



Artículo de Investigación de Tesis para optar al grado de Magíster en
Psicología Comunitaria

Autora

Ximena Mercado Catriñir

Directora de Tesis

Dra. Lucy Ketterer Romero,
Universidad de La Frontera.

Co-tutor de Tesis

Dr. Gonzalo Bustamante
Universidad de La Frontera.

Agosto, 2019

Agradecimientos

Agradezco el camino,
el saber en el ser y hacer que me han permitido la vida, tal cual me ha tocado vivirla.
A las kuifichepapayem, por su memoria viva, la fuerza que albergamos y defendemos por ser ellas
quienes nos trajeron al presente y a los saberes que habitamos, buscamos, reaprendemos..

A mi familia, especialmente a mis hijxs Malen Antü y Nawel Alen que continuamente me refuerzan
la confianza, motivando y acompañándome en cada locura y desafío.

A cada de una de las pu lamgen que confiaron en este proceso y en mi persona, haciéndome parte
de sus memorias y experiencias de vida, políticas, organizacionales, dolores, enojos, alegrías y
esperanzas del porvenir. Entre ellas Carol Piutrin Quintrel, María Moreno Raiman, Natividad
Llanquileo Pilquiman, Isabel Cañet Caniulen, Paola Melita Guajardo, Cristel Malo Painen, Janis
Quinchavil Santis, Javiera Antil Fuentes, Ana Tragolaf Ancalaf

A lxs compañerxs de estudio, amistades, pu lamgen, entre ellas Ximena Levil Chichual con
quienes recorrimos en nvxam, remembranzas de experiencias políticas en y de colectivos,
feminismos populares y de mujeres mapuche en poblaciones, territorios, pastos, hogares y espacios
universitarios apropiados por estudiantes mapuche en los finales de los 90's en adelante,
como todos aquellos afectos que me motivaron a darle rienda a mis búsquedas, potencialidades y
desafíos personales-políticos, tal cual fue la culmine de este proceso formativo, al que busqué darle
otros sentidos que tensaran la adaptación silenciosa a los mecanismos en que se desenvuelve la
razón colonial y el devenir académico.

A los profesores que me apoyaron en este desafío e inquietudes, como hacer de la investigación
social y la práctica comunitaria también una acción descolonizadora y de subversión.

¡Ñi kalvl, ñi waj. Taiñ tukulpan!**Colonialismo internalizado y resistencias ante las violencias: Posicionamientos políticos desde los cuerpos-territorios de mujeres mapuche¹**Ximena Mercado Catriñir²**Resumen:**

Este artículo aborda los posicionamientos políticos de mujeres mapuche respecto a las violencias internas contra nuestros cuerpos-territorios y otras coporalidades mapuche, en el contexto de la re-emergencia de los movimientos de mujeres y feministas entre los años 2014 a 2018 en Chile y el neocolonialismo que dinamiza la relación del Estado de Chile con la sociedad mapuche. Mediante epistemologías descolonizadoras y el análisis crítico de discurso de instancias de *nvxamkam* (conversación personalizada) y *nvxamkawvn* (encuentros de conversación) se reconstruyeron los efectos del colonialismo internalizado en el *kvme mogen* y autonomía de sus cuerpos y espíritus; cómo éste se permea en los movimientos de mujeres, en las políticas en torno al género y la racialización; y la resignificación de las memorias y trayectorias de vida personales-colectivas, constituyéndolas en parte de las proyecciones políticas de autodeterminación de la sociedad mapuche para la coexistencia de los distintos cuerpos-territorios, comprendidos como parte de los territorios en recuperación en vinculación con el *waj* (universo).

Palabras clave: *Posicionamientos políticos de mujeres mapuche, violencias contra cuerpos-territorios, violencias colaterales, interseccionalidad, colonialismo internalizado.*

Abstract: This article addresses the political positions of Mapuche women regarding internal violence against our bodies-territories and other Mapuche corporations, in the context of the re-emergence of women's and feminist movements between 2014 and 2018 in Chile and neocolonialism that energizes the relationship of the State of Chile with Mapuche society. Through decolonizing epistemologies and critical discourse analysis of instances of *nvxamkam* (personalized conversation) and *nvxamkawvn* (conversational encounters), the effects of internalized colonialism on the *kvme mogen* and the autonomy of their bodies and spirits were reconstructed; how it permeates women's movements, politics around gender and racialization; and the resignification of personal-collective memories and trajectories of life, constituting them in part of the political projections of self-determination of Mapuche society for the coexistence of the different bodies-territories, included as part of the territories in recovery in connection with the *waj* (universe).

Keywords: *Political positions of Mapuche women, violence against territorial bodies, collateral violence, intersectionality, internalized colonialism.*

¹ Los resultados de esta investigación, desarrollada en el marco de tesis de grado de magister en Psicología Comunitaria de la Universidad de la Frontera, se asumen como parte de un proceso reflexivo-político gestado entre un grupo de mujeres mapuche que en virtud de acciones y voces protagonizadas como parte de procesos personales-colectivos en relación a estas temáticas, de una búsqueda personal de reivindicar y disponer las sabidurías y epistemologías mapuche como fuente de saber-hacer y memoria viva de las ancestras.

² Mapuche Zomo Wenteché. Trabajadora Social e Investigadora Independiente.

Introducción

La presente investigación da cuenta de los resultados de la investigación correspondiente a la tesis desarrollada en el marco del magíster de Psicología comunitaria, que se propuso comprender los posicionamientos políticos, que mujeres mapuche organizadas y vinculadas a procesos socioculturales declaran en sus resistencias en torno a las violencias de género al interior de la sociedad mapuche, fenómeno abordado en el contexto de las movilizaciones suscitadas en el período 2014–2018, momento en que el movimiento feminista toma lugar en distintos puntos del país, incluyendo la ciudad de Temuco, -parte del territorio simbólico político mapuche *wajmapu*-³.

Abordar conjuntamente, género y colonialismo en la cotidianidad de la sociedad mapuche, involucra (re)situar el contexto colonial y la construcción de los estados-nación chileno y argentino, como evento que marca e impulsa un sucesivo proceso de transformación de las relaciones ecosociales y geopolíticas, que constituían la base de esta sociedad como nación originaria. Junto con ello, se hace necesario revisar la trayectoria e implicación del constructo género, en dicho proceso colonial, configurando la transformación del lugar de las mujeres y otros cuerpos (Lugones, 2008) al interior del propio pueblo y respecto de occidente. Situación que ha remitido históricamente a las mujeres originarias, al lugar de la pasividad, sumisión y desprovisión de agencias necesarias para cuestionar y modificar su condición de género al interior de su sociedad. Invisibilizándose y omitiéndose mediante lo anterior, la participación de las mujeres indígenas al interior del cuerpo colectivo, la existencia de vínculos entre mujeres, como de su accionar al interior de las familias y territorios más allá de lo público, negándose y no comprendiéndose, desde esta óptica, la trama interactuante de opresiones sobre estos cuerpos en el proceso de intrusión civilizatoria (Cumes, 2012).

La homogeneización de categorías sociales de occidente a los otros mundos y la lógica de separación categorial, distorsiona los seres y fenómenos sociales que existen en la intersección, como la violencia contra las mujeres de color (Lugones, 2008).

“Siendo, la asociación colonial entre anatomía y género parte de la oposición binaria y jerárquica, central a la dominación de las mujeres, quienes somos definidas en relación a los hombres, la norma. Por tanto, quienes no poseen un pene; no tienen poder; no pueden participar en la arena pública” (Oyewùmi, 1997, p. 34).

Situación que, como se ha señalado anteriormente, pasa a ser parte de nuestras realidades mediante la complicidad de hombres negros e indígenas, en razón del poder que les otorga occidente. Considerando los flagelos que el colonialismo ha implicado en los cuerpos de las mujeres y otras corporalidades, en las culturas y formas de organización sociopolítica, se propone por medio de la presente investigación, profundizar en los aportes que las mujeres mapuche organizadas y activistas, han forjado y proyectan en la descolonización del saber, respecto al género y al feminismo, y con ello, dar respuestas a las siguientes interrogantes: ¿Cuáles son los posicionamientos políticos de las mujeres mapuche organizadas en torno a violencias de género en el contexto mapuche?, ¿ Como

³ Término del pueblo mapuche, referido al territorio ancestral mapuche compuesto por *gulumapu* en el caso de Chile y *Puel Mapu* en Argentina que en la memoria mapuche se reconoce políticamente como nación o país mapuche cuyos límites territoriales y soberanía fueron reconocidos por la corona española y posteriormente negados por el estado moderno de Chile (Mariman, 2006, 2009).

dichos procesos permiten la construcción de dichos posicionamientos políticos? y ¿Cómo se vincula la aplicabilidad del principio de dualidad y complementariedad, al interior de tales posicionamientos?.

El proceso investigativo llevado a cabo permitió, por tanto, abordar colectivamente las resistencias y epistemologías que sustentan los posicionamientos políticos de un grupo de identidades sociales específicas de mujeres mapuche, quienes (re)interpretan la memoria y el devenir de sus cuerpos, y otros cuerpos marginalizados en relación con el cuerpo colectivo *mapunche*⁴ y su proceso de autodeterminación. Tales apuestas se dinamizan en un complejo contexto de contradicciones y dificultades, que instala sucesivamente el neocolonialismo y su internalización en el mapuche mogen⁵.

ANTECEDENTES TEORICOS Y CONTEXTUALES

Colonialismo, Género y Pueblo Mapuche

La relación “género y colonialismo” junto con las repercusiones y resistencias que ésta adquiere en la cotidianidad de la sociedad mapuche, nos llevan al contexto colonial y la instauración del proceso de estatificación chileno y argentino, en tanto constituyen parte de los procesos que marcan e impulsan un sucesivo proceso de transformación de las relaciones ecosociales y geopolíticas que constituían la base de esta sociedad como nación originaria. Cambios forzosos que son solidificados mediante el uso de múltiples mecanismos de violencia (razón y fuerza) para el despojo y el ultraje del territorio “ancestral”, base para el desarrollo integral de los pueblos junto con todo el cúmulo espiritual, político, cultural y social que la configura(ba)n como nación originaria (lengua, estructura sociopolítica, espiritualidad, justicia, etc.) y la instauración de un proceso de modernización que condena y modifica la propia existencia de los pueblos precoloniales.

La violencia, en el contexto colonial y el proceso de estatificación de Chile y Argentina constituyó y sigue siendo un mecanismo constante de represión y desgaste de los movimientos sociales con el fin de reprimir y con ello “reestablecer el estado de derecho, mismos derechos que son negados a la hora de encauzar avances significativos en las políticas dirigidas a dichos pueblos, o bien cuando al mismo tiempo se exceden violentamente pasando por encima de los derechos fundamentales de las personas, dando cuenta de lo que más importante es contener la disidencia” (Carrillo, Zapata y Vásquez; 2009, p. 132). Constituyéndose en el mecanismo relacional y fundacional del nuevo orden, de la homogeneización como vía de integración forzosa a “la” nación, a su modo de conocimiento, de comprensión y relación con la vida y el orden social, entre ellos la intrusión hegemónica y colonial del constructo género y el lugar asociado a las mujeres y otras corporalidades que inundaron e inundan aún academias, políticas públicas y movimientos sociales, entre ellas las izquierdas tradicionales.

La revisión de la trayectoria del género y del feminismo constituyen un paso indisociable (Lugones, 2008) cada vez que se proyecta la descolonización epistemológica y la reparación de la herida colonial

⁴ Término del pueblo mapuche que refiere a la persona mapuche que, junto con poseer efectivamente dicha identidad, en razón del ordenamiento social y espiritual que rige a la sociedad mapuche, existe una práctica y un arraigo vinculado al ejercicio de esta identidad en lo espiritual y lo cotidiano. Diferenciándose a partir de aquello, de la simple posesión de la calidad de ser o poseer dicha identificación.

⁵ Sistema de vida mapuche

(Mignolo, 2005); puesto que históricamente mediante estas enunciaciones se ha remitido a las mujeres originarias al lugar de la pasividad, sumisión y desprovisión de agencias necesarias para cuestionar y modificar su condición de género al interior de su sociedad e invisibilizado la memoria propia de participación al interior del cuerpo colectivo, los vínculos sociales que se sostenían entre mujeres, de las familias y territorios más allá de lo público, negándose y no comprendiéndose, a su vez, la trama interactuante de opresiones sobre estos cuerpos en el proceso de intrusión civilizatoria (Cumes, 2011).

Una breve revisión de la trayectoria de esta categoría teórica, nos remite a los años sesenta, época en que emana planteándose abordar los fenómenos relacionados a las asimetrías del poder entre hombres y mujeres, promover la diferenciación de las construcciones sociales y culturales de la biología y posicionar políticamente que las características humanas consideradas “femeninas” responden a un proceso de construcción social y no en razón de su sexo (Lamas, 1986). Esencialización que desata críticas por su asociación al binarismo sexo-género y la negación de otras identidades sexuales, cuestionándose posteriormente la universalización de “las mujeres” y del patriarcado como único factor de afectación común para explicar las opresiones y desigualdades de éstas en relación a los hombres y la ideología dominante (Expósito, 2011). Originándose con ello, un largo proceso de poner en cuestionamiento el sentido racista y hegemónico de ésta, y su complicidad en ocultar la brutalización, el abuso y la deshumanización que la colonialidad del género implica (Lugones, 2008:82), como su comprensión monista de la estructura social y de las experiencias de dominación (Cumes, 2012).

En dicho contexto se distinguirían dos macro corrientes feministas diferenciadas, feminismos esencialistas y no esencialistas de género. Las esencialistas identifican el género como carácter central de igual afectación al cuerpo de las mujeres, mientras que los antiesencialistas aun cuando comparten la noción del género como uno de los ejes de la opresión, refieren la interrelación o interseccionalidad con otros aspectos como clase social, etnia, orientación sexual, edad, entre otros aspectos que deben ser analizados en cada contexto específico (Salgado, 2012). Siendo en este segundo grupo donde se identificaría el feminismo poscolonial o descolonizador, los que imbricarían el análisis de género con cultura y poder (Salgado, 2012). Mientras que autoras como (Segato, 2007; Espinosa 2008, Espinosa, Gómez y Ochoa, 2014; entre otras) identifican tres líneas feministas respecto al colonialismo en torno al género. Los feminismos eurocéntricos que afirman que el problema de la dominación de género es universal cuyo foco de afectación común sería el patriarcado; un segundo planteamiento refiere a la inexistencia del género en el mundo precolonial (Lugones, 2007; Oyewumí, 2017), siendo por tanto un principio organizativo fundamental de las sociedades occidentales, y un tercer grupo aludiría a la existencia de nomenclaturas de género en las sociedades tribales y afro-americanas. Identificándose en las sociedades indígenas y afro-americanas una organización patriarcal, aunque diferente a la del género occidental, descrita como patriarcado de baja intensidad (Segato, 2011) o entronque patriarcal (Paredes; 2012, 2014). En cuyo contexto se identifican movimientos de mujeres indígenas y pensadoras feministas vinculadas al proceso de Chiapas y al proceso de los 500 años de colonización. Lugares desde los cuales se reescribe la temporalidad, los procesos, lecturas y proyecciones de las mujeres y los distintos espíritus y cuerpos que componen los territorios.

