecuavisa.com>

El mar no es solo una fuente de recursos y recreación para l(as-os) habitantes de Chiloé y el pueblo mapuche williche. Es lugar de encuentro con su historia de navegantes canoeros, fuente de alimentación y medicina, fundamental para la preservación de la vida y la cultura, tiene además un gran valor espiritual.

Para la religiosidad mapuche el *Lafken*¹⁹ tiene un punto de conexión con el *Wenu Mapu* principalmente con el *Calfu Mapu* que une la tierra espiritual con el territorio marino es hacia dónde van los espíritus cuando muere la persona, señalaban los antiguos kimche (sabios). Es por ello que esta catástrofe ambiental que sobre todo las comunidades williche, pescadores y recolector(as-es) de orilla, gente de mar afirman es consecuencia de las irresponsabilidades ambientales de las empresas salmoneras y cultivos marinos, sumado a la falta de fiscalización por parte de las entidades pertinentes del Estado, es decir, Sernapesca y DIRECTEMAR; remeció a todo el país que se movilizó en apoyo y solidaridad con Chiloé, calando profundamente en la sociedad chilota que vio reducida toda esta desestabilización social, cultural y económica a un bono que provocó más tensiones, malestar y quiebres en la comunidad.

Es en este contexto en el cual se llevó a cabo la presente investigación. Marcado por los impactos ambientales de la industria salmonera y cultivos marinos, la construcción del Mega Proyecto Puente sobre el Canal de Chacao, la catástrofe

¹⁹ El *Lafken* se conoce principalmente como la fuerza o Ñen de las aguas marinas.

ambiental post-vertimiento y una serie de acontecimientos que sumados a esta investigación dan lugar a otro hecho de gran relevancia histórica y social: la presentación de la primer mujer mapuche williche candidata a concejala, una de las *lamuen* que participó de la investigación.



1. El vínculo entre la identidad y la subjetividad, el *kvme felen* y *azfelen*

Uno de los elementos que orientan la vida del ser mapuche es el *kvme felen* y el *azfelen*. El *Kvme felen* hace referencia a la forma de vida en equilibrio, mientras que *Azfelen* corresponde a la armonía entre los seres humanos y la naturaleza.

Ambos principios son fundamentales para la existencia como seres vivos y como pueblo. Para convivir con la *Ñuke Tue* (Madre naturaleza) el pueblo mapuche ha establecido ciertas normas de cuidado y respeto cuya transgresión altera la convivencia, los ecosistemas y la salud tanto física como espiritual.

Bajo estos principios es que las mujeres mapuche williche entrevistadas perciben las transformaciones político-económicas y socioculturales en la isla grande de Chiloé, principios que coinciden en reconocer, son transgredidos o comienzan a transgredirse desde la llegada de la industria de cultivos marinos y salmoneras a la isla.

a) **“Pan para hoy, hambre para mañana”, Industria salmonera y Cultivos marinos.**



La llegada de la industria salmonera y cultivos marinos aparece de forma transversal en todos los relatos donde las narradoras dan cuenta de su impacto social y ambiental, resultando interesante la referencia que ello tuvo particularmente para las mujeres en Chiloé:

“La industria del salmón vino a cambiar mucho el ritmo de vida de las mujeres acá ¡de todos en general! Porque más que nada la mano de obra barata es el tema del trabajo con mujeres y es la más mal pagada y nuestras hermanas tienen que dejar a sus hijos, a todos porque hay un cambio importante en la sociedad... la gente dejó de cultivar por ejemplo y todas las mujeres se iban a las salmoneras porque ahí contaban con dinero a fin de mes pero creo que con todo lo que hay hoy día, hay que repensar cómo nosotras como mujeres vamos a retomar lo que teníamos antes... también se cambia el ritmo de vida, el ritmo de alimentación, hoy día tenemos mucha obesidad en nuestros niños porque ya no se están consumiendo las cosas que habían en la casa que eran antiguamente que eran por ejemplo las verduras y se está tratando, como ya tenemos más recursos con dinero ya tenían en ese rato... de comprar las cosas nomás y eso yo creo que cambio hartito el ritmo de vida en Chiloé... Tenemos que volver a nuestra tierra a sacarle el producto y a comer más sano porque también las enfermedades han llegado, o sea igual vemos que cada día la única causa más perjudicial de muerte es el cáncer y tenemos que saber de dónde viene, porqué, porqué tanto y si antiguamente nuestras abuelas vivían ochenta años. Hoy vemos que nuestras hermanas a los sesenta, cincuenta ya están enfermas, así que hay que darle una vuelta también a ese tema porque si bien fue un adelanto en el tema económico, también fue muy perjudicial en el tema familiar...” (Educatra tradicional)



Varazón de Machas



Varazón de Sardinas

Antes del vertimiento y la posterior catástrofe ambiental producto de la contaminación salmonera en los mares interiores de la X región de los Lagos, en mayo del 2016. Una de las lamuen entrevistadas: “*La guardadora de semillas*” ya advertía los cambios ambientales y la alteración de los ecosistemas marinos:

“Mira cuando vinieron las salmoneras aquí un hombre me dijo: qué bueno que vinieron estas empresas aquí para darle trabajo a la gente. Mire le dije yo, yo no lo encuentro bueno, porque mi visión mía, es distinta a la de usted, sí no niego le dije yo a cuantos darán trabajo nosé... pero pan pa hoy y hambre para mañana ¿Por qué hay tanta marea roja? las contaminaciones, esa es la contaminación que tenemos debajo de los ríos o de los mares. El jurel la sierra igual antes acá era una cosa que, el jurel era un pescado exótico que andaba aquí en Chiloé y ahora nada...”

La industria del salmón inicia en Chile en los años 90' con un rápido desarrollo que lleva al país a convertirse en el segundo productor mundial después de Noruega. En los inicios la industria se concentró en el cultivo de salmón del océano pacífico o Coho, cuya producción es estacional, la producción del salmón Atlántico rompe con la estacional convirtiéndose en la principal especie de exportación de la salmonicultura chilena.

En los relatos de la *Kimche* (sabia) podemos advertir tristeza no solo en su voz y mirada sino también en la narración de la llegada de la industria salmonera, trayendo la promesa de desarrollo a costa del abandono de la tierra:

“Cuando empezaron a llegar las salmoneras aquí la gente lo tomo como que era algo bueno que iba a llegar, el desarrollo que ellos llaman. El desarrollo a base de destrucción para mí no es desarrollo... me acuerdo que llegaban a hacer reuniones a los lugares donde ellos sabían que la gente estaba más mal económicamente, ofreciéndoles trabajo, supuestamente iban a dar becas para los hijos de los buzos, se iban a arreglar muchas

escuelas ¡Y todas esas cosas! Que no iban a contaminar el mar porque las salmoneras no contaminan el mar porque ellos traían buenas maquinarias para que nada de eso pasara y no fue así, comenzaron a entrar con una balsa, dos balsas, hasta que nos dimos cuenta que estábamos llenos de salmoneras... lo malo fue que después la misma gente que estaba a favor de ellos se empezaron a dar cuenta que estaban abusando de su poder y que todo lo que había a su alrededor, que ellos trabajaban, que la gente que sacaba sus mariscos y todo eso, ya no había nada po'. Que la salmonera con los mismos alimentos estaba matando nuestro mar pero la gente por ganar plata fácil (se interrumpe y corrige) ¡Fácil no es tampoco! porque también se tiene que sacar la cresta trabajando, prefirieron muchas veces dejar sus tierras, vender todo, sus tierras, no trabajar más la tierra y irse a trabajar a las salmoneras y así fue que también le fueron dando un tremendo poder a esta gente hasta que nos destruyeron todo nuestro mar..."

La escasez y desaparición de especies como el jurel, la sierra, el congrio negro, robalo, entre otros. Son parte de los costos de la industria salmonera.

El *cluster del salmón* (conglomerado industrial del salmón) consta de tres procesos productivos que se desarrollan en espacios diferentes, en el proceso de limpieza y fileteado que se realiza en las plantas de proceso es donde se concentra la fuerza de trabajo femenina, más del 60% de la fuerza de trabajo de las plantas de proceso son mujeres. (Rebolledo, 2012)



Dos de las entrevistadas fueron trabajadoras del salmón, en sus relatos dan cuenta e identifican la violencia del sistema productivo que se ejerce directamente sobre ellas en tanto mujeres. Identificando en ello una de las expresiones de opresión y violencia experimentadas por ser mujeres.

