

CHAMPURRIAS, AWINKADAS Y WARRIACHES: INTERPELACIONES AL “MAPUCHÓMETRO” DESDE LAS VOCES DE MUJERES MAPUCHE CONTEMPORÁNEAS EN LAS REGIONES METROPOLITANA Y ARAUCANÍA

*CHAMPURRIAS, AWINKADAS AND WARRIACHES: INTERPELLATIONS TO THE
“MAPUCHÓMETRO” FROM THE VOICES OF CONTEMPORARY MAPUCHE WOMEN
IN THE METROPOLITAN AND ARAUCANÍA REGIONS*

Antonieta Vera Gajardo* <https://orcid.org/0000-0001-5865-1621>

Resumen

Desde un enfoque interseccional, el presente artículo se propone problematizar las políticas de la diferencia mapuche en el marco de actividades que actualmente reproducen, crean y recrean tradiciones culturales en las regiones Metropolitana y la Araucanía, en Chile. Mediante el análisis de entrevistas a mujeres mapuche, identificaremos representaciones género-racializadas en disputa, así como una pregunta insistente en torno a la relación pureza/impureza, cuya materialización nuestras entrevistadas denominan “mapuchómetro”, y que propondremos entender como un producto de las políticas de la diferencia étnica. Finalizaremos problematizando los efectos generizados de este medidor de autenticidad, así como las posibilidades abiertas por posiciones enunciativas como champurria, *warriache* y *awinkada*.

Palabras claves: Mujeres mapuche, políticas de la diferencia étnica, autenticidad, impureza, “mapuchómetro”.

Abstract

From an intersectional approach, this article aims to problematize the politics of Mapuche difference in the framework of activities that currently reproduce create and recreate cultural traditions in the Metropolitan and Araucanía regions. Through the analysis of interviews with Mapuche women, we will identify gender-racialized representations in dispute and an insistent question about the relation purity/impurity whose materialization our interviewees call “mapuchómetro” and which we propose to understand as a product of the politics of ethnic difference. We will conclude by problematizing the gender effects of this authenticity meter and the possibilities opened up by enunciative positions such as champurria, warriache, and awinkada.

Keywords: Mapuche women, politics of ethnic difference, authenticity, impurity “mapuchómetro”.

Fecha de recepción: 27-12-2022 Fecha de aceptación: 20-12-2023 Versión final: 10-01-2024

A partir de distintas investigaciones sobre políticas de la diferencia étnica en América Latina, es posible sostener que las reivindicaciones contemporáneas de la cultura, las tradiciones y las cosmovisiones indígenas, localizan a las mujeres en un lugar simultáneamente paradójico y estratégico, en tanto sujetos políticos de la diferencia étnica (Hernández 2003; Radcliffe 2008; Segato 2011; Ulloa 2017; Gigena 2017).

Este trabajo se propone, justamente, problematizar los discursos de mujeres mapuche que actualmente realizan distintos tipos de actividades en las cuales las tradiciones culturales son materia de trabajo, reflexión y cuestionamiento identitario.

En el primer apartado del texto, contextualizo la investigación mayor y las decisiones metodológicas que enmarcan la selección de resultados aquí presentada. En el apartado titulado “Políticas de la diferencia étnica”, conceptualizo e

historizo los antecedentes de estas políticas en las últimas décadas, problematizando las representaciones sobre la comunidad y la autenticidad, desde un enfoque interseccional focalizado en la relación género-etnicidad. En un tercer apartado, presento descriptivamente las representaciones sobre las mujeres mapuche que emergen en los discursos de expertos/as a cargo del diseño, gestión y/o conceptualización de distintas actividades en las cuales se produce y reproducen discursos sobre la cultura, la tradición, la identidad y la cosmovisión mapuche. En el cuarto apartado, titulado “Champurrias, Awinkadas y Warriaches : preguntas por la impureza”, analizo los discursos de las mujeres mapuche que cumplen distintos roles en estas actividades (facilitadoras, emprendedoras, revitalizadoras), problematizando la figura del mapuchómetro como medidor de pureza, impureza y autenticidad y, en esa medida, actual productor de *champurrias*, *warriaches* y *awinkadas*.

* Departamento de Filosofía, Centro de Estudios de Género y Cultura en América Latina, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile. Santiago, Chile. Correo electrónico: antonietavera@u.uchile.cl

Finalmente, planteo algunas reflexiones de cierre en torno a los obstáculos y posibilidades políticas abiertas desde estos lugares tensionados de representación y negociación, identificando el potencial discursivo de la impureza "cuajada" (Lugones 2021) en las voces de estas mujeres.

Metodología

Este texto se enmarca en una investigación realizada entre los años 2016 y 2019, cuyo objetivo fue indagar en las políticas de la diferencia étnica desarrolladas en espacios de salud intercultural, etnoturismo y revitalización cultural¹ promovidas por las municipalidades y por el Estado, en las regiones Metropolitana y de la Araucanía, los dos territorios en los que actualmente se concentra la población mapuche en el país. La recolección de datos de esta investigación mayor incluyó la sistematización y análisis de documentos públicos divulgados entre 1990 y 2018, observaciones participantes en instancias de turismo mapuche, revitalización cultural y salud intercultural, entrevistas a expertos/as y entrevistas a mujeres mapuche, que cumplieran diversos roles en las tres actividades mencionadas. Este texto, en cambio, presenta una selección de resultados para la cual la diferenciación y sistematización entre las tres actividades mencionadas no es relevante, considerándose entonces la producción y reproducción de tradiciones culturales en términos generales. Así, si bien se presentan algunos extractos de entrevistas a expertos/as² en las actividades de etnoturismo, salud intercultural y revitalización cultural³, y si bien el perfil de las mujeres mapuche fue determinado por sus roles en estos

espacios (facilitadoras interculturales, emprendedoras turísticas, revitalizadoras culturales⁴, capacitadoras, funcionarias estatales o municipales), el material de análisis fundamental corresponde a las secciones de las entrevistas en profundidad realizadas a estas mujeres entre los años 2016 y 2019, en las que emergen discursos sobre las articulaciones entre las relaciones de género y la cultura mapuche (a partir de las categorías "cultura", "tradicición", "identidad" y "cosmovisión"). Varias de las mujeres mapuche son citadas *in extenso* no solo para resguardar el despliegue de esas voces, sino que también para favorecer el énfasis del análisis crítico del discurso en problematizar quién y cómo se dice lo que se dice (Fairclough 1995; Hall 2010).

El avance del muestreo fue realizado por bola de nieve (Atkinson & Flint 2001). Se realizaron veinte entrevistas a mujeres mapuche (10 por región), más una sesión de devolución en la Región Metropolitana y otra en la Araucanía. Si bien todas las entrevistas están anonimadas, incluí dos identificadores relevantes, función/rol y territorio: Región Metropolitana [RM], Araucanía [A].

En el caso de las citas a expertos/as, agregué la adscripción étnica: Mapuche [M], No Mapuche [NM].

Las entrevistas fueron transcritas y entendidas como "texto" (Fairclough 1995) y "habla para ser observada" (Callejo 2002). Las transcripciones fueron sistematizadas mediante el software Atlas-ti, a partir de códigos de carácter deductivo e inductivo (emergentes). A partir del análisis crítico del discurso, el enfoque epistemológico utilizado para la selección de códigos, corresponde al enfoque interseccional (Crenshaw 2005; Hill Collins y Bilge 2019; Lykke 2010). Así se estructuró una selección de códigos y citas que dieran cuenta de la articulación y mutuo modelamiento de las relaciones de poder. Especialmente en este caso: género-etnicidad.

Políticas de la Diferencia Étnica

Restrepo propone pensar las políticas de la diferencia en América Latina como una rejilla de inteligibilidad que hace pensables y visibles ciertas diferencias y no otras, dándoles una existencia histórica: "la diferencia no estaría allí afuera en el mundo esperando a que unas políticas la hagan visible, sino que es constituida por estas políticas" (Restrepo 2013:159). Específicamente, sobre las políticas de la diferencia étnica, el autor señala que éstas implican una disputa por el poder de representar "lo indígena" entre distintos actores: a) las instituciones estatales; b) el saber académico o "experto"; c) las organizaciones indígenas y ONGs.

4 Aunque -tal como señalamos en la nota anterior- estas denominaciones son disputadas, para efectos prácticos seguimos la denominación de los/as expertos/as y nombramos como "revitalizadoras culturales" a las mujeres entrevistadas que se dedicaban a tres actividades específicas: enseñanza del mapudungún, juegos tradicionales y confección de telar.

1 Los nombres de las tres actividades mencionadas son nombres políticamente disputados entre los organismos de Estado y las organizaciones mapuche. Los términos oscilan entre salud intercultural y salud mapuche, o entre etnoturismo y turismo mapuche. En el caso de "revitalización cultural", la denominación es producto de las políticas iniciales de Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) dirigidas especialmente a centros urbanos en los cuales el énfasis estuvo puesto en la "capacitación y formación en la propia cultura que se ha perdido (Funcionaria Indígena CONADI)" (Gigena y Cea 2018:335).

2 En relación al perfil, consideramos como "expertos/as" a mapuches y no mapuches que hubiesen ocupado roles claves para el diseño e implementación de políticas en salud intercultural o etnoturismo en la Región Metropolitana y en La Araucanía: académicos/as, diseñadores de proyectos y tecnología, funcionarios del Centro de Innovación y Transferencia Tecnológica de la Universidad de Santiago (INNOVO-USACH), profesionales del Ministerio de Salud (MINSAL) y del Programa Especial de Salud y Pueblos Indígenas (PESPI), de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), del Servicio Nacional de Turismo (SERNATUR) y de la Corporación de Profesionales Mapuche ENAMA. El muestreo fue por bola de nieve y si bien la variable género no fue considerada, es pertinente consignar que en el proceso de selección, la mayoría de quienes nos fueron señalados como expertos/as, eran varones.