Violencias de género, mujeres indígenas y políticas públicas en Chile

La Organización Mundial de la Salud (2002) define violencia, como el uso deliberado de la fuerza o el poder, ya sea en grado de amenaza o efectivo, contra uno mismo, otra persona, un grupo o comunidad, que cause o tenga probabilidades de causar lesiones, muerte, daño psicológico, trastornos del desarrollo o privaciones. Dentro de cuyo gran espectro se ubica la violencia que afecta a las mujeres en los espacios domésticos y fuera de éste a manos de sus parejas, convivientes o esposos, afectando todas las esferas de sus vidas: autonomía, productividad, capacidad para cuidar de sí mismas, hijos y su calidad de vida, implicando riesgos de una amplia gama de problemas de salud e incluso la muerte. Considerándose en la actualidad, un problema de salud pública que afecta a las mujeres de todo el mundo. Investigaciones recientes refieren que entre 10 a 50% de las mujeres en el mundo ha sufrido sus efectos (Ketterer, Mayorga, Carrasco, Tragolaf, Nitrihual y Del Valle, 2017).

La larga data de las violencias de género en el transitar de las mujeres y la crítica manifiesta de los movimientos y teorías feministas llevan a que Chile se adhiera a los tratados internacionales en materia de derechos humanos de las mujeres, y se implemente la ley 19.324 en el año 1994, dando origen a SERNAM⁶ y el programa violencia Intrafamiliar. Sin embargo, los vacíos significativos que su aplicabilidad manifestaba llevan a que en el año 2005 emane la ley 20.066 de violencia intrafamiliar que incluye y establece la figura de maltrato habitual como delito, pero que sin embargo mantiene limitaciones para abordar y sancionar los femicidios, como expresiones letales y extremas de violencia contra las mujeres. Situación que, como en todo el proceso jurídico relatado, los movimientos feministas y de mujeres promueven la promulgación de la ley 20.480 en el año 2010, la que modifica el código penal y la ley anterior, estableciendo la figura jurídica "femicidio", que aumenta las penas aplicables a este delito y reforma las normas sobre parricidio. Situación que sin embargo prosigue cobrando muertes en la actualidad, 24 femicidios consumados y 55 femicidios frustrados según cifras aportadas por el Ministerio de la Mujer y equidad de género⁷. Instancia creada el año 2016 a partir de la promulgación de la ley 20.820.

Constituyéndose el campo jurídico en un agente clave de perpetuación de esta problemática en tanto mecanismo de control social, creado y sostenido en pro del resguardo de los valores, necesidades e intereses de los varones y, por otro lado, que aun cuando protege los intereses y necesidades de las mujeres, la aplicación de estas normas por parte de instituciones e individuos moldeados por la ideología patriarcal, ha comprobado desfavorecer a las mujeres. Estamento que en contextos indígenas actuaría sobre la base de la desprotección y revictimización “el estado entrega aquí con una mano lo que ya retiró con la otra: entrega una ley que defiende a las mujeres de la violencia a que están expuestas porque ya rompió las instituciones tradicionales y la trama comunitaria que las protegía” (Segato; 2011, p.22).

Las políticas públicas en esta materia en Chile han mantenido perspectivas ahistóricas, basándose en teorías centradas en la dinámica familiar, las que asumen que la violencia es el resultado de problemas derivados de una interacción inadecuada en la familia y de los patrones desadaptativos de resolución

⁶ Servicio Nacional de la Mujer que hoy a partir de las transformaciones de esta política se constituye en un Ministerio de la mujer del cual depende SERNAM

⁷ Cifras con fecha 19 de julio de 2019 disponibles en la página <https://www.minmujeryeg.gob.cl/sernameg/programas/violencia-contra-las-mujeres/femicidios/>

de problemas de pareja o familiares (o ambos) inherentes en sus relaciones, o bien en teorías sociales y culturales que abogan por la existencia de valores culturales que legitiman el control del hombre sobre la mujer (Corsi, 1999; Rauber, 2003; Rioseco, 2005; Expósito, 2011; entre otros). Enfoques que centran el rol de la estructura social en la mantención de la desigualdad de poder entre géneros, siendo ambos considerados patrones de la reproducción de la violencia a lo largo de nuestro ciclo vital (Expósito, 2011).

La transversalización o enfoque integrado de género en las políticas públicas de la Araucanía ha asumido, por otra parte, que la situación de sumisión y desmedro de las mujeres indígenas podría subsanarse con la lógica de emancipación que propone la noción de género predominante y su consiguiente inserción al mercado formal, situación que enfrenta nuevas áreas de tensión, la resistencia de muchas mujeres rurales a abandonar su identidad de “multiactivas” respecto a las múltiples tareas productivas que desarrollan durante el día (Namdar-Irani, 2014, citado en Mora, Fernández y Ortega, 2016: 138), quienes pese a valorar el componente de participación, de reconocimiento y de expectativas respecto al éxito económico de sus emprendimientos que los programas de apoyo productivos les significan, continúan sus prácticas de autoconsumo y de ligazón con la tierra. Consignándose estas prácticas, e incluso la defensa y el mantenimiento de su rol de madres no remunerado, en resistencias frente a un desarrollo orientado a la explotación de la tierra y la comercialización (Mora; *et al*, 2016). Teorizar sobre género, por tanto, debiese situarse críticamente al interior de los sistemas culturales locales y globales, su historia y sus articulaciones con otros aspectos de los sistemas sociales (Oyewuní, 2017).

Feminismos, movimientos de mujeres latinoamericanos e indígenas y nuevas epistemologías para sentipensar las realidades

Las tensiones históricas respecto a la categoría violencia de género contra mujeres indígenas, han llevado a proponer categorías como “insterseccionalidad” (Crenshaw; 1994, 2012) o fusión de opresiones vinculadas al racismo, clasismo y sexismo para dar cuenta de la trama de violencias que afectan la vida de identidades colectivas racializadas, entre ellas las mujeres indígenas y de color en cuyo caso el capitalismo y sus prácticas se entienden como parte intrínseca del colonialismo (Grosfoguel, 2016). Junto con proponerse nuevas categorías para dar cuenta de las realidades sociales, se gestan teorías que apelan al colonialismo y sus mecanismos de actuación como un proceso que se readapta y prosigue.

Mujeres indígenas y racializadas como una manera de enfrentar esta problemática que las afecta y que al mismo tiempo las encubre y oprime como consecuencia de los discursos hegemónicos del feminismo, han gestado una serie de contribuciones claves para el desarrollo del análisis feminista, a partir de estrategias como la escritura y el uso de espacios públicos, por la cual han debido enfrentar una serie de cuestionamientos provenientes de los sectores increpados como de sus propios círculos sociales; entre ellos sus compañeros y autoridades indígenas, quienes muy a menudo descalifican las demandas de las mujeres como solicitudes externas que no corresponden a la realidad de las comunidades indígenas (Hernández 2001, Hernández 2006; Espinoza 2009), implicando en materia de justicias poco eco y validación de sus derechos a una vida libre de violencia, tanto en el derecho positivo como consuetudinario, implicando en esta última instancia una cierta tendencia a dar lugar a

justificaciones de los hechos e inculpación de las mujeres por sus roles no cumplidos, que a validar la necesidad de resolver efectivamente tales problemáticas (Espinoza, 2009).

Otra de estas estrategias y logros en la materia, en el caso de México y Guatemala, es la instalación de categorías como la violencia sexual en contextos de conflictos armados, lo que ha permitido reconocerla como práctica de larga data afín al proceso de colonización, donde las mujeres pasan a ser consideradas “botín de guerra, prisioneras que además de ser usadas como esclavas, las prestaciones sexuales entran a formar parte de su trabajo, sellando mediante este acto simbólico en situaciones de guerra, la conquista y el sometimiento de un pueblo” (Carrillo, Zapata y Vásquez; 2009, p. 135). Traduciéndose en la conformación de lo que Segato⁸ (2015, 2018) denomina la configuración de la estructura corporativa “fratría masculina” y de la instauración mediante estos hechos de un contexto de impunidad y de internalización de “pedagogías de la crueldad”, como referencia a “todos los actos y prácticas que enseñan, habitúan y programan a los sujetos a transmutar lo vivo y su vitalidad en cosas. En ese sentido, esta pedagogía enseña algo que va mucho más allá del matar, enseña a matar de una muerte desritualizada, de una muerte que deja apenas residuos en el lugar del difunto (Segato, 2018, p.11)”

En concordancia con estas apuestas, se plantea girar el ejercicio de la investigación social y la vinculación con las realidades sociales hacia la descolonización del conocimiento y la comprensión de éstas por parte de los movimientos sociales, academia e instituciones. Lo cual implica, entre otros aspectos, desmontar la matriz epistemológica de la modernidad occidental, capitalista y patriarcal reestablecida por los estados nacionales y las élites reproductoras de la colonialidad del poder, del saber y del género (Quijano, 1992; 2000; Lander, 2000; Lugones, 2008; Espinosa, 2009; Segato, 2011, 2014).

Descolonizar para sanar. Resistencias de mujeres mapuche y feminismos situados

Desde las mujeres mapuche se argumentan otras expresiones no reconocidas ni visibilizadas mayormente respecto a las múltiples expresiones que adquieren las violencias de género. Las que apuntan a dos momentos y tipologías entramadas, cuyo dinamismo actúa en confrontación y doble faz. Articulación de dos formas que aunque distintas en sus niveles de alcance y crueldad, re victimizan a las mujeres en ambos espacios: el externo, que ha implicado distintos procesos de (des)encuentros y arbitrios en un camino hacia una interculturalidad crítica que tiende a desmoronarse; y el interno (Contreras; *et al*, 2015) que en lugar de configurarse en un lugar de refugio donde habite el sentido del kvme mogen⁹, y por ende una instancia posibilitadora de renovación de fuerzas y contención socio espiritual; se transforme en otra vía de resistencias. Lo cual delimita las necesarias transformaciones que debiesen gestarse, entre ellas la descolonización interna como parte de los procesos que contribuyan a sanar “la herida colonial” (Mignolo, 2005).

⁸ En entrevista Gago, V. (2015). “Pedagogía de la Crueldad”. Entrevista a Rita Segato en *Página 12, Buenos Aires*, 29 de mayo. <Disponible en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-9737-2015-05-29.html>>, (Consulta: 23-07-2015).

⁹ Noción comprendida en el sistema mundo mapuche como buena vida o buen vivir, la que refiere a una dinámica de vida equilibrada, en implicación con todos los aspectos cotidianos y proyectivos de los campos personal - colectivo.

Repensar en el refuerzo e inercia en constante que se otorga a este proceso irruptivo, despatriarcalizar los privilegios que el colonialismo entramado al patriarcado-capitalismo asienta sobre los cuerpos de los hombres a partir de la cosificación de los cuerpos otros, reproduce e incorpora nuevas dificultades a quienes resisten y cuestionan sus prácticas. La estigmatización, sanción social y expulsión de sus territorios, en Guatemala y México, bajo la excusa de ser convocantes, propiciadoras de lo foráneo, de la segregación social, del quiebre de los procesos de resistencia (Contreras, *et al*; 2015) y del refuerzo de la intrusión colonial o *awiñkamiento*, categoría mapuche asociada al “traer o asumir ideas externas” para mirar y repensar lo propio.

Así, la violencia externa o estructural ejercida desde el estado como desde los proyectos políticos gobernantes mediante la masificación de las distintas invasiones e intervenciones que afectan a un pueblo y su territorialidad colectiva (Contreras; *et al*, 2015) resguardados por sucesivos procesos de militarización y criminalización. Además de sentar las bases para una oposición interna entre quienes asumen vías distintas de exigibilidad de lo usurpado, se gestan formulas únicas para prevenir y abordar la violencia contra las “mujeres”, despolitizándola de su carácter plural e histórico. Doble faz y proceso de ajuste del colonialismo que culmina adentrándose y calando fuerte en lo interno. Ejerciendo éste un rol preponderante en cómo se constituye la polarización y jerarquía entre culturas nativas y cultura occidental. Siendo la oposición entre cristianismo y paganismo un mecanismo de disciplinamiento cultural y de expresión de un sentido paternal ficticio que esconde formas de violencia para “salvar almas” e integrarlas a un modelo de lo esperable (Rivera, 2010). En cuyo contexto, la violencia espiritual se constituye en una de las formas que ha logrado intervenir en las significaciones y aplicabilidad de los principios asociados a la coexistencia propios de las naciones/pueblos originarios (Chirapaq y Ecmia, 2013), como es el principio ético dualidad y complementariedad en la sociedad mapuche.

Formas de colonialismo que adquieren las políticas públicas de las democracias liberales mediante la parcialización de la aplicabilidad que adquieren los tratados internacionales respecto a los derechos de las mujeres y pueblos indígenas. Situaciones que reflejan la imposibilidad de ejercer una interculturalidad crítica al interior de las políticas de Estado en Chile, en que los derechos de las mujeres efectivamente sobrepasen el análisis aislado de la violencia basada en el género se manifiesta en situaciones como la criminalización de una Machi y desatención por parte de MinMujeryEG¹⁰ y Sernameg¹¹ por su ejercicio cultural de resguardo y protección de un sitio de significación cultural, proceso que inicia a partir de su persecución política producto de un fallo contra el Estado por el convenio 169 de la OIT¹² mediante el cual denuncia la tala ilegal de árboles y arbustos nativos por parte de un particular; La violencia obstétrica ejercida contra Lorenza Cayuhan¹³, quién el año 2016 por encontrarse en prisión preventiva por procesos de restitución territorial, su parto culmina engrillada, situación que en septiembre de 2019 logra finalmente una sentencia mínima en contra de las gendarmes, no así respecto de la institución, constituyendo para juicio de las afectadas como de quienes asumieron su caso una situación que no cumple debidamente las normas internacionales; la

¹⁰ Ministerio de la mujer y equidad en género

¹¹ Servicio Nacional de la mujer y equidad en género

¹² Caso en que la machi apela a un sitio de significación cultural y de acceso a lawen (hierbas y especies arbóreas de propiedad medicinal). Revisar nota en <https://www.eldesconcierto.cl/2018/01/11/francisca-linconao-los-latifundistas-estan-enojados-conmigo-porque-fui-la-primera-machi-en-usar-el-convenio-169-de-la-oit/> y http://www.mapuche.info/wps_pdf/wps44_huenchumil.pdf

¹³ <https://www.eldesconcierto.cl/2019/02/20/lorenza-cayuhan-a-3-anos-de-ser-obligada-a-parir-engrillada-yo-creo-que-no-va-a-haber-justicia-no-hubo-y-no-habra/>

muerte de Macarena Valdés¹⁴ en el territorio Tranguil en el contexto de un proceso de defensa territorial ante una empresa transnacional, en cuyo caso, pese a que los análisis forenses no coinciden con los antecedentes con que concluyeron su deceso no logra resolverse debidamente y; el deceso de Margarita Ancacoy¹⁵, entre otros casos, quién fallece en mitad de la calle alrededor de las cinco am producto de un ataque por parte de tres jóvenes en el trayecto a su lugar de trabajo ubicado al interior de una universidad pública, sin que haya existido a la fecha reformas o mejoras sustanciales a la precarización y externalización que tal como ocurre en este caso, experimenta el contexto laboral en el país, operando en estos casos opresiones que intersectan género, raza/etnia y clase social, y que pese a su evidencia, en el último caso se abordan enfoques comprensivos segregados, involucrando sólo género y/o clase, no así su identidad social de mujer mapuche de la diáspora. Situación que por lo demás sigue constituyendo una panorámica transversal del lugar de las mujeres mujeres indígenas y racializadas en los contextos laborales.