"Me gustaría también contarte que para mí en el tiempo que yo entre a una salmonera, yo creo que para muchas mujeres, muchos hombres que han tenido que trabajar ahí en las

salmoneras ha sido un tema de necesidad, yo creo que a mí me costó bastante la decisión de irme a trabajar a una salmonera porque lógicamente sabía el sacrificio y esfuerzo que hace cada mujer y hombre que trabaja ahí y obviamente entrar a un régimen cierto, en que obviamente la exigencia y la productividad es pan de cada día, o sea si tú no produces para la empresa no eres un buen trabajador o no eres una persona que sea importante para ellos, entonces muchas veces a nosotras nos veían no como personas y yo creo que hasta el día de hoy no se ven como personas sino como una máquina que tiene producir ¿cierto?... que tiene que alzarles la productividad y hacerlos ganar plata, independiente de lo que eso pueda costar para cada una de nosotras...Yo trabaje como en todos mis trabajos que he tenido siempre me ha gustado ser responsable y siento que la gente sufre mucho ahí, las condiciones laborales que te ofrecen son pésimas y obviamente la exigencia es muy alta, nosotras teníamos que esforzarnos (se interrumpe) ¡yo prácticamente no tenía vida! Porque tenía un hijo en ese entonces y no lo veía, ¡simplemente no lo veía! porque los turnos eran tan extenso...de doce horas aproximadamente que yo prácticamente llegaba a dormir a mi casa y veía a mi hijo una hora, hora y media. Entonces la vida de familia se pierde, muchas de mis compañeras perdieron a sus familias, perdieron a sus esposos, sus familias se desintegraron por lo mismo porque pasaban mucho tiempo en el trabajo y poco tiempo para estar con ellos y es lamentable y más aún porque también muchas de esas mujeres nos enfermamos porque pasábamos mucho frío, estamos expuestas a muchos grados bajo cero de temperatura y eran horas extensas, horas que el frío te calaba los huesos, era una cosa que uno no lo puede... yo creo que las mujeres que lo han vivido nomás saben lo que significa y yo me acuerdo que los primeros días cuando llegue yo lloraba porque me iba al baño y sentía como que... ¡claro! estaba obligada a estar ahí porque tenía que tener un trabajo, tenía que cubrir los gastos básicos de mi hijo, estaba de allegada en la casa de mis padres pero tampoco podía estar esperando que ellos me den todo a mí y a mi hijo, entonces tenía que trabajar no me quedaba otra opción y mucha gente lo hace por lo mismo porque tiene que trabajar, porque tiene que alimentar a sus hijos, porque tiene que pagar un arriendo ¡por todo eso! Entonces muchas de las mujeres a las cuales yo conocí que hasta el día de hoy nos encontramos, conversamos y muchas de ellas llevan doce, quince años ahí y con enfermedades que tú ni te imaginas ¡Con tendinitis por ejemplo! con problemas a los riñones, con el tema del útero ¡O sea! con montón de cosas que obviamente con el pasar del tiempo se van manifestando ¡si el cuerpo no es una máquina! El cuerpo siente y se resiente, entonces obviamente y ellas me decían, cuando nos encontramos, de hecho en las movilizaciones también nos encontramos, ellas me decían que no tenían otra opción y es lamentable, es triste porque después cuando ellos tienen que, cuando tu pides una licencia ¿cierto?, cuando tenías que pedir una licencia te hacían mil problemas para poder tomar... (su voz se quiebra) y después cuando te evaluaban, los médicos prácticamente

para poderte llegar a jubilar por ejemplo, con una jubilación anticipada, los médicos tenían que evaluarte prácticamente como que ya estabas... no sé, casi todo tu cuerpo sin funcionar, casi 100% de la enfermedad tenía que estar ¡O sea prácticamente no moverte! para que así te puedan dar una pensión de jubilación anticipada. Entonces te obligaban a seguir en el sistema productivo a pesar de todas las dolencias que tú podías tener..." (La werken)

De este modo reconocen e identifican la violencia del sistema productivo extractivista que llega más allá de las plantas de proceso. Las violencias que afectan el Kvme mogen afectan directamente a las mujeres porque afectan el territorio, alteran los ecosistemas, las relaciones sociales, económicas y salud de las personas.

Se puede identificar también en sus relatos el reconocimiento de la violencia institucional que ha permitido un sistema legal favorable para las industrias propiciando un clima de violencia que no había alcanzado dimensiones tan desproporcionadas como en los últimos años producto de la privatización del mar que las desampara y perjudica en tanto mujeres descendientes de pueblo originario.

Joven chilote es víctima de la "Guerra del loco": ancuditano murió de un balazo esta madrugada

EDUARDO BÚRGOS

24.11.2015 Osvaldo Tiznado, (34) y oriundo de Ancud, falleció la madrugada de hoy producto de una herida de bala, mientras realizaba labores en el mar en Los Muermos.



EL MERCURIO NACIONAL

SANTIAGO DE CHILE, VIERNES 17 DE JUNIO DE 2016

Frenética madrugada en operativos en Maulín y Los Muermos, donde se libra la llamada "guerra del loco": Piratas abandonan a buzo que robaba locos tras cortar sus mangueras de aire para escapar

SALMONEROS

"Lo curioso es que cuando se le ocurrió a un ancudino en el mar", relata el jefe de la División de Operaciones de la Armada, "él no lo encontraba cuando apareció una lancha que se estaba escapando".

El buzo, que se encontraba en el mar, fue visto por los patrulleros de la Armada en el momento de ser capturado. Los piratas, que se encontraban en la lancha, abandonaron al buzo cuando éste cortó sus mangueras de aire para escapar.

Con 23 años y un tatuaje en el brazo, el buzo fue visto por los patrulleros de la Armada en el momento de ser capturado. Los piratas, que se encontraban en la lancha, abandonaron al buzo cuando éste cortó sus mangueras de aire para escapar.

Fiscal valoró que por primera vez en dos décadas se detuviera a presuntos infractores en flagrancia, luego que cinco personas fueran capturadas en otra lancha mientras huían de la Armada. Todos quedaron en libertad.

"Muchos hermanos han muerto en las salmoneras y nadie los recuerda... murieron y se murieron nomás, quedan muchos hijos huérfanos, muchas mamás sin sus esposos, muchas mujeres sin sus esposos y nadie hace nada por ellos, creen que porque le paguen no sé, ocho, nueve millones ¿eso es lo que vale una persona? ¡No po! la plata no hace el valor de una persona (su voz, mirada y postura dan cuenta de mucha tristeza e impotencia)... ¡Nosotras como mapuche williche nuestro valor de vida no tiene número, no tiene precio! (expresa reanimándose con firmeza) Entonces eso da rabia y más encima que hoy en día nos vengán a tratar de ladrones en nuestro propio territorio ¡Ese es el dolor que una tiene! (se refiere a los asesinatos, secuestro, golpizas, de buzos que han entrado a

sacar locos en zonas que fueron concesionadas por especuladores) Más todavía cuando vemos que todo lo están concesionando, que nuestra gente que toda la vida ha vivido en el mar, que desde pequeño, que no ha sido necesario que hagan cursos ni nada porque conocen todo el sistema del mar, que hoy en día no tengan donde trabajar para poder vivir con su gente, antiguamente el mar no era de nadie, era de todos, la gente sacaba lo justo y necesario y vivíamos felices... nosotros desde muy jóvenes trabajábamos escogiendo almejas y me acuerdo que se exportaba la almeja vieja, la más grande, la semilla que decíamos nosotros se devolvía al río ¿me entiende?" (Relato de la *Kimche*)

El reconocimiento de ciertas leyes, específicamente el decreto N° 701 que regula en materias forestales, los proyectos de ley que han amenazado con privatizar la semilla, el código de agua y minero y la ley de pesca son identificadas de forma transversal en los relatos como expresiones de violencia por parte del Estado que las vulnera directamente en tanto mujeres y en tanto descendientes de pueblo originarios, en tanto indígenas puesto que se reconocen como responsables de velar por el cuidado, mantención y preservación de la vida, la Ñuke tue (naturaleza) y la cultura del pueblo mapuche williche de Chiloé.