3 La elección de los espacios de "revitalización cultural" emergió del proceso de investigación al no encontrar en la Región Metropolitana un paralelo del turismo mapuche de la Araucanía. Según los/as expertos/as, en la Región Metropolitana no sería posible hablar de turismo mapuche propiamente tal en la medida en que éste habría sido diseñado inspirándose en "los territorios donde esa cultura tiene hoy día una vinculación más directa con comunidades" (Funcionaria SERNATUR, NM, RM). En cambio, existe toda una red de centros ceremoniales ubicados principalmente en comunas como La Pintana, Cerro Navia, Peñalolén, Macul o El Bosque en los que se desarrolla "revitalización, educación y difusión cultural" (Funcionario INNOVO, NM, RM).

Desde los estudios culturales y el análisis crítico del discurso, entendemos por "representación" no solo el producto de un proceso que vincula cosas, ideas y signos, sino que también una lucha: el poder de la representación es el poder de marcar, asignar y clasificar (Hall 2010). Por otra parte, desde la mirada crítica de Butler (2007) a las políticas de la representación feminista, también pienso en la representación como una paradoja vinculada a la función normativa del lenguaje: la representación crea de manera normativa al mismo sujeto que se propone emancipar.

Antecedentes: de la raza a la etnicidad, del asimilacionismo al multiculturalismo, de la asimilación al culturalismo⁵

Un antecedente importante de considerar al momento de pensar en las políticas de la diferencia étnica en el marco discursivo contemporáneo, corresponde al giro conceptual raza-etnicidad.

Durante la segunda mitad del siglo XX, tras los horrores del eugenismo nazi en la Segunda Guerra Mundial, la categoría "raza" quedará asociada al racismo biológico, cayendo en desuso en varios contextos nacionales (Arias y Restrepo 2012; Rex 1986; Giraudo y Sánchez 2013).

El 16 de noviembre de 1945 se fundaba en Londres la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura [UNESCO], con el propósito explícito de superar "la grande y terrible guerra que acaba de terminar" y "su dogma de la desigualdad de los hombres y de las razas" para así "construir la paz en la mente de las nuevas generaciones" (Cortés 2018:91).

En diciembre de 1949, la UNESCO convocó en París a una comisión internacional de expertos, de la cual emergió en 1950, el documento "La raza, un mito social", texto a partir del cual se instala la convicción política y científica de reemplazar el término raza por "eticidad"⁶. En palabras de Hall, este término señalaría "los rasgos culturales —lenguaje, religión, costumbre, tradiciones, sentimientos por un 'lugar'— que son compartidos por un grupo" (Restrepo 2004:106). Se trataría de una "definición cultural de la raza que permite que juegue un papel significativo en los discursos de la nación y la identidad nacional" (Restrepo 2004:47).

5 Para una revisión más acabada sobre estas temáticas, ver: Vera, A. 2017. Indígena eco-espiritual: rejerarquizaciones raciales y nostalgias de autenticidad en el multiculturalismo neoliberal. En *Malestar social y Desigualdades en Chile* 2017:251-280. Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago.

6 "Los aspectos culturales de los grupos nacionales, religiosos, geográficos, lingüísticos o culturales no tienen ninguna relación genética demostrable con los caracteres propios de la raza, por lo tanto sería mejor cuando se habla de las razas humanas dejar de usar definitivamente el término 'raza' y hablar de 'grupos étnicos'" (Cortés 2018:91).

A su vez, la transformación conceptual entre raza y etnicidad, también ha dado paso a una transformación de las políticas de administración y representación de las diferencias.

El multiculturalismo emerge como modelo de gestión de las diferencias constitutivas de la nación en la segunda mitad del siglo XX, en los países del norte global (Alemania, Francia, Inglaterra, Canadá, Estados Unidos) y en torno a distintas temáticas (eticidad, migraciones, religiones, identidades regionales) (Bauman 2001).

En América Latina, la necesidad de control social frente a las crecientes demandas de indígenas y afrodescendientes, los procesos de retorno a la democracia post-dictaduras desde fines de la década de los ochenta, la implementación masiva de reformas neoliberales y el desarrollo de una jurisprudencia internacional en torno a los derechos indígenas, fueron algunos de los factores claves que marcarán el reemplazo de las políticas asimilacionistas por un "modelo regional multicultural" que enfatizará la preocupación política por la etnicidad (Van Cott 2000; Bello 2004a).

Por su parte, el "multiculturalismo de Estado" (Bello 2004a) no se despliega en abstracto, sino en el marco de un modelo de desarrollo particular. Así, desde comienzos de la década de 1990, se hacen evidentes los efectos esencialistas y/o despolitizadores que -en la práctica- tuvieron las políticas multiculturales en el contexto neoliberal. En esa línea, autores como Zizek (1998), Hale (2004) o Boccara y Ayala (2011), propondrán pensar la noción "multiculturalismo neoliberal" como un modelo que promovería políticas de respeto y tolerancia para gestionar la convivencia en sociedades diversas, pero que también operaría como un sistema de inclusión, exclusión y producción de sujetos alterizados.

Walsh (2008), por otra parte, defenderá la necesidad de superar el sesgo descriptivo, liberal y anti-conflicto que ha caracterizado a las políticas multiculturales, promoviendo en cambio prácticas interculturales que superen el mero contacto o "colección de culturas", a partir de negociaciones reales y complejas en condiciones de igualdad.

En relación con lo anterior y aludiendo no sólo al contexto económico, sino que también a las transformaciones culturales de nuestra era, Comaroff y Comaroff señalan que a partir del "notorio desplazamiento de la producción de valor de lo material a lo inmaterial, las marcas de otredad (...) dejaron de ser indicios devaluados de la diferencia y adquirieron la forma de mercancías escasas y apetecibles" (2011:50-53).

En Chile, a partir de la década de 1990, este nuevo lenguaje estatal señalará que el país no sólo habría dado por terminada la asimilación como modelo de gestión de las

diferencias, sino que se transformaría en garante de la valoración y respeto de la diversidad étnica (Aguilera 2012).

La nueva relación con los pueblos originarios, a partir de la recuperación de la democracia, se anuncia en 1989 con el Acuerdo de Nueva Imperial, el cual propuso un modelo multicultural de gestión y respeto por las diferencias étnicas. Los discursos públicos que construyeron esta institucionalidad desde la década de 1990, enfatizaron la "deuda" de la sociedad chilena (Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas 2003), pusieron "en valor" a los pueblos indígenas como "parte esencial de las raíces de la nación chilena" (Gobierno de Chile 2004:12), promovieron el "desarrollo con identidad" como simultánea estrategia de lucha contra la pobreza, preservación de la identidad y cosmovisión indígena (Gobierno de Chile 2004) e identificaron la productividad y la disminución de la "violencia mapuche", en el marco de las disputas de tierra en la Araucanía, como criterios fundamentales para la intervención del Estado (Gobierno de Chile 2010).

El segundo gobierno de Michelle Bachelet (2014-2018), identificará la relación entre "reconocimiento y desarrollo" como eje discursivo de su política étnica (Mensaje Presidencial 2017), con un énfasis importante en la figura de "la emprendedora" (Echeverría, Servicio Nacional de la Mujer y la Equidad de Género [SERNAMEG] 2017).

Por otra parte, en relación al movimiento mapuche, es importante señalar que desde la década de 1990, las políticas multiculturales del Estado se desplegaron en paralelo a un giro discursivo que implicó procesos de re-etnificación y la acción de nuevos actores (poetas, académicos/as, agentes del Estado) (Bengoa 2000; Foerster y Vergara 2001; Bello 2004b; Zapata 2015).

En ese sentido, el académico mapuche José Marimán, señala que si hasta la década de 1990 las reivindicaciones del movimiento "parecían transitar el derrotero de una demanda económica y cultural de corte asistencial y clasificable en un esquema de clase" (2012:66), el eje discursivo posterior consolidará la idea de autodeterminación a partir de dos formas claves: el etnonacionalismo y el etnoculturalismo. Este último se caracterizaría por su tradicionalismo, el cual apelaría a la defensa de un sujeto indígena comunitario-ecológico, una cosmovisión valórico-religiosa y una institucionalidad política originarias, incontaminadas y superiores a las cosmovisiones, instituciones y sujetos "chileno-occidentales".

José Ancán (2010) coincide con esa crítica a lo que denomina "el discurso cosmovisionista mapuche". Asimismo, Bascopé (2009) señala que "el carácter apolítico de la ideología cosmovisionista contemporánea se articula perfectamente

con los objetivos del desarrollo" estimulando "prácticas exhibicionistas" que serán utilizadas de manera estratégica por los mapuche como "políticas performativas de la autenticidad étnica", según las cuales "lo mapuche es un dato previo que es necesario celebrar, resguardar, defender o estudiar" o "algo a trabajar o a negociar, o bien (...) a poner en escena" (2009:72, 95).

Desde el lado argentino, Claudia Briones señala que esta paradójica revalorización de lo indígena, sería producto de una "gubernamentalidad neoliberal" que, en el marco de la globalización, ha implicado la internacionalización de la retórica de la diversidad como derecho humano o valor y, simultáneamente, la retirada del Estado. A nivel micro, esta gubernamentalidad implicaría que los antes "pobres" y "subdesarrollados" han pasado a ser "poblaciones vulnerables con capital social" (2005:12). Según la autora, una de las paradojas políticas que emergen de lo anterior, es que algunos discursos indígenas acaban "reiterando los fundamentos del mismo orden capitalista avanzado del que se sospecha (...) postulando la diversidad como bien de mercado" (2005:12).

