




## AUTORAS MAPUCHE Y MOMENTO CONSTITUYENTE EN CHILE<sup>1</sup>

### Mapuche female authors and constituent moment in Chile

Claudia Zapata Silva<sup>1</sup> 

<sup>1</sup>Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Chile.  claudia\_zel@uchile.cl

#### RESUMEN

Este artículo analiza el aporte de un conjunto de autoras mapuche para abordar la construcción de una sociedad y un Estado plurinacional; un desafío que se visibiliza con el estallido social que se inició en Chile en octubre del 2019. Se sostiene que existe una trayectoria de pensamiento político mapuche que ha reflexionado la cuestión de la plurinacionalidad desde hace tres décadas y que dentro de él es posible distinguir una vertiente específica protagonizada por autoras-activistas, cuyas propuestas permiten complejizar la reflexión en torno a un pacto social que redefina los vínculos entre sectores sociales y pueblos indígenas, en el que ellas postulan que no es posible obviar el entramado de raza, clase y género que las afecta. Para ello, se analiza un *corpus* de textos escritos por autoras mapuche, publicados durante los últimos quince años, en los que se despliegan reflexiones relevantes para nutrir los debates de nuestro momento constituyente.

**PALABRAS CLAVE:** autoras mapuche; pensamiento político indígena; estallido social; plurinacionalidad; Chile.

#### ABSTRACT

This article analyses the contribution made by Mapuche female authors to the construction of a plurinational society and state, a challenge made visible by the Chilean social outburst of October 2019. It argues that there is a trajectory of Mapuche political thought that has been reflecting on the issue of plurinationality for the last three decades and that it also contains a specific aspect lead by female authors-activists whose proposals enable a more complex reflection on a social pact able to redefine the relationships between social classes and native people, which should also consider the interaction between race, class and gender that impacts on their lives. To that end the article analyses a *corpus* of texts by Mapuche female authors published in the last fifteen years which offer relevant reflections for the development of the current constituent moment.

**KEYWORDS:** Mapuche female authors; indigenous political thought; social outburst; plurinationality; Chile.

Fecha de Recepción

2020-07-07

Fecha de Evaluación

2020-10-09

Fecha de Aceptación

2020-12-15

<sup>1</sup> Este artículo presenta resultados del proyecto Fondecyt Regular N° 1190723 “Discursos antipatriarcales en autoras indígenas de Guatemala, Bolivia y Chile (2000-2018)”, 2019-2022, del cual la autora es investigadora responsable.

## INTRODUCCIÓN

La posibilidad de cambiar la Constitución Política que rige al Estado de Chile, erradicando la que fuera impuesta por la Dictadura, fue creada por una sociedad que se manifestó masivamente a partir del 18 de octubre de 2019. Las asambleas territoriales autoconvocadas que se multiplicaron a los pocos días fueron adquiriendo protagonismo en el repertorio de acciones desplegadas por la ciudadanía. Es en gran medida en el seno de estos espacios que surge el diagnóstico de que uno de los pasos importantes que se debían dar para superar las desigualdades que derivaron en el estallido, era reemplazar la actual carta magna por una que represente el deseo mayoritario de justicia social y en cuya elaboración tengan injerencia los distintos sectores de la sociedad.

Desde entonces, se inauguró un momento constituyente que tiene como norte concretar esa posibilidad de elaborar participativamente una nueva Constitución. Este hecho sería inédito en nuestra historia republicana, pues a diferencia de la mayoría de los países latinoamericanos, carecemos de esa experiencia. Por el contrario, lo que tenemos es una trayectoria constitucional autoritaria, en la que casi la totalidad de los textos constitucionales tienen la autoría de equipos pequeños de expertos, designados por el presidente de la República (PNUD).

Con “momento constituyente” no me refiero únicamente a la discusión jurídica y sus procedimientos, sino al ejercicio mismo de deliberación ciudadana que apunta a la construcción de criterios que normen la convivencia, y cuyo desarrollo no puede estar secuestrado por los expertos (abogados, políticos, cientistas sociales, etc.). Por el contrario, en este se despliegan experiencias y perspectivas históricas; se elaboran diagnósticos y levantan demandas; y se debaten aquellos horizontes comunes a partir de intereses y miradas particulares. La forma que adquiere el texto constitucional en una sociedad que se ha permitido ese proceso participativo, depende en gran medida de la correlación de fuerzas que existen en ella, pero también de la densidad de los diagnósticos que han desarrollado previamente los actores sociales.

En este artículo, sostengo que el movimiento mapuche ha desarrollado una trayectoria política durante los últimos 30 años que tiene relación con el modelo de país que ha provocado ese malestar generalizado, expresado con fuerza en octubre del 2019. Y, más que eso, existe allí un espacio bullente de ideas y estrategias que conviene no pasar por alto. Esa trayectoria política incluye la cuestión constitucional, identificada tempranamente como un ámbito estratégico que merece tanta atención como las demandas sociales y económicas específicas, exhibiendo claridad sobre las repercusiones materiales y cotidianas de ese ordenamiento jurídico. Por eso es que la

demanda por el reconocimiento constitucional del pueblo mapuche (y que ese reconocimiento debe producirse en una *nueva* Constitución), ha sido central para este movimiento desde hace tres décadas.

La intelectualidad mapuche, parte activa de este movimiento, ha sido un prolífico laboratorio de ideas. Un espacio heterogéneo en sí mismo, donde se han desarrollado debates cruciales, en sintonía con las discusiones internacionales sobre los derechos de los pueblos indígenas y sobre los derechos sociales, económicos y culturales. Si bien no es una opción de análisis tan común concebir al movimiento mapuche -y a los actores sociales en general- como un espacio de elaboración de ideas y estrategias que trascienden su causa particular, más reducida ha sido aún la posibilidad de analizar la participación de las mujeres desde esa perspectiva. Este artículo propone explorar esa posibilidad, pesquizando el pensamiento político elaborado por mujeres mapuche desde el espacio de la escritura, para vincularlo con el actual momento constituyente, ello debido a la fuerza de las interpelaciones que allí se despliegan y que tienen como destinatarios tanto a la sociedad chilena como a la propia sociedad mapuche. Con este fin se analizará un conjunto de textos producidos por autoras-activistas, pensando en su potencial político para dar profundidad social e histórica a una nueva Constitución Política. Con este objetivo, se ha definido un *corpus* integrado por ensayos y artículos de autoras como Maribel Mora, Margarita Calfío, Elisa Loncón, Susana Huenul, Ana Vásquez, Daniela Catrileo, Simona Mayo y Diva Millapán.