"A nosotros nunca nos dicen nada, después de que se hacen las cosas nos dicen: se hizo esto, se hizo lo otro ¿pero a quién le dijeron? Muchas veces lo sabe el gobernador, el intendente o la alcaldesa pero nosotros los ciudadanos no sabemos... entonces esa es la rabia e impotencia que tenemos como indígenas también porque la Ley 169 nunca la han hecho valer, nunca no han dicho, nos han respetado los artículos...entonces todas esas cosas por eso... después dicen ¡No, que somos rebeldes! Pero la rebeldía se busca entre el pueblo y las autoridades" (Relato de la Guardadora de semillas)

Identifican como violencia institucional que las afecta directamente ciertas políticas que han ido paulatinamente rasgando el tejido comunitario, en varias ocasiones se señala y cuestiona la labor de la CONADI en la Región de los Lagos, su accionar, el cual en lugar propiciar el fortalecimiento de la organización comunitaria promueve la división instando a constituir nuevas comunidades jurídicas en caso de no estar de acuerdo o tener algún conflicto en la comunidad a la que pertenece territorialmente, han promovido también el levantamiento de autoridades tradicionales que no cumplen con la tradición sino que responden a lógicas organizaciones tales como juntas de vecinos o clubes deportivos, de este

modo es que perciben una intencionalidad que atenta contra la unidad del pueblo mapuche williche:

“El Estado nos estudió psicológicamente como dividirnos, cómo perder nuestra cultura y ¿Qué es lo que pasa? Que encontró la forma y la forma que encontró en Chiloé es tirar pequeñitos proyectos, migajas a las personas y a todos los tiene esperando las migajas que da el gobierno y como todo el sistema y todo es negocio viene el turismo y se empieza a vender todo lo que se pueda vender, se olvidó las demandas territoriales, se olvidó la defensa del territorio y todos viendo como pedir migajas y por eso hay algunos *Loncos* que con las mineras que están entrando acá ya están haciendo los documentos para que sean accionistas de la minera, para que sean parte... y el Banco Interamericano le va a prestar las lucas y eso se está haciendo, eso está sucediendo acá en Chiloé por eso es que los otros *Loncos* no están acá.” (Weichafe domo)

Se manifiesta preocupación y angustia por el futuro del archipiélago ante la transgresión que reconocen ha venido incurriendo la institucionalidad del Estado a través de los municipios que han levantado autoridades tradicionales que no tienen *kupalme de Lonko* (linaje sanguíneo) ni *rakizuan de Lonko* (sabiduría, comprensión, entendimiento de lo que implica ser la cabeza de la comunidad).

“se volvió a hacer un *Tragvn* y se hizo aquí en Ancud, bien elaborado, muy bien trabajado por las *ñañitas* acá que en ese tiempo ellas estaban trabajando súper organizado con todas las comunidades del sector y se llevó a cabo este Congreso donde también se volvió a reiterar todo lo que se había dicho en el II Congreso (en Quellón) y ya más directamente en el tema de la defensa de la *Ñuke Tue* entendiendo que el territorio lo es todo y ahí nos empezamos a involucrar no solamente con el sector rural sino que dijimos: el territorio es todo y nos involucramos también en las ciudades, empezamos a apoyar organizaciones de las ciudades que se levantaron como organizaciones williche y ahí en ese caminar también tuvimos conflictos y ahí empezamos a ver que gente... que gente era realmente la que quería su tierra y que gente realmente quería apoyar estas luchas en defensa de la *Ñuke Tue* y ahí bueno se fueron separando y ahí bueno hubo una cantidad de *Loncos* que hoy en día están muy mal encaminados con respecto a lo que debieran hacer ellos como autoridades que tiene que ver con la defensa de nuestro territorio y no enfocarse a ganar unas lucas (dinero) por un proyecto y es la manera como el Estado ha intentado... está dividiendo a las comunidades.” (Educatra tradicional)

Tras las movilizaciones de mayo del 2016 por la contaminación salmonera surgen reflexiones relevantes respecto a la discriminación, desvalorización e invisibilización de tanto de las mujeres como de las comunidades williche:

“Yo vengo de una familia de pescadores, mi padre, mi madre trabajo también mucho tiempo con productos del mar, mi familia, mis tíos, mis primos, mucha gente de mi familia está ligada a distintas labores del mar. De hecho nosotros vivimos en un sector de acá de Ancud que está a orillas del Río Pudeto, entonces, la verdad es que me encontré... por decirlo de alguna manera, me desilusioné de muchos amigos con los cuales me había crecido desde la infancia, desde la infancia jugábamos a orillas de la playa, desde la infancia íbamos a mariscar, íbamos a bañarnos, porque para nosotros el mar era parte de nuestra vida, parte de nuestro día a día. Entonces fue triste encontrarme con hermanos, con amigos que fueron de mi infancia que lo único que anhelaban era tener un bono del Estado cierto y sin ver la magnitud del problema que se había generado en nuestro mar. Nosotros estábamos luchando por muchos amigos, por mucha gente, vecinos que no sacaban la voz porque lamentablemente nunca lo han podido hacer, según ellos no tienen los conocimientos, muchos de ellos analfabetos, mucha gente que vive en campamento, mucha gente que lamentablemente por su situación de vulnerabilidad no han podido surgir, les ha costado mucho en la vida salir adelante y obviamente por lo mismo la sociedad los va marginando. Entonces nosotros sentimos que era nuestro deber hablar por ellos, hablar por ellos, sacar la voz y también porque nosotros sentíamos que como parte de una comunidad williche, teníamos tanto o más que decir de todo lo que estaba ocurriendo. El daño que las salmoneras han provocado en nuestro mar ha sido, ya no podemos ni explicar lo que ha ido generando, nosotros tenemos desde los años en que empezamos a luchar porque estas mega empresas, industrias, por llamarlo... se instalan en nuestros territorios ha sido una lucha y un grito desesperado que ha venido dando mucha gente a veces e forma individual y que los han llamado muchas veces hasta locos porque luchan contra la corriente. Nuestros mismos *Loncos*, antiguos caciques de la Buta Wapi Chilwe, lo anunciaron, el Lonco Carlos Lincoman hace más de veinte años lo venía anunciando el daño que iba a generar y así nomás fue... (Su voz y mirada reflejan tristeza) Mucha gente que también sabía y conocía muy bien el territorio como, yo lo destaco porque también he leído mucho del, desde mucho tiempo atrás del Monseñor Juan Luis Ysern que venía anunciando también esta desgracia, nadie lo escucho, nadie lo escucho. Muchos de nuestros antiguos *kimche* también lo anunciaban, nuestros pescadores antiguos también lo anunciaban ya no están en esta tierra pero ellos lo decían y nosotros no los escuchábamos, muchas veces con nuestra ignorancia, nuestra poca experiencia de no valorizar lo que ellos decían, ellos se fueron al *Wenu Mapu* diciendo lo que pensaban y no los escuchamos. Entonces por lo mismo, sentíamos que era nuestro deber, era una

obligación hacer sentir que nosotros también teníamos aunque no todos los días trabajamos en el mar o vivimos en el mar, nosotros somos parte del también y sentimos y sufrimos lo mismo que los pescadores sufrieron esos días... yo sufrí de ver a mi familia, a mis primos por ejemplo, a mis sobrinos que no tenían que comer po, simplemente era así, o sea subsistiendo en las barricadas se quedaban trasnochando toda la noche con la convicción clara de que ellos tenían que luchar por el futuro de sus hijos que así ellos lo sentían" (La Werken)

A pesar de que eran en su mayoría mujeres quienes mantuvieron las barricadas los 19 días de movilización, amaneciéndose, organizando ollas comunes, coordinando las ayudas para evitar el debilitamiento del movimiento por el desabastecimiento que afirman fue la estrategia del Estado para bajar la movilización. Las organizaciones de pescadores que constituyeron la mesa de negociación les negaron el derecho a voz y voto dentro de las asambleas lo cual nos permite reflexionar sobre la importancia de la participación de las mujeres y romper con el sentido común de que la política se remite a lo público y se reduce a la institucionalidad, es precisamente esta concepción de la política la que las ha excluido implicando el continuo fracaso de las organizaciones, la amenaza y destrucción de los territorios que genera el sistema de explotación y producción extractivista el cual elabora y posiciona un discurso de equidad y mayor participación de las mujeres en cuanto a su necesidad de aumentar el ejército de reserva de mano de obra precarizada porque en términos reales no requiere mayor participación de las mujeres, al contrario ello es una amenaza.