Así, podríamos sostener que en el contexto neoliberal actual, una de las problemáticas abiertas por las políticas de la diferencia étnica en Chile es la producción de "demandas de autenticidad" que demarcarían las formas permitidas, deseables, recompensables, financiadas y reconocibles de "la diferencia", generando formas paradójicas de agenciamiento por parte de los sujetos que encarnarían esas "diferencias" (Vera et al. 2018).

Trauma, vulnerabilidad, autenticidad: representaciones problemáticas de la comunidad

Según distintos autores, las representaciones contemporáneas de la comunidad política dependerían de nuevas economías morales que se despliegan en el contexto del ascenso del discurso de los derechos humanos. Así por ejemplo, Fassin y Rechtman (2007) afirman que eventos paradigmáticos y disímiles como la esclavitud, la colonización, las guerras mundiales o las dictaduras, han sido significados por la economía moral del traumatismo. Siguiendo a Benjamin, los autores señalan que del traumatismo podría decirse que "es el surgimiento del recuerdo en el instante del peligro" (2007:31). En esa medida, no es en aquellos que vivieron la experiencia traumática en los que se constituye una identidad política colectiva, "sino que en sus descendientes a los cuales se les transmitió el relato de penas y humillaciones" (2007:31).

Analizando la construcción de las subjetividades y comunidades que emanan de estas políticas del trauma, los autores señalan que uno de sus principales límites es que éstas tienden a eludir la heterogeneidad y complejidad de las

experiencias, reinventando "buenas/verdaderas" y "malas/falsas" víctimas o, al menos, "escalas de legitimidad entre las víctimas" (Fassin y Rechtman 2007:414 [traducido por la autora]).

Asimismo, los autores sostienen que si bien las políticas del traumatismo investidas por las víctimas ofrecen un lenguaje efectivo e inteligible para dar luchas por el reconocimiento de la pluralidad de las memorias, también pueden borrar o eludir la heterogeneidad, "la diversidad y la complejidad de las experiencias, la manera en las que se inscriben en determinaciones múltiples, en una historia colectiva, en una trayectoria personal o en un momento biográfico" (Fassin y Rechtman 2007:412 [traducido por la autora]). De esa manera, los autores llaman a contextualizar las relaciones sociales, históricas y políticas desde las que estas políticas del traumatismo emergen, así como a identificar y comprender qué es lo que estas políticas no permiten decir y a quiénes no permiten hablar.

Desde tales coordenadas analíticas, creo pertinente pensar en los documentos de la UNESCO que emanan post Segunda Guerra Mundial, como una expresión de estas políticas del trauma, las cuales también afectarían las formas de construir ciudadanía, subjetividad y agenciamiento en el marco de las políticas de la diferencia étnica en América Latina.

Al respecto, es interesante la reflexión de André Menard sobre la relación entre la internacionalización de los derechos indígenas y lo que denomina "el reducto mapuche" en el discurso de soberanía chilena. Según el autor, la función ideológica de este "reducto" es constituirse como un "capital de autoctonía y fuente ética de la que emanarían los valores de pureza, salud, espiritualidad, identidad o ecología (...) sobre los que se sostendrían los diversos proyectos de comunidad nacional desplegados tanto por nacionalismos de derecha como por populismos de izquierda" (2017a:336).

El rendimiento político de ese "capital de autoctonía" dependería de la noción "patrimonio inmaterial"⁷, que ha quedado asociada a una idea abstracta de la diversidad cultural como valor universal de la humanidad y se ha consolidado en instrumentos de derecho internacional, a partir de los cuales los indígenas devienen sujetos de derechos colectivos: "esta categoría nos reenvía a la figura del reducto como lugar de una presencia en peligro, una presencia (una oralidad, una gestualidad, una corporalidad, ¿una raza?) vulnerable y por lo tanto objeto de especulación y de inscripción en un mercado de bienes culturales" (Menard 2017a:338).

La "materia prima" del patrimonio inmaterial es la autenticidad, cuestión que "lejos de operar como un dato inmediato,

es efecto de un trabajo de producción, de una puesta en valor" (2017b:44-45).

Así, el autor concluye señalando que la crítica no debiera dirigirse tanto a "las formas más unescianas del patrimonio" (las cuales pueden ser extremadamente valiosas en conflictos vinculados a la pobreza, proyectos extractivos, inmobiliarios, etc.), sino que a

las condiciones que hacen de estas nociones el único recurso estratégico con que estos actores cuentan para defender sus derechos o asegurar sus proyectos políticos. El problema es que todo ocurre como si la única forma de que estos actores accedan a una visibilidad política es asumiendo su condición de cachureos patrimoniales y, por lo tanto, de objetos de protección, en lugar de sujetos de acción y negociación propiamente política (Menard 2017b:58-59).

Cuerpos alegóricos: mujeres y políticas de la diferencia étnica

Las formas en las que se narran y representan las comunidades políticas no han sido ni son triviales para las mujeres. Representadas como cuerpos alegóricos, concebidas como marcadores pre-políticos de la naturaleza o del territorio, los cuerpos femeninos han suministrado imágenes a partir de las cuales las naciones y los pueblos históricamente se han presentado unificados, puros, legítimos (McClintock 1993; Stoler 2013).

En el contexto latinoamericano, las investigaciones sugieren que, representando la cultura y/o la tradición (lengua, vestimenta, religión, costumbres, vínculo con la naturaleza), las mujeres aparecen como "más auténticamente indígenas" que los varones (De la Cadena 1992; Pequeño 2007). Esta "carga de representación" (Yuval-Davis 2004) muchas veces elogiosa, coexistiría paradójicamente con una subordinación de género para las mujeres de carne y hueso: su valor como reproductoras biológicas, culturales y simbólicas, no se ha correlacionado necesariamente con derechos políticos y económicos.

En el marco de la internacionalización de los derechos indígenas, la cuestión de los derechos de las mujeres no ha sido un asunto consensuado entre las pensadoras feministas. Así, por un lado, nos encontramos con posiciones que señalan que los derechos de las indígenas serían mejor protegidos por "la cultura nacional menos sexista" (Moller Okin 1999 [traducido por la autora]). Por otro lado, las feministas post y descoloniales, han criticado la incapacidad de ciertos feminismos occidentales para comprender que las mujeres indígenas tienden a vincular sus demandas de género a las demandas de autodeterminación de sus pueblos, promoviendo con ello los estereotipos de "las mujeres del tercer mundo" como meras víctimas del patriarcado, circunscritas

⁷ Noción consagrada en el 2003 en la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial organizada por UNESCO.

al espacio doméstico, pobres, ignorantes y atadas a la tradición (Mohanty 1984; Segato 2011; Ochoa 2019).

Lejos de ser un debate resuelto, estas tensiones atraviesan las políticas de la diferencia étnica en América Latina. En términos generales, las investigadoras feministas coincidirán en que las representaciones esencialistas que las políticas multiculturales promueven en el contexto neoliberal, dan pie a "fundamentalismos culturales que ven en cualquier intento de las mujeres por transformar prácticas que afectan sus vidas, una amenaza para la identidad colectiva del grupo" (Hernández 2003:27). Esto derivaría en un "chantaje permanente a las mujeres que las amenaza con el supuesto de que, de tocar y modificar este orden, la identidad, como capital político, y la cultura, como capital simbólico y referencia en las luchas por la continuidad como pueblo, se verían perjudicadas, debilitando así las demandas por territorios, recursos, y derechos" (Segato 2011:45).

Así, el desafío consistiría en encontrar formas de "repensar la autonomía indígena desde una perspectiva dinámica de la cultura" (Hernández 2003:17), como un "recurso disputado" (Yuval-Davis 2004), que permita tanto desactivar "los esencialismos y los folklorismos que dificultan la emancipación indígena y femenina" (Gigena 2017:56), como transformar aquellos "elementos de la tradición que [las mujeres indígenas] consideran opresivos y excluyentes" (Hernández 2003:17). Coincidiendo con Segato en que no es la repetición de un pasado, ni el folklor, ni la alabanza populista lo que hace a un pueblo, sino que la deliberación constante sobre su devenir, Aura Cumes destaca el lugar de observación privilegiado de las mujeres indígenas sobre la multiplicidad y articulación de las estructuras de dominación: "su posición asignada por la historia, su experiencia y sus propuestas pueden ofrecer una epistemología renovada que supere las formas fraccionadas de leer la realidad" (Cumes 2019:87).

Una herramienta teórico-política que ha permitido operacionalizar la comprensión de esta multiplicidad y articulación de las estructuras de dominación, es la interseccionalidad.

Desde el acervo político de "los feminismos de color" (Moraga y Anzaldúa 1981) hacia fines de la década de 1980, el concepto interseccionalidad emerge a partir de la necesidad de superar el mero diagnóstico de la multiplicidad de los sistemas de opresión, para avanzar en la comprensión de las imbricaciones y simultaneidades de las relaciones de dominación que producen la desigualdad en configuraciones socio-históricas específicas (Dorlin 2005, Viveros 2016). Los usos y conceptualizaciones de la interseccionalidad han sido distintos en Estados Unidos, Europa o América Latina. En la última década, la herramienta también ha recibido una serie de críticas vinculadas a sus usos por políticas liberales de inclusión (Mendoza 2019), pero también ha devenido una "na-

rrativa común de los feminismos contemporáneos", en tanto "deseo de más interseccionalidad" (Troncoso et al. 2023:83).