Otra situación que se condice con lo anterior es la aplicación del derecho consuetudinario a que se refieren los artículos 8 y 9 del convenio 169, en un contexto que no consideró a cabalidad el proceder del Az Mapu¹⁶, derecho consuetudinario mapuche, para abordar casos de violencia intrafamiliar, en que se validaron las disculpas públicas como un argumento válido para resolver dichos casos. Situación que no fue consultada previamente a mujeres mapuche ni al pueblo que se integra, y que fue justamente lo que se propuso abordar una investigación realizada el año 2015, manifestándose entre quienes participaron de ésta un profundo rechazo a este proceso. La apelación a estos mecanismos considerados de menor cuantía o “pequeños litigios” son reconocibles por los Estados en la medida que éstos constituyen posiblemente el carácter “más visible” de la autonomía (De Sousa Santos, 2014, p. 27), y permiten de alguna forma reevaluar la viabilidad y alcances de impartir formas de justicia propia. Situación relevante de considerar a la hora de analizar las complejidades de la resolución de las violencias contra las mujeres, puesto que, al fusionarse formas de patriarcados al momento de impartir justicia, sea consuetudinaria o legislativa, provoca que éstas se tiendan a invisibilizar, postergar o aminorar (De Sousa Santos, 2014; Mercado, 2011; Salgado, 2012; Chirapaq y Ecmia; 2013; entre otros).

Mecanismos de Justicia, derechos de las mujeres indígenas y derecho consuetudinario. Un camino de complejidades y posibilidades.

Considerando que las mujeres indígenas compartimos las condiciones de opresión que enfrentan los hombres en los territorios; parte de quienes forman parte de los movimientos sociales indígenas han visualizado en el pluralismo jurídico y/o en los sistemas de justicia propia, una reivindicación más que pueda implicar un avance efectivo en la re-incorporación y revitalización de sistemas integrales para abordar las distintas problemáticas sociales que permitan tanto a los implicados como a las comunidades profundizar en la reflexividad de los sucesos acaecidos más que centrarse únicamente en la sanción y/o encarcelamiento como ocurre en la justicia occidental. En dicho proceso de recuperar lo propio, y extraerlo del lugar de lo prohibido y el retraso, se prolonga la tensión entre

¹⁴ <https://www.theclinic.cl/2019/01/31/el-caso-de-macarena-valdes-homicidio-o-suicidio/>

¹⁵ <https://ciperchile.cl/2018/07/10/mujeres-invisibles-el-submundo-del-aseo-que-revelo-la-muerte-de-margarita-ancacoy/>

¹⁶ Az Mapu, Código ético mapuche de autoregulación social y de resguardo de la coexistencia ecosocial que se ejerce autónomamente por cada territorio, involucrando distintos actores en su proceso dependiendo de la situación que se trate. Es comprendido también como derechos consuetudinario, derecho propio o justicia propia mapuche.

“idealización del pasado” y “la necesidad de transformación sociopolítica” de las sociedades originarias, de forma que se contemple las necesidades y la suma de las voces en las transformaciones necesarias para proyectar la autonomía y el buen vivir de los pueblos.

En este contexto, el colonialismo como un proceso no acabado, ha implicado para los pueblos indígenas la exigencia de regir sus relaciones sociales conforme al sistema legal del Estado liberal imperante, dado su carácter de ciudadanos. Sin embargo y contradictoriamente, “en vez de fomentar su inclusión real en los Estados-naciones, esto ha resultado en la exclusión de la población indígena, de sus formas culturales, de sus pensamientos, de sus formas de organización y su sistema de justicia” (Cumes; 2009). En cuyo sentido, el sistema jurídico en los países latinoamericanos se construyó a partir de una perspectiva unijurídica lo que involucra prácticas de etnocentrismo, un racismo profundo (Esquit y García, 1998), y la reproducción de una doctrina y práctica patriarcal (Cumes, 2009), que se traslada a los distintos procesos sociales de construcción y validación “del saber” y “el deber ser” que caracterizan la noción de modernidad, versus el carácter de retraso e incapacidad asociado a los pueblos originarios, especialmente rurales y urbanos periféricos, constructo que han evidenciado los feminismos eurocéntricos o con base en dichos procesos para observar la realidad latinoamericana.

Tanto en Guatemala, como en distintas latitudes de Abya yala, se encuentran distintos mecanismos de ejercer justicia y resolver conflictos individual-colectivos. Por un lado, se habla de justicia comunitaria, que podría ser el equivalente a mecanismos de justicia local que pueden darse también en espacios no indígenas. Una segunda manera de entender estas prácticas es como derecho consuetudinario; es decir, una serie de normas basadas en la costumbre. Una tercera visión es la que reivindica el derecho indígena o el derecho propio que se plantea como un sistema jurídico con bases y procedimientos propios de cada nación originaria (Cumes, 2009).

En este último contexto, en países como Ecuador y Bolivia, que se componen de alta concentración indígena, el reconocimiento de la existencia y legitimidad de la justicia indígena adquiere un nuevo significado político. No se trata solo del reconocimiento de la diversidad cultural del país o de un expediente para que las comunidades locales y remotas resuelvan pequeños conflictos en su interior, garantizando la paz social que el Estado en ningún caso podría garantizar por falta de recursos materiales y humanos. Se trata, por el contrario, de concebir la justicia indígena como parte importante de un proyecto político de vocación descolonizadora y anticapitalista, una segunda independencia que finalmente rompa con los vínculos eurocéntricos que han condicionado los procesos de desarrollo en los últimos doscientos años (De Sousa Santos; 2012, p.15).

Proceso que sin embargo no ha resultado inmediato ni menos complejo, por el contrario, mantiene importantes tensiones. El reconocimiento plurinacional de la justicia indígena es impugnado porque supuestamente pone en tela de juicio tres principios fundamentales del derecho moderno, eurocéntrico: el principio de soberanía, el principio de unidad y el principio de autonomía. (De Sousa Santos; 2012, p.18). Siendo uno de los argumentos recurrentes para acotar las competencias de las autoridades indígenas por parte de los gobiernos, el hecho de que “reconocer autonomía y se amplíen jurisdicciones a las autoridades indígenas significaría desproteger a las mujeres, dejándolas ante el arbitrio de costumbres y tradiciones atávicas” (p. 18). Lo cual, ha sido cuestionado por las mujeres, apuntando a la responsabilidad del Estado en la violación de sus derechos al no garantizar las

condiciones económicas, sociales y políticas que les permitan tener una vida digna en sus comunidades. Al mismo tiempo, que se prolongan las tensiones internas respecto de los aspectos negativos de sus costumbres e identifican lo que desean cambiar (Sierra, 2008). <[...] yo sí noto que hay bastante machismo en los compañeros de los cabildos de muchas comunidades, donde se investiga y consulta el tratamiento que se le da a los problemas de violencia intrafamiliar. Ellos lo que dicen es: “No, aquí casi no hay eso”. Negando una realidad que es general por decir lo menos y además ellos lo que hacen es que las asambleas se dan para problemas grandes [...] de robo de ganado, de linderos [...] pero no para el tema de violencia intrafamiliar. [...] no toman en cuenta que de pronto eso sí afecta a su comunidad y a la armonía familiar> (Entrevista a Mujer Indígena participante de los talleres de diálogos, citada en Sierra; 2008, p. 267-268)

Entre las diferencias de base de los sistemas de Justicia, es el sentido y aplicabilidad que la justicia adquiere. Entre ellos la coexistencia entre distintos seres, entre ellas las relaciones sociales como marco de comprensión de la vida y el cosmos en términos espirituales y sociales; a diferencia del orden patriarcal fundante con que se constituyen las sociedades coloniales y eurocentradas. Principio que no puede ser soslayado al relacionar derecho, justicia indígena y género, ni ser homologado al dualismo heteronormativo, considerando que anterior a la intrusión colonial se han encontrado vestigios y crónicas que refieren a otras sexualidades y relaciones entre cuerpo-espíritus. Siendo además un principio presente en las reclamaciones que, desde mujeres indígenas, entre ellas mapuche, cuya falta de vigencia práctica y su necesidad de su recuperación se apela, enfatizándose en la autoconciencia e involucramiento de los varones indígenas en la superación de la violencia y discriminación contra las mujeres en las comunidades; para apostar por roles de género compartidos por hombres y mujeres (Salgado, 2012; Contreras *et al*, 2015). Situación que sin embargo, -y como se refería anteriormente-, en el caso de las sociedades racializadas, racismo y violencias internas ejerce una trama indisociable para comprender la dinámica y la apelación que se plantea en torno a su resignificación, como reclamación de parte de las mujeres para resolver las violencias contra cuerpos de mujeres y otros cuerpos en dichos contextos, junto con las tensiones que se sostienen en torno al feminismo eurocéntrico (Boutelja, Hamel & Delphy, 2006 citado en Vera, 2014).

A partir del camino que han tomado los pueblos originarios presentes en dichos contextos, los campos o materias de acción en que intervienen, tipo de autoridades que la administran, procedimientos que se aplican, relación entre oralidad y escritura, como la coordinación o distancia que establecen con las justicia ordinaria junto con los tipos de sentencias y sanción que mayormente aplica cada territorio refieren una amplia diversidad de justicias indígenas, por lo que no es posible sostener la noción de justicia indígena, sino de justicias indígenas (Sousa Santos; 2012).

Método

En este proceso investigativo adhiero a los postulados del paradigma socio crítico que apela al conocimiento para la transformación social y el rol de las sujetas y sujetos, en dicho proceso; realizando además un acercamiento a las epistemologías descolonizadoras que me permiten optar por una alineación básica con los grupos organizados en lucha y por un compromiso por producir conocimiento crítico y a contrapelo en diálogo con las prácticas de resistencia y las prácticas de

interpretación y producción de teoría (Pérez, 2018) y por último, compartiendo el posicionamiento de Donna Haraway (1995) en relación a lo que ella denomina como conocimientos situados.

En este contexto, “*las*” vidas de los pueblos indígenas no se asumieron en contenidos de la investigación sino en paradigmas y métodos de hacer investigación reconocedores de las formas en que los propios pueblos indígenas crean y recrean conocimiento (Dei, 2013), perspectiva intercultural crítica emancipatoria que “*permite recuperar y re-escribir la historia negada, re-construir las formaciones discursivas de dominación desde la autovaloración de las prácticas culturales, patrones de pensamientos, conocimientos que fueron y son suprimidos o ignorados por la colonialidad*” (Weimar; 2017, p. 212-213), incorporando como parte de dicho conocimiento las percepciones sensibles y su interacción con experiencias físicas, mentales, emocionales y espirituales (Batacharya, 2010 citado en Dei, 2013), y de ésta forma comprender la investigación como parte del proceso de descolonización, y éste en posibilidades de sanar o recrear la herida espiritual y física (Dei, 2013).

Además el carácter de esta investigación es cualitativa, de donde emergen dimensiones las cuales fueron: a) Posicionamientos políticos de mujeres mapuche ante las violencias internas contra mujeres y otras corporalidades mapuche, en adelante VICMCOM, b) significación atribuida a dichos posicionamientos políticos, c) sentido crítico asignado al principio ético mapuche dualidad-complementariedad y, d) dificultades y posibilidades de instalación de dichos posicionamientos políticos al interior del movimiento mapuche.

Las participantes de esta investigación, fueron mujeres mapuche de la Región de la Araucanía, organizadas o con ejercicio claves de visibilización y abordaje respecto a las violencias internas, siendo los criterios de inclusión: Mujeres mapuche mayores de 18 años, que no se encontraban en tratamiento actual por situaciones de violencia, ejercían roles de participación en procesos de defensa y visibilización de los derechos de las mujeres y ser habitantes de la región de la Araucanía, con experiencia de trabajo activo en comunidades indígenas.

Tabla 1, Participantes

Códigos	Ocupación actual	Tuwvn ¹⁷ / Autoidentificación territorial	Edad
NTR	Facilitadora intercultural	Wenteche	51
NQX	Profesional	Wenteche	32
NAF	Estudiante y laborante	Wenteche	35
NPR	Estudiante	Lafkenche	26
NCM	Profesional	Wenteche	34
NMCH	Profesional independiente	Wenteche	32
NMK	Estudiante de pregrado en receso	Lafkenche	26
NLIL	Profesional	Lafkenche	35
NAW	Profesional	Wenteche	29
NMN	Profesional independiente	Champurria	42

Fuente: Elaboración propia

Las técnicas de construcción de datos se encuentran en coherencia con las perspectivas de las epistemologías indígenas y críticas, por lo cual su posicionamiento no es traducible a las técnicas de

¹⁷ Procedencia territorial

las epistemologías occidentales, generándose ciertos fenómenos de inconmensurabilidad. Tales técnicas de producción de datos se describen a continuación, siendo el *nvxamkan*, o estilo de conversación que sigue el procedimiento mapuche, que implicaron el desarrollo de conversaciones personalizadas en base a una pauta semiestructurada y la elaboración de un consentimiento informado. A su vez, se desarrolló un *nvxamkawvn*, o encuentro ampliado de conversación, entre las participantes, lo cual favoreció establecer un diálogo y discusión colectiva entre las participantes e investigadora en torno a los resultados arrojados inicialmente. Situación que aportó en la saturación y validación de los resultados preliminares.

Para el análisis de los datos, se consideró pertinente el desarrollo del análisis crítico de discurso, entendido como una práctica social que implica una relación dialéctica entre un evento discursivo particular y la situación, la institución y la estructura social que lo configuran (Fairclough y Wodak, 1997). Las unidades de análisis fueron, las frases y relatos que emergen de los discursos ocultos en las voces y experiencias de mujeres mapuche en torno a violencias entre los años 2014-2018.