"cuando los pescadores nos vieron llegar allá abajo con nuestro *cheñeto*, con nuestra vestimenta williche y nuestra bandera nos quedaron mirando como raro... como qué se vienen a meter estos indios acá. No nos dejaban opinar, no nos dejaban entrar a la mesa a trabajar entonces muchas veces tuvimos que levantar nuestra voz y decirle cuando nos gritaban que qué teníamos que estar haciendo aquí si no son pescadores, yo le decía: hermano esta pelea no es con nosotros mismos es con el Estado y tú no puedes decir que nosotros no tenemos nada que hacer acá. Toda la vida yo he vivido acá en la isla, desde chiquitita mis hermanos me llevaron al mar a trabajar, a disfrutar del mar ¿cierto? Y más como pueblo originarios a nosotros (se interrumpe y corrige) a ustedes les mataron sus recursos no van a tener para llevar el sustento para su casa para mí el mar es más que eso (su voz se quiebra y continua) a nosotros nos mataron nuestros *Ñen*, nuestros espíritus protectores que están ahí, nuestras danzas, nuestra cultura y cuando fuimos hablando

desde esta manera, desde este *piuke*, desde mi corazón ellos fueron dando cuenta de que había algo más allá de ser pescador. Yo siempre le decía: si al chilote le enseñaran a respetar a su pueblo originario y ver lo que ellos traen detrás este mundo sería otro porque ustedes solamente ven al mar como un recurso económico, nosotros lo vemos más allá que eso, algunos de ustedes pescadores chilotes antes de subirse a su bote ¿Le piden permiso al mar? ¡No piden permiso! Después muchos de esos pescadores lloraban cuando escuchaban hablar y decían: si supiéramos esto no estaría pasando esto, yo les decía ¿Muchos de ustedes saben que tienen que sacar lo justo y lo necesario? Muchos de ustedes transgreden lo que no tienen que transgredir” (Kimche)

Una mujer indígena en política, una mujer mapuche williche con voz propia es una amenaza en Chiloé tanto para el empresariado como para la institucionalidad ya que a diferencia de la mesa de negociación de pescadores las mujeres organizadas en las barricadas, las mujeres discutiendo y haciendo política en las barricadas tenían la claridad y la valentía que a ellos les faltó. Su comprensión del conflicto no se redujo en más o menos dinero de un bono, lo que esperaban de este alzamiento, por lo que se mantuvieron esos 19 días ejerciendo control territorial es la conciencia del daño ocasionado por la irresponsabilidad que ha prevalecido desde que se instalaron las industrias de cultivos marino y posteriormente las salmoneras, las motivó el denunciar el accionar de Sernapesca y DIRECTEMAR que operaron descaradamente en favor de SalmonChile en lugar de velar por la salud del territorio marítimo y los habitantes de todo Chile. En esas largas noches compartiendo mate y sopaipillas las mujeres de Chiloé se encontraron y reencontraron en torno al fuego y la humareda que les permitió mirarse y reflexionar sobre el futuro y el porvenir de su territorio, su comunidad y su vida, con la claridad de que el “desarrollo” a base de destrucción no es desarrollo.

2. Identidad, la importancia del *tuwun* y el *kupalme*.

En el marco teórico dimos cuenta de la importancia de la *identidad*: “*Anida en tod(a-o) sujet(a-o) el deseo de identidad como sentimiento de auto identificación, de permanencia y coherencia a través del tiempo y el espacio*”.

Marcela Lagarde (1996) y Bonder (1998) coinciden en que existe un vínculo indisoluble entre *identidad* y *subjetividad* en la tanto que la identidad es el relato

que nos hacemos a nosotras mismas, la *subjetividad* es la historia de la persona como sujeta social, siendo la *identidad* por lo tanto, un elemento central de la *subjetividad* ya que surge de la dialéctica entre individuo y sociedad para construir sus propios sentidos en función de su carga y atributos culturales, los cuales van a ser prioritarios frente a otras fuentes de sentido. Al respecto Ochy Curiel (2002) advierte que la subjetividad no se desarrolla exclusivamente de manera individual, sino también colectivamente en tanto la identificación de sí mismas, se construye en relación a otros y otras parecidas y otros y otras diferentes en términos culturales, raciales, de género, clase y sexualidad.

Pues bien, la identidad es fundamental para cada pueblo. El pueblo mapuche históricamente ha sabido sobrellevar diversos cambios culturales logrando mantener sus propias formas de organización, cultura y cosmovisión.

Un aspecto importante para la sociedad mapuche es conocer el *kupalme* (consanguinidad) y el *tuwun* (procedencia). El *kupalme* lo constituyen las cuatro raíces familiares o *melifolikupan*, corresponde al linaje, la presencia de los abuel(as-os), por parte de madre y padre. (*Chuchu*, abuela materna, *Chezki*, abuelo materno, *Kuku* abuela paterna, *Laku*, abuelo paterno).

“yo soy de la Comunidad Histórica de Weketrumao, nosotros somos descendientes de los primeros Loncos que empezaron a trabajar en defensa de su pueblo, de su raza autónoma y con historia de muchos años. Porque yo alcance a conocer a un abuelita que... yo era muy chiquita cuando la abuelita conversaba y era una abuelita por parte de mi mamá, venía a ser una abuelita legítima de mí... Ella se llamaba Catalina, esa era la abuelita, la tía de mi mamá, pero tía legítima y entonces ella viejita era, ancianita, agachadita con un bastón pero bien fuerte porque vivía al lado de una mare, al lado de una playa, nosotros íbamos a pasear mucho ahí... Mi mamá, nosotros, en tiempos de las mareas nos íbamos a la marisca y ella todas las mareas, tempranito en las mareas ella ya bajaba a la playa con su canastito y su bastón y así iba a atraer su canasto de marisco ¡Y como era de fuerzuda pu! (sonríe) tenía un canastito grande que ese lo podía ella bien nomás y lo hacía llegar a la casa y ahí conversaba después de los años...” (La Maestra de Paz)

La reconstrucción de los relatos requirió de tres encuentros. El primero, como ya señalamos en el marco metodológico, fue una aproximación a las entrevistadas teniendo por tema central la historia de organización de las comunidades y el

surgimiento de las organizaciones de mujeres williche. Fue en el segundo encuentro donde narraron sus historias de vida, llama la atención que todas se refirieron a su *tuwun* y a su *kupalme*:

“Sé que provengo del sector de entre Manao y Coñimó porque mi abuelo paterno era de ese sector, del sector de Manao pero su territorio o el linaje de la familia de mi abuelo, que se llamaba Pascual Caicheo Reñanco, es todo el sector de Coñimó. Entonces mi linaje está ahí entre Manao y Coñimó por parte paterna y por parte de mi madre tengo a mi familia en el sector de Linao (...)En el sector de Linao vivió muchos años mi bisabuelo que se llamaba ... que fue de ese territorio y tenemos mucha familia del linaje de los ... que vive en ese lugar.” (La Werken)

De igual manera cada *lamuen* debe tener conocimiento sobre su origen territorial o *tuwun*. Su lugar de procedencia territorial tiene elementos que lo identifican en sus rasgos físicos, la manera de hablar, comportarse, vestir, varía de acuerdo al territorio.

“pertenezco a la Comunidad Indígena Güenul de Recta Chacao, cruce San Antonio, mi comunidad de origen es el sector de Manao del mismo parentesco de los Caicheo de los de Manao y la otra parte es de Huilqueco. Huilqueco y Manao.” (Weichafe Domo)

Comprendemos el vínculo entre la identidad y subjetividad en la importancia del *tuwun* y *kupalme*. El conocer y reconocer la procedencia territorial y linaje permite romper con la construcción de una identidad de género objetualizada por la dominación masculina y androcéntrica que condena a las mujeres en “ser para otros y no para sí” en los sistemas patriarcales siendo fundamentales para romper con el proceso de construcción de la identidad femenina en la alteridad y abrir procesos de deconstrucción de género los cuales han permitido dar cuenta del carácter político y la importancia que tienen social, cultural y económicamente en tanto mujeres descendientes del pueblo Mapuche Williche de Chiloé

3. Caracterización de la participación política de las mujeres mapuche williche de chiloé.

En los relatos respecto al quehacer de sus organizaciones de mujeres williche identificamos que las acciones contenidas en la política de identidad van

desde recrear elementos de la cultura mapuche williche tales como la recuperación y valoración de su vestimenta, ritos, ceremonias, danza, culinaria hasta propiciar espacios de reflexión y encuentro donde la identidad del pueblo mapuche williche sea reforzada y valorada positivamente con el propósito de levantar el autoestima en las mujeres williche.

a) Recuperar y cultivar el kimün

Advertimos en sus relatos la importancia que tiene para ellas recuperar y cultivar el *cuifi kimün* (conocimiento o sabidurías de los antepasados) lo cual constituye una de las motivaciones principales para organizarse como mujeres williche.

“La Asociación Indígena *Wiñoi Newen* que significa “Viene naciendo la fuerza” en Ancud, por eso se llama *Wiñoi Newen Ancud*. Lleva aproximadamente 8 a 9 años de su creación y la verdad es que siempre nos hemos preocupado de trabajar siempre en el tema del rescate de la identidad, en el tema del fortalecimiento de la cultura, de la lengua indígena, de la medicina ancestral. Yo creo que nuestros objetivos siempre han apuntado para ese lado... Nuestro norte está más apuntado al rescate de la cultura porque nosotros no tenemos un territorio, hemos estado forzados a venir a vivir, a radicarnos acá en la ciudad con todas la limitancias que eso tiene.