## ESTALLIDO SOCIAL Y PLURINACIONALIDAD

El estallido social del 18 de octubre -que prontamente tomó la forma de rebelión popular-,<sup>2</sup> ha dejado muchas imágenes imborrables, entre ellas, la abundancia de banderas mapuche -la *wenufoye*- en las manifestaciones. ¿Cómo interpretar aquello? La respuesta no es simple y los intentos de explicación no hacen sino demostrar la complejidad del vínculo que existe entre sociedad mapuche y sociedad chilena. Me inclino por pensar en la potencia política que representa

---

<sup>2</sup> Uno de los temas que se han reflexionado desde entonces es cuál sería la forma más correcta de denominar a este movimiento. Existe relativo consenso entre especialistas en que el concepto de estallido social es insuficiente para hablar de un movimiento popular que se ha prolongado en el tiempo y que tiene alcance nacional, un factor gravitante que afecta del mismo modo el uso de la palabra “revuelta”, pues ambas refieren a irrupciones populares más bien breves aún cuando se extiendan por días, nada comparado con este movimiento de masas cuya fase más álgida se prolongó por más de dos meses. También coincido con esta insuficiencia, pero no por ello considero descartable el concepto de estallido social por dos cuestiones que, creo, explican su extendido uso social: primero, por su carácter disruptivo y sorpresivo, no sólo para las élites sino también para la propia sociedad que desde entonces se ha expresado como sujeto colectivo; y segundo, por su condición desbordante y refractaria a la conducción. Sostengo aquí que efectivamente hubo estallido social -conservado así en la memoria colectiva- pero que este se transformó rápidamente en una rebelión popular, cuyas características la hacen única en la historia de Chile, por su masividad, transversalidad, alcance geográfico y consecuencias, entre las cuales se encuentra el momento constituyente del cual se ocupa este artículo.

ese símbolo para una sociedad chilena que se decantó masivamente por la confrontación con la clase política y económica. Un reconocimiento real, aunque limitado, a la lucha de un pueblo que vive uno de los momentos más delicados en la ya de por sí atropellada relación con el Estado chileno. Real porque efectivamente se identifica esa historia de conflicto con un símbolo hasta hace pocos años perseguido por la justicia y los organismos del orden (Pairicán 2019), y limitado porque el uso de la wenufoye no permite asumir apresuradamente que el conjunto de la sociedad chilena conoce las demandas del pueblo mapuche movilizado.

Es así como el recurso de la wenufoye no se tradujo de manera inmediata en la incorporación de los derechos de los pueblos indígenas y el tema de la plurinacionalidad en las asambleas territoriales. Más bien fue algo que ocurrió de manera paulatina, parcial y a tirones, similar a lo ocurrido con las demandas de las mujeres, pues pese a que veníamos de una oleada feminista, estas demandas parecieron subsumirse durante el primer mes de estallido social, en aras de la transversalidad (Zapata 2020). Ambos ejemplos dejan al descubierto las jerarquías que nos recorren como sociedad y que las dimensiones del desafío que tenemos por delante no se restringen a la confrontación con la clase dirigente.

No obstante, en el caso mapuche, el hecho de que su bandera se erigiera como uno de los símbolos del estallido no ha pasado desapercibido y, en general, se asume como un hito relevante en su relación con la sociedad chilena. Es más, el hecho es indicado en sus círculos activistas e intelectuales como una coyuntura que podría ser aprovechada para una confluencia política largamente anhelada. Así lo planteó el alcalde de Tirúa Adolfo Millabur en un encuentro organizado por la Comunidad de Historia Mapuche (CHM) el 21 de noviembre en la Casa Central de la Universidad de Chile; y se manifiesta también en otras iniciativas de la CHM impulsadas por aquellos días, como la elaboración de materiales educativos para difundir hacia un público amplio la historia de la wenufoye.<sup>3</sup>

Esta aspiración de alcanzar una confluencia que haga comprensible la causa mapuche, incluye la posibilidad de que los distintos sectores de la sociedad chilena incorporen los principios generales de esta lucha, para repensarse a sí mismos y para formular modos distintos de convivencia. Desde esta perspectiva, el pueblo mapuche no sólo encarnaría una causa con la cual se

---

<sup>3</sup> El 20 de noviembre de 2019, la CHM publicó en su página de Facebook una infografía con la historia de este símbolo, presentada con un breve texto del cual extraigo la siguiente cita: “Marimari kom pu wenüy! En las últimas semanas hemos visto cómo la wenufoye se ha convertido en un símbolo del estallido social del pueblo chileno y ha llenado de colores el opaco país monocultural que el colonialismo republicano pensó [...] Hoy la wenufoye refleja ese país que valora su morenidad y que ve en la lucha mapuche un ejemplo de resistencia”.

puede solidarizar, sino que se trataría de un interlocutor político necesario para emprender esta tarea de reformular las bases del Estado nacional.

El estallido de octubre comenzó a apuntar en ese sentido cuando las consignas fueron ganando en densidad temporal, pasando del “No son 30 pesos son 30 años” al “No son 30 pesos son 500 años”. Y es que las formas que asume la desigualdad contemporánea no pueden comprenderse sin ese proceso de colonización europea y luego republicana que allanaron el camino para la avanzada capitalista, cuya principal continuidad ha sido su condición periférica, dependiente y extractivista de los recursos naturales. Un extractivismo que se ha agudizado tanto en Chile como en América Latina en lo que llevamos de siglo XXI, provocando pobreza, precariedad, violencia, creando zonas de sacrificio y afectando el desarrollo de la democracia (Svampa 2013).

Este ha sido el telón de fondo del malestar social y de los estallidos populares que conmovieron a distintos países latinoamericanos durante el 2019. En el caso de Chile, tal vez su antecedente más potente sea precisamente el denominado “conflicto mapuche”, provocado por el avance de las plantaciones forestales y las centrales hidroeléctricas. Las distintas formas de resistencia a esa expansión se encuentran acompañadas de discursos que apuntan a señalar que el problema es histórico y estructural, lo que explica que la cuestión de la conformación del Estado chileno esté en el centro de sus diagnósticos.

En efecto, hacia fines de la década de 1970 se inicia el actual ciclo de movilización mapuche, cuando distintos sectores de este pueblo responden al decreto ley 2.568 que materializa, con el objetivo de avanzar sobre las tierras comunitarias, el discurso de la Dictadura sobre que en Chile no existen indígenas sino únicamente chilenos. Esta política negacionista y avasalladora encontraba amparo en la Constitución Política (la de 1925 y posteriormente la de 1980), que consagra una definición culturalmente homogénea de “chilenidad”, un rasgo que ha caracterizado todas las cartas que nos han regido y en el cual repara el abogado Domingo Namuncura:

Desde 1810 hasta el presente año 2016, la única y principal referencia que se encuentra en las Cartas Constitucionales de Chile en relación con sus pueblos indígenas, en toda nuestra historia patria se remonta a 1822, a un escueto e irrelevante artículo número 47: “Corresponde al Congreso, cuidar de la civilización de los indios del territorio”. Punto.

Luego de esta mínima referencia, ninguna de las siete constituciones chilenas siguientes –hasta hoy– menciona siquiera un concepto, palabra, frase o por último una idea cercana al tema indígena. Para las constituciones chilenas los pueblos indígenas no existen; ni siquiera como problema. (2016: 37-38).