Así, en ese marco de posibilidades heterogéneas, la interseccionalidad ha sido concebida como "método de análisis macro y microsociológico" (Hill y Collins 2000), "paradigma" (Hancock 2007), "carácter de la experiencia de las mujeres de color" (Crenshaw 2005), "modelo geométrico" de las relaciones de dominación (Dorlin 2005), "cosubstancialidad y coextensividad de las relaciones sociales" (Kergoat 2009), "enfoque teórico-metodológico y político" (Viveros 2016) e incluso, como una noción categorial cuyas metáforas de interconexión o cruce, deben ser superadas por imágenes de "fusión", "emulsión" o "trama" (Lugones 2005).

En el presente trabajo, me focalizaré en la noción "interseccionalidad política" de Kimberle Crenshaw (2005), en tanto enfoque crítico que devela la marginalización de ciertas experiencias de injusticia, en pos de un discurso de unidad al interior de movimientos políticos progresistas. Así, entenderé interseccionalidad como una herramienta teórica y metodológica que porta en sí una "tradición paria" (Varikas 2007): las experiencias de mujeres negras, chicanas, indígenas, árabes, etc., enfrentadas a la paradoja de elegir entre proyectos políticos que se les han presentado como antagonistas (sistemáticamente: feminismo v/s lucha antirracista o feminismo v/s lucha anticapitalista).

En virtud de la "política de la pureza" (Lugones 2021) implicada en esa paradoja o "chantaje" (Segato 2011), también me interesa tomar el trabajo de Lugones sobre el "cuajado"⁸, como clave de lectura e inteligibilidad de las voces de mujeres mapuche:

Estoy haciendo mayonesa (...) Recuerdo las veces que llevaba a cabo esta operación en mis días de niña impaciente. Paraba y le decía a mi madre 'Mamá, la mayonesa se separó'. En inglés una diría 'the mayonnaise curdled', la mayonesa cuajó. La mayonesa es una emulsión de aceite y agua. Como todas las emulsiones, es inestable (...) Cuando se separa te quedas con aceite yemoso y yema aceitosa (Lugones 2021:191).

A partir de esa metáfora del cuajado, Lugones distingue entre "la separación por cuajado, un ejercicio en la impureza" y la "separación por división, un ejercicio en la pureza" que redundaría en "una mirada categorial" que intenta dividir todo lo impuro "quebrándolo en elementos puros (como la clara

⁸ Es importante destacar el vínculo que Lugones establece entre la figura del "cuajado" y el mestizaje. Concretamente, es clave consignar que su idea del mestizaje se plantea desde las reflexiones de las latinas y chicanas que viven en Estados Unidos (muy en la línea de la figura de "la nueva mestiza" de Gloria Anzaldúa) y en esa medida "es distinta (y hasta contraria) a la ideología asimilacionista del mestizaje en tanto blanqueamiento cultural, diseñada e impulsada por élites blanco-criollas en el periodo de formación de los Estados nacionales en Latinoamérica y hasta el presente" (en Lugones 2021:189).

y la yema del huevo) según "propósitos de control sobre la creatividad" (Lugones 2021:192). La separación por cuajado daría cuenta entonces de "algo que está en el medio de 'lo uno o lo otro', algo impuro (...) resistente en su estado cuajado", una lógica de "afirmación del estado múltiple impuro" que desafía la pasión por la pureza (Lugones 2021:192). Esa práctica o arte del "cuajar" confrontaría la imaginación romántica de "los seres culturales auténticos", una imaginación "blanca" que subjetiva a estos "auténticos" en una "involuntaria parodia de sí mismas" (Lugones 2021:209).

Representaciones de género en actividades de (re) producción de tradiciones mapuche en Santiago y la Araucanía

En América latina, los discursos de la nueva institucionalidad pública para los asuntos indígenas, instalada a partir del fin de las dictaduras y la recuperación de la democracia, se han caracterizado por una escasa reflexión sobre estas tensiones y articulaciones género-etnicidad (Richards 2002; Donato 2007; Radcliffe 2015; Gigena y Cea 2018).

En Chile, sin embargo, las mujeres mapuche sí han sido foco de atención de los discursos de actores estatales a partir de su representación como: "valiosas y trascendentales pilares del Buen Vivir" (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena [CONADI] 2014:2); que "conservan y transmiten los contenidos y valores culturales" (CONADI 2011:3); y "mantienen una cultura milenaria" (CONADI 2014:2). También se destaca que "sus emprendimientos están fuertemente ligados a la cultura y tradiciones de sus pueblos originarios (...) aportando a la economía del país" (Echeverría SERNAMEG 2017). Así, es a partir de los roles de "preservar y transmitir (...) valores como la lengua, el conocimiento ancestral y la cosmovisión de sus pueblos" que las mujeres mapuche se merecen "la gratitud y el respeto" del Estado (Deisler, Ministerio de Desarrollo Social 2017).

Por otra parte, la corriente mapuche culturalista que Ancán (2010) denomina "cosmovisionista", se ha lamentado de que las mujeres hayan perdido su "rol fundamental", en tanto "responsables de transmitir y recrear la cultura mapuche, proyectándola a través de sus hijos" (Marileo 1994:15), "reproductoras de la especie, representando la fertilidad y la femineidad", en "estrecha relación y vínculo con la naturaleza, especialmente con la tierra por ser esta madre-Ñuke, dadora y protectora de la vida de sus hijos" (Marileo 2001:259), "modelo de comportamiento ejemplar dentro de su comunidad" (Ñanculef 2004:s/p). Así también, este discurso advertirá de la amenaza que representa el feminismo y la perspectiva de género para la supervivencia de la "auténtica cultura mapuche" (Richards y Painemal 2006).

Desde una aproximación descriptiva a los discursos culturalistas tanto estatales como mapuche, podemos señalar que

la representación de las mujeres como portadoras de una sabiduría ancestral vinculada a la transmisión de valores, lengua, costumbres y prácticas o a una espiritualidad ligada a la Madre Tierra, se presentan como marcadores generizados de autenticidad y diferencia cultural.

Fue justamente con el objetivo de indagar en los usos y posibles disputas representacionales en torno a esos marcadores generizados de autenticidad, que decidimos investigar en espacios en los cuales nociones como "cultura", "tradicción" "identidad" o "cosmovisión", constituyen ejes temáticos reiterativos en los discursos de los actores involucrados: Estado, expertos/as y mapuche. En estos espacios (salud intercultural, turismo mapuche y revitalización cultural), la posición de las mujeres mapuche es fundamental a partir de roles como *machis*, *lawentuchefes*, facilitadoras interculturales, revitalizadoras culturales o emprendedoras turísticas que generan elementos a ser comercializados o escenificados (Cuyul 2012; Aguilera 2012; Pilquiman y Skewes 2009).

Los/as expertos que han estado a cargo del diseño, gestión y/o conceptualización de estas actividades, señalan por ejemplo:

El turismo mapuche más apegado a la cultura es rural [su objetivo es] conocer cómo era el día a día de un mapuche antiguo (Desarrollador tecnológico en turismo, M, A conversación personal)

No puede haber un mapuche ateo, deja de ser mapuche, para nosotros nuestra vida es oración (...) Hoy día (...) los países desarrollados están mirando hacia lo natural, están valorizando lo originario (...) vienen a mirar (...) cómo los mapuche se relacionan con la naturaleza (Integrante ENAMA, M, A conversación personal)

La cultura de los pueblos originarios (...) se transmite de generación en generación (...) a través de la oralidad (...) en eso hay harta de vínculo con los ritmos de la naturaleza, con la tierra (Funcionario Ministerio de Salud, NM, RM conversación personal).

Sobre los roles de género en estos tres espacios, algunos/as expertos/as señalan que no existiría gran diferencia entre las tareas a realizar por varones y mujeres mapuche, en gran medida debido a que la cosmovisión mapuche se caracteriza por la dualidad, marcador cultural e identitario que se percibe amenazado por el avance del feminismo:

La dualidad es que somos seres complementarios, no opuestos (...) Ese tema es tan profundo y tan necesario mantenerlo que nos complica cuando el Estado nos pone enfoque de género, que empiezan las corrientes... feministas, qué se yo (...) nosotros somos más tolerantes y aceptamos más la diversidad (Funcionaria PESPI, M, RM conversación personal).

Por el problema de pérdida de la cultura, la identidad (...) ha proliferado bastante eso del feminismo (Ex Funcionario PESPI, M, RM conversación personal).

Otros/as expertos/as consideran, en cambio, que los roles en estos espacios son diferentes, están bien definidos y son expresión de la cultura mapuche:

La gastronomía tiene que ver más con mujeres, el relato alrededor del fogón generalmente con los hombres (Funcionario CONADI, NM, A conversación personal).

La mayoría de los emprendimientos mapuche son liderados por mujeres, será porque conservan más las tradiciones, los hombres no tendrán habilidades blandas, no sé (...) el hombre trabaja más en lo que es la gestión del negocio (Funcionario SERNATUR, NM, A conversación personal).

El hombre es quien toma decisiones, dentro de la cultura mapuche funciona así (...) sería inusual ver a un hombre cocinando (...) dentro de la oferta turística el hombre (...) va a estar encargado de hacer las charlas o en estas conversaciones en torno a un fogón (Desarrollador tecnológico en turismo, M, A conversación personal).

La mayoría de las personas que son emprendedoras son mujeres (...) la mujer es la que conserva más la cultura (Funcionario CONADI, M, A conversación personal)

En el mundo rural mapuche la relación hombre-mujer es una relación estricta en los roles (...) el hombre es el que hace la vida social, el que se relaciona, y se relaciona para proveer, para tener contactos, para tener relaciones, eso fue siempre así (Miembro ENAMA, M, A conversación personal).