Porque nosotras por ejemplo tenemos muchas personas que son parte de nuestra Asociación que han tenido que emigrar por distintos motivos a la ciudad, por motivos de trabajo, por motivos de estudios de sus hijos, porque la realidad de ellos como habitantes originarios ha sido distinta y han tenido muchas veces por fuerza mayor tener que venir a la ciudad a sobrevivir, a *sobrevivir* decimos nosotros porque la verdad es que cuando nosotros somos gente que hemos estado ligados a la tierra, que tenemos un contacto distinto o íntimo con ella o que valoramos mucho más la significancia que tiene para nosotros la *Ñuke Mapu* creo que es mucho más difícil poder acostumbrarse a vivir en estas cuatro paredes, por decirlo de alguna forma... durante este caminar, en este rescate que hemos tenido que ir haciendo, en este buscar el conocimiento de nuestras bases, de nuestras raíces, de nuestros *quimche* que son nuestros ancianos, nuestros sabios.” (Relato de la Werken)

La pérdida del conocimiento o sabiduría antigua la atribuyen a varios factores entre los que destacan el tener que dejar su tierra para migrar a la ciudad lo cual significa un quiebre importante con lo que son en esencia: “*gente de la*

tierra, ser del universo” en la ciudad se va perdiendo paulatinamente el vínculo del mapuche williche con la *Mapu* (tierra) y el *Lafken* (mar) alterando el *mapuche kimün* (sabiduría mapuche) es a través de sus organizaciones que promueven espacios que permitan mantener y vivir en comunidad pese a estar en la ciudad.

“toda la gente antiguamente vivía de eso: del mar y la tierra y cuando no habían productos en el mar ellos también hacían sus *Llellipunes* para pedir que vuelvan nuevamente los recursos, eran muy sabios (lo dice con nostalgia) y eso se fue perdiendo con la llegada de las salmoneras porque nos acostumbramos a otras formas pero yo creo que con el tiempo como esto es un ciclo que va rotando, tengo esperanza que va a volver a retomarse también la espiritualidad que se ha perdido en el tema marino que la gente ya iba a sacar el producto nomás pero antiguamente no iban a sacar nomás sino que había... sembraban (se refiere a la siembra de marisca, ceremonia marina), pedían permiso, agradecían por lo que habían y después nos *awinkamos* muchos, nos aculturizamos” (Relato de la Educadora tradicional)

La llegada de las salmoneras que implicó un aumento de la población flotante, la llegada de gente de afuera, del continente con otras costumbres, creencias y valores también fue desplazando la forma de vivir en comunidad, la relación con la naturaleza y sus ciclos, parte fundamental del *cuifi kimün* que según los relatos podemos definir como ese conocimiento o sabiduría que emana de la conciencia ambiental, de la necesidad de mantener y cuidar el equilibrio en los ecosistemas, podemos evidenciar la importancia que tiene la espiritualidad para su preservación y rehabilitación. Son las organizaciones de mujeres las que insisten en la realización de las ceremonias, para fomentar y cultivar la espiritualidad williche.

“El liderazgo contemporáneo de las mujeres indígenas está estrechamente vinculado a prácticas ligadas con la educación, los proyectos y representación comunitaria, la participación en organizaciones de mujeres y en espacios de representación política. Y que, por otra parte, las experiencias de violencia y discriminación vividas en los procesos educativos han estimulado la politización de sus identidades como pueblos y como mujeres” (Prieto, 2005: 169 en Painemal Morales, 2008)



Dentro de la caracterización de la participación política de mujeres williche evidenciamos como uno de los objetivos más relevantes para levantar organizaciones propias de mujeres es la revitalización del *Az mapu* que como señalamos anteriormente, corresponde al conjunto de normas y pautas de comportamiento social, religioso y cultural de cada comunidad, establecidas de acuerdo a su relación e interacción con otros espacios territoriales comunitarios. Lo interpretamos entonces como un sistema jurídico propio del pueblo mapuche y de cada comunidad de acuerdo a sus propias características. El *Kume felen* es estar bien consigo misma y con la naturaleza, armonizar con el entorno.

La cosmovisión mapuche comprende que todo está hecho de lo mismo, las estrellas, las montañas, las plantas, la gente, todo está animado, todo tiene fuerza, por ello tiene valor y por ello el mapuche no tiene una comprensión binaria de la vida sino más bien dual complementaria que se fortalece en las ceremonias, manteniendo viva su espiritualidad. Sobre esta forma de comprensión de la vida la *Werken* relata una situación que presencio cuando participa de una reunión con ENDESA convocada por la Comunidad de Neltume para defender el Lago:

“Estuve en una reunión con ENDESA pero convocada por organizaciones y comunidades quienes convocaron a la empresa en la comunidad Lago Neltume yo fui en apoyo y representación del pueblo williche en Chiloé. ENDESA quería hacer una presentación y no les permitimos entonces la gente empezó a hablar y una *Ñaña* tomo la palabra, habló del territorio, fue maravilloso... (se conmueve) me acuerdo que estaba con una blusita blanca, una faldita, estaba bonita, estaba elegante la *Ñañita*, entonces ella empezó a hablar y hablo una hora y contó el color de la nube, el volcán, del sacrificio, de la rogativa, de la ceremonia, del árbol, del puma, de la gente, de la comunidad, del trabajo ¡Era una pintura!

Y terminó diciendo: bueno, me van a disculpar porque yo soy una india ignorante, yo no sé leer ni escribir, ustedes me pasan un libro y yo veo puras manchitas así que a lo mejor por eso soy una india ignorante y no quiero que hagan esto, nosotros queremos otras cosas y yo abrí los ojos y miré para afuera, yo sé leer, me gusta mucho leer y me di cuenta que no sabía leer el volcán, que no sabía leer el lago, que no sabía leer el bosque como esa *ñañita* yo soy una ignorante, ENDESA y sus técnicos son unos ignorantes. Al final me dejó tan así... con el corazón inflado, orgullosa del *rakizuan* de mi pueblo”

Este relato da cuenta del menosprecio y desvalorización del saber y conocimiento que han transmitido de generación en generación los pueblos originarios, conocimiento que nace de la contemplación de los ciclos de la naturaleza, de la experiencia y la escucha a los mayores, lo cual también reconocen como uno de los factores que incide en la pérdida, debilitamiento y desequilibrio: ven con temor el desprecio e indiferencia a los mayores (abuelitas y abuelitos) que está prevaleciendo y convirtiéndose en sentido común en las generaciones más jóvenes. Para el pueblo mapuche y para el pueblo mapuche williche las *papay* (abuelas) y *chachas* (abuelos) son tesoros que ocupan un lugar importante en la organización comunitaria, son consejer(as-os) ante los conflictos y dificultades que enfrenta la comunidad ya que ellos portan la sabiduría de la experiencia y el *rakuzuan* que le transmitieron l(as-os) antigü(as-os).

La sensación de desequilibrio está muy presente en los relatos cuando hacen referencia a las relaciones familiares y comunitarias que ven debilitadas por la pérdida de la identidad y los procesos de dominación sociocultural implementados por el Estado.

“A mí me hicieron una pregunta después de un Wetripantu En qué parada yo sentía que estaba hoy el pueblo indígena? O sea, a mí no me pueden contar cuentos, vivo dentro de la comunidad, me crecí como dirigente de la comunidad, soy nieta del Lonco, se cómo funcionaba antes, cómo funciona ahora y cuáles son los cambios, a mí nadie me va a contar cuentos. Entonces cuando yo tuve que hablar dije que a mí me parecía que las comunidades Williches estaban en un muy mal momento porque no tenemos las capacidades de juntarnos, mirarnos las caras y decir "sabe qué, revisemos en qué estamos fallando" porque aquí hay un problema y no pensemos en que está todo bien, porque no está todo bien y es verdad, no estamos bien hicieron una pregunta después de un Wetripantu En qué parada yo sentía que estaba hoy el pueblo indígena? O sea, a mí no me

pueden contar cuentos, vivo dentro de la comunidad, me crecí como dirigente de la comunidad, soy nieta del Lonco, se cómo funcionaba antes, cómo funciona ahora y cuáles son los cambios, a mí nadie me va a contar cuentos. Entonces cuando yo tuve que hablar dije que a mí me parecía que las comunidades Williches estaban en un muy mal momento porque no tenemos las capacidades de juntarnos, mirarnos las caras y decir "sabe qué, revisemos en qué estamos fallando" porque aquí hay un problema y no pensemos en que está todo bien, porque no está todo bien y es verdad, no estamos bien" (Educadora tradicional, 2013)

Esta sensación de desequilibrio también se atribuye a la pérdida de espacios y encuentros comunitarios donde las familias y la comunidad compartían por largas horas. El trabajo asalariado implica largas jornadas que limitan y disminuyen el tiempo para estar en familia y compartir con la comunidad, en los relatos se manifiesta con tristeza cómo se han ido perdiendo por ejemplo las *mingas* trabajo comunitario retribuido con alimento que se comparte y ofrece por quienes solicitan el apoyo y la cooperación en alguna labor como la construcción de una *ruka* (casa), hay mingas de esquila de oveja, mingas de siembra, cosecha o para la preparación de la tierra donde se realiza un trabajo comunitario quedando establecido el compromiso de apoyo mutuo. A continuación la *lamuen Sembradora de semillas* da cuenta cómo percibe el cambio en el rito de muerte:

“Cuando yo me crecí todavía los medios de transporte eran el caballo y lo botes y para andar en el campo era a caballo, dos horas a caballo para llegar allá donde el vecino y cuando moría la gente todos ahí, tenía que uno tratar de llegar y se reunía toda la gente de la comunidad en los velorios y se amanecía acompañando a la familia todos esos días. Ahora no po, ahora lo van a mirar un rato y se van a su casa en la noche, ahora nadie queda acompañando... La muerte antes era emotiva, era emotiva unía a la gente, unía a las familias, ahora no. Ahora es un negocio porque aunque la persona sea pobre tiene que llevar la mejor urna, tallada... ahí está lo complicado, cómo tú te detienes, cómo te conformas con lo que tienes...” (Guardadora de semillas)

En vista de todo lo anteriormente planteados es que las mujeres mapuche williche de Chiloé deciden levantar organizaciones propias en donde puedan trabajar y cumplir el compromiso legado por los antiguos *Loncos*:

Saludo a mi pueblo querido

Saludo a la tierra mía

Tierra que sin alegría
Sólo cultiva el dolor
Solo esperando el albor
Que llegara algún día
Con su montaña y su flor.

Con su toque del Kvltxun
El grito de una txutxuka
Dejaremos triste Ruka
Sumida en el dolor.



Levanta hermano querido
De tú soñar la esperanza
Que en nuestra tierra
Hay confianza,

Que vendrá nuestra alegría
Como viene el alba y el día
Ese rubio y gran señor
Sobre la cordillera fría
Tiende sus rayos de sol.
No queremos tiranía
Ni menos opresión
Queremos una nación
¡Libre su soberanía!

Que viva la tierra mía
Y el pueblo trabajador
¡Abajo los traidores
Que venden a mi nación!



Discurso pronunciado por Don Carlos Lincoman en la ceremonia de entierro del cacique José Santos Lincoman Inaicheo.

VI. CONCLUSIÓN

Ante todo lo expuesto podemos dar cuenta que tanto la *subjetividad* como la *política* son abordadas como categorías complejas, históricas y cambiantes, por lo tanto, posibles de ser transformadas.

En los Estados de América Latina, la *política* se sitúa en el poder constituido del Estado racional moderno que emana del consenso racional de los individuos, quienes aceptan una sumisión contractual voluntaria que implica la delegación y/o transferencia de su poder constituyente (condición política primaria), a cambio de derechos y garantías individuales en un marco normativo jurídico específico. (Martínez & Cubides, 2012) Vista de este modo, desde el poder del Estado, la política integra y somete, al mismo tiempo, al conjunto de individuos en un proyecto de sociedad con determinado ordenamiento jurídico que regirá su sistema de relaciones y posiciones sociales convirtiéndose en una estructura de dominación. Este reconocimiento nos situó en la perspectiva que ha buscado producir pensamiento crítico en América Latina para dar cuenta de las singularidades de l(as-os) sujet(as-os) y los movimientos de la región, poniendo en cuestionamiento los discursos hegemónicos y euro centrista que han perpetuado la colonización hasta nuestros días, actuando como regímenes exclusivos de verdad, privilegiando, en la región, una identidad política del *sujeto único universal* -hombre, heterosexual blanco y/o mestizo- otorgando un origen incuestionable a un modo de ser, pensar y estar en el mundo sobre otros modos posibles y existentes, no reconocidos, excluidos y sometidos.

En esta investigación evidenciamos que la *subjetividad* no ha estado ausente del campo del pensamiento social hasta hoy, existiendo múltiples razones de las cuales destacamos:

Primero, la orientación cartesiana, enfatizó en el carácter racional del sujeto y de la conciencia, otorgándole al pensamiento un lugar exclusivamente protagónico que inviabilizó otras dicotomías que le son inherentes: psique-cuerpo, emoción-cognición, externo-interno, consciente-inconsciente, entre otras. La

subjetividad teóricamente requiere de la integración de esas dicotomías en una propuesta ontológica diferente sobre una dimensión cualitativa diferenciada del hombre y la mujer en sus múltiples realidades.

El segundo elemento que evidenciamos influyó en la exclusión de la subjetividad fue la llegada de la ciencia moderna donde tomó fuerza la significación política, social e institucional propia del desarrollo capitalista que ha excluido, invisibilizado y silenciado las voces de las mujeres.

El bajo porcentaje de mujeres en cargos de representación política y el aún menor porcentaje de mujeres descendientes de pueblo originario en política, pone en cuestionamiento el principio de igualdad que sustenta todo régimen democrático y nos hace dudar sobre los avances en equidad de género que creímos haber alcanzado como sociedad tras haber sido electa la primera mujer presidenta en Chile.

El Poder Legislativo tiene un 15,8% de participación femenina, mientras que el promedio mundial alcanza 21,8% y el de América 25,2% se cree que este escenario se modificará con la entrada en vigencia de la Reforma al sistema Electoral que incluye cuotas de género, sin embargo en nuestra investigación y trabajo de campo dimos cuenta que no es suficiente. En Latinoamérica y en Chile la cuota no asegura que las políticas de género sean tratadas y puestas a proceso legislativo y sobre todo no garantiza la participación real y efectiva de mujeres que representen las necesidades, pensamiento e intereses de la media de las mujeres en Chile y sobre todo no garantiza la participación de mujeres descendientes de pueblo originario a quienes identificamos como las más desprotegidas y vulnerables ante el sistema político y económico neoliberal instaurado en Chile.

El sistema electoral vigente nos sitúa en el lugar número 30 de competitividad entre 132 países dentro del ranking 2009-2010 elaborado por el Foro Económico Mundial (World Economic Forum) y al considerar las brechas Chile desciende al lugar 64 entre 134 países en lo referido a la participación femenina en los ámbitos de decisión públicos y privados.

Así también lo revela el informe de Desarrollo Humano del PNUD donde Chile figura en el lugar 75 de 109 países en el índice de potenciación de género que mide el acceso igualitario de mujeres y hombres en la toma de decisiones en el ámbito político, económico y el acceso a los recursos. (Lampert & Greene, 2014)

Evidenciamos en nuestra investigación que la relación de la subjetividad social e individual, toma formas particulares en el campo de la política, lo que nos condujo a considerar el dominio específico de esa subjetividad que un grupo de investigadores han definido como *subjetividad política*:

“La subjetividad social se configura en una dimensión discursiva, representacional y emocional, que integra los desdoblamientos y consecuencias de procesos que se desarrollan en un nivel macro social con los que ocurren a nivel micro social, en la familia, la escuela, el barrio y las múltiples y móviles configuraciones subjetivas de los sistemas cotidianos de relación en todas las esferas de la vida” (González Rey, 2012, pág. 24)

La categoría de *subjetividad política* propuesta desde una perspectiva crítica, visibilizó la forma en que se tensiona la subjetividad, la política y los procesos de exclusión/inclusión que operan bajo el contexto del Capitalismo en sistemas patriarcales, permitiéndonos repensar lo político sobre todo ante la crisis de representatividad y legitimación política, acompañada por un estallido social donde subjetividades políticas emergentes están emplazando a la sociedad chilena en su conjunto a replantearse las formas clásicas e instituidas de concebir la política.

Respecto a ello, concluimos que en la medida en que los partidos políticos se impusieron como la alternativa para el ejercicio de la política, esta se despersonalizó y se naturalizó, lo que implicó su desaparición como práctica social. La política como derecho y práctica social implica múltiples sujetos políticos en escenarios de contradicción y polémica frente a proyectos de sociedad, esos sujetos múltiples de la política generan sentidos subjetivos con implicaciones políticas sobre temas que en un momento histórico anterior, pueden no haber sido considerados políticos como el feminismo.

Es por ello que consideramos necesario debatir y replantar los presupuestos filosóficos, teóricos y políticos que se han venido desarrollando sobre el feminismo en América Latina y el Caribe en pos de caminar hacia la descolonización del pensamiento y territorio. En ese camino resulta urgente escuchar las voces de quienes han sido invisibilizadas y silenciadas a lo largo de la historia de este continente, las voces de las mujeres de Abya Yala. (Gargallo Celentani, 2013)

El Indagar los motivos que condujeron a nuestras entrevistadas a rechazar el orden patriarcal que las condena a una situación de inferioridad y averiguar cómo se conciben e interpretan el ser mujeres indígenas en la sociedad chilena, bajo esta noción de subjetividad, nos permitió reflexionar sobre la importancia de espacios propios de organización de mujeres, espacios que permiten la deconstrucción de género, abriendo paso a la desnaturalización de violencias y opresiones que viven a diario, espacios donde se encuentran y reencuentran mujeres, *lamuen* de distintas generaciones para escucharse, aconsejarse y contenerse, buscando juntas alternativas para cultivar el bienestar comunitario que inicia desde su propio bienestar. Dejar de ser para otros y ser para sí.