Resultados

Los posicionamientos políticos se comprenderán parte de voces plurales dentro de la heterogeneidad característica de un cuerpo colectivo, como es la sociedad mapuche. Entre ellos se identificaron coincidencias y diferencias políticas a partir de trayectorias personales, territoriales y organizacionales, Las que se organizaron en cuatro macrocategorías de análisis, siendo estas: i) Posicionamientos políticos de mujeres mapuche ante las violencias internas contra mujeres y cuerpos otros mapuche, en adelante VICMCOM, ii) significación atribuida a dichos posicionamientos políticos, iii) sentido crítico asignado al principio ético mapuche dualidad-complementariedad y, iv) dificultades y posibilidades de instalación de dichos posicionamientos políticos al interior del movimiento mapuche. Cada una de estas macro categorías se desplegó en una serie de categorías de análisis que más que representar realidades homogéneas, fue graficando las distintas particularidades de cada participante.

i) Posicionamientos políticos de mujeres mapuche ante las violencias internas contra mujeres y otras corporalidades mapuche

Los posicionamientos políticos que acá se describen se comprenderán, por tanto, como parte de la heterogeneidad característica de los cuerpos colectivos: sociedad mapuche y mujeres mapuche. Entre las que se identificaron coincidencias y diferencias políticas a partir de las singularidades de trayectorias personales, territoriales y organizacionales.

Violencias externas un eje relacional hacia el pueblo/nación mapuche y los cuerpos-territorios que lo habitan

Un posicionamiento compartido es identificar en las violencias externas un eje relacional hacia el pueblo/nación mapuche y los cuerpos-territorios que lo habitan. Mecanismo con raíz histórica y sistemática de violencia estructural y transversal sostenido a partir del colonialismo y del proceso de estatificación de Chile como nación única, y la consiguiente implantación de la uniformidad y homogeneización de un vasto territorio como aspectos que transforman aspectos geopolíticos,

sociopolíticos, espirituales, socioculturales y de vinculación con el entorno. Junto con la instalación del patriarcado colonial al interior de las relaciones sociales, en la vinculación con el entorno natural material e inmaterial, y la cotidianeidad respecto del mundo del trabajo, sociopolítica y espiritualidad de los territorios junto con irrumpir el lugar y autonomía que hasta entonces mantenían las mujeres al interior de los territorios.

“.. La violencia siempre estuvo presente en mi vida y creo que esto se viene arrastrando desde antes, porque si mamá no hubiera vivido violencia yo no hubiera vivenciado violencia. Creo que eso es algo histórico, que te marca, que no es una cuestión de ahora (...) actualmente no tengo tierras para heredar, la tierra de mi familia ya no existe, lo que es producto de la colonización, del despojo territorial, de las demarcaciones territoriales de Pinochet también en ese tiempo, y que si esa historia no hubiese existido, nuestra historia sería distinta” (NMK).

Instalación transversal de violencias internas en las relaciones sociales, en razón de los cuerpos que se habitan

A partir del proceso anterior emerge el segundo posicionamiento político que consigna la internalización de la violencia como el mecanismo relacional y de transgresión que afecta la autorregulación natural del kvme felen y kvme mogen del pueblo/nación mapuche en su integralidad, afectando y transformando la comprensión de la salud en el contexto mapuche y su sentido de buen vivir en estrecha vinculación e interdependencia entre cuerpos y territorio, y el proceso que desde el sistema mundo mapuche, involucra la conformación del che, o ser persona. En cuyo caso, se asume que las lógicas de desarrollo y cristianismo se conjugan en actores relevantes a la hora de comprender dicha transformación.

“..el tema del cristianismo es súper potente como cambia la mentalidad de las formas de relacionarse en temas de familia .. Termina siendo súper auto represivo de las mujeres en el tema de la sexualidad al menos, de que no se hable. Creo que la diferencia era que antes quizás cómo que había más esto de la ayuda mutua así como más del compartir, como que ahora se individualiza más todo y ahora con el sistema económico mucho más, mucho más. Es una realidad que en la comunidad se ha perdido, esto tan comunitario que había antes” (NMP).

Generización y desatención de la colectivización del cuidado y responsabilización parental y de lxs mayores

Violencias internas que se traducen en una serie de desapegos a los principios que sostendrían el mapuche mogen¹⁸ y el buen vivir. Transformando las responsabilidades colectivas, especialmente de los padres en el ejercicio de su paternidad y crianza, generándose alianzas de los hombres con el patriarcado colonial y estatal moderno en razón del trato diferenciado que éstos perciben, a diferencia nuestra (las mujeres) en lo político y material; situación que intensifica progresivamente formas de

¹⁸ Forma de vida mapuche que involucra una comprensión de sistema mundo sostenida en relación a universo y las distintas dimensiones del territorio o planos en que se compone la tierra, en la cual coexisten multiplicidad de fuerzas y energías de las que depende las vidas.

patriarcado propias en la sociedad mapuche contemporánea, las que adquieren expresiones fusionadas de la trama patriarcado-capitalismo-colonialismo como modelo válido apropiado y ajustable de ordenamiento social. Situación que es además extrapolable a los niñxs y ancianxs.

“Este aborto masculino de hijos e hijas, y que al parecer también en nuestro pueblo existe desde que el tiempo es tiempo, hay palabras de hecho en mapuzungun para denominar ese acto, por lo tanto, ¡siempre existió! (NQI)”.

Instalación de diferenciaciones e inequidades sociales sobre los cuerpos-territorios de mujeres y otras corporalidades minorizadas

Otras de sus manifestaciones es la instalación de diferenciaciones e inequidades sociales entre las mujeres, niñxs y juntamente con ello la culpa y cosificación de los cuerpos de las mujeres en el marco de la sexualidad, especialmente de unos respecto de otrxs en razón del linaje patrilíneo fundamentalmente. Siendo naturalizado de este modo por ambos espacios, el tradicional y colonial, el acoso sexual y la dinámica del usufructo del cuerpo de las mujeres en privilegio de los hombres heterosexuales.

Compromiso y responsabilización sociopolítica con la identidad

En dicho contexto las resistencias se conjugan como parte del mecanismo de sobrevivencia y avance del cuerpo político colectivo mapuche hasta nuestros días, del cual las mujeres mapuche hemos sido parte históricamente, y posicionado como parte del presente, siendo por tanto, un posicionamiento que conjuga identidad y los cuerpos de las zomo¹⁹ en una dinámica interrelacional de los campos personal-colectivo.

“Si hablamos de mujeres mapuche y territorios ya sabemos que hay una conexión, de que hay una comunidad, aparte de que hay familias, que uno quizás está llevando un trabajo o está intentando llevar un trabajo pero ya el territorio, como que ya de partida es un respaldo hacia uno mismo y nos hace ser mapuche igual” (NAW).

Proceso que implica, por tanto, reconocerse parte de una identidad sociopolítica, cultural y espiritual determinada y aportar a estos procesos reivindicatorios y del retorno como un proceso permanente, aspectos que se constituyen en un proceso altamente valorado y esperable, y por tanto un mecanismo también de auditoría social respecto a la reciprocidad entre lo personal-colectivo, entendida como respeto por los costos, por la memoria de violencia y resistencia que le ha permitido al cuerpo colectivo mapuche su existencia hasta nuestros días y de las mujeres como parte de ello en lo cual muchas han entregado la vida.

Las violencias internas como insostenibles y fuera de lugar al interior de las orgánicas mapuche

Convicción reivindicada y cargada de sentido, en tanto refieren a experiencias cargadas de dolor, silencio y resistencias de las mujeres y otras corporalidades, que restan y debilitan los procesos

¹⁹ Mujeres mapuche

colectivos y especialmente un constructo como es el mapuche feyentun o espiritualidad que enseña y ejemplifica la coexistencia de las vidas.

<.. A mí me preocupa lo que pasa entre nosotros, como que lo que el estado pueda hacer yo lo espero, y me puedo preparar para eso pero un hermano que no sepa que golpea a su hermana, que la maltrata en otra forma, que no procura cuidar a sus hijos, es que ya no se sostiene el “esto ha sido siempre”.> ”(NQI)

En dicho contexto, se generan distintas dinámicas de complicidad de otrxs actores con este poder patriarcal, confluyendo en crear distorsión y desarmonización del sentido de coexistencia y buen vivir.

Las violencias internas en las orgánicas mapuche propiciadas o amparadas por mujeres

Se entienden como efectos del cristianismo y el sistema colonial en la sociedad mapuche. Que refuerzan las distinciones por *kupalme*²⁰ como fundamentos para establecer diferencias de trato del cuerpo de las mujeres, y a partir de aquello denegando sanciones y transformaciones del sistema colonial, capitalista y patriarcal internalizado, reconociéndose en este sector resistencias, negación y alianza de mujeres con las lógicas patriarcales en desmedro de otras y como salida alternativa a este proceso se asume la profundización y retorno hacia una ética de cuidado, apoyo y acción entre mujeres.

<...yo creo que hay mucho miedo igual de quemarse, de que te van a llamar resentida, alborotadora, supongo que acá el proceso será mucho más lento que en otros lados. Esto debiese tener un lugar súper importante, obvio, pero no va a pasar si las propias mujeres no lo declaran. Así como: “esto es así!”, como que el tema de negarlo permite que se siga perpetuando, es complicidad!> (NMP).

Las memorias y trayectorias de los cuerpos de mujeres en los procesos de resistencias como estrategia de fortalecimiento ante amenazas externas

Éstas se consignan como parte fundamental del proceso de fortalecimiento personal y de sentido de pertenencia de quienes participaron de este proceso, en tanto que, se identifica en la memoria histórica de las mujeres mapuche un proceso que permite sostener la vida y la propia existencia, el cual resiste ante la racialización, perspectiva eurocéntrica asociada a la liberación del cuerpo de las mujeres, la postergación inculcada al territorio cuerpo y espíritu de las mujeres e invisibilización de su carácter de sujetas en la historia y trayectoria del pueblo mapuche, de los movimientos de mujeres y feminismos hegemónicos, desconociéndose las propias trayectorias y significaciones atribuidos a los procesos autonómicos de estos cuerpos en los distintos campos del saber, del hacer y el ser.

Trayectorias que se entienden interrelacionadas con los procesos de re-encuentro y resignificación del *meli folil kvpan*, genealogía familiar mapuche, como procesos que permiten reafirmar y reparar, en muchos casos, la identidad social en diálogo con el mundo de lo personal-colectivo.

²⁰ Linaje

Estrategias de resistencias ante la amenaza de romper el movimiento social mapuche

Otro componente vital de resistencias que han tenido que asumir estos cuerpos ante las violencias, lo constituyen las *estrategias de resistencias ante amenaza de romper el movimiento social mapuche*, con que se asocian la denuncia y reclamación de justicia comunitaria-territorial en los casos de violencias internas. Asumiéndose, en muchos casos, el silenciamiento como estrategia (auto)infringida a fin de no debilitar el cuerpo colectivo, sin que ello involucre hacerse cargo de forma real de las raíces que dinamizan y sostienen la trama colonialismo-patriarcado y capital; constituyéndose la minimización de esta problemática y la tergiversación de la autonomía y dignidad del cuerpo de las mujeres en razón de estar para y por otrxs como parte del buen vivir colectivo. Con todo lo cual, la sociedad mapuche se constituye en parte de esta problemática sociocultural transversal que dinamiza a las distintas sociedades. Situación que se asume por tanto como problemática y en tensión, viendo en el rompimiento del silencio una necesidad y acción necesaria ante la inacción e inmovilidad del cuerpo colectivo.

< (...) cuando yo me cansaba de algunas cosas o me incomodaba con ciertas situaciones, prefería guardar silencio porque sabía que hablarlo podría significar una ruptura, en lo que yo entendía era una situación personal, individual y por lo tanto el daño que yo iba a causar no iba a ser soportable para mí y por lo tanto preferí poner mi vida como a disposición hasta en estos niveles, como: “ya!, no importa guardo silencio, si total si hablo va a quedar la cagá, y si queda la cagá no, no, no porque hay que sacar la marcha, no, porque...”(NQI)>

La politización de la sanación y el retorno al buen vivir

Se considera un paso y estrategia política indispensable para la proyección de la autodeterminación del pueblo/nación mapuche. Que se torne una acción personal y colectivizable, exigible al cuerpo colectivo. Acción de asumirse implicaría romper con las dinámicas opresivas, de segregación social e internalización de las dinámicas que conjugan y sostienen la trama o sistema colonial.

“Yo creo que siempre ha estado eso de ese control cómo del cuerpo de las mujeres. Esa clara necesidad de poder controlar su sexualidad, si el hecho de que las mujeres fueran un instrumento de cambio siempre ha sido; o sea, hoy día por ejemplo el discurso es que a las mujeres por estrategia militar la casaban con éste y con éste cachay por temas de control territorial y de alianzas militares, entre los lof de antes, como en las resistencias de la guerra contra el español pero eso siempre estuvo y desde antes yo creo. Al menos en las sociedades como sedentarias porque se necesitaba tener el control de un territorio. Y eso es en todo el mundo, en todos los pueblos que no tenían Estado..” (NMP).

Fundamentalismos que operan en las militancias políticas mapuche urbanas

Otro aspecto dice relación con la necesidad de una revisión crítica de la internalización de los valores y pautas coloniales al interior de los movimientos. Acciones que revierten, descontextualizan y, en

algunos casos, “resalvajiza” la lógica heterogénea y natural que sostienen los territorios rurales en relación a las urbes, tornándose en *fundamentalismos que operan en las militancias políticas mapuche urbanas*, los que se dinamizarían entre una perspectiva de idilio y rechazo de lo propio, desde perspectivas ahistóricas y atemporales. Se considera contraproducente mantener una lógica de idilio como estrategia de protección ante las violencias externas, en tanto perpetúan el silencio, la minorización e inactividad frente a las resistencias y procesos personales, como tampoco replicar perspectivas occidentales e institucionales como homologar esta problemática únicamente al contexto rural y extrapolar la modernización como solución de la problemática, en tanto no reconocen la heterogeneidad de la sociedad mapuche, la influencia del traumatismo histórico, su concepción de mundo ni el dinamismo político cultural de cualquier contexto.

Tensión histórica entre feminismos y mujeres mapuche: ¿una relación (im)posible e (im)prescindible?

Este posicionamiento apunta a divergencias y heterogeneidades respecto a la apropiación o resignificación del feminismo como apuesta política para contrarrestar las violencias internalizadas, y la concordancia en la tensión que éste proceso implica en la vida de mujeres-mapuche, si bien se reconoce entre ambos movimientos una raíz común: que es nacer y vivir en un contexto no ideal, cargado de permanentes vulneraciones y limitantes, se encarna también una posición crítica a la trayectoria de este movimiento y un proceso de politización respecto a la complicidad de éste en la perpetuación de un sistema de opresiones y violencias históricas hacia el mundo de lo indígena y la racialización, no reconociéndose, sino hasta los últimos años, y a partir de las propias impugnaciones de los feminismos negros e indígenas el invisibilización del rol histórico y continuo de estos cuerpos en los procesos de resistencia y acción contra la desterritorialización, la asimilación forzada, la resistencia por la vida y por vivir en una amenaza constante de desterritorialización, y exterminio en aras de la homogeneización, subalternización, folklorización junto con la lucha en contra de la sucesiva apropiación de los conocimientos y haceres propios. Siendo los movimientos de mujeres negras e indígenas de Abya Yala-, quienes inciden en que se visualice como posible o prescindible el tener que apropiarse dichas estrategias y denominaciones para deconstruir los colonialismos internalizados, *llámense feminismo territorial, mapuche feminismo*, entre otros; o bien optar por prescindir de dichas enunciaciones para asumir o proseguir un proceso descolonizador y situado, que limite el paso a dichas violencias minorizadas.