Se trata de una realidad jurídica disonante respecto de un continente que, desde comienzos de la década de 1990, comenzó a experimentar un giro constitucional caracterizado por el

reconocimiento de la existencia de los pueblos indígenas y de la diversidad cultural como característica fundamental de los respectivos países. Algunos de estos países experimentaron posteriormente un nuevo giro, esta vez respecto de ese neoliberalismo tolerante de la diversidad cultural. Me refiero principalmente a Ecuador y Bolivia, ambos escenarios de potentes movimientos indígenas, que vieron en el Estado un espacio trascendental de sus luchas. En ambos las dirigencias indígenas accedieron a posiciones de poder y emprendieron desde el Estado procesos constituyentes que son reconocidos internacionalmente como innovadores en cuanto a las dinámicas de participación y de sus contenidos jurídicos (Zapata 2019).

En Ecuador se arribó a la fórmula del pluriculturalismo, mientras que en Bolivia se consagró el paradigma de la plurinacionalidad, y en ambos casos los textos constitucionales materializan el reconocimiento de derechos sociales, económicos y culturales. Desde entonces, estos países han experimentado retrocesos como producto de la misma dinámica social instalada en los últimos 15 años,<sup>4</sup> y también enfrentan desafíos, siendo el principal –a mi juicio– el cómo resguardar constituciones políticas que consagran derechos; cómo hacerlas trascender a coaliciones y personalismos y, sobre todo, cómo avanzar en la materialización de esos derechos. De todas formas, se trata de países en los que se construyó un piso jurídico potente a la hora de respaldar las distintas demandas sociales y donde se redefinió, colectivamente, aquello que se entendía por “ecuatorianidad” y “bolivianidad”. Todo este proceso continental fue observado atentamente por los distintos pueblos indígenas en Chile y, en el caso mapuche, es palpable cómo estas experiencias – con sus aciertos, desafíos y errores– permearon sus debates internos.

Más conectado con el mundo en estas materias que la clase política chilena, el movimiento mapuche demandó tempranamente su reconocimiento constitucional y esa exigencia se ha mantenido firme hasta la fecha, exigiendo coherencia normativa al Estado, cuya Constitución no se encuentra en sintonía ni con la Ley Indígena 19.253 (aprobada en 1993), ni con el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (suscrito por Chile el 2008 pese a que el tratado es de 1989), ni con la Declaración de la Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (aprobada el 2007 con voto de Chile).

---

<sup>4</sup> Me refiero a las protestas sociales en el Ecuador como respuesta al giro neoliberal que ha protagonizado el gobierno de Lenin Moreno, una oleada de manifestaciones populares ocurridas en octubre de 2019 y que concluyó pocos días antes del estallido social en Chile. También a las protestas sociales contra el gobierno de Evo Morales en Bolivia en el mes de noviembre, en medio de las cuales se produjo la arremetida de sectores golpistas, una coyuntura compleja que acabó con 13 años de supremacía del Movimiento al Socialismo (MAS), pero que permitió la rearticulación de las bases sociales populares e indígenas que acabaron con el gobierno interino por medio de un triunfo contundente en las urnas, permitiendo el retorno de un MAS renovado en sus liderazgos al Palacio Quemado.

La consigna de la plurinacionalidad que se ha tomado las calles en estos meses puede parecer completamente nueva para muchos sectores de la sociedad chilena, pero lejos de ser algo reciente, nos relaciona con uno de los temas de mayor desarrollo en el pensamiento político mapuche: la necesidad de repensar la relación entre el Estado, la sociedad y los pueblos indígenas, lo cual pasa por refundar, en primer lugar, la concepción de nación contenida en la carta magna (Zapata 2006).

## LAS AUTORAS MAPUCHE

El pensamiento político mapuche es un campo heterogéneo, que se distingue por ciertos consensos, entre ellos, el diagnóstico de que el pueblo mapuche y los pueblos indígenas en general viven una situación de colonialismo (cuestión que incluye distintas expresiones de racismo); la determinación de que las luchas indígenas deben aspirar a cancelar esa situación colonial en todas las dimensiones en que ella se manifiesta (política, económica y cultural); y la demanda por autonomía y reconocimiento político como pueblos que habitan un territorio y que poseen una especificidad histórica y cultural (Zapata 2013). Otra de sus características destacadas, es el vínculo con distintas expresiones del pensamiento político indígena latinoamericano y, más amplio todavía, con la corriente de pensamiento anticolonial que han nutrido intelectuales y activistas a lo largo de todo el siglo XX en América Latina (Zapata 2008, Zapata y Oliva 2019).

Las mujeres mapuche han participado activamente en el desarrollo de este pensamiento político, desde distintos espacios y prácticas, sea la militancia, el activismo o la escritura (García 2017). Desde la vereda intelectual, se puede observar que las mujeres mapuche construyen interpretaciones que lanzan al ruedo público por medio de la escritura, a partir de autorías que visibilizan la dimensión colectiva de esas elaboraciones. Por lo tanto, forman parte de la intelectualidad mapuche comprometida con un proyecto político de descolonización, aunque se ha reparado escasamente en los alcances críticos de sus propuestas.

Se hace necesario distinguir las voces de estas autoras porque en sus acciones y escrituras han identificado una problemática específica: la de las mujeres indígenas, experiencia que las distingue de las mujeres no indígenas, pero también de los hombres con quienes comparten esta pertenencia al pueblo mapuche. Desde ese lugar, sostienen que el engranaje que articula a las sociedades nacionales y a los pueblos indígenas está marcado por la desigualdad en todos los niveles y ámbitos, y que esa desigualdad afecta de manera más descarnada a las mujeres indígenas y racializadas en general. La necesidad de reconocer la tríada raza, clase y género las hace parte de

una corriente de pensamiento interseccional que posee larga trayectoria entre mujeres intelectuales y activistas autodenominadas “de color” (Viveros 2016). Se trata de un ángulo distinto desde el cual recrean los principios políticos de plurinacionalidad, pluriculturalidad y derechos indígenas, pues introducen distinciones y matices que expanden y/o problematizan dichos principios. Es así como sus diagnósticos toman distancia, por un lado, de la idea de pueblo mapuche como un todo compacto y, por el otro, de la idea de “mujer” como experiencia compartida. Esa doble interpelación, lejos de ser un problema para la unidad indígena de un lado y feminista por el otro, actúa como poderoso incentivo para repensar ambas esferas políticas por medio de la visibilización (y confrontación) de todas las desigualdades; de allí su potencial político en el actual momento constituyente.

Una lectura detenida de los textos producidos por estas autoras en los últimos quince años permite constatar que el tema fundamental que se despliega allí es el de la historia de la opresión actual que vive el pueblo mapuche y la situación específica de las mujeres en ese contexto. Eso explica el interés por estudiar el caso de las mujeres mapuche que migraron a los centros urbanos, el empleo racializado, su lugar en la economía familiar y comunitaria, y la violencia de género que viven en el espacio rural y en el urbano.