Es desde sus espacios organizativos donde se inicia la deconstrucción de su identidad en “ser para otros” y no “para sí”, donde develan conjuntamente la desigualdad de género en las oportunidades para el desarrollo de su autonomía, donde surge la reflexión crítica e individuación como proceso social indispensable para alcanzar la categoría de sujeto social y político.

En el trabajo de campo evidenciamos que la sub-representación de las mujeres en los espacios de decisión tiene como consecuencia principal, la construcción de su subjetividad e identidad femenina bajo contextos marcados por relaciones de poder que provocan desigualdad y marginación social. Por lo tanto, se requiere de procesos de deconstrucción de género sumados a la politización de sus espacios organizativos, cotidianos, económicos y sobre todo su trabajo (no asalariado). Como aspectos necesarios para propiciar la constitución de un sujeto político mujer de pueblo originario, bajo los principios de igualdad y autonomía.

Si bien la política históricamente se ha ejercido ignorando los procesos de subjetivación y sus efectos, en la presente investigación comprendimos que el carácter subjetivo de todo modelo político hace de la participación la condición necesaria para su vitalidad, siendo por ello la emergencia de nuevos sujetos políticos la única garantía de la tensión necesaria a definir el escenario de la gestión política.

Reconocemos a las mujeres mapuche organizadas en espacios propios y comunitarios como sujetas políticas emergentes que han remecido y remecen las lógicas bajo las cuales se ha concebido la política. Sus sentidos, motivaciones y prácticas desbordan los márgenes que intentan moldear el ser y hacer política tras la democracia pactada, la vigencia de la constitución política heredada de la dictadura y la existencia de la justicia militar como un sistema jurídico paralelo y exclusivo de las fuerzas armadas que ha permitido la impunidad de los violadores a los Derechos Humanos en dictadura y que en la actualidad sentencia a comuner(os-as) Mapuche bajo la Ley Antiterrorista “violatoria del principio de legalidad y del derecho a la presunción de inocencia”

Reconocemos en el trabajo de campo y análisis que la asociación de las mujeres mapuche williche de Chiloé resulta controversial para las propuestas y postulados feministas ya que se organizan desde un nosotras comunitario que quiere rehabilitar la sociedad que reconocen fragmentada, se agrupan primeramente para recuperar el sentido de comunidad y en ello se reconocen como parte fundamental de ese rearme. Dentro de las necesidades más urgentes que las llevan a organizarse en tanto mujeres es poder volver a sus hogares, a sus *rukas* con sus *machullas* dejar el trabajo asalariado para hacerse cargo de la crianza y educación de sus niñ(as-os), volver a la tierra y producir alimento sano para ellas, sus machullas y la comunidad. Reconocen en su ser mujer del pueblo williche de Chiloé la responsabilidad y deber de mantener vivo su pueblo, cuidar el *chullün* (los brotes) para que crezcan firmes manteniendo los principios que les heredaron l(as-os) antigu(as-os) para que viva el pueblo williche de Chiloé hasta que mundo.

Este retorno al hogar, a sus *machullas* lo hacen desde la conciencia de lo que son, desde ese nosotros comunitario identifican sus propios cambios, valoran el crecimiento y su desarrollo personal como mujeres que ha sido producto del ser parte de organizaciones donde se han capacitado, donde han conocido y compartido con otras mujeres de otros territorios y sobre todo el hecho de escucharse y ser escuchadas, de contenerse y reconfortarse ante las dificultades que enfrentan por ser mujeres descendientes de pueblo originario en un país que es profundamente racista y desigual.

Comprobamos que en este andar se han fortalecido ya no se permiten ser objetos de deseo ni de abuso, son sujetas valerosas capaces de promover cambios y defender su territorio con más fuerza que cualquier hombre.

Nos parece preciso cerrar con la intervención que hizo una de las *lamuen* que participó de esta investigación en el *Chafvn* (Encuentro/conversación) donde se reunieron los *Meli witran Mapu* (cuatro territorios mapuche) en Chiloé conmemorando el día de la invasión, el 10 de octubre:

“Tenemos la verdad de nuestro lado. Cuando los *Loncos*, estos *Loncos* de aquí de Ancud se ganan en nuestro camino agachan la mirada, ¡agachan la mirada! Y eso quiere decir que nosotras tenemos la verdad de nuestro lado, nos ven y las piernas le tiritan ¡y de eso me siento orgullosa porque soy mujer y ese hombre tirita por verme a mí!. Me siento valiente, me siento orgullosa de esta mujer que me ha dado también la fortaleza cuando he estado débil y de muchas mujeres que están acá con nosotras y que creen en nosotras y esos hombres que andan trabajando... me daba mucha pena cuando nos encontrábamos con hermanos pescadores que nos decían “ustedes no tienen nada que hacer acá”. Yo me metí a la municipalidad a pelear con la alcaldesa cuando ellos decían que nosotras no éramos pescadoras. Nosotros somos gente de mar, nuestro mar es parte de nuestra vida, de nuestro ser y lo hicimos y entrábamos y peleábamos en la alcaldía, le decíamos “¡Nosotros tenemos que tener un espacio en esta mesa para decir lo que sentimos!” y lo logramos po hermanos ¡Lo logramos! Sin miedo, sin temor. Los pescadores tuvieron que entender que nosotros éramos un pueblo, que somos parte de esta vida, de la naturaleza, de la *Ñuke Mapu* y hoy en día nos tienen respeto porque saben quiénes somos, no le vamos a temer a nada y eso es lo que vivimos.” (La werken)



Fotografía: Rodolfo Norambuena Fernández

“O se muere la Madre Tierra o se muere el Capitalismo, No son Tiempos de Paz, son Tiempos de LUCHA”

Primera Cumbre Planetaria por la Descolonización, La Despatriarcalización, Lucha Contra el Racismo y la Discriminación.

La Paz, Bolivia, Noviembre 2015.

BIBLIOGRAFÍA

Alonso, G., & Díaz, R. (2002). *Hacia una pedagogía de las experiencias de las mujeres*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Bengoa, J. (2007). *Historia de los antiguos mapuches del sur. Desde antes de la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín. Siglos XVI y XVII*. Santiago.: Catalonia.

Bertaux, D. (1981). El Enfoque Biográfico. Su validez metodológica, sus potencialidades. *Proposiciones Vol. 29*.

Bertaux, D. (2001). *Los relatos de vida. Perspectiva etnosociológica*. España: Bellaterra.

Bonder, G. (1998). Género y subjetividad: Avatares de una relación no evidente. En P. I. (PEIG), *Género y Epistemología: Mujeres y Disciplinas*. Santiago.: Universidad de Chile.

Bonvillani, A. (2012). Hacia la construcción de la categoría subjetividad política: una posible caja de herramientas y algunas líneas de significación emergentes. En C. Piedrahita Echandía, Á. Díaz Gómez, & P. Vommaro, *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos*. Bogotá: CLACSO.

Bourdieu, P. (1989). "La ilusión biográfica" en *Historia y Fuente oral. Universidad de Barcelona, Memoria y Biografía. N°2*.

Bourdieu, P. (1998). *La Dominación Masculina*. París: ANAGRAMA.

Butler, J. (1997). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. (J. Cruz, Trad.) Valencia: Ediciones Catedra Universitat de València, Instituto de la Mujer.

Canales Cerón, M. (2006). *Metodologías de la Investigación Social. Introducción a los oficios*. Santiago de Chile: LOM.