“Dentro del feminismo si uno apela a la empatía puedes generar cosas con tus hermanas, si se puede generar algo. Más que con una ideología, con una fuerza y desde el amor, a mi parecer, y desde lo que yo creo correcto o no. Eso, como las ñaña en México del ejercito zapatista por ejemplo. Que para mí igual ellas tienen mucho coraje, mucha fuerza, y manipulan armas si es necesario hacerlo, Yo estoy a favor de eso por la defensa de todo nuestro hábitat, de la tierra, del agua y es una lucha que se da de campo igual. Bueno yo creo eso, que el feminismo debiera estar basado en la liberación, en la liberación en cuerpo, alma y espíritu”. (NMK).

Ahora bien, reconociendo las transformaciones que en este contexto poco a poco han ido transformando la lógica colonial de los feminismos en este territorio gulumapu, en cuyo aporte han

incidido movimientos de mujeres negras e indígenas de Abya Yala. En este contexto de encuentros y diálogos se visualiza la posibilidad de apropiar estrategias no mapuche para transformar colonialismos internalizados que, en estos casos, permitan avanzar en un proceso que pueda o no llamarse feminismo territorial o comunitario, pero si conjugarse en los ejes de un feminismo que con estas características posibilite abordar las violencias internalizadas. Pensándose como una instancia política que emerja desde mujeres, cuyo sustento sean las reivindicaciones de los cuerpos de las mujeres y otras corporalidades²¹, en conexión con la identidad colectiva y la política propia mapuche.

ii) Significación atribuida a dichos posicionamientos políticos

Valoración de la identidad mapuche

Entre las significaciones atribuidas a los posicionamientos políticos dirigidos hacia el movimiento y territorios que engloban al pueblo/nación mapuche, se desprenden categorías de análisis que refieren al sentido que estos implican para las propias vidas y los distintos círculos que desde sus especificidades van ampliándose para abarcar finalmente lo colectivo macro. Entre ellas se desprende como unos de sus ejes, una profunda valoración de la identidad mapuche. Lo que involucra un proceso de fortalecimiento y resignificación constante del mapuche mogen²², como sistema de creencias que permite sostener el buen vivir, en cuyo contexto el mapuche feyentun²³ se plantea como un elemento que sostiene el arraigo a una filosofía de “caminar la vida”, que involucra un sentido férreo de memoria y de retorno a una forma de vida en coexistencia y resguardo del entorno natural en que la vida social se desenvuelve.

Reafirmación del sentido de pertenencia e identidad como valor de vida

En este marco, la *reafirmación del sentido de pertenencia e identidad como valor de vida* se define y defiende como un camino sin retorno del que se niega prescindir, considerándose como un proceso de retorno en constante hacia la identidad social colectiva, los conocimientos y sentidos de vida que implica, más allá del contexto de folklore al que se le desvirtúa. Situación que en el caso de la identidad mapuche de la desterritorialización²⁴ los acciona colectivamente para la mantención de dicho arraigo y la apropiación del espacio urbano para la práctica del keyuwvn, sentido de reciprocidad entre quienes se convocan en estas instancias y respecto de los procesos de recuperación territorial que se levantan en wajmapu. La valoración de este sentido se considera base del fortalecimiento y formación ética que urge resignificar y recrear en un sentido plural del buen vivir, de forma que involucre a todos los cuerpos que lo co-habitan.

Feminismos y mujeres mapuche. Una tensión histórica

Respecto a las luchas de estos cuerpos como de los cuerpos otros, como aquellos en situación de detrimento del patriarcado colonial, la relación: *feminismos y mujeres mapuche* surge como

²¹ En alusión a los cuerpos no regidos por el régimen heterosexual y lógica machista que impone el patriarcado colonial respecto a la concepción de cuerpo-espíritus que contiene el conocimiento y pensamiento mapuche.

²² Forma en que se comprende y dinamiza la vida en la sociedad mapuche

²³ Espiritualidad propia mapuche

²⁴ En referencia a la diáspora

posibilidad y también como una dificultad histórica, en razón de los privilegios que el colonialismo ha permeado en los feminismos en el contexto latinoamericano, nacional y regional, dificultándose una vinculación a cabalidad entre ambos procesos. Dificultades históricas respecto a la mirada y trato que se ha ejercido de estos cuerpos y la “indianidad” en tanto personas y sujetas políticas, como de la transversalización de su idea de liberación, autonomías o derechos a todas las mujeres. Alterándose con ello el sentido que involucran los protocolos y metodologías propias mapuche para asumir los procesos sociales y la colectivización política, evidenciándose además como procesos reivindicatorios fundamentalmente situados en el campo de lo individual, o segmentados del entramado cuerpos-territorios como procesos diferenciados y no en una apuesta verdaderamente interseccional que permita entender las opresiones que vivencian estos cuerpos en el presente. A partir de aquello y del contexto de violencias internalizadas y múltiples se asume como una de tantas posibilidades el asumir un proceso de carácter territorial, autónomo y con base en el Mapuche Feyentun, lo que se considera además como aporte al buen vivir transversal a la urbe, despojando con ello a los centros como el único o lugar de “iluminación” que la histórica hegemónica colonial siempre le ha conferido.

Posibilidad de re-estructuración del ser mapuche y el mundo

Sentidos críticos que se reafirman en la *posibilidad de re-estructuración del ser mapuche y el mundo*. Una apuesta posible dentro del conjunto de reivindicaciones y propuestas políticas colectivas para proseguir el camino de un retorno efectivo, con conciencia y acción ante las debilidades internas que hoy manifiesta para un buen vivir de todos los cuerpos y espíritus que lo componen, se plantea el recrear los aspectos espirituales y materiales que componen el mapuchengen, o base ética política de la composición del “ser persona” en la filosofía mapuche.

En la observación y comprensión del itxofij mogen²⁵, del mundo social y sus prácticas de la espiritualidad, en determinados territorios y autoridades tradicionales se palpa desde estos cuerpos la desarmonía entre ambos mundos y la afectación de dicha razón en el desmedro de unos cuerpos por otros.

“Llega un momento en que tú dices en lo espiritual siempre nos han dejado para la cocina, es verdad, es verdad. Y aquí me doy cuenta de que sí, de que no me dejaban ser sargenta, parte de un orden de nguillatun, siendo que es lo más viable cuando hay mujeres que quizás tapan (...) Cuando una mujer rompe una norma es pertinente que otra mujer le llame la atención desde el ejemplo, desde la acción pero no que venga un hombre, porque se puede mal interpretar muchas veces (...) y me conseguí la yegüita y era como una necesidad propia mía, espiritual y también lo hice político. Me gustó mucho porque lo que más me motivo a esto porque yo tengo sobrinas y tengo hija y a ellas les encantan los caballos. Y que si algún día lo quieren hacer ahí está el camino ya pavimentado, nadie las va a mirar feo. Ya se sabe, ya hay historia, o sea sólo se está retomando. Que ellos sean olvidadizos por privilegio porque les conviene, porque les da mucha, porque les da un status estar en un caballo allá arriba. Así que eso” (NAW).

²⁵ Diversidad de vidas naturales, materiales e inmateriales de la cual se entiende el che es parte.

Estrategias de resistencia ante las múltiples amenazas de violencias internalizadas

Así como la significación de estos posicionamientos políticos conllevan fundamentaciones y justificaciones que permiten explicarlos y otorgarles fundamento al discurso, se plantean a su vez categorías que los refieren como *estrategias de resistencia ante las múltiples amenazas de violencias internalizadas*. Siendo entonces el sustento material e inmaterial que engloba la dialógica “cuerpos-territorios” lo que ha posibilitado un proceso de fortalecimiento espiritual personal-colectivo como mujeres en nuestro cotidiano para desenvolvernó ante las distintas sociedades con que hoy se convive. Entendiéndose el fortalecimiento personal como un proceso de autoconcepto y reafirmación que se entiende a su vez en relación a los conocimientos y sentires que engloba la vida desde la óptica mapuche y de las trayectorias de vida y resistencias de otras mujeres que constituyen un pasado, presente en la memoria y el transitar cotidiano como ejes de una formación distinta.

Weza Felen, transgresión y desarmonía de las personas y los territorios producto de las violencias externas

Las trayectorias de vida al interior de los territorios y orgánicas sociopolíticas mapuche gestan la necesidad de sanar las dinámicas sociales que hoy transitan en el Weza Felen, transgresión y desarmonía entre las personas y los territorios. Entre ellas la discriminación externa por efectos de la trama raza/etnia/clase social, emergencia de nuevos estereotipos sociales, memorias y presentes de usurpación y colonialismo, cosificación y extractivismo del territorio ancestral, invasión forestal y sequía como consiguiente, efectos de los monocultivos entre distintos megaproyectos, vertederos y procesos de industrialización como violencias contantes contra el sentido de vida que integran los territorios mapuche.

Politización de la identidad mapuche y disposición del cuerpo en la movilización y las resistencias colectivas

Se comprende que la politización de la identidad mapuche y disposición del cuerpo en la movilización y las resistencias colectivas es un valor intrínseco a estos posicionamientos políticos, en la medida que se ejercen como camino o parte de la trayectoria personal que se condice con la memoria y reivindicación de este cuerpo colectivo que es el pueblo/nación mapuche y sus distintos mecanismos para restituir lo propio, en respeto a las trayectorias de resistencia y costos que ha involucrado para lxs futakecheyem o ancestrxs, y todx quienes han cimentado con su vida, sus familias y entornos sociales los espacios hoy abiertos hacia lo mapuche en las distintas esferas de la sociedad occidental. Por lo que “servirse y no servir al pueblo/nación mapuche” implica una sanción social, en tanto desde quienes asumen la proyección de este cuerpo colectivo, lo comprenden(mos) como una falta de respeto²⁶ y una expresión de prácticas coloniales en quienes así lo ejercen y lo sostienen sólo para fines personales.

Valor formativo de las resistencias de mujeres mapuche

²⁶ Yamuwvn o respeto en la ética mapuche es un valor de alta significancia, en tanto es ahí donde se entiende la base del buen vivir y la coexistencia.

Valorándose por tanto las resistencias de las mujeres como cuerpo colectivo y sustento de la identidad, considerándose también territorios en recuperación y en disputa por la autonomía al exterior e interior del movimiento mapuche. Las que se constituyen en estrategias frente a la invisibilización y minorización de estos cuerpos en que la fusión de formas de patriarcados nos mantiene.

< .. Hay cosas que van a ir haciendo unos, otras generaciones, otras. Generaciones que han participado de procesos de recuperación de tierras, hay otras generaciones que ya nacieron con tierras recuperadas. Entonces, ¿qué va a hacer con su tierra?, ¿la va a vender de nuevo?, ¿va a volver de nuevo a las empresas y volver a punto cero?, ¿O efectivamente como pueblo vamos a ser capaces de transmitir la historia?, porque para mí es algo prestado que yo no puedo llegar y disponer de eso. Porque hay historia detrás, especialmente en las tierras recuperadas. Hay mucha historia no sólo de esa familia sino de muchas personas que apoyan estos procesos. De hasta de los de Santiago que dentro de todas sus carencias aportan con un kilo de arroz o un par de zapatos o lo que sea. Ya implicó un esfuerzo por parte de ellos. Hasta ir a la marcha, hay tanta gente involucrada en estos procesos que el cabro chico “se lo echa al bolsillo y este es de mi papá, este es de mi papá y yo hago lo que quiero”. Se avanza, se retrocede, se avanza, se retrocede pero dadas esas cosas es que uno va viendo que también se tiene que ir formando>(NLLL).

Cuestionar y recrear para el buen vivir

El sentido de cuestionar y recrear para el buen vivir posiciona el “saber hacer” como forma de conocimiento propio y precolonial del pueblo mapuche, -como de los distintos pueblos originarios, negros e identidades no europeos-, que requiere volver a ser práctica lo discursivo, es decir, la enarbolación del rol de las mujeres originarias como sostenedoras de la vida de un colectivo, cuyas proyecciones de transformación se sostengan en la necesidad abrir camino para el buen vivir común y particular de lxs hijxs y un “nosotrxs” y no únicamente el nuestro. Acciones que involucrarían descolonizar para sanar el presente y el porvenir, como medios para reaprender los sentidos del vivir bien, desmontando efectivamente la hegemonía de la razón colonial, en tanto la asumimos como uno de los mecanismos que corta la toma de conciencia del ser en vinculación a sí mismo y los entornos que le rodean y le constituyen como un parte de un todo.

“...No se trata de justificar que nosotros venimos de una historia violenta, es darnos cuenta de ¿por qué somos así? y ¿qué podemos hacer para sacarnos todo eso ya!?, dejarlo como atrás y olvidarlo, que sea un ciclo que cierre, que ya se termine. El problema es que igual esta difícil porque actualmente los gobiernos, o los estados (...) siguen siendo igualmente crueles y muchas veces ni siquiera el mismo estado, sino que el sistema. Nos va matando de a poco y seguimos siendo violentados. Entonces es sumamente preocupante en ese sentido (NPR)”.

Posicionamientos políticos que por tanto se entienden desde un *sentido de Pueblo/Nación originaria*, en el cual se conjuga el entramado de la relación personal-colectivo como territorios a recuperar,

sanar y resguardar. Siendo, los cuerpos territorios de las mujeres y cuerpos otros, parte intrínseca de la autodeterminación colectiva.

“..Cuando yo hablo de autonomía, yo quiero que nosotras podamos decidir y construir con nuestros hermanos que va a significar eso en nuestros cuerpos, en nuestra vida, en nuestra cotidianeidad (NQI)”

iii) Significación crítica atribuida al principio ético mapuche dualidad-complementariedad

El principio ético dualidad y complementariedad como integrante del Az Mapu constituye uno de los principios éticos de autorregulación social que sostienen las epistemologías del saber y el género en la sociedad mapuche presentes en las prácticas espirituales de vinculación con las energías y fuerzas naturales que sostienen el mundo, las que refieren a una interdependencia y circularidad de las fuerzas interpretadas desde una perspectiva dual, que en su interpretación y materialización denota importantes diferenciaciones, asociándose en muchos casos a binarismos tal cual insta la razón colonial. En este punto, entre los posicionamientos políticos respecto tanto a la interpretación, sentido como aplicabilidad actual de este principio, se plantea lo siguiente:

Retorno al proceso del mapuche rakizum y el sentido de coexistencia del mapuche mogen

Algunas miradas refieren a la resignificación del proceso de retorno, comprendiéndolo como proceso inherente a un sentido que trasciende al ámbito material, al predominio de la razón respecto de los demás sentidos y de la comprensión del vivir haciendo del mapuche rakizum una práctica habitable, dinámica y viva en la cotidianeidad. Es decir, que va más allá de la relación social y de hombre-mujer, sino más bien entendida como aquella potencia y conciencia del estar despiertos, en conciencia, concordancia, respeto y vinculación con todo lo inherente e implícito a la práctica del gijatu (acto de encomienda y/o comunicación espiritual con las fuerzas naturales).