A partir de estas citas, podemos observar en términos generales, que cuando se les pregunta a los/as expertos/as sobre el sentido y características de estas actividades, los significantes "mapuche", "cultura", "tradición", "identidad" y "cosmovisión" emergen íntimamente vinculados entre sí, a partir de marcadores concretos como ruralidad, oralidad o *mapudungun*, y otros más abstractos como ancestralidad, antigüedad, espiritualidad o naturaleza. En estos discursos, especialmente en el caso del turismo, el valor dado a ese encadenamiento entre significantes es el de la autenticidad, un patrimonio inmaterial, que ya sea a través de la cosmovisión de la dualidad o a través de la norma de género moderna público/privado, se muestra como un patrimonio generizado.

Champurrias, Awinkadas y Warriaches⁹: preguntas por la impureza

Desde un enfoque feminista, es claro que las mujeres mapuche no son sujetos receptores ni objetos pasivos de las representaciones descritas. Nuestras entrevistadas educan, capacitan, gestionan, reproducen, crean y recrean tradiciones culturales en los espacios señalados, a partir de distintos roles como facilitadoras interculturales, educadoras, capacitadoras, funcionarias municipales o estatales, emprendedoras turísticas y revitalizadoras culturales. Entre ellas, identificamos usos heterogéneos de los significantes "mapuche", "cultura", "identidad", "tradición" y "cosmovisión", los cuales articulan su trabajo cotidiano.

Por una parte, algunas entrevistadas señalan que los roles de género dentro de la cosmovisión mapuche están bien definidos y que las mujeres tienen un lugar claro:

Hay cuestiones que en la cosmovisión mapuche son exclusivas para mujeres y cosas que son exclusivas para hombres (...) Todas sabemos como mujer cuándo nos toca nuestro rol (...) El cuidado de los niños, por ejemplo, enseñar (...) el tema de mantener las tradiciones, siempre la mujer va a estar ligada a eso, el hombre va a estar ligado más a temas de trabajo (...) Es la tradición, ¡si no tiene otra explicación!: la tradición (...) El pueblo mapuche siempre ha sido un pueblo espiritual donde la columna vertebral es la creencia y lo que nos mantiene vivos es eso (Integrante Red de Salud Mapuche, RM conversación personal).

Esta división de roles de género interpelaría a las mujeres a cumplir un papel clave como sostenedoras de la tradición, esa "columna vertebral", que da continuidad al pueblo. La severidad con la que se transmite la misión de "mantener vivo" a ese pueblo, devela una ansiedad en relación con la posibilidad de extinción o muerte, la historicidad del "recuerdo en el instante del peligro" (Fassin y Rechtman 2007). Sin embargo, esa severa división de roles también parece otorgar un poder gravitante a las mujeres.

En relación a las preguntas por la vida y la muerte de un pueblo, otras entrevistadas perciben que, a diferencia del pasado que vivieron sus antepasados, hoy existiría en Chile una revalorización de "lo mapuche":

Ahora hay un *boom* de todo lo que es mapuche, como que está de moda tener algo mapuche (Revitalizadora cultural, RM conversación personal).

⁹ Sin posibilidad de desarrollar una genealogía de cada término en mapudungún, una traducción posible sería: mezcladas, chilenezadas y nacidas en la ciudad/urbanas.

Hasta la estética de las vestimentas, o sea...quién tiene más *bling bling* mapuche (Capacitadora turismo mapuche, A conversación personal).

Esta revalorización de "lo mapuche" podría pensarse como una "vuelta a la vida" que permitiría apaciguar la historia del trauma. Sin embargo, el uso perspicaz de imágenes como el "boom", la "moda" o el "*bling bling* mapuche", también develaría cierta sospecha de las entrevistadas, en relación con los términos a través de los cuales ha sido producida tal puesta en valor de la diferencia.

Esa sospecha se extiende a otro conjunto de contradicciones internas que las entrevistadas identifican como purismo, romantización o idealización de "lo mapuche" y que, desde sus análisis, podría redundar en reificación, rigidez, fragmentación o pérdida de capacidad de cuestionamiento y crítica. Así por ejemplo:

Cuando se planteó ir y visitar la experiencia de salud en La Pintana, fue como súper polémico (...) era como 'no, si el sida no le da a la población mapuche, somos inmunes al sida' (...) Y es que cuando tú quieres ir más allá de lo tradicional, desde el punto de vista cultural (...) ir más allá de lo que es solo la atención de *machi*, cuando tú empiezas a tratar temas puntuales como la población mapuche y las drogas, la población mapuche y el alcoholismo, la población mapuche y las enfermedades venéreas (...) son temas que terminan sacando del idealismo lo mapuche (Facilitadora Salud intercultural, RM conversación personal)

Hay una discriminación entre los mapuche, entre los que viven en el campo y los que viven en la ciudad. Los que vivimos en la ciudad no somos mapuche y esas son las divisiones que yo te digo. Si no existiera esa división estaríamos mucho más unidos (Funcionaria MINSAL, RM conversación personal)

El discurso un poco de descolonizarse genera que la gente como que piense que todo lo que dicen los abuelos es la ley (...) es como que no hubiese un dinamismo en la cultura. (...) 'tenemos que volver a lo que eran los antiguos' (...) Casi como si los espíritus hubiesen bajado desde el cielo a entregarte la vestimenta que tienes que usar de por vida porque sí (Revitalizadora cultural, RM conversación personal).

En Osorno las ñañas huilliches tienen ligas de *palín* de mujeres (...) en Santiago hay como la media polémica por eso y las ñañas allá lo tienen resuelto hace rato (...) A veces existe esa romantización del pasado, pero hay cuestiones que obviamente estamos en todo el derecho de cuestionar y cambiar (Capacitadora turismo mapuche, A conversación personal)

En Santiago, la capital del reino (...) el mapuche tiene que ser súper culturalista para que te tomen cuenta (...) aquí hay súper poco hablante de *mapudungun*, entonces tienes que validarte mucho con otras cosas. Las municipalidades, las universidades andan buscando el sello cultural de la persona mapuche para decir 'nosotros estamos trabajando con la gente mapuche', no les sirve un mapuche crítico (...) Cuando encuentras un mapuche de ese estilo le empiezas a buscar los mil un 'ah, tú no eres mapuche' (...) El mapuche ha aprendido a acomodarse en el sitio que el sistema chileno le ha impuesto, se aprendió a acomodar y obtiene trabajo, obtiene una posición siendo mapuche culturalista, eso es lo que pasa (Revitalizadora cultural, RM conversación personal).

Con sentido del humor, estas mujeres identifican el "*bling bling*", los espíritus que bajan desde el cielo a elegir "la tenida" o la búsqueda del "sello mapuche" por parte de universidades y municipalidades, en tanto expresiones caricaturescas de autenticidad mapuche. En esa medida, estas palabras darían cuenta de una crítica a los efectos de los discursos tanto *wingkas* como mapuche que han co-construido las políticas de la diferencia étnica en Chile, involucrando distintas formas de esencialismo, mercantilización o fetichización de la diversidad (Comaroff y Comaroff 2011; Briones 2005; Menard 2017b; Vera et al. 2018). Así, en tanto productoras de cultura, estas mujeres parecen disputar los términos y los efectos a través de los cuales se produce la puesta en valor de la autenticidad mapuche, cuestión que "obviamente estamos en todo el derecho de cuestionar y cambiar".

Por su parte, la pregunta por quién y cómo se puede jugar al *palín*¹⁰, plantea preguntas interesantes sobre la (re)invención de la tradición y el uso de la vestimenta tradicional, cuyo código normativo fue expresado por una de nuestras entrevistadas así:

Alguien dijo en la ancestralidad que los hombres jugaran *palín*, y el hombre siempre jugó al *palín* y ahora ¿por qué lo vamos a cambiar? Si es la tradición nuestra, es lo que nos caracteriza, es como nuestro sello (Integrante Red de Salud Mapuche, RM conversación personal).

Este debate se enmarca en el contexto de una polémica generada en torno a las mujeres mapuche que juegan *palín* en Santiago. Entre los años 2015 y 2018, la discusión se agravó cuando algunas de ellas decidieron crear una vestimenta especialmente diseñada para las mujeres, más cómoda que la *chiripa*¹¹ y que no fuera simplemente un short y una polera deportiva, sino que una vestimenta mapuche: la llamaron

10 Juego tradicional mapuche, instancia de encuentro y construcción de alianzas religiosas y políticas.

11 Manta puesta en forma de calzoncillo, tradicionalmente prendido con alfiler o faja.

"zomo chiripa". Lanzada con entusiasmo en redes sociales¹², varones que se identificaron como mapuche dirigieron una serie de insultos a las deportistas y revitalizadoras culturales que diseñaron y promocionaron la *zomo chiripa*: "amachadas", "lesbianas", "falsas mapuche", "traidoras" de "los ancestros" (Vera 2018). Las respuestas de solidaridad y sentido del humor entre las mujeres mapuche¹³, hicieron frente a la policía étnica y de género que desplegó el insulto como "vehiculización de la norma" para "hacer resonar la ley" (Butler 2002).

En torno a esta polémica y las reveladoras ansiedades generizadas que moviliza, las palabras de una de nuestras entrevistadas son elocuentes:

Yo ya había descubierto lo maravilloso que es el juego del *palín* (...) en el centro cuando inicia el *palín* hay un *nütamkan*, una conversación. Ahí algo pasa que es muy potente desde el punto de vista cultural (...) Cuando comencé a conocer historias de mujeres que jugaban *palín*, dije 'yo no estoy sola', 'no quiero revitalizar algo que no existió' (...) En San Juan de la Costa (...) estas mujeres llevan por lo menos diez años practicando el *palín* de forma consistente, tienen sus propios campeonatos (...) Entonces, se hace necesario este nuevo planteamiento: ¿queremos ahora jugar las mujeres? Y en ese proceso estoy y estamos muchas, construyéndonos y buscando... (Revitalizadora cultural, RM conversación personal).