- Catricheo, A., & Huentequero, M. T. (2013). Persistencia de la complementariedad indígena o surgimiento de un feminismo indígena: devenir de los roles de la mujer mapuche. En F. Quilaqueo Rapiman, *Mujer Mapuche. Historia, persistencia y continuidad* (págs. 16-57). Santiago de Chile: Icaria.
- Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE)- División de Población y División de Asuntos de Género de la CEPAL. (2013). *Mujeres Indígenas en América Latina: dinámicas demográficas y sociales en el marco de los derechos humanos*. Impreso en Naciones Unidas, Santiago de Chile: CEPAL- Colección Documentos de proyectos.
- CEPAL/CELADE y Fondo Indígena. (2007). *Sistema de Indicadores Sociodemográficos de Poblaciones y Pueblos Indígenas de América Latina-SISPPI*. Santiago de Chile.: CEPAL.
- Conway, J., Bourque, S., & Scott, J. (2000). El Concepto de Género. En M. L. (Compiladora), *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG.
- Cornejo, M. (2006). El Enfoque Biográfico: Trayectorias, Desarrollos Teóricos y Perspectivas. *PSYKHE*, Vol. 15, N° 1, 95-106.
- Cornejo, M., Mendoza, F., & Rojas, R. (2008). La Investigación con Relatos de Vida: Pistas y Opciones del Diseño Metodológico. *PSYKHE Vol. 17, N° 1*, 29-39.
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander (Copilador), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- EL AUSTRAL. (24 de Mayo de 2015). Economía: Entrevista, Máximo Pacheco, Ministro de Energía de visita en La Araucanía habló sobre proyectos energéticos en la Región. *EL AUSTRAL*, pág. 14.
- Espinoza Miñoso, Y. (2009). Etnocentrismo y Colonialidad en los feminismos latinoamericanos: Complicidades y consolidación de las hegemonías

feministas en el espacio transnacional. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, Vol. 14. Nº 33 - pp. 37-54.

Foester, R., & Montecino, S. (1988). *Organizaciones, líderes y contiendas Mapuche: 1900-1970*. Santiago de Chile: Ediciones CEM.

Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica. En: Obras esenciales Volumen III*. Barcelona: Paidós.

Fuentes, M. (2001). *Mujeres y Salud desde el sur. Reflexiones y experiencias desde una perspectiva de género*. Barcelona: Icaria.

Gargallo Celentani, F. (2013). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*. Chile: Quimantú.

Girón, A. (2011). Género, globalización y desarrollo. En V. Serafini Geoghegan, *Economía Feminista* (págs. 199-215). Asunción, Paraguay: Servi-Libros.

González Rey, F. (2012). La subjetividad y su significación para el estudio de los procesos políticos: sujeto, sociedad y política. En C. Piedrahita Echandía, Á. Díaz Gómez, & P. Vommaro, *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos* (págs. 11-30). Bogotá: CLACSO.

Gross, E. (1986). ¿Qué es la Teoría Feminista? En C. Pateman, & E. Gross, *Desafíos Feministas: La teoría social y política*. Boston: Northeastern University Press.

Guenteo, H. (Diciembre de 2013). Asociación de mujeres williche de Chiloé Rayen Küyen.

Güineo, M. (Mayo de 2015). Asociación Nacional de Mujeres Indígenas y Campesinas de Ancud.

Kirkwood, J. (1986). *Ser política en Chile. Las feministas y los partidos*. Santiago de Chile: FLACSO.

- Kirkwood, J. (1986). *Ser política en Chile: Las feministas y los partidos*. Santiago, Chile: FLACSO.
- Lagarde, M. (1996). *Género y Feminismo: Desarrollo Humano y Democracia*. México: Horas y horas.
- Lamas, M. (2000). *La construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa .
- Lampert, M., & Greene, F. (2014). *Participación política femenina en Chile*. Biblioteca del Congreso Nacional de Chile.
- López Nájera, V. R. (2014). Feminismos y descolonización epistémica: nuevos sujetos y conceptos de reflexión en la era global. En M. Millán (Coordinadora), *Más allá del feminismo: caminos para andar*. México, D.F.: Red de Feminismos Descoloniales.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. . *SCIELO*, 73- 101.
- Marcos, S. (2014). Feminismos en camino descolonial. En M. Millán, *Más allá del feminismo: caminos para andar*. (págs. 15-34). México DF: Red de Feminismos Decoloniales.
- Martínez, M. C., & Cubides, J. (2012). Acercamientos al uso de la categoría de "subjetividad política" en procesos investigativos. En C. Piedrahita Echandía, Á. Díaz Gómez, & P. Vommaro, *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos*. Bogotá : CLACSO.
- Mondaca, E. (2015). *Morfología del saqueo: el silencioso avance de la minería en Chiloé*. Castro.: Centro de Estudios Sociales de Chiloé / CESCH.
- Montecino, S. (1996). Identidades de género en América Latina: mestizajes, sacrificios, y simultaneidades. *Debate Feminista*. Vol. 14, 187-200.
- Mora Penroz, Z. W. (2003). *Filosofía mapuche: palabras arcaicas para despertar el ser*. Santiago de Chile: Ediciones Cerro Manquehue.

- Painemal Morales , A. M. (2008). *Participación social e identidades políticas de mujeres mapuche: el caso de ANAMURI*. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Ecuador. Maestría en Ciencias Sociales, Programa Género y Desarrollo.
- Painemal, M. (2005). La experiencia de las organizaciones de mujeres mapuche, resistencias y desafíos ante una doble discriminación. En M. Sánchez, *La Doble Mirada. Voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas* (págs. 77-88). México DF: Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir.
- Palma, M. (1990). El malinchismo o el lado femenino de la Sociedad Mestiza. En M. Palma, *Simbólica de la Femenidad*. Ecuador: Abya Yala, colección 500 años, núm. 23.
- Paredes Hernández, E. (2012). Dinámica del devenir de la subjetividad femenina feminista. En C. Piedrahita Echandía, Á. Díaz Gómez, & P. Vommaro, *Subjetividades Políticas: desafíos y debates latinoamericanos* (págs. 111-130). Bogotá: CLACSO.
- Paredes, J., & Guzmán, A. (2014). *El tejido de la rebeldía ¿Qué es el feminismo comunitario? Bases para la despatriarcalización*. La Paz: Mujeres Creando Comunidad.
- Parella Rubio, S. (2011). Repensando la participación de las mujeres en el desarrollo desde una perspectiva de género. En V. Serafini Geoghegan, *Economía Feminista* (págs. 91-125). Asunción, Paraguay: Servi-Libros.
- Quilaqueo Rapiman, F., Catricheo, A., Huentequero, M. T., & Ñancupil, L. (2013). *Mujer Mapuche: historia, persistencia y continuidad*. Barcelona: Icaria.
- Rancière, J. (2010). *Momentos políticos*. Buenos Aires: Capital intelectual.
- Rebolledo, L. (Abril de 2012). *Scielo*. Obtenido de http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-65682012000100013

- Reséndiz García, R. (2001). *Biografía: procesos y nudos teórico-metodológicos*.
En M. L. Tarrés, *Observar. escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*. México, D.F.: FLACSO.
- Richard, N. (2008). *Feminismo, género y diferencia(s)*. Chile: Palinodia.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Ruiz Olabuénaga, J. (1999). *Metodología de la Investigación Cualitativa*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Ruiz Olabuénaga, J. (2003). *Metodología de investigación cualitativa*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Salazar, G. (2002). *Historia Contemporánea de Chile*. Santiago de Chile: LOM.
- Sandoval Casilimas, C. (2002). *Comprensión e Interpretación de las Ciencias Sociales*. En G. Briones, *Epistemología de las Ciencias Sociales*. (págs. 57-73). Bogotá: ICFES (Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior).
- Scott, J. (2000). *El género: una categoría útil para el análisis histórico*. En M. Lamas, *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (págs. 265-302). México: PUEG.
- Segato, R. (2010). *Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje*. En C. Suárez, *Crítica y Emancipación* (págs. ISSN 1999-8104 - Año II N° 3). Buenos Aires: CLACSO.
- Segato, R. L. (2010). *Género y Colonialidad: En busca de claves de lectura y de un vocablo estratégico*. En A. Quijano, & J. Mejía Navarrete, *La Cuestión Descolonial*. Lima: Universidad Ricardo Palma- Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder.
- Seguel, A. (2004). *Centro de Documentación Mapuche*. Obtenido de Centro de Documentación Mapuche:
<http://www.mapuche.info/mapuint/seguel040900.html>

- Serafini Geoghegan, V. (2011). *Economía Feminista*. Asunción, Paraguay: Servi-
libros.
- Sharim, D. (1992). Dimensión Subjetiva del Género. Una aproximación desde los
relatos de vida. *Proposiciones Vol. 29*.
- Todorov, T. (2008). *La Conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo
Veintiuno .
- Tójar, J. (2006). *Investigación cualitativa. Comprender y actuar*. Madrid: La
Muralla.
- Tricot, T. (2013). *Autonomía: El Movimiento Mapuche de Resistencia*. Santiago,
Chile: CEIBO.
- Valdés, X. (1999). Historia de vida: una forma de comprender los cambios en el
campo chileno. *Proposiciones 29*, CEDEM.
- Valles, M. (2003). *Técnicas cualitativas de Investigación social*. Madrid: Síntesis
S.A.
- Vélez Bautista, G. (2008). *La construcción social del sujeto político femenino. Un
enfoque identitario-subjetivo*. DF, México: Miguel Ángel Porrúa.