“...yo encuentro que la dualidad física por ejemplo es eso, complementarse, que no necesariamente tiene que ser entre un hombre y una mujer, porque espiritualmente uno no habla de un hombre y una mujer, sino que habla del ser, habla de un espíritu, el pvjv” (NMK)

Retornar para volver a ser che

Por otra parte, ejercer la descolonización implicaría, por tanto, este retorno necesario, a la práctica del mapuche feyentun, el cual pueda ser visualizado como un camino posible que implique, y no anule, una revisión crítica de las prácticas sociales, espirituales y de organización político, cultural de la sociedad mapuche contemporánea con escucha y participación de los distintos cuerpos que lo componen. Como una práctica que también responde a un dinamismo cultural e histórico, no estática, y que trasciende la perspectiva antropocéntrica, o del ser humano como centro de la vida.

“... yo encuentro que había una dualidad y había un equilibrio entre los mismos seres que habitaban la tierra, ser humano y ser no humano, y había un equilibrio porque esta persona podía ser devorada por esta otra, o éste podía ser devorado por esto

otro. (...)había gente que quería pasar por este lugar y la gente no podía pasar por ahí porque estaba el volcán y gente que se sacrificaba para poder hacer nguillatu y para que la lava cesara. Ahí también había equilibrio y complementariedad y dualidad entre el pyjv del volcán y pyjv del ser humano, y la gente ahí podía pasar y podía seguir su camino, son relatos que existen”(NMK)

Resignificación del mapuche rakizuam e identidad colectiva

La politización involucraría asumir la vida como una práctica de la espiritualidad, desmarcándola de plano del riesgo de la folklorización, de una experiencia episódica desconectada del vivir cotidiano y/o una simple apelación a protocolos, estructuración sociopolítica y uso de la lengua que decaiga de sus contenidos de fondo, más bien apela a la descolonización como camino sanador y de fortalecimiento de conexión con lo colectivo. En cuyo ámbito, el resguardo del ixofij mogen se constituya en un ejercicio práctico del sentido de responsabilidad que desde la perspectiva del wajme²⁷ se le asocia a cada che. Defensa territorial que debiese involucrar el resguardo y respeto por la autonomía de los distintos cuerpos, especialmente el de las mujeres y otras corporalidades mediante la reversión del sexismo, de las distintas formas que adquiere el patriarcado como los distintos mecanismos de transgresión de los principios mapuche que se mantienen al interior de las orgánicas y ejercicios de resistencias mapuche. En cuyo caso, ejercer el az Mogen y principios reguladores del kvme mogen, en la práctica, involucraría retomar el sentido del yam o el respeto como mecanismo de autoregulación social hacia el ixofij mogen, entendiendo lo social como parte inherente de aquello.

iv) Dificultades y posibilidades de instalar estos posicionamientos políticos al interior del movimiento mapuche

Instalar y poner en práctica estos posicionamientos enfrentaría diversas dificultades, en tanto implicaría romper practicas internalizadas y hacerles frente, lo que implica costos como ver y asumir el dolor, la memoria y la inestabilidad emocional que dicho proceso conlleva junto con poner en tela de juicio los privilegios, la comodidad y estancamiento que todo esto implica. Entre cuyas complejidades que se reconocen existentes y férreas, se identifican las siguientes:

La descolonización y desnaturalización de la violencia como mecanismo relacional

Un aspecto relevante en este punto es que asumir las dificultades ofrece la posibilidad de resignificarse(nos). Entendiéndose, en el ejercicio de la violencia una dinámica enraizada y constitutiva de la fundación de la empresa colonial y sus procesos de estatificación, en cuyo carácter se dinamiza el poder y la toma de procesos, y que resulta transversal a las distintas sociedades. La conciencia del giro de esta apuesta implica, a diferencia de continuar el camino cimentado, el asumirlo como un retorno posible y necesario, no exento, sin embargo, de enormes y profundas dificultades estructurales.

²⁷ Término referido al círculo simbólico que rodea a cada che hasta donde le es posible ver, independiente del punto del territorio que se encuentre, este comprende el área que cada quien debe resguardar

<ya no se sostiene “no somos un pueblo machista, somos un pueblo dual” con gente joven. Ni siquiera estoy hablando de gente mayor, no?, que ya tiene su estructura y así lo cree..> (NQI).

La sanación como un ejercicio de decisión y autodeterminación

Las dificultades de este posicionamiento político son bastante complejas, en tanto que el dinamismo de la sociedad mapuche, tal cual ocurre en otros pueblos originarios y sociedades precoloniales, en “tiempos” de modernidad y sociedades tecnológizadas, ve coartado el círculo de producción de pensamiento, de toma de decisiones tanto personales como colectivas con la respectiva madurez político espiritual que ameritan.

El ejercicio de protocolos socioculturales en materia de resolución de problemáticas, consejo y justicia ofrecía y favorece, la reflexividad personal, la oportunidad de hablar a ambas partes, teniéndose la posibilidad de involucrar no sólo a lxs directamente involucrados, sino a la familia, territorio y autoridades espirituales y políticas válidas socialmente por su comportamiento, involucrándose por tanto todxs en parte de una problemática, y de aplicar medidas que eran supervisadas o con distintos alcances según reincidencia y complejidad se tratara. Hoy este proceso es profundamente complejo en tanto la patriarcalización es constitutiva de las relaciones socioculturales, no sólo en hombres o en determinadas generaciones, y solo en la violencia física o de pareja, sino que este entronque patriarcal, entre lo colonial y lo propio, se ha transversalizado a toda acción, pensar y sentir incluyendo el ámbito de las prácticas espirituales, sosteniendo en la minimización las problemáticas internas, la lucha por el poder ser, más que del poder hacer en conjunto, en sostener la violencia como un mecanismo de sobrevivencia y de valor social inclusive entre mujeres, territorios y organizaciones. Tal cual vemos en las distintas sociedades, incluso aquellas que se asumen como contrarias a nuestra realidad.

Por tanto, nombrar, reconocer y asumir la descolonización como respuesta ante una problemática internalizada se asume como sanación más allá de un sentido psicologizante o patológico, sino que, contenida como ejercicio de autonomía, de decisión y autodeterminación. Proceso de largo alcance que implicaría reconocer y abordar las profundas complejidades y alcances de las violencias colaterales, en tanto permean el propio autoconcepto. La complejidad aumenta en la medida que la evangelización actúa como forma de desarraigo de lo propio, exacerbando el uso de la violencia como desatención de la pluralidad y el castigo como forma de desenvolverse en el mundo, junto con las mecánicas clientelares, asistenciales con que irrumpen las instituciones y las políticas públicas, transformando ritos, ceremoniales y la vinculación con el entorno. Y la patriarcalización implícita a las distintas sociedades, vuelven complejo hoy pensar en la aplicabilidad de estos mecanismos, peor aun en el caso de la justicia ordinaria o derecho positivo en manos del estado.

Desbaratar el argumento de la minimización y el silenciamiento de las violencias internas como debilitación del movimiento mapuche

La profundización de los fundamentalismos y la transformación de las pautas culturales y políticas propias del mundo mapuche provoca una nueva complejidad y posibilidad como es *la minimización y silenciamiento de las violencias internas como debilidad del movimiento mapuche*, asumidas como mecanismo de resguardo comprensible ante las distintas estrategias de romper los tejidos que se gestan desde el Estado hacia la sociedad mapuche. Estrategia, sin embargo, inviable e inaceptable en tanto transgrede el buen vivir y la coexistencia de los distintos cuerpos y seres que habitamos los territorios, favoreciendo a su vez el desarraigo de lo colectivo y el pase deliberado de la razón colonial, la cosificación y patriarcalización de unos cuerpos para el poderío de los cuerpos “masculinos” por sobre los demás, la segregación social entre “los cuerpos de la servidumbre y el privilegio” y el debilitamiento del tejido tanto para las nuevas generaciones como los distintos procesos que se levantan y pretende re-crear.

“... me hace sentido el reclamar nomás nuestros espacios y el imponer nuestra voz. Porque de las experiencias que hay del feminismo comunitario nadie les ha ofrecido la palabra que ellas están reclamando, se lo han tomado porque obvio que corresponde, si finalmente somos la otra mitad de las comunidades, de los colectivos. Y claro es como la determinación y el impulso de imponerse nomás siento yo, de imponer nomás los temas en las discusiones” (NMP).

Mantención y profleración de estrategias críticas de recomposición del mapuche feyentun y el kvme mogen

Entre dichas estrategias de recomposición del mapuche feyentun y el kvme mogen, encabezadas por las mujeres y cuerpos otros, se refuerzan las nociones de recomponer y sanar heridas junto con recrear metodologías, conocimientos y vínculos que permita reposicionar conocimientos y dialogo de saberes para el buen vivir, los que integren el saber y la autonomía histórica relegada de las mujeres en relación a sí mismas y la identidad colectiva.

<... Yo me miro, y yo creo que usted también se mira, hace diez años atrás y seguramente diez años atrás somos tan distintos a lo que somos hoy día. Porque vamos aprendiendo, porque también nos toca asumir una responsabilidad, que no se la podemos entregar a otras personas. No le podemos decir al Estado: “No! es que es su responsabilidad”. Hay cosas que son nuestra responsabilidad. Entonces los niños que van surgiendo hoy día ya vienen con un orgullo, se van sintiendo orgullosos y ya vienen con otro pensamiento. Y también ese pensamiento es producto del trabajo que se está haciendo ahora> (NLIL).

Articulaciones de mujeres mapuche en torno a feminismos y/o procesos movimentales con sentido y carácter autonómico-territoriales

En este último punto se piensa en la posibilidad de generar articulaciones de *mujeres mapuche en torno a feminismos apropiados y resignificados*, o bien a procesos movimentales que sin apelar a los códigos mandados por la colonialismo y las urbes, como es hablar necesariamente en clave

feminista para validar los procesos, permitan remirar y reencontrarse con los saberes y prácticas negadas, de forma que surjan de la experiencia y un sentido crítico de la realidad social para el buen vivir y la autodeterminación colectiva. En cuyo sentido *abordar la descolonización, despatriarcalización y sanación de los vínculos entre mujeres*, se torna un eje fundamental.

<Yo creo que es necesario rescatarnos entre nosotras mismas. Las feministas comunitarias que (...) están siendo expulsadas de sus comunidades por agitadoras, por disuelve familias, porque están diciéndole a otras mujeres “deja a ese alcohólico que te pega, que abusa de tu propia hija, de su propia hija”. Creo que es como que de alguna forma se está derrumbando un orden y que el concepto de acuerparnos es sostenernos entre todas, porque igual todas tenemos nuestros daños. Es súper difícil y agotadora la maternidad y de repente yo he visto que en una junta, en un xawvn puede ser cómo un rescate para muchas mujeres, lo mismo que puede ser compartir ciertos oficios ..> (NMP)

La minorización y silenciamiento de estos hechos de connotación política, la ausencia de acciones estructurales y de redes de apoyo sociocomunitarias efectivas llaman por tanto a asumir *estrategias de retorno y erradicación de las violencias internas* como una vía autónoma de resolver lo que desde el estado no ha sido posible transformar, ni lo será en la medida que no se posicione una interculturalidad crítica que efectivamente resuelva aspectos de fondo. Estrategias entre las cuales se plantea la necesidad de asumir nuevos modelos de crianza que retomen el sentido de responsabilidad colectiva, no centrándose únicamente en las madres.

Discusión

Posicionamientos políticos de mujeres mapuche: Resistencias y subversión ante el estado, los mandatos feministas hegemónicos y las violencias internas

Las conversaciones como los resultados que se fueron trazando, permitieron dar cuenta de distintas trayectorias de vida, en que la historia constituye un entramado de experiencias y de memorias de mujeres con espíritus fortalecidos, cada una con trayectorias organizacionales de profunda convicción, como también de relatos marcados de experiencias de profundo dolor, cada quién con sus propios procesos personales, sus propias luchas y sus propias particularidades. Entre los discursos y experiencias, se visualizaron experiencias comunes fruto del despojo y resistencias ante la intrusión colonial, a la vez que se manifestaron diferencias significativas respecto del lugar desde el que cada una narra sus experiencias, y a partir de ello evidenciábamos la premura y valor que se le otorgaba a cada posicionamiento. Lugares en que inferían memoria, familia y procesos personales de autodeterminación identitaria como son la definición de proyectos de vida propios asociados a expectativas personales con sus respectivos y particulares costos asociados, sean en materia de clase social o status socioeconómico, familia, cuerpo-sexualidad y pertenencia o adhesión a determinadas orgánicas sociopolíticas. Situación que concuerda con la noción de interseccionalidad e implicación de trama de opresiones en que se dinamizan los cuerpos-territorios, tal cual refieren distintas autoras que abordan la diferenciación de la implicación del colonialismo en el género (Lugones 2008, 2010; Espinosa 2009; Segato 2003, 2006, 2011, 2016; Cumes 2009, 2011; Cabnal y Acsur 2010, Salgado 2012; entre otras).

Los posicionamientos políticos que en este documento se refieren no pretenden ser representativos de la realidad de todas las mujeres mapuche, ni una voz única y coincidente que no expresa diferencias y énfasis en unos puntos más que en otros, son más como refiere Nahuelpan (2013) parte de un ejercicio, memoria y transitar plural de cómo ha sido el caminar de la sociedad mapuche. Una pluralidad que es además cambiante (Fraser, 1997) según las contingencias y los procesos que adquiere cada persona, familia, territorio, macroterritorio en relación con el plano de la vida que habitamos y el cosmos.

En dicho contexto, se conocieron distintas experiencias, entre ellas algunas ligada a procesos dirigenciales previos y/o en desarrollo al interior de organizaciones mixtas, en cuyo caso las proyecciones de los posicionamientos se centraban marcadamente en las dificultades asociadas a la violencia externa constante sobre el cuerpo colectivo por parte del Estado, el empresariado y los distintos mecanismos de intervención y control social que éstos ejercen sobre él, siendo por tanto la afectación del patriarcado colonial (Cumes, 2011), una situación transversal a los distintos cuerpos racializados (Espinosa, 2009; Cumes, 2011) y empobrecidos. Situación que es además es inherente a los movimientos sociales de izquierda y autónomos, quienes a pesar de ser aliados en la generalidad de las transformaciones a que apelan, mantienen formas sutiles o solapadas de inequidades sociales y de racismo intragénero y violencias epistémicas como son las transformaciones sociales que no logran apelar ni abordar a fondo el desmantelamiento de la colonialidad del poder, saber y el género (Lugones, 2008), manteniendo una continuidad de las perspectivas eurocéntricas en sus agendas, más que situar los procesos políticos, entre ellos el feminismo o los feminismos, en el contexto local y regional y latinoamericano.