En tanto "piel social", la vestimenta posee un peso simbólico e identitario que radica en que simultáneamente separa y combina diferentes niveles de significados sociales, individuales e intra-psíquicos (Turner 2012). Así, lejos de presentarse como un asunto acotado a la polémica del *palín*, el carácter generizado de la vestimenta como "carga de representación" femenina (Yuval-Davis 2004) también es evidenciado de otras maneras por las entrevistadas:

A las mujeres nos critican más cuando cambiamos ciertas formas de vida, por ejemplo, de cómo vestirnos (...) Me acuerdo que en la enseñanza media fue la primera vez que nosotras (...) usamos pantalones (...) Dijimos '¡ya, pantalón!' (...) y por el hecho de usar pantalones (...) te decían '¡ahora sí que vas a parecer hombre!' (...) que tú te estabas *awinkando* (...) te estás pareciendo a la *shiñura*¹⁴ (Capacitadora Salud intercultural, A conversación personal).

12 Sistematización levantada a partir de posteos en Facebook entre mayo y septiembre de 2018.

13 Sin posibilidad de extenderme aquí, quisiera al menos destacar un meme bilingüe que en el que aparecía el dibujo de una mujer mapuche sonriente con zomo chiripa: "*Chiripatiulen malhen ñi epew. Kiñe rupa mülefuy kiñe malhen, fey chiripatukey. Fentepuy / Cuento de la niña con chiripa. Había una vez una niña que usaba chiripa. Fin*" (Vera 2018. Posteo Facebook).

14 "Señora", "chilena".

Otro problema clave que da cuenta del carácter generizado de la "autenticidad" como patrimonio cultural, apunta directamente a la sexualidad como práctica y metáfora. Así por ejemplo:

Tengo dos hijos, ellos son *champurria* (...) A lo mejor (...) escogí mal (...) Yo reconozco que me equivoqué (...) Siempre les he dicho [a mis hijos] 'ojalá volviéramos a ser mapuche'. Quizás soy racista en ese sentido (...) pero es mantener el apellido, mantener, mantener... Tener una nuera *wingka* sería muy difícil. Él me trajo hartas pololas *wingka*. Yo le dije 'no, ellas me van a tener asco' (Funcionaria MINSAL, A conversación personal).

En la medida en que la sexualidad dice, crea y deshace las fronteras raciales (Stoler 2013),

estas palabras señalan los rigores de "la carga de representación" para las mujeres mapuche, en tanto reproductoras biológicas y del parentesco. En esa ansiedad por "mantener... mantener el apellido" y en la figura de "la nuera *wingka*", también identificamos la historicidad de "la herida" del asco (Fassin y Rechtman 2007). Frente a ello, pareciera elaborarse una paradójica estrategia sanguíneo-racial en pos de la defensa de la pureza del apellido y del linaje. En el "a lo mejor me equivoqué" se percibe la conciencia de un mandato cultural vivido de manera culposa en la medida en que se cumple de manera errática, equivocada, mezclada, impura: de manera "*champurria*". Así, es esa misma estrategia paradójica la que introduce una pregunta por la impureza y, con ello, los desafíos políticos de la heterogeneidad.

Esta pregunta por la impureza que emerge a través de la palabra "*champurria*", ha sido abordada de otra manera por escritores/as y artistas mapuche como Ange Valderrama Cayumán, Daniela Catrileo, Paula Baeza Pailamilla o Sebastián Calfuqueo y también por algunos de los colectivos en los que participan, tales como *Chilliwewe* o *Rangirñtulewfü*. Así, por ejemplo, Catrileo se refiere a *champurria* como una "palabra nómada" que, aunque en principio se refiere simplemente a una "mezcla", porta también la historicidad de un "choque", el "punto exacto en el que la punta de una lengua choca con la otra" (Catrileo 2023:210 [traducido por la autora]). Es ese choque el que obliga a utilizar la palabra *champurria*

para describir la contaminación. *Champurria* como traducción, como parloteo, como confusión. Confusión de lenguas, de alimentos, de cuerpos (...) Me siento cercana a esa confusión, a esa inestabilidad, en el sentido de que ciertas palabras siempre han formado parte de una atmósfera entrelazada (...) No idealizo ninguna de nuestras experiencias, me interesan sus pliegues, sus contradicciones. No pienso en jerarquías puristas ni en competencias de subalternidad (Catrileo 2023:210, 212 [traducido por la autora]).

Es en esa línea que Fernanda Moraga lee la posición enunciativa de Catrileo como "frontera", "una enunciación poética champurria disidente de esencialismos y estereotipos 'culturales'—mapuche y no mapuche—"(Moraga 2021:77).

Por su parte, el colectivo *Chilliweke* sigue a Carla Llamunao en su reapropiación de esta palabra como "autoreconocimiento", "metodología de trabajo" y "posicionamiento político" (Chilliweke 2021). En una línea similar, Valderrama Cayumán identificará un "despliegue de la potencia champurria" en la producción discursiva de poetas mapuche que proponen "lo champurria como un espacio posible de habitar desde lugares más ímpuros", menos cercanos a ciertos ideales identitarios que promueven algunos sectores mapuche" (Valderrama Cayumán 2019:347). Esta producción escritural se enmarcaría en un momento de pregunta por la identidad entre sujetos mapuche marcados por la diáspora:

sujetos que están lejos del territorio de origen, que han perdido la lengua, que han pasado por procesos educacionales, sociales, económicos que no son parte de la tradición propuesta como propiamente mapuche [y que, sin embargo] se identifican, reivindican una pertenencia mapuche, warriache, mapurbe, champurria (Valderrama Cayumán 2019:355).

Volviendo a las voces de nuestras entrevistadas, es relevante mencionar que si bien la edad no era -en principio- un criterio de selección para su búsqueda, los hallazgos de esta investigación apuntan justamente a la necesidad de interrogar no sólo las lealtades, sino que también las tensiones intergeneracionales, entre quienes transmitieron "el relato de penas y humillaciones" (Fassin y Rechtman 2007) y sus nietas.

La figura clave que aparece entre mujeres jóvenes para identificar los efectos de distintos tipos de purismo y rigidez en torno a la autenticidad como patrimonio cultural, es el "mapuchómetro".

Valderrama Cayumán (2019) identifica el origen de esta palabra en una tira cómica publicada el año 2006, por Pedro Melinao, en el periódico *Azkinuwe*. Años después, Pedro Cayuqueo definirá mapuchómetro como "la maquinita que mide tu porcentaje de mapuchidad o más bien la acción de andar paqueando a los miembros de tu propio grupo étnico" (The Clinic 2011)" (en Valderrama Cayumán 2019:334). Por su parte, Ana Millaleo resignificará el mapuchómetro como expresión de una pregunta por la propia identidad, la cual "estaría vinculada a la legitimidad de lo solicitado, que no tan solo obedece a rasgos fenotípicos, sino también a prácticas tradicionales, enunciados y por qué no a cierta estética" (en Valderrama Cayumán 2019:335).

Por su parte, el colectivo *Chilliweke*, evidencia la crítica implícita en el uso sarcástico de la palabra mapuchómetro como "instalación de un imaginario de identidades estáticas" que proyecta una imagen nociva del mapuche "previo a la colonia" (Chilliweke 2021).

Así, es en las voces de mujeres mapuche jóvenes que identificamos la conciencia política sobre los efectos del mapuchómetro en sus vidas y en las de sus antepasadas:

Lo veo como una reacción: 'me quitaron todo y lo único que me quedan son mis apellidos' (...) Entonces, si tú no tienes los apellidos, no eres tan mapuche como yo, porque lo único que tengo es mi barrera con la otra persona (...) Una vez me invitaron a un *nguillatun* (...) y la ñaña me empezó a preguntar mi nombre (...) '¿y el apellido?', '¿y el otro?' (...) 'Ah, por eso', dijo muy seria. Yo le dije '¿por eso qué?' (...) 'que se te nota la cara de *shiñura*' (...) Esos comentarios que hacen las *papai* (...) yo se los entiendo porque es gente de campo, de *lof*, que se tiran esos comentarios sin malicia, yo me río no más. Ahora, cuando lo hace gente del pueblo (...) ahí me molestan, cuando empiezan con el típico mapuchómetro (...) Cuestionamos tanto a la gente que es antropóloga, que arma un perfil de lo que es ser mapuche y finalmente como sociedad estamos creyendo lo mismo (...) Hay un cinismo de decir 'esto es lo puro mapuche' (...) que mapuche con mapuche, que el *mapudungun* se habla solamente en el *lof*, alrededor del fogón, que la gente mayor es la gente sabia (...) nadie puede argumentar nada porque si una persona mayor lo dijo es incuestionable (...) Tú no puedes ser una persona libre, porque o estás *awinkado* o eres *yanakona* o vendida, amarilla (...) Hay un proceso de inquisición. Tú tienes que andar en este margen y si te escapás (...) viene la inquisición sobre ti (Revitalizadora cultural, A conversación personal).

Por una parte, estas palabras muestran a la generación mayor como "una presencia en peligro" (Menard 2017a). La entrevistada entiende la agresión o el gesto defensivo de esa generación "sin malicia", angustiada por la posibilidad de su propia evanescencia. Paradójicamente, es esa misma vulnerabilidad lo que habilita la voz de autoridad que excluye a la joven mapuche a partir de la frontera de los dos apellidos. Ahora bien, para la entrevistada, ese capital de ancestralidad no es encarnable por cualquiera: por fuera de las coordenadas generacionales de las *papai*, del *lof* y "del campo" como territorio, la entrevistada desautoriza el uso del mapuchómetro, criticando la contradictoria defensa mapuche de perfiles o imágenes de pureza construidas por antropólogos, o la cacería inquisitorial de los "*awinkados*" y la pérdida de libertad que esto implicaría.