El análisis histórico ha sido una de las estrategias privilegiadas para desnaturalizar la subordinación que afecta al pueblo mapuche, pues se muestra efectivo para rebatir los discursos que la indican como hecho inevitable, o peor, como incapacidad del propio pueblo. La intelectualidad mapuche ha confrontado insistentemente esa naturalización con la historia, por cierto, con su propio relato de esta, fraguada desde que se produjo la derrota definitiva a manos del Ejército chileno y, en los últimos 30 años, consolidada por medio de investigaciones disciplinarias e interdisciplinarias.

En el *corpus* analizado esa estrategia también se despliega con fuerza, por ejemplo, en la escritura de Maribel Mora, tanto en su obra poética como ensayística. En uno de sus ensayos recientes la poeta señala: “Decirse mapuche ha implicado también enunciar la condición de colonizado –invadido, oprimido, dominado, sometido–, visibilizándola frente a un Estado que no quiere recordar los excesos de la guerra de ocupación que ordenó hace poco más de un siglo” (2017: 170-171). Este diagnóstico, compartido al interior del movimiento mapuche, se aventura a sostener que el colonialismo no es una cuestión del pasado en la historia de Chile, sino que este se perpetúa en el proyecto expansionista del Estado chileno sobre el Ngulu Mapu y en la subordinación del pueblo mapuche hasta hoy.



La continuidad de esa violencia se observa en el actual conflicto, y las autoras mapuche han aportado a esa tesis analizando e investigando sus expresiones contemporáneas. Por ejemplo, se pueden mencionar los trabajos de Susana Huenul en la zona lafkenche (2012 y 2017), que tratan sobre los efectos del extractivismo que promueve el modelo neoliberal, con los cuales muestra el reverso del reconocimiento político contenido en la Ley Indígena. En estos trabajos expone y denuncia las políticas estatales que promueven el extractivismo y su impacto negativo en el entorno natural y social. De pluma aguda, la comunicadora social establece vínculos históricos entre violencia estructural, violencia policial y resistencia comunitaria. Sus trabajos versan, como ella misma señala, sobre la dimensión económica del colonialismo actual:

... escribo a partir de lo que he podido observar durante los cinco años que llevo viviendo en un territorio en conflicto, específicamente en Tirúa, en el *lavkenmapu*, donde las plantaciones de monocultivo de pino y eucalipto cubren el 46% de la superficie de Tirúa, razón por la cual los *lov* y comunidades *lavkenche* señalan a la industria forestal como el principal gatillante del conflicto territorial que ha permanecido en la zona desde los '90. (2017: 309)

La identificación de este vínculo colonial, caracterizado por la articulación racial de la sociedad, constituye el punto de partida para la consideración de la sociedad chilena como parte del problema histórico que se identifica. Lo anterior, no para homologar las responsabilidades con la elite heredera de los privilegios coloniales y protagonista de nuevos procesos de despojo, pero sí como parte del engranaje que perpetúa la subordinación de los pueblos indígenas. Ese es el convencimiento que moviliza los intentos por interpelar a la sociedad chilena, pero también por establecer vínculos con ella, por dirigirse hacia esa sociedad que no ve (o no quiere ver) esa clave de su historia. En esa línea se encuentran libros trascendentales del pensamiento mapuche contemporáneo, como *Recado confidencial a los chilenos*, de Elicura Chihuailaf (1999), y *¡...Escucha winka...!* de Pablo Marimán, Sergio Caniuqueo, José Millalén y Rodrigo Levil (2006).

Las autoras revisadas avanzan en esa reflexión, proponiendo a la sociedad chilena formas de reconocimiento que no reproduzcan los núcleos ideológicos del colonialismo. En lo sustantivo, se piensa en la posibilidad de un reconocimiento mutuo de las diferencias, no mediadas por jerarquías raciales, de género y de clase. Se advierte que esas jerarquías también se reproducen cuando existe una sociedad que siente que puede vivir de espaldas a la otra y que poco o nada puede aprender de ella, una distancia que las políticas multiculturales no han podido estrechar. Más todavía, algunas de estas autoras identifican un multiculturalismo que dificulta ese tipo de reconocimiento, paradójicamente a través de sus políticas interculturales.<sup>5</sup> La destacada lingüista

---

<sup>5</sup> En un libro reciente analizo la complejidad de este multiculturalismo latinoamericano en tanto modelo político de administración de las diferencias histórico-culturales. En la actualidad, ese modelo se encuentra en crisis debido a su

Elisa Loncón desarrolla esa preocupación en sus investigaciones sobre la educación intercultural bilingüe, cuestionando los fundamentos del paradigma multicultural, a saber, la lógica de la compartimentalización (políticas interculturales que en realidad son para indígenas) y la lógica de la diferencia cultural absolutizada (anclada en una idea de cultura indígena primigenia, compacta y desvinculada de la esfera social). Por el contrario, Loncón sostiene que:

... no se puede hablar de una sociedad intercultural cuando las relaciones sociales están atravesadas por la dominación político-cultural estructural, de quienes detentan el poder, y de prácticas asimilacionistas. La imprecisión del concepto y la falta de postura frente a las desigualdades que afectan a los pueblos han llevado, en ocasiones, a asumir como intercultural toda acción direccionada a los pueblos indígenas; así se habla de educación intercultural, salud intercultural, y relaciones interétnicas interculturales. (2014: 112)

En efecto, la desigualdad es un asunto medular para estas autoras, y cualquier política de reconocimiento de los pueblos indígenas que repare casi exclusivamente en la cuestión de la cultura y que aborde la dimensión económica desde un enfoque desarrollista y campesinista, elude el hecho de que la desigualdad está en el centro de la relación entre pueblos indígenas y sociedades nacionales, también que esta no es un resabio del pasado sino constitutiva del presente. Loncón agrega –en el texto ya citado– que esa desigualdad se replica incluso en las formas de construir estas políticas:

A partir de lo expresado, es posible señalar que las políticas interculturales existentes en Chile en la actualidad, en salud, en educación y otros, tienen poco desarrollo intercultural, más bien aspiran a serlo. Cuentan con escasa participación indígena en su definición e implementación y se insertan en estructuras sociales y políticas racistas y discriminatorias, cuyas prácticas se imponen a la experiencia intercultural. Por lo mismo no alcanzan los logros planteados. (2014: 113)

Un aporte que me parece fundamental para esta crítica al multiculturalismo es que no se limita a cuestionarlo en una dimensión política tradicional (leyes y políticas públicas), sino también como clima social y cultural de la época que vivimos. Esto se hace patente cuando algunas de estas autoras se resisten al deseo de pureza cultural que se deposita en los pueblos indígenas, concebidos como “etnias” que habitan un mundo ritual, sin historia. Una pretensión que se ubica en el centro de esta relación colonial y que moviliza antiguos impulsos de contemplación, consumo y uso político por parte de los colonizadores. Sobre esto último, dice Maribel Mora “... el deseo de los medios fue la imagen de ese Mapuche puro, vinculado a lo ancestral, fiel a sus tradiciones, que