La racialización de la violencia en contexto mapuche

Junto con expresar dichas disyuntivas, se comprende la violencia como un fenómeno estructural y colateral que interviene sobre la sociedad mapuche generando sucesivas inequidades y afectaciones a la salud de las personas en su vinculación espíritus-cuerpos-territorios a raíz del extractivismo de las empresas transnacionales, el sucesivo despojo del ixofij mogen presente en los territorios y la evangelización como un fenómeno de violencia espiritual que se agudizado en las últimas décadas. Situación que ha irrumpido en los tejidos socioculturales y sus formas de comprensión y vinculación con el mundo social, con mayor énfasis en los contextos urbanos, entre ello, la homologación de la génesis del patriarcado colonial para comprender la realidad y opresiones de las mujeres en los distintos contextos. Situación que contrasta con los relatos y explicaciones del origen de la vida social en las sociedades originarias y precoloniales, tal cual ocurre en el mapuche feyentun o espiritualidad propia de la sociedad mapuche donde la vida no se originaría ni en dios ni a partir de la existencia de un ser hombre.

Remirar la historia del pueblo/nación mapuche y de los distintos pueblos originarios de Abya Yala es comprender que la llegada del nuevo mundo se cimienta sobre la base del engaño, múltiples mecanismos de violencia, despojo, dolor y, en definitiva un proyecto civilizatorio consolidado sobre una marcada visión de anhelo de constituir a Europa como “civilizada y moderna”, nuevo referente de nuestra historia, del mal llamado “desarrollo” y como parte de la línea de continuidad de la “evolución histórica” encabezada por Grecia y Roma. Todo lo cual correspondería en realidad a un

proceso de “encubrimiento de américa”, en tanto la referencia a Europa como centro del mundo sería fruto de una invención ideológica confabulada entre los siglos XVIII y XIX, para instalar a Europa en el lugar que en realidad correspondía a Asia o Egipto, logrando mediante esto transformar y encubrir su condición de “bárbaros” (Millacura, 2015). Proceso de consolidación de dicha empresa que ha significado la transformación forzada de la relación con los territorios y los cuerpos que lo habitan (Segato, 2011; Cumes, 2011, Cabnal y Acsur 2010).

Parte de estos procesos lo constituyen la influencia del cristianismo como parte de la empresa colonial que irrumpe en la comprensión de mundo unificándola, transversalizando mediante aquellas nociones acordes a los ejes relaciones del entramado colonial que irrumpen sobre las estructuras sociopolíticas y culturales, como es la marcada presencia de hombres en los roles tradicionales, el ejercicio de la sexualidad, la conformación y comprensión de familia, sustentadas en la idea de consolidación de Europa como centro, y referencia del mundo. En este caso el extractivismo, la desterritorialización, la mercantilización de los cuerpos y de todas las vidas y necesidades humanas pasan a ser constitutivas de la instauración de un modelo, generando una serie de violencias colaterales que se manifiestan en las afecciones de salud diferenciadas que expresan sus habitantes. Las migraciones temporales junto con el tipo de megaproyectos o residuos que se instalan en los territorios gatilla además de una serie de efectos sobre la población como el empobrecimiento y focos de violencia contra mujeres y cuerpos otros, nuevos focos de enfermedades como es el caso del VIH y adicciones a sustancias (Bey; *et al*, 2018).

Las violencias externas y sus efectos sucesivos en los territorios en forma de violencias internas, versus la implicación de una serie de gatillantes en la salud de las personas, constituye uno de los posicionamientos políticos base de las participantes de este proceso, ante cuya “conciencia inconciente” de las orgánicas, movimientos sociales políticos y personas con acceso a estos análisis es que emerge la convicción de abordar la propia descolonización como un camino y ejercicio de autodeterminación política-espiritual para sanar la herida colonial (Bey; *et al*, 2018; Mignolo, 2005; Cabnal, 2012).

Descolonización que sin embargo no apunta únicamente a la relación del Estado y las políticas públicas, el campo “del” saber y el actuar de las sociedades occidentales respecto a los pueblos originarios y los cuerpos que lo componen como bien sostienen estos autores, sino que además apunte a que se aborde el propio colonialismo y los efectos que de éste se han ido internalizando al interior de las sociedades originarias (Cumes, 2009, Mercado 2011, Nahuelpan 2013), entre ellas las relaciones entre e intragénero, no siendo además las mujeres mapuche homologables como realidades únicas sino que también presentan intersecciones otorgadas por la estructura sociopolítica espiritual propia, los distinguos de clase social en razón de Kvpalme o linaje, pertenencia urbana/rural, tuwvn o territorio de procedencia o acceso, composición familiar, corporalidad-sexualidad, nivel de acceso a educación, bienes, recursos y privilegios propios de la sociedad occidental entre otros aspectos que nos hacen vivir realidades particulares y con significativas diferencias en la vida cotidiana con los respectivos riesgos y costos asociados. En cuyo contexto asumir representatividades a la ligera, es riesgoso de no cautelarse estas diferenciaciones, ante lo cual emergen posicionamientos distintos y luchas encarnadas, es decir que la pluralidad de lo personal-colectivo es político.

Colonialismo internalizado y desnaturalización de las violencias internas

En este contexto de colonialismo internalizado y de un colonialismo patriarcal capitalista en constante adaptación, el retorno por tanto no puede ser concebido sólo en términos materiales de volver de la diáspora al territorio histórico o ancestral, sino descolonizar los sentidos, los estereotipos, y discursos hegemónicos que el mundo de la modernidad potencia especialmente en los centros urbanos respecto de los rurales como es el caso de la ciudad de Temuco y los distintos pueblos que constituyen los centros cívicos de la comunas y regiones constituidas sobre territorios mapuche. Los que pese a estar mucho más cercanos a los territorios en que se mantienen los lof²⁸ y comunidades indígenas, expresan el simbolismo y materialidad del proceso de colonización y estatificación, manteniendo un contexto de profunda discriminación y racismo respecto a los pueblos originarios y los procesos de movilización política. Situación que además se fomenta con los medios de comunicación oficiales y los propios mecanismos de la violencia institucional. Además de la propia colonización también presente en los territorios históricos, fortalecidos por fundamentalismos religiosos, instituciones públicos-privados y procesos clientelares y tutelares que constantemente llegan a estos espacios, y la complicidad de las propias formas patriarcales con las coloniales.

Considerando las complejidades, y las particularidades que este proceso de irrupción genera respecto a la historia y los procesos locales, el retorno, se constituye por tanto en un proceso incluso presente entre quienes habitan permanentemente en los lof²⁹, quienes habitamos los dos mundos y quienes vuelven a vivir en la cotidianeidad de los lof. Todo lo cual, involucra cuestionarse, desaprender, buscar e indagar y retomar desde todos los sentidos a un modo de vida propio, con base en la práctica del kimvn como forma de vida aniquilada, negada en su profundidad y relevada al ámbito del folklore. En cuyo caso el proceso de recrear el mundo de lo propio no se trata de una “vuelta ciega al pasado y a las costumbres”, sino de una readecuación con sentido crítico de los elementos y significantes considerados importantes para seguir viviendo desde las epistemologías propias junto con toda la estructura sociopolítica que la constituye, sin perder de vista las propias falencias como que la cotidianeidad no está aislada sino inmersa en un contexto globalizado y altamente tecnologizado (Pérez, 2018).

Siendo en este caso necesario para el pueblo/nación mapuche retornar a sus sentidos espirituales de vida implícitos en el mapuche feyentun y la vinculación que ésta tiene con este sentido que las mujeres originarias han referido respecto de su identidad como mujer originaria, los cuerpos-territorios como parte de una misma raíz (Cabnal y Acsur-las segovias, 2010). En el caso mapuche esta situación se grafica claramente en algunos de los piam existentes respecto a la composición del mundo como son Wangvlen, y xen xen y kay kay donde no se precisa únicamente en una figura masculina como regidora del mundo, sino más bien en una composición en que la mujer y las distintas fuerzas tienen un rol preponderante, no siendo por tanto las mujeres ni las distintas personas ajenas o en situación de desmedro y supremacía entre sí y respecto de la vida del cosmos y la tierra que se habita. Muy por el contrario, se habla del kvme felen como un estado del estar bien integral del che, en la medida que esta persona esté en armonía con su propio ser, familia, territorio, involucrando todos los aspectos del bienestar (Marileo; *et al*, 2011)

²⁸ Composición geopolítica, sociocultural y espiritual de los distintos territorios mapuche, la cual comprende una significación y configuración más amplia que el término de reducción o comunidad indígena que establece la ley 19.253.

²⁹ Territorios mapuche rurales.

Autodeterminación del pueblo mapuche, movimientos de mujeres mapuche y feminismos indígenas. Una trama indisociable entre lo personal y lo colectivo

Entre los hallazgos que permitió esta investigación, se encuentran el cruce entre experiencias personales, la necesidad de develar estas problemáticas y el compromiso por politizar y hacerse parte en modificar las realidades nocivas que se expresan en la sociedad propia lo que le otorga énfasis distintos a cada posicionamiento. Situación que a ratos suena paradójica en el sentido que no debiese ser necesario vivir situaciones dolorosas para empatizar con ellas o asumirlas como parte de una alianza fehaciente con tu propio género en tu contexto, lo cual también se puede entender como parte de los frutos de la profundización del colonialismo internalizado y parte de las formas sutiles que adquiere la intromisión de la misoginia entre mujeres, que se profundiza con las propias particularidades del *az che*, o autorregulación de energías y procesos que asuma cada persona, es decir que ninguna es ajena a estas prácticas patriarcales y en las mujeres también la disputa por el poder ser en lo público, a costa de otros o de lo que se dice colectivo, es también parte del área a cuestionarse y que tan distinto es realmente de lo que ocurre en otros espacios. La forma de hacer política y colectividad, como de que se asume político y no, es un ámbito en que el patriarcado ha sabido hacerse un espacio férreo y punto a su favor.

Otro de estos hallazgos dice relación con el sentido de colectivización que adquiere la maternidad en estos posicionamientos, donde no se asumen los procesos en términos personales o del género únicamente, sino que para las hijxs y niñxs presentes y por venir a nuestro entorno, politizándose también esta acción en el presente y constituyendo estas y otras acciones también un proceso de formación de ellxs. Por tanto, las proyecciones apuntan a un buen vivir para todos, a un cuestionamiento necesario de la naturalización del “resistir el dolor” como motor de vida o cualidad de las mujeres, sino que se asuma la sanación como parte del camino de liberación, de lo contrario la práctica y sentido de la espiritualidad se da en una incompletitud. En dicho contexto, maternidad, aborto, parto respetado, conocimientos en torno al autocuidado de los cuerpos expresa, también, trayectorias históricas distintas. En tanto que más que prácticas apeladas y reivindicadas por las mujeres en relación a sus cuerpos colectivos, como ocurre al interior de las sociedades coloniales en que los procesos hacen frente al patriarcado fundante de sus sociedades, acá se constituyeron en parte de las prácticas coloniales y estatales de aniquilación, despojo y genocidio (Hernández, 2000; Cumes, 2011, 2014; entre otras).

La esterilización forzada, la prohibición de la práctica de las *pvñeñelchefe*³⁰, la incorporación forzada a la servidumbre (Cumes, 2014) y de la aniquilación y transformación de la autonomía y lugar que mantenían las mujeres mapuche al interior de sus territorios (Segato, 2013; Cumes, 2014) asienta la reivindicación de los cuerpos-espíritus como parte constitutiva de los territorios en recuperación, cuya autonomía fue desmembrada por el patriarcado colonial y progresivamente cada vez más en complicidad con las formas de patriarcado y machismos que asume la propia colectividad, entre ellas mujeres y hombres que asumen y defienden como propio y ancestral este orden sociocultural. Por ello, tanto las maternidades, aborto y autodeterminaciones respecto al tipo de familia y proyectos de

³⁰ Parteras y conocedoras del autocuidado de la salud en base a *lawen* (hierbas y especies arbóreas medicinales) de las mujeres mapuche

vida a desarrollar, en la actualidad transitan en la disyuntiva de constituirse en resistencia de un pueblo que se resiste a su aniquilación y desaparición y/o bien, en posicionamientos y acciones de resistencia políticas frente a una realidad que expresa la sociedad mapuche contemporánea, especialmente de los compañeros respecto a la paternidad, la masculinidad, el lugar de las mujeres y otras corporalidades presentes desde siempre, aunque invisibilizadas o autosilenciadas, al interior del cuerpo colectivo y la politización de descolonizarnos integralmente como ejercicio de sanación personal-colectivo como bien refiere este proceso de investigación.

Reflexiones finales

Abordar este proceso de investigación con foco en esta temática ha implicado en mí, como investigadora y coparte de un proceso, un camino intenso permeado de diversas emociones, aprendizajes y procesos. En el que se ha suscitado una dialógica de profunda admiración por las historias compartidas y quienes han decidido ser, son y somos, cada una con sus complejidades, huellas y convicciones; camino de romper silencios y abrir confianzas entre pares, y también de otorgar(me) pausas y atención necesarias a las heridas que se me presentaban, que escuchaba y que en algunos casos conectaba profundamente con mi propio ser, implicándome el refuerzo o bien nuevos cuestionamientos. Pues claro, se habla de posicionamientos políticos como discursos de resistencia, pero no constituyen sólo discursos de la razón sino que están cargados de sentidos, experiencias, trabajo, cansancio, fortalezas y sueños, y en algunos casos de enorme vinculación con un sentido de arraigo que se desarma a ratos, cada vez que no se modifican las costumbres adquiridas y deformadas que reproducen continuamente mecanismos de violencias, y que se han ido internalizando y naturalizando en las relaciones eco-sociales. Situación transversal en las distintas sociedades con que se coexiste o sobrevive.

Repercusiones del colonialismo internalizado que se asumen como resultado del desapego en lo cotidiano al mapuche mogen, al sentido de espiritualidad que lo compone, donde cuerpo y espíritu no siempre condicen con la noción de heterosexualidad como régimen colonial construido en torno al género binario (Segato, 2011), o dualismo respecto a la vida, es decir la polarización de dos modos de comprensión del todo (vida-muerte, blanco-negro, bueno-malo, etc), junto con la capitalización de la vida y el continuo empobrecimiento en que se sostiene a sociedades como la mapuche provocando desconexión y transformación del valor que se asigna a la persona en este plano de la tierra, la cual es su protección y respeto (Marileo; *et al*, 2011). Situación que con el nocivo progreso del proyecto de desarrollo económico extractivista y sus efectos sobre la biodiversidad y el mundo social, ha generado que parte de dichas sociedades coloniales y mestizas visualicen en el modo de vida de las naciones originarias la necesidad de un retorno a lo “salvaje” y el “retraso”, mediante cuya resignificación a los estereotipos asentados por las lógicas del desencuentro, re-crean otras formas de vida que desatiendan el dinamismo e ideologías de la “modernidad”. Proceso que enfrenta enormes complejidades dada la profunda internalización de las lógicas mercantiles, de apropiación y de celeridad y de la comprensión monista de la realidad (Cumes, 2012) que constituye el mundo de lo urbano.