Finalmente, las entrevistadas problematizan una serie de tensiones políticas que dan cuenta del carácter interseccional del mapuchómetro como medidor de autenticidad:

Cada vez se destapa más la olla de que sí hay violencia sexual, cosa que antes... pasaba, pero piola, piola, nadie lo decía (...) Como yo he podido conocer un poco más el otro lado más tradicional, que aquí te lo pintan tan bonito, tan idílico, de una dualidad perfecta, te das cuenta de todo lo que han tenido que pasar las mujeres del campo, las mujeres del *lof* (...) Creo que se utiliza mucho el discurso de la dualidad, sobre todo por hombres, para contraponerse con el feminismo (Revitalizadora cultural, A conversación personal).

La mujer mapuche yo creo que ahora al educarse más está teniendo más voz, eso me encanta, aunque te digo que es duro porque incluso tu misma gente te trata súper mal (...) Y eso es de lo que se aprovecha un poco la cultura chilena (...) Las mujeres mapuche estamos en esto, no queremos traicionar lo que nos pasa como sociedad mapuche, pero no queremos darle la razón a los chilenos (Revitalizadora cultural, RM conversación personal).

Las relaciones de género en el mundo mapuche actualmente están mediadas por la penetración de la cultura religiosa católica y cristiana (...) y también por prácticas ancestrales que no se han cuestionado lo suficiente (...) es un tema difícil de abordar porque también se le suma la condición de resistencia, de lucha del pueblo mapuche. Si estamos enfrentando la lucha contra el estado chileno ¡cómo entre nosotros vamos a ir cuestionando estas prácticas si el enemigo está allá afuera! Por cierto, pero eso no quita que podamos ir avanzando en cuestionarnos, ¡si somos un pueblo vivo! Y un pueblo vivo siempre se está repensando (...) eso no significa que sea menos mapuche (...) Yo lucho por un pueblo que también me tiene que respetar a mí (Facilitadora salud intercultural, RM conversación personal).

En el momento en que se plantean estas cosas se es tildada primero, como que una habla por su condición de urbana, de *warriache*, como si esas fueran cosas que te quitaran valor. El haber nacido en Santiago te quita valor y autoridad para hablar de lo mapuche, el tener un apellido mapuche y el otro *wingka* también (...) el haber tenido instrucción académica, universitaria, porque se supone que tú hablas desde teorías *wingkas*... como si fuera algo malo haber nacido donde uno nació, tener los padre y madre que uno tiene, como si fuera algo negativo haber pasado por la universidad, leer... (Facilitadora salud intercultural, RM conversación personal).

Tomar un elemento cultural y hacerlo avanzar es un quiebre y más pa' nosotras que somos mujeres (...) Siempre se va a cruzar el machismo con el orgullo mapuche (...)

Las mujeres que son mapuche-feministas, son como las traidoras (...) [Los hombres mapuche dicen] que el movimiento feminista es una estrategia del Estado para dividir al Pueblo Mapuche. Yo igual lo encuentro gracioso ¡no puede ser que sean tan egocéntricos! (...) Porque antes de asumir la propia responsabilidad es mucho más fácil echarle la culpa a la mujer que se levantó a reclamar sus derechos (...) No causa nada un mapuche que se declara punk, que se declara metalero. Pero la que se declara mapuche y feminista genera (...) un escándalo. Y entonces ¿qué vamos a hacer? ¿Vamos a seguir aguantando? (...) ¿No les parece que quienes fuimos consideradas objeto, que quienes fuimos consideradas personas no pensantes, ahora hablemos? (...) Yo me crié en este contexto: soy estudiante universitaria, tengo el privilegio de serlo, no sé si me quiero casar, ¿cachai? Entonces si yo tengo que seguir las tradiciones... que me raptan a caballo y casarme (...) a los catorce años y (...) dedicarme a estar en la casa, no po! (...) Porque obedecemos a contextos históricos igual diferentes po! (...) Yo soy una especie de dirigente quizá, y quizá esa voz que yo tengo ahora no la hubiera podido haber tenido antes (...) Y a mí me gusta tener voz, me gusta opinar, me gusta armar cosas, articular, dirigir" (Revitalizadora cultural, RM conversación personal).

Desde estas palabras es posible identificar de forma clara la interseccionalidad política (Crenshaw 2005) como un enfoque crítico que devela la marginalización de ciertas experiencias de injusticia, en pos de un discurso de unidad al interior de distintos movimientos políticos, en principio, emancipatorios. Se trataría de esa "dimensión interseccional de la desposesión" (2005:61) que obliga al sujeto a separar su energía política entre posiciones de lucha que se le presentan como antagonistas: en este caso, "mujer", "feminista" y "mapuche".

Desde ese enfoque podemos leer lo que nuestras entrevistadas enuncian de distintas maneras como "la traición": una figura política que sugiere una especie de "tironeo" entre el mundo mapuche y el mundo *wingka*, entre la lucha mapuche que "no queremos traicionar" y el mundo chileno que ésta "allá afuera", al que "no queremos darle la razón". Así, la vivencia política de este "tironeo" atravesaría una serie de deseos, dudas y experiencias: estudiar en la Universidad, leer, no desear la dedicación a la casa, nacer y moverse en la ciudad, dudar de casarse, deseo de feminismo, deseo de cuestionamiento, deseo de liderazgo, deseo de voz.

El discurso tradicional de la dualidad también estaría atravesado por estas tensiones interseccionales. Tal como lo han señalado Margarita Calfío y Luisa Velasco, la dualidad sería un marco ético que entiende "la equidad de género dentro de la complementariedad armónica de hombre y mujer, no

dentro de una autonomía de género o superioridad de un sexo sobre otro" (2005:3). Sin embargo, las autoras también señalan que dentro del ámbito indígena, "los usos y costumbres" o "la complementariedad" muchas veces son utilizados por los varones para justificar relaciones desiguales.

Al respecto, no deja de ser llamativo cómo desde distintas coordenadas geográficas e históricas, la violencia sexual es una temática transversal que ha develado la historicidad de la interseccionalidad de la dominación en las luchas de las mujeres racializadas, negras, musulmanas, chicanas, indígenas, etc. (Crenshaw 2005; Boutelja et al. 2006; Pratt 1993; Vera 2014). En palabras de nuestra entrevistada: la violencia sexual vivida por las mapuche "del campo, del *lof*" "destapa la olla" del doble estándar, del silenciamiento ("pasaba piola", "nadie lo decía") y del carácter "idílico" del discurso de la dualidad.

Así, las voces de las entrevistadas dan cuenta de su posicionamiento crítico en relación con ese "chantaje permanente" (Segato 2011) que detona cada vez que las mujeres proponen redefinir en sus propios términos la identidad como capital político y la cultura como capital simbólico.

Voces que cuajan: algunas reflexiones finales

Las políticas de la diferencia étnica han producido un marco paradójico de agenciamiento en torno a la autenticidad como un capital simbólico desde el cual se narra e imagina un pueblo. Ese capital simbólico porta la huella traumática de una historicidad que, en el contexto de despliegue de la jurisprudencia internacional de los derechos humanos y étnicos, se traduce como vulnerabilidad o riesgo de extinción.

Desde este discurso gravitante y paradójico sobre la autenticidad (que demanda sistemáticamente pruebas de lealtad), las mujeres mapuche de hoy (re)producen, inventan, negocian y critican los significantes claves de la tradición, la cosmovisión, la identidad o la cultura. A partir de nuestro análisis, una de las lecturas que proponemos es que es justamente el poder y la autoridad de su trabajo en la (re) producción, creación y disputa en torno a los sentidos de "la autenticidad", lo que habilita a "*champurrias*", "*awinkadas*" y "*wariaches*" a hablar en primera persona sobre los costos y efectos políticos de la autenticidad como "política de la pureza" (Lugones 2021).

Así, a partir de un enfoque interseccional, indagamos en los discursos de mujeres mapuche que de una u otra forma se refirieron a las relaciones de género en el marco de sus actividades como facilitadoras, capacitadoras, emprendedoras o revitalizadoras culturales. Nos encontramos así, con posiciones heterogéneas e incluso contrapuestas en relación a los roles de género, el uso de la vestimenta tradicional,

los usos del cuerpo en los juegos tradicionales, las enfermedades y afecciones, el uso y pérdida del *mapudungún*, la reproducción sexual, la violencia de género, la relación rural/urbano, la educación de las mapuche jóvenes, el activismo feminista. Sin embargo, en las voces de estas mujeres también identificamos una pregunta o preocupación transversal por la relación pureza/impureza que, al parecer, atraviesa su vida y su trabajo.

Utilizando la noción "interseccionalidad política" (Crenshaw 2005) entiendo la emergencia de las palabras *champurria*, *wariache* y *awinkada* como producto de esa preocupación/pregunta por la impureza. Se trata de palabras móviles y polisémicas: dan cuenta de la historicidad del despojo, pero también constituyen palabras-denuncia de la exclusión al interior del mismo grupo subalternizado por el despojo. Así, estas palabras pueden ser insultos vehiculizados por la "policía identitaria" del "mapuchómetro", pero también palabras reapropiadas desde un tono sarcástico o crítico que replantea una pregunta de algo por-venir.