---

incapacidad para resolver una desigualdad que, en lugar de atenuarse, se profundiza en un contexto de embestida extractivista. Lo que sostengo en ese trabajo es que la diferenciación de la cultura como ámbito casi exclusivo del reconocimiento político para los pueblos indígenas, es funcional a la hegemonía capitalista, especialmente su versión neoliberal, para hacer compatible reconocimiento y desigualdad social. A su vez, se trata de un constructo teórico híbrido, que incorpora conceptos que provienen de campos discursivos distintos y hasta contrapuestos, entre ellos el de interculturalidad que, en distintos países, especialmente México y Bolivia, ha sido central en la crítica al multiculturalismo (Zapata 2019).

hablaba desde un lenguaje primigenio, el tópico del ‘buen salvaje’ que pudiera oponerse al Mapuche violento de las recuperaciones de tierras en el sur” (2012: 333).<sup>6</sup>

Tampoco les resulta indiferente el hecho de que los cuerpos de las mujeres sean el lugar privilegiado de ese imperativo de otredad, codificados como reservorios de la tradición indígena. No se trata únicamente de constatarlo, sino de discutir ese lugar y de disputarlo. Algunos de los textos de Margarita Calfío son particularmente agudos en este punto:

Tradicionalmente las mujeres han estado ligadas en todas las sociedades al ámbito de la reproducción, tanto biológica como cultural. Esta frase aparentemente tan neutra e incluso enaltecida, casi de manual etnográfico, ha sido repetida hasta la saciedad para quedar, como sucede siempre, desprovista de su sentido limitante. (2007: 265-266)

Desde esta perspectiva se cuestiona la posibilidad de esa pureza y se denuncia el uso de esta imagen del/la indígena “auténtico” para negar el presente del pueblo, sus reivindicaciones políticas y los derechos de quienes no encajan con ese estereotipo –a saber, la mayoría–. Como parte de este malestar, se puede entender la centralidad que tiene en una parte importante de estas escrituras la categoría de “champurria”, palabra mapuche que denomina la mezcla. El concepto refiere a una opción que articula los proyectos escriturales y la reflexión política de autores como Maribel Mora, Jaime Huenún, David Aniñir, Javier Milanca y Daniela Catrileo, por mencionar algunos.

Esta última autora, Daniela Catrileo, es una figura relevante de la escena mapuche de la *fūtra waria* (Santiago), con un proyecto político–escritural que explora distintos géneros: poesía, narrativa y ensayo. La autora nos entrega piezas escriturales donde da cuenta del proceso político e identitario que han protagonizado los mapuche de la diáspora –concepto acuñado por la intelectualidad mapuche desde fines de los años 80 para nombrar la migración campo-ciudad obligada por la pobreza resultante de la anexión forzosa de los territorios ancestrales a fines del siglo XIX–, un proceso en el que la resignificación de la palabra champurria ha tenido un papel relevante, pues como lo recuerdan también Maribel Mora en un ensayo del año 2007, esta se usaba de manera despectiva al interior de la propia sociedad mapuche para nombrar a los mapuche de la ciudad. En sus reflexiones sobre la memoria, la cultura y la lengua en un contexto de diáspora, Daniela Catrileo ha reparado de manera especial en lo que ella denomina la potencia política de “lo champurria”:

---

<sup>6</sup> En este mismo texto Mora menciona otra dimensión compleja de este problema: el de la autoexotización, que es producto, finalmente, del peso de estas concepciones en las que tanto indígenas como no indígenas hemos sido formados. Al mismo tiempo, la poeta separa aguas al indicar que los exotismos también alimentan prácticas de resistencia, mencionando el ejemplo de la poesía: “... la poesía mapuche no fue complaciente, sino generalmente contestataria, muchas veces incluso rayando en el panfleto etnopolítico. A pesar de ello, ha sido vista en alguna medida como un exótico producto de mercado cultural” (2012: 334).

La idea de comunidad es posicionarse en diversas trincheras, a través de la producción y alteración de la lengua, de las formas y su pensamiento. Erradicando el enfoque estereotipado de lo mapuche. Emerger como mezcla y fuerza de aquella cadencia, una potencia *champurria* que arrastre todo consigo para volver a ser cuerpos en movimiento, en lucha. Sin un sentido propio de pureza, sino al contrario, contener aquella hibridez, el nudo que nos otorgó la diáspora. (2019: s/p)

En su último libro, *Piñen* (2019), se introduce con agudeza en los pliegues más finos de esos mestizajes racializados que ha producido el encuentro entre los distintos sectores subalternos de la periferia citadina, dando cuenta de una conflictividad que no admite el uso de teorías ingenuas sobre el mestizaje, esas que afirman que todos venimos de indígenas y españoles (una simplificación insostenible por cuanto ignora las jerarquías que siguen organizando las mezclas). En la línea señera del poeta David Aniñir, pero sumando la dimensión de género y la vivencia de quienes crecieron en esos paisajes de la vivienda social de los años 1990, Catrileo propone una concepción del mundo poblacional como frontera borrosa, donde lo popular aparece indianizado y lo indígena como popular diferenciado.

Se trata de escrituras en las que lo impuro, lo borroso, lo *champurria*, configuran una formulación historizada de las diferencias, sin dejar de reivindicarlas, pero advirtiendo su imbricación con las jerarquías y opresiones coloniales. Parte del problema es que la sociedad chilena reproduce esa frontera ideológica cuando busca lo “originario”, negándose a reconocer la especificidad indígena de quien se tiene al lado: el vecino, vecina, compañero o compañera de colegio, de universidad, etc. Esto explica la principal crítica que formula Elisa Loncón hacia las políticas interculturales: que en la práctica son políticas para indígenas, como si el resto de la sociedad no necesitara desarrollar esas competencias y adquirir esos conocimientos (2014: 114).

La expectativa de una nueva relación con la sociedad chilena se ha cristalizado en demandas políticas específicas por parte de mujeres mapuche organizadas, ya sea en el campo o en la ciudad. Un ejemplo es la conformación de la Red de Mujeres Mapuche, creada el año 2012 y en cuya declaración inaugural señalan la necesidad de que las políticas interculturales lleguen a toda la población del Estado de Chile, que se reconozca a los pueblos indígenas en una nueva Constitución Política y que se especifique la situación de las mujeres mapuche en la ley 19.023 que crea y regula el Servicio Nacional de la Mujer (SERNAM) (Millapán 2014: 192).

Con este tipo de iniciativas organizacionales, así como los propios activismos desarrollados por las autoras incluidas en este trabajo, las mujeres mapuche han materializado en términos políticos el carácter distintivo de su experiencia. En ese sentido, referir la existencia de este tipo de organizaciones y colectivos conduce a la identificación de otro sector al cual se interpela: las

mujeres no indígenas, las “chilenas”. Es aquí donde la trama histórica que articula de manera desigual al pueblo mapuche y la sociedad chilena muestra nuevamente su complejidad, en tanto existen vínculos reales con esas “otras” mujeres para emprender determinadas acciones políticas, pero al mismo tiempo afloran diferencias sustantivas que para este conjunto de autoras pueden tener un peso incluso mayor. Esas diferencias se relacionan con jerarquías raciales y de clase social que ellas no están dispuestas a pasar por alto.