El sentido de uniformidad y homogeneización nacional que demarcan las lógicas de los estados modernos en parte importante de Abya Yala y Wajmapu, se recrean en nuevas formas de

segmentación de la vida al interior de los movimientos sociales, tanto para observar y analizar la realidad como para la (re)creación de instancias de transformación social, reflejando en parte de las movilizaciones o adscripciones de modos de vida, que para estos efectos también comprenderé como resistencia, una no comprensión cabal de la circularidad de la vida e interdependencia del ixofij mogen (multiplicidad de formas de vida) para su sostenibilidad. Situación que se expresa en los antagonismos que se suscitan entre algunos de estos sectores, generándose nuevamente el orden piramidal entre quien asume un tipo u otro de vida, o versus la defensa de unas u otras causas, como son la defensa de los animales, descuidando las relaciones sociales y los territorios vitales para la coexistencia y el desarrollo sustentable entre muchos otros casos.

La descolonización como proyecto no debiese pasar por procesos aislados y superfluos, o fenómenos de adscripción de identidades originarias, de integración o una comprensión folk de lo indio o lo originario como refiere Cumes (2019), sino por comprender la realidad social de las sociedades contemporáneas, especialmente urbanas como pluralidad de epistemes y la circularidad como principio de la coexistencia ecosocial y espiritual.

La segregación social, las discriminaciones y el machismo junto con una serie de transgresiones que experimenta la vida social en vinculación con el entorno territorial han calado profundo en la sociedad mapuche, y difícilmente con el contexto de violencia estructural que se incrementa y que en lo inmediato, desde sus directrices, no expresa una voluntad real de cambiar sino que más bien refiere como “remedios para el propio mal que inculca” (Segato, 2011, p. 22), otorgan sentido a lo que se propone como ejercicio decisonal y de autodeterminación planteado como posicionamientos políticos de quienes participa(mos)ron de este proceso respecto a la sociedad mapuche, considerándose el asumir la sanación de las heridas que las violencias colaterales generan en la vida cotidiana un mecanismo vital para la reconstrucción la nación/pueblo originario. Reconstrucción territorial que se entiende, por tanto, como implícita a los cuerpos como territorios autónomos que tienen la posibilidad de decidir su porvenir, y su control tal cual se observaba previo a la intrusión colonial en que las mujeres mantenían conocimientos y prácticas en relación a sus cuerpos y propias autonomías económico político culturales.

Finalmente, cabe decir que proyectar la autodeterminación de los pueblos no es posible sin abordar el propio autoconcepto (Cabnal; *et al*, 2010, 2018).

Referencias

- Aubry, A. (2011). Otro modo de hacer ciencia. Miseria y rebeldía de las ciencias sociales. En B. Baronnet, M. Mora y R. Stalher (Edits.), *Luchas muy otras. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas* (pp. 59-78). México.
- Antileo, E. (2012). *Nuevas formas de colonialismo: diáspora mapuche y el discurso de la multiculturalidad* (Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos). Universidad de Chile, Facultad de filosofía y humanidades, escuela de postgrado, 112 págs.

- Bey, G. S., Ulbricht, C. M., y Person, S. D. (2019). Theories for Race and Gender Differences in Management of Social Identity-Related Stressors: a Systematic Review. *Journal of Racial and Ethnic Health Disparities*, 6(1), 117–132, doi: 10.1007/s40615-018-0507-9
- Cabnal, L. (2018). Sanar y defender el territorio cuerpo-tierra. *Avispa Midia. Reportaje y periodismo de investigación*. Recuperado de <http://avispa.org/>
- _____; y ACSUR-Las Segovias (2010). Feminismos diversos: el feminismo comunitario. Recuperado de <http://porunavidavivible.files.wordpress.com/>
- Calfio, M. (2016). “Cuerpos marcados. Comunidades en construcción”. En A. Álvarez y M. Painemal (edits.), *Mujeres y Pueblos Originarios. Luchas y resistencias hacia la descolonización*. (pp. 33-38), Santiago, Chile: Pehuén/CIIR.
- Carrillo, B; Zapata, E. y Vásquez, V. (2009). Violencia de género hacia mujeres del Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra, *Política y Cultura* 32, 127-147.
- Chirapaq y Ecmia. (2013). Violencias y mujeres indígenas, *Indígenas en acción*, (13).
- Corporación Aukiñko Zomo. (2008). *Estudio comparado sobre violencia intrafamiliar en seis comunas de la provincia de Cautín*. Servicio de Salud Araucanía Sur, Temuco, Chile.
- Contreras, C; Mercado, X; Tragolaf, A. y Zegers, V. (2015). Yamuwvn mu ka poyen tañi ixofij mogen amuleay tañi kvme mogen. Con respeto y amor por las distintas vidas, avanzamos hacia el buen vivir. Corporación de Mujeres Mapuche Aukiñko Zomo-INDH, Temuco, Chile.
- Corsi, J. (1999). La violencia hacia la mujer en el contexto doméstico. Fundación Mujeres. Recuperado de <http://tiva.es/articulos/www.corsi.com.ar.pdf>
- Crenshaw, K. W. (2012) “Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color”. En P. Méndez (Coord.) *Intersecciones: Cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. (pp. 87-124). Barcelona, España.
- Cumes, A. (2014). *La “india” como “sirvienta”: Servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala* (Tesis para optar al grado de doctora en Antropología Social). Centro de Investigaciones y Estudios superiores en antropología social, CIESAS, México.
- _____. (2012). Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio. *Anuario Hojas de Warmi*. (17), p. 1-16.
- _____. (2009). “Sufrimos vergüenza”: mujeres k’iche’ frente a la justicia comunitaria en Guatemala. *Desacatos*, (31), 99-114.

- De Oto, A. (2019). Sobre modernidad y colonialismo. Notas suplementarias sobre una relación. *Las torres de Lucca: revista internacional de filosofía política*, 8(15), 163-182.
- Dei, G. (2013). Critical perspectives on indigenous research. *Socialist Studies / Études socialistes: The Journal of the Society for Socialist Studies / Revue de la Société d'études socialistes*, 9 (1), 27-38.
- Espinosa, 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*, 14 (3), 37-54.
- Esquit, E. y García, I. (1998). *El derecho consuetudinario, la reforma judicial y la implementación de los acuerdos de paz*, Guatemala: FLACSO.
- Expósito, F. (2011). Violencia de género, *Mente y Cerebro*, (48). Recuperado de <http://www.uv.mx/>
- Fairclough, N. & Wodak, R. 1997. "Critical Discourse Analysis". En T. Van Dijk (ed), *Discourse as Social Interaction*, 258-84.
- Fanon, F. (1973). *Piel negra, máscaras blanca*. Argentina, Abraxas.
- Fraser, N. (1997). ¿Estructuralismo o pragmática? Sobre la teoría del discurso y la política feminista. En N. Fraser, *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"* (pp. 201-225), Santa Fe, Bogotá: Siglo de Hombres Editores.
- Gago, V. (2015). "Pedagogía de la Crueldad". Entrevista a Rita Segato en *Página 12*, Buenos Aires, 29 de mayo. <Disponible en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-9737-2015-05-29.html>>, (Consulta: 23-07-2015).
- Gargallo, F. (2012). *Feminismo desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en América Latina*, Ciudad de México, México: Corte y confección.
- Grosfoguel, R. (2011). La descolonización del conocimiento: dialogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. En *Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer* (pp. 97-108). Barcelona, España: CIDOB Edicions.
- Guzmán, A. y Paredes, J. (2014). El Tejido de la Rebeldía ¿Qué es el feminismo comunitario? Bases para la despatriarcalización, La Paz, Bolivia: Mujeres creando comunidad.
- Haraway, D. J. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Valencia: Ediciones Cátedra.

Hernández R. A. (2001). Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo indígena. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. *Debate Feminista*, (24), 206-229.

Ketterer, L; Mayorga, C; Carrasco, M; Soto, A; Tragolaf, A; Nitrihual, L; y Del Valle, C. (2017) Modelo participativo para el abordaje de la violencia contra las mujeres en La Araucanía, Chile, *Modelo Rev Panam Salud Publica*, (41), 1-4.

_____ y Zegers, V. (2012). Violencia contra las mujeres mapuche de la Región de la Araucanía: vivencias actuales, procesos permanentes. En *Mujeres y violencias: silencios y resistencias* (pp. 63- 75). Santiago, Chile: Águila Elena -Red Chilena contra la Violencia Doméstica y sexual.

Lamas, M. (1989). “Las mujeres y las políticas públicas”. En E. Tapia y P. Mercado (comps.), *Mujeres y políticas públicas*. México: Fundación Friedrich Ebert.

Lander, E. (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Larson, E., George, A., Morgan, R., & Poteat, T. (2016). 10 Best resources on... intersectionality with an emphasis on low- and middle-income countries. *Health Policy and Planning*, 31(8), 964–969. <https://doi.org/10.1093/heapol/czw020>

Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo descolonial, *La manzana de la discordia*, 6(2), 105-119.

_____ (2008). Colonialidad y género, *Tabula Rasa*, (9), 73-101.

Marcos, S. (2010). *Cruzando fronteras: Mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda*. San Cristóbal de las Casas, México: CIDECI-Universidad de la tierra.

Marileo, A.; Salas, R. (2011). Filosofía Occidental y Filosofía Mapuche: Iniciando un Diálogo. *Isees* (9), 119-138.

Mariman, P. (2006). Los mapuche antes de la conquista militar chileno-argentina. En S. Caniuqueo, R. Levil, J. Millalen y P. Mariman. (edits.), *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro* (pp. 53-127). Santiago, Chile: LOM.

_____ (2009). Guerra y ganado en la conquista del Ngulumapu (1860-1867). *Espacio Regional Revista de Estudios Sociales*, 6(2), 35-59.

Mercado, X. (2011). Violencia hacia la mujer y az mapu, sistema jurídico mapuche: reflexiones y perspectivas. *Ñuke Mapuförlaget: Working Paper Series* (39), 1-51.

Middleton-Moz, J. (1989). *Children of Trauma: Rediscovering your discarded self*. Florida, Estados Unidos: Health Communications Inc.

- Mignolo, W. (2005). La Idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial, *Editorial Gedisa, S.A.*
- Millacura Salas, Claudio (2015) “¿Encubrimiento o Descubrimiento?”. Material del curso "Nuevas miradas sobre Género y Etnicidad" impartido en UAbierta, Universidad de Chile.
- Mohanty, Ch. (2008). Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial. En L. Suárez y A. Hernández (edits.), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (pp. 112-161). Madrid, España: Cátedra.
- Mora, G; Fernández, M; y Ortega, S. (2016). Asociacionismo productivo y empoderamiento de mujeres rurales: Madres multiactivas, socias y mujeres campesinas, *CUHSO Cultura-hombre-sociedad*, 26(1), 133-160. doi: 10.7770/cuhso-v23n1-art1055
- Nahuelpan, H. (2013). Las “zonas grises” de las historias mapuche. Colonialismo internalizado, marginalidad y políticas de la memoria, *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 17(1), 11-33.
- _____ (2011) Los desafíos de un diálogo epistémico intercultural: pueblo mapuche, conocimientos y universidad. En X. J. Leiva, R. A. Hernández, A. Escobar, E. Köhler..(et al) (auts.), *Conocimientos y prácticas políticas: Reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado (Tomo I)* (315- 346). Chiapas, Ciudad de México, Ciudad de Guatemala y Lima: CIESAS, UNICACH, PDTG-UNMSM.
- Oyëwùmí, O. (2017). *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Bogotá, Colombia: en la frontera.
- Paredes, J. (2016). *El desafío de la despatriarcalización. Entramado para la liberación de los pueblos*. La Paz, Bolivia: Feministas comunitarias de Abya Yala y FeCay
- Pérez, M. (2018). O’tanil. Stalel tseltaletik. Una apuesta por un conocimiento propio desde los pueblos originarios. En X. J. Leiva, R. A. Hernández, A. Escobar, E. Köhler..(et al) (auts.), *Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras (Tomo I)* (pp. 429- 450). Guadalajara, México: Taller Editorial La Casa del Mago.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. *Perú Indígena*, 13 (29), 11-20.
- Rioseco, L. (2005). Buenas prácticas para la erradicación de la violencia doméstica en la región de América Latina y el Caribe. *Serie Mujer y desarrollo*. Santiago: Cepal.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch’ixinakax utxiwa Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.

- _____ (2006). “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia”. *Voces recobradas*, (21), 13-22.
- Salgado, J. (2012). El reto de la igualdad: género y justicia indígena. En B. Sousa Santos, J. A. (edits.), *Justicia indígena, Pluriculturalidad e interculturalidad en Ecuador*. Quito, Ecuador: *Fundación Rosa Luxemburg/AbyaYala*
- Scott, J. (2000). *Los Dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México D.F: Era.
- Shannon, G. D., Motta, A., Cáceres, C. F., Skordis-Worrall, J., Bowie, D., & Prost, A. (2017). ¿Somos iguales? Using a structural violence framework to understand gender and health inequities from an intersectional perspective in the Peruvian Amazon. *Global Health Action*, 10(2), 43-54. doi:10.1080/16549716.2017.1330458
- Segato, R. (2010). *Las estructuras elementales de la violencia: contrato y status en la etiología de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- _____ (2011). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En: K. Bidaseca, y A. Vásquez (Comps.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, (pp. 17-30). Buenos Aires, Argentina: Godot.
- _____ (2013). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía, y crímenes de segundo estado*, Buenos Aires, Argentina: Ediciones Tinta Limón.
- _____ (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*, Buenos Aires, Argentina: Ediciones Prometeo.
- Sierra, M. (2009). Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria. Perspectivas desde la interculturalidad y los derechos. *Desacatos* (31), 73-88.
- Sousa Santos, B. (2012). Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad En B. Sousa Santos y A. Grijalba (Edits.), *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*, (13- 50). Quito, Ecuador: Ediciones AbyaYala.
- Smith, L. (2016). *A descolonizar las metodologías: investigación y pueblos indígenas*. Santiago, Chile: LOM Ediciones.
- Valdés, X., Mendoza, A., Mack, M. (2009). *Violencias de género, cuerpos, espacios y territorios*, Santiago, Chile: LOM editores.

Velázquez, S. (2006). *Violencias cotidianas, violencias de género. Escuchar, comprender, ayudar*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Vera, A. (2014). Moral, representación y “feminismo mapuche”: elementos para formular una pregunta, *Polis, 13 (38)*, pp. 301-323

Weimar, I. (2017). Epistemología pluralista, investigación y descolonización. Aproximaciones al paradigma indígena, *RevIISE, 9 (9)*, 111-125.