Aquí se constata la extrema dificultad de esta relación: con las mujeres de sectores populares que eventualmente pueden sentirse superiores por no ser indígenas, o bien mostrarse indiferentes frente a las diferencias culturales; y con las mujeres de clase media y alta por su posición de privilegio en la escala racial y de clase. Sobre esto último Daniela Catrileo se ha pronunciado con contundencia en algunas intervenciones públicas, como esta columna de opinión publicada en la prensa electrónica donde confronta el oportunismo neoliberal que disfrazado de feminismo la figura de las mujeres empresarias:

Sabemos hace mucho tiempo cómo es trabajar en un modelo con predominio masculino. Pero también sabemos lo que ha significado trabajar para mujeres con los mismos privilegios de esa élite. Nuestras abuelas, madres y vecinas han sido sus nanas toda la vida. La migración mapuche a la ciudad significó que el gran porcentaje de mujeres se internara a trabajar como asesoras de hogar “puertas adentro”, dando su tiempo por completo a la casa de la patrona. Asimismo, muchas campesinas –y, hoy en día, migrantes– vieron ahí una opción de trabajo. Sus pequeñas habitaciones junto a la cocina, criando hijos extraños, su uniforme delantal como primera piel y la abnegación ante una familia ajena fueron y siguen siendo reglas de un orden neocolonial muy parecido a la esclavitud.

Hay diferencias que se intensifican en las múltiples opresiones de una estructura colonial, racista y neoliberal. Esas marcas no pueden ser emborronadas de un día a otro. Neutralizar nuestras demandas bajo un horizonte occidental es despolitizarnos. La petición de igualdad sin querer transformar un sistema neoesclavizante, manteniendo posiciones de poder y además intentando negar los cuerpos *otros* por medio de una “opresión común”, pareciera no dar cuenta de la complejidad histórica de variadas experiencias subyugadas a la condición dominante de los/as patrones/as (2018: s/p).

Este tipo de reparos tienen una larga trayectoria entre las mujeres de sectores racializados y han dado lugar a desencuentros históricos con los movimientos de mujeres y feministas<sup>7</sup> a la vez que constituyen un punto de partida insoslayable para desarrollar teóricamente la posibilidad de un feminismo indígena. De todas maneras, ese proceso se encuentra en marcha, en vínculo con un debate más amplio en el que participan mujeres indígenas de todo el continente, cuyo consenso más destacado es que no es posible alinearse con el feminismo liberal que esconde su raigambre burguesa y blanca, y que, de llegar a considerarse feministas, tendría que ser un feminismo

<sup>7</sup> Existen ejemplos emblemáticos de estos desencuentros, como la narración que hace Domitila Barrios de Chungara en “Si me permiten hablar...” *Testimonio de Domitila una mujer de las minas de Bolivia*, de 1978 (Viezzler 2004).

antirracista, en cuya trayectoria se reconocen e inspiran. Así, con las advertencias que deja la historia y con estos resquemores a cuestas, participan con interés en estos debates pues: “para muchas de nosotras como mujeres originarias el feminismo es una pregunta, una posibilidad y una reflexión, como dicen mis ñañas del Colectivo Mapuche Feminista Rangitulewfu” (Mayo 2019: 58).<sup>8</sup>

Pero cualquier análisis del pensamiento político de las autoras mapuche quedaría cojo si no se hiciera mención a las reflexiones que ellas hacen del lugar que les cabe en la sociedad mapuche. Para ellas no es posible diferenciar la situación de las mujeres sin reconocer la desigualdad en la relación hombre-mujer que existe al interior del propio pueblo, independientemente de la explicación que tengan de ella: algunas sostienen que fue producto de la injerencia “blanco occidental”, con origen en la conquista, mientras otras afirman que esa desigualdad es previa y que se articula con la supremacía masculina en la sociedad occidental o, para el caso, chilena.

El problema que se desprende de este ejercicio es cómo visibilizar y abordar esta desigualdad de género, manteniendo la pertenencia al pueblo y a sus movimientos de reivindicación política. La apuesta, en general, ha sido considerar que esa visibilización es necesaria, oportuna y que las demandas de estos movimientos deben incluir la cuestión de género, además de revisar sus prácticas internas. La historiadora Ana Vásquez ofrece un análisis fino de este entramado en un texto publicado el 2015, que a la vez es un posicionamiento firme respecto de este nudo político. Tomando el caso de la violencia física hacia las mujeres mapuche al interior de las reducciones durante la primera mitad del siglo XX,<sup>9</sup> habla de complicidad patriarcal entre hombres mapuche y hombres chilenos, sin pasar por alto la desigualdad que existe entre ellos, manteniendo la necesidad de denunciar la violencia que se ejerce sobre el conjunto del pueblo mapuche:

Los hombres mapuche, pese a la posición inferior en la que se encontraban dentro de este modelo colonialista, encontraron espacios de privilegio del cual se beneficiaron, ejerciendo además poder sobre las mujeres mapuche. De esta manera, la sociedad patriarcal tuvo una llegada directa al mundo de nuestra sociedad, siendo la mujer la que se verá asediada por estas dos fuerzas de dominación que conforman este *entronque patriarcal*. (2015: 145, el destacado es de la autora)

Vásquez ingresa con propiedad a un debate importante en los circuitos feministas antirracistas, en el que participan una diversidad de mujeres indígenas del continente, cuyas

---

<sup>8</sup> El intercambio al que hago referencia entre mujeres indígenas del continente muestra un arco de posiciones que van desde el cuestionamiento a esa opción de levantar feminismos indígenas (Cumes 2012) hasta la incorporación de la palabra feminismo, aunque con variantes, como el feminismo comunitario de Paredes, o el mapuche-feminismo de Catrileo, Valderrama y Calfuqueo, integrantes del Colectivo Mapuche Feminista Rangitulewfu que menciona Simona Mayo en la cita (ver Catrileo y Valderrama 2019).

<sup>9</sup> Casos de golpizas, abusos sexuales y femicidios encontrados en el Archivo Regional de la Araucanía.

posturas oscilan entre la idealización del pasado precolonial (Paiva 2014) y el reconocimiento de un patriarcado indígena que se habría articulado con el de los invasores. La autora se inscribe de manera clara en esta segunda vertiente, cuyas autoras más destacadas son las aymaras Julieta Paredes y Adriana Guzmán, exponentes del feminismo comunitario en Bolivia, a quienes de hecho cita. La historiadora recurre también a los trabajos de Aura Cumes y Lorena Cabnal, ambas autoras mayas de Guatemala, y de la antropóloga argentina Rita Segato (y a su posición intermedia de que el patriarcado indígena sería de “baja intensidad”), para concluir que:

En esta revisión sobre el patriarcado y desde la documentación recogida, me inclino por pensar, me inclino por pensar en la configuración de un patriarcado colonial que involucró un tipo de violencia específica contra la mujer mapuche, subyugada a una doble dominación interna y externa, donde se fusionaron complicidades, relegando a la mujer a posiciones subalternizadas. En este vínculo entre colonialismo y patriarcado no solo se despojó el territorio, sino también el cuerpo de la mujer... (2015: 146)

Este tipo de análisis tiene antecedentes en distintos gestos de interrogación de las relaciones de género al interior del pueblo mapuche. Un ejemplo lo encontramos en reflexiones de Margarita Calfío que se remontan al año 2007, cuando la autora señalaba:

Tanto más soportable y aceptable para la “normalidad” etnográfica es extraviarse en las profundidades cosmológicas de la tradición, en vez de tener que enfrentar cara a cara la constante existencia de zonas de conflicto al interior de la sociedad indígena. Un caso concreto son las situaciones de violencia intrafamiliar en contra de las mujeres que se encontrarían “legitimadas” por aquella noción de tradición. (2007: 266)

Una cita elocuente de uno de los cuestionamientos más agudos que han formulado algunas autoras mapuche, pues toca uno de los conceptos emblemáticos de este ciclo de reivindicaciones indígenas: la tradición. En el mismo sentido se pronuncia Diva Millapán, quien en debate con otra autora mapuche señala:

La valoración del pasado que hace la futura ingeniera mapuche nos lleva a preguntarnos: ¿podemos dar por hecho que toda institución mapuche pasada –en este caso el matrimonio polígamo y las relaciones de dominación/subordinación de género– fue/es mejor? ¿sirve cualquier pasado para construir un futuro de los mapuche como pueblo? (2014: 190)

Este tipo de cuestionamientos toca de manera muy específica los códigos de funcionamiento de la sociedad política mapuche, que ha colocado la tradición y la cosmovisión en el centro de sus discursos reivindicativos. Las mujeres cuyo pensamiento político invoco aquí no desestiman su valor, sino que realizan observaciones a su formulación discursiva. En algunos casos, identifican como un gesto de interés masculino proponer la tradición como un conjunto de prácticas y valores que únicamente se debe reproducir y transmitir, pero nunca modificar cuando algunas de esas prácticas subordinan a la mitad de sus integrantes. Es una crítica que Margarita

Calfío ha extendido en sus trabajos más recientes al discurso sobre las luchas del pueblo mapuche, que ella indica como un relato eminentemente masculino, que gira en torno a figuras heroicas que poco o nada reconocen a las mujeres que han participado en las mismas luchas. Así, desempolvando de la historia la categoría de “weychafe zomo” –mujeres guerreras–, se propone pluralizar esa historia “propia”, identificando liderazgos femeninos de épocas pretéritas y del pasado reciente, en este último caso echando mano de la metodología de la historia oral, que permite apreciar el diálogo entre mujeres mapuche de distintas generaciones y el lugar preponderante que tiene en él la constatación del privilegio masculino, entre ellos el del acceso a la esfera pública y a la palabra. Es lo que se puede apreciar en los testimonios de mujeres como la desaparecida Margarita Millanao y Lucy Traipe, ambas integrantes de la histórica organización *Ad Mapu* (2017).

De esta manera, al volcar los ojos sobre el propio pueblo, estas autoras realizan un ejercicio político que consiste en analizar el entramado completo que explica su lugar en la sociedad mapuche y chilena, identificando relaciones y jerarquías construidas históricamente, pero que gozan de buena salud por cuanto sostienen una serie de privilegios obtenidos a costa de los pueblos indígenas y en especial de las mujeres.

## REFLEXIONES FINALES

El alma de un proceso constituyente es la deliberación colectiva sobre lo que una sociedad es y lo que quiere llegar a ser. Las diversas trayectorias sociales que existen en la sociedad chilena, convenientemente omitidas por una tradición constitucional autoritaria, son fundamentales a la hora de encarar un proceso constituyente que abrió el estallido social de octubre de 2019, materializado institucionalmente con el acuerdo parlamentario del 15 de noviembre de ese año. La densidad que pueda alcanzar este proceso dependerá, en gran medida, de los procesos sociales de movilización que se desarrollen en paralelo y de la perturbación de la correlación de fuerzas que esto pueda significar. En su devenir, tanto la visibilización como el análisis crítico de la desigualdad, en todos los ámbitos en que esta se produce, constituye el insumo básico para alcanzar esa profundidad, resguardándonos de no replicar las exclusiones que hoy nos pesan.

Este artículo ha querido reflexionar sobre una de esas trayectorias políticas: la del movimiento mapuche, y en particular la de las mujeres, eligiendo como clave de acceso el pensamiento político que han desarrollado algunas autoras y activistas por medio de su escritura. Hasta ahora, la sociedad chilena no ha reparado en ese potencial político, probablemente por el



peso de una convicción que concibe las demandas indígenas como únicamente sectoriales, dentro de las cuales las que sostienen las mujeres constituirían un acápite.

Lo que se ha querido mostrar aquí es que la especificidad de una causa, en este caso la del pueblo mapuche, se relaciona con una totalidad que la construyó y que la condiciona. El pensamiento político elaborado en el seno de este movimiento apunta a esa relación entre particularidad y totalidad, por ejemplo, cuando reinterpretan la historia del Estado chileno a partir de la embestida colonialista que han sufrido de parte de este. Avizoro en esa capacidad para ubicar las problemáticas puntuales en un contexto histórico y político mayor, una eventual contribución del movimiento mapuche al debate constituyente.

Otro aporte, probablemente el principal, radica en el alcance de ese análisis, por cuanto no se restringe a la denuncia de los agentes estatales y los poderes económicos, sino que involucra al conjunto de la sociedad. El pensamiento político de las autoras analizadas contribuye de manera decisiva a ese ejercicio cuando identifican una trama en la que se reproduce y despliega una desigualdad constituida históricamente, en la que existen opresiones que perjudican especialmente a las mujeres indígenas y racializadas en general, y cuyo reverso son los privilegios de quienes escalan a distintos niveles en esas jerarquías, incluidas las mujeres no indígenas y los hombres de su propio pueblo.

Con estos fundamentos, sostengo que estas escrituras contienen un tipo de crítica desafiante para el momento que vivimos, pues nos instan a mirar los pliegues más sutiles (o aparentemente más sutiles) de esa desigualdad frente a la cual nos hemos rebelado desde el pasado mes de octubre. Encontramos allí interpelaciones que incentivan la construcción de sentidos potentes y globales a la hora de debatir sobre plurinacionalidad, previniéndonos de no replicar la lógica culturalista y desarrollista que ha orientado el reconocimiento político de los pueblos indígenas hasta ahora y que no ha hecho más que reproducir simbólicamente la frontera que nos separa. Por el contrario, una plurinacionalidad orientada por esa perspectiva global y de derechos, nos obliga a encarar la perversa relación que se ha tejido entre heterogeneidad cultural y desigualdad social a lo largo de nuestra historia.

Cuando terminaba de escribir estas páginas, una pandemia había dejado en suspenso el proceso constituyente, desnudando a su paso las injusticias que nos constituyen. El plebiscito tuvo que ser pospuesto varios meses y en los peores momentos de la crisis sanitaria y económica fue imposible no hacerse preguntas acordes a la incertidumbre en la que nos encontrábamos sumidos:

¿seremos capaces de entender este presente como una reafirmación del camino iniciado en octubre?, ¿quedaremos con energía suficiente para retomarlo?, ¿tendremos la lucidez necesaria para impedir que se desaten los fantasmas del autoritarismo? Los resultados electorales del 25 de octubre, que indican un categórico triunfo de la opción “Apruebo” con el 78,27% de los votos, y una preferencia igualmente contundente por un órgano integrado en su totalidad por assembleístas elegidos especialmente para elaborar una nueva constitución política, responden en parte a esas interrogantes.

## REFERENCIAS

- Calfío, Margarita. “*Weychafe zomo*. Mujeres mapuche: resistencias, liderazgos y vocerías en dictadura”. *Anales de la Universidad de Chile*. Séptima serie/13 (2017): 261-281.
- Calfío, Margarita. “‘Ella es dueña de su voluntad y de su cuerpo...’ Una reflexión sobre mujeres mapuche, participación y políticas públicas”. *Intelectuales indígenas piensan América Latina*. Comp. Claudia Zapata. Quito: Editorial Abya Yala, 2007. 247-270.
- Catrileo, Daniela. *Piñen*. Santiago: Libros del Pez Espiral, 2019.
- Catrileo, Daniela. “Merodeos en torno a la potencia champurria”. *MedioRural.cl* 26 de septiembre 2019 <https://cutt.ly/wTtSOgs>
- Catrileo, Daniela. “Neoliberalismo rosa: empresarias versus trabajadoras”. *ElDesconcierto.cl* 2 de mayo 2018 <https://cutt.ly/STtSACf>
- Catrileo, Daniela y Ange Valderrama. “Hacia un mapuche feminismo: posibilidades para un porvenir político”. *Catársis* 1/1 (2019): 49-54.
- Chihuailaf, Elicura. *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago: Lom, 1999.
- Cumes, Aura. “Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo. Un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio”. *Anuario Hojas de Warmi* 17 (2012): 1-16.
- García, Elisa. “Nuevos aires de resistencia. Mujeres mapuche, lucha política y transformación social”. *Zomo newen. Relatos de vida de mujeres mapuche en su lucha por los derechos indígenas*. Coord. Elisa García. Santiago: Lom, 2017. 17-86.

- Huenul, Susana. "Importancia de la memoria y los saberes locales frente a la profundización del modelo económico". *Anales de la Universidad de Chile*. Séptima serie/13 (2017): 307-322.
- Huenul, Susana. "Construcción sociopolítica de la 'Ley Lafkenche'". *Ta ñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Héctor Nahuelpán et al. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012. 215-239.
- Loncón, Elisa. "Educación y cultura: ¿podremos llegar a ser una sociedad intercultural?". *¿Chile indígena? Desafíos y oportunidades para un nuevo trato*. Braulio Cariman, et al. Santiago: Chile Veintiuno/El Desconcierto, 2014. 109-120.
- Marimán, Pablo, et al. *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago: Lom, 2006.
- Mayo, Simona. "El feminismo será descolonizado, antirracista, anticolonial, o no será: reflexiones sobre cómo las ñañas hicieron suyo el 33º Encuentro (ahora) Plurinacional de Mujeres". *Catársis* 1/1 (2019): 55-58.
- Millapán, Diva. "Los derechos de las mujeres mapuche". *¿Chile indígena? Desafíos y oportunidades para un nuevo trato*. Braulio Cariman, et al. Santiago: Chile Veintiuno/El Desconcierto, 2014. 186-196.
- Mora, Maribel. "Muestra de poesía mapuche. Trazas poéticas sobre una cartografía indígena incesante". *Anales de la Universidad de Chile*. Séptima serie/13 (2017): 167-178.
- Mora, Maribel. "Poesía mapuche del siglo XX: escribir desde los márgenes del campo literario". *Ta ñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Héctor Nahuelpán et al. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012. 305-339.
- Mora, Maribel. "Identidad mapuche desde el umbral o la búsqueda de la mismidad étnica en el Chile de los noventa". *Intelectuales indígenas piensan América Latina*. Coord. Claudia Zapata. Quito: Ediciones Abya Yala, 2007. 29-44.
- Namuncura, Domingo. "Pueblos indígenas, reformas constitucionales en América Latina y derechos indígenas en una nueva Constitución". *Nueva Constitución y Pueblos Indígenas*. Namuncura, Domingo, et al. Santiago: Editorial Pehuén, 2016. 19-63.

► **Artículos:** Autoras mapuche y momento constituyente en Chile

- Pairicán, Fernando. “La bandera mapuche y la batalla por los símbolos”. CIPERChile.cl 4 de noviembre 2019 <https://cutt.ly/qTtSHTc>
- Paiva, Rosalía. “Feminismo paritario indígena andino”. *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Edits. Yuderkys Espinosa et al. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014. 295-308.
- Paredes, Julieta. *Hilando fino. Desde el feminismo comunitario*. La Paz: s/e, 2008.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). *Mecanismos de cambio constitucional en el mundo. Análisis desde la experiencia comparada*, Santiago, PNUD, 2015. Visitado el 11 de noviembre de 2019. <https://cutt.ly/kTtSKEa>
- Segato, Rita. “Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres”. *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Edits. Yuderkys Espinosa et al. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014. 75-90.
- Svampa, Maristella. “Consenso de los *commodities* y lenguajes de valoración en América Latina”. *Nueva Sociedad* 244 (2013): 30-46.
- Vásquez, Ana. “Expedientes del dolor: mujeres Mapuche en la frontera de la violencia (1900-1950)”. *Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu*. Edits. Enrique Antileo et al. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2015. 141-157.
- Viezzler, Moema. “*Si me permiten hablar...*” *Testimonio de Domitila. Una mujer de las minas de Bolivia*. 1977. México: Siglo XXI, 2004.
- Viveros, Mara. “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación”. *Debate Feminista* 52 (2016): 1-17.
- Zapata, Claudia. “Hasta que la dignidad se haga costumbre. La revuelta de octubre y la crisis del neoliberalismo chileno”. *Revista Casa de las Américas* 298 (2020): 27-33.
- Zapata, Claudia. *Crisis del multiculturalismo en América Latina. Conflictividad social y respuestas críticas desde el pensamiento político indígena*. Guadalajara: Editorial Universidad de Guadalajara / CALAS Maria Sybilla Merian Center, 2019.

Zapata, Claudia. *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*. Quito: Editorial Abya Yala, 2013.

Zapata, Claudia. “Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista”. *Discursos/prácticas. Revista de Literaturas Latinoamericanas* 2 (2008): 113-140.

Zapata, Claudia. “Identidad, nación y territorio en la escritura de los intelectuales mapuches”. *Revista Mexicana de Sociología* 68/3 (2006): 467-509.

Zapata, Claudia y Oliva, Elena. “La Segunda Reunión de Barbados y el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas: horizontes compartidos entre indígenas y afrodescendientes en América Latina”. *Revista de Humanidades* 39 (2019): 319-347.