De manera más concreta, las entrevistadas llamaron "mapuchómetro" al conjunto de prácticas y discursos *wingkas* y mapuche que delimitan la diferencia entre un mapuche verdadero/auténtico y uno falso, produciendo a través de ello, un relato y un imaginario fosilizado del pueblo que ellas son llamadas a encarnar. Esto, en la medida en que son las mujeres mapuche las convocadas a "mantener, mantener" apellidos, parentesco, ruralidad, oralidad, lengua, vestimentas, espiritualidad.

Así, a través de las voces de nuestras entrevistadas proponemos entender el "mapuchómetro" como un discurso productivo de medición de autenticidad con efectos generizados. Se trataría de un vocablo que denuncia cómo marcadores de identidad tales como la urbanidad, la "mezcla racial", la pérdida de uno o ambos apellidos mapuche, el uso/no uso de ciertas vestimentas, el no saber hablar mapudungun, el activismo feminista o el distanciamiento de las prácticas de "los antiguos", miden y acusan una falta o contaminación, cuyos efectos se traducen en negación, discriminación o pérdida de valor.

Develando la historicidad de género involucrada en esta gestión de angustia en torno a la encarnación de la impureza/pureza, las voces de estas guardianas *champurria* de la cultura interpelan las posibilidades de mundos políticos aún por construir: "¿no les parece que quienes fuimos consideradas objeto, personas no pensantes, ahora hablemos?", "estamos en todo el derecho de cuestionar y cambiar", "¿quemos ahora jugar las mujeres?", "luchó por un pueblo que también me tiene que respetar a mí", "a mí me gusta tener voz", "somos un pueblo vivo".

En esa línea y tomando las reflexiones de Valderrama Cayu-mán y Lugones, propongo entender las palabras *champurria*, *warriache* o *awinkada* como posiciones enunciativas que podrían dar cuenta de una "potencia" o "cuajado" de impureza con posibilidades múltiples: "la experimentación bi y multi-idiomática", "el borroneado y la confusión categorial", "retirarle nuestros servicios a lo puro y a sus agentes toda vez que sea posible y hacerlo con garbo", "anunciar la impureza de lo puro al ridiculizar su inhabilidad para autosustentarse", "la caricaturización de los seres que somos en los mundos de nuestros opresores, infundiéndoles ambigüedad" (Lugones 2021:223).

Finalmente, un último elemento clave de estas "voces cuajadas" que creo importante destacar es el sentido del humor que aparece de manera bastante transversal en las voces de nuestras entrevistadas. Esto es especialmente conmovedor en la medida en que coexiste con una conciencia de la gravedad del rol asignado en tanto "guardianas de la cultura". A contrapelo, sin embargo, estas mujeres bromea con el "bling bling mapuche", "el boom", "la tenida", "el sello mapuche", "la inquisición", "el escándalo feminista", el "había una vez una niña que usaba chiripa".

Propongo leer ese sentido del humor como una meta-comprensión interseccional del guión de género/etnicidad que estas mujeres son llamadas a (re)producir, o dicho en palabras de Lugones, como un "comentario social" que da cuenta de un pueblo que se mantiene vivo:

el comportamiento cuajado no solo es creativo sino que se constituye a sí mismo como un comentario social (...) verse a una misma en el espejo de alguien más y de vuelta en el propio (...) La separación-cuajado no es algo que nos pasa sino algo que hacemos (...) que nosotras cuajemos atestigua que somos sujetos activos, no consumidos por la lógica del control. El cuajado puede ser una técnica azarosa de supervivencia para un sujeto activo, o puede volverse un arte de resistencia, metamorfosis, transformación. Recomiendo cultivar este arte como una práctica de resistencia en transformación frente a las opresiones entrecruzadas. Es una práctica de resistencia festiva (Lugones 2021:223,225).

Agradecimientos

A la Agencia Nacional de Desarrollo e Investigación (ANID-CHILE) por el financiamiento del Proyecto Fondecyt de Iniciación N°11160588.

Referencias Citadas

- Aguilera, I.
2012. *El Ingrediente Mapuche. De la Cocina al Estado-nación*. Tesis para optar al grado de Doctora en Antropología Social, Universidad de Barcelona, España.
- Ancán, J.
2010. Negritud y cosmovisionismo mapuche frente al poder(neo) colonial. Apuntes preliminares para una reflexión (auto) crítica. En *Aimé Césaire desde América Latina. Diálogos con el Poeta de la Negritud*, editado por E. Oliva, L. Stecher y C. Zapata, pp. 101-124. Ediciones Universidad de Chile, Santiago.
- Arias, J. y Restrepo, E.
2012. Historizando raza. *Crítica y Emancipación* 3:45-64.
- Atkinson, R. y Flint, J.
2001. Accessing hidden and hard-to-reach populations: snowball research strategies. *Social Research* 33
- Bachelet, M.
2017. Mensaje presidencial. (1 junio) https://www.camara.cl/camara/doc/archivo_historico/mensaje_2017.pdf (5 de abril 2018).
- Bascopé, J. 2009.
La Invasión de la Tradición: lo Mapuche en Tiempos Culturales. Colibrís Ediciones, Santiago.
- Bauman, G.
2001. *El Enigma Multicultural: un Replanteamiento de las Identidades Nacionales, Étnicas y Religiosas*. Paidós, Barcelona.
- Bello, Á.
2004a. *Etnicidad y Ciudadanía en América Latina*. CEPAL, Santiago.
- Bello, Á.
2004b. Intelectuales indígenas y Universidad en Chile: conocimiento, diferencia y poder entre los mapuches. En *Intelectuales y Educación Superior en Chile*, compilado por R. Austin, pp. 97-131. Editorial CESOC, Santiago.
- Bengoá, J.
2000. *La Emergencia Indígena en América Latina*. Fondo de Cultura Económica, Santiago.
- Boccará, G. y Ayala, P.
2011. La nacionalización del indígena en tiempos de multiculturalismo neoliberal (12 julio) <http://interamerica.de/current-issue/boccará/> (8 de marzo 2013).
- Boutelja, H.; Hamel, C. y Delphy, C.
2006. On vous a tant aimé-E-S! Entretien avec Houria Boutelja. *Nouvelles Questions Féministes* 25:122-135.

- Briones, C. 2005. *Cartografías Argentinas: Políticas Indígenas y Formaciones Provinciales de Alteridad*. Antropofagia, Buenos Aires.
- Butler, J. 2007. *El Género en Disputa: el Feminismo y la Subversión de la Identidad*. Paidós, Barcelona.
- Butler, J. 2002. *Cuerpos que Importan. Sobre los Límites Materiales y Discursivos del "Sexo"*. Editorial Paidós, Madrid.
- Calfio, M. y Velasco, L. 2005. Mujeres indígenas en América Latina: ¿brechas de género o etnia?. Ponencia presentada en *Seminario Internacional Pueblos indígenas y Afrodescendientes de América Latina y el Caribe*, Santiago.
- Callejo, J. 2002. Observación, entrevista y grupo de discusión: el silencio de tres prácticas de investigación. *Revista Española de Salud Pública* 76:409-422.
- Catrileo, D. 2023. Une expérience de *champurria*. *Multitudes* 91:210-212.
- Chilliwewe, C. 2021. Chilliwewe ñi tukulpazugu: Lectura en clave sobre el extractivismo en Wallmapu. En *Cuestionamientos al Modelo Extractivista Neoliberal desde el Sur: Capitalismo, Territorios y Resistencias*, editado por C. Alister, X. Cuadra, D. Julián-Vejar, B. Pantel & C. Ponce (1 de marzo) <http://books.openedition.org/ariadnaediciones/12190> (4 enero 2023).
- Comaroff J. y Comaroff, J. 2011. *Etnicidad* S.A. Katz, Buenos Aires, Argentina
- Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas. 2013. Informe (5 agosto) <https://bibliotecadigital.indh.cl/handle/123456789/268> (3 de mayo 2018).
- Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. 2014. Resumen Estudio Mujeres Mapuche: tierra, agua, participación y cultura (3 abril) <https://www.minmujeryeg.cl/prensa/noticias-prensa/noticias-nacionales/en-temuco-presentan-primer-estudio-sobre-la-realidad-de-las-mujeres-mapuche-del-sur-de-chile/> (5 de junio 2018).
- Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. 2011. Mujeres de pueblos originarios y sus derechos (4 septiembre) <http://www.conadi.gob.cl/index.php/consejo-nacional/33-equidad-de-genero/546-derechos-especificos-de-las-mujeres-de-pueblosoriginarios> (3 de agosto 2018).
- Cortés, I. 2018. Lévi-Strauss y la diatriba ecoantropológica en torno al humanismo. Claves epistemológicas para una crítica radical de la mundialización. *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política* 12:89-106.
- Crenshaw, K. 2005. Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur. *Les Cahiers du Genre* 39:51-82.
- Cumes, A. 2019. Cosmovisión maya y patriarcado: una aproximación en clave crítica. En *Miradas en torno al Problema Colonial: Pensamiento Anticolonial y Feminismos Descoloniales en los Sures Globales*, coordinado por K. Ochoa, pp. 73-89. Akal, Ciudad de México, México.
- Cuyul, A. 2012. Salud intercultural y la patrimonialización de la salud mapuche en Chile. En *Ta ñ Fijke Xipa Rakizua-meluwün. Historia, Colonialismo y Resistencia desde el País Mapuche*, editado por Comunidad de Historia Mapuche, pp. 263-283. Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, Temuco.
- De la Cadena, M. 1992. Las mujeres son más indias. Etnicidad y género en una comunidad del Cusco. *Revista Isis Internacional* 16
- Deisler, M. 2017. Más de 100 mujeres mapuche se reunieron en Talca para conmemorar 5ta Feria Mujeres Indígenas Emprendedoras. Ministerio de Desarrollo Social (30 agosto) <https://www.gob.cl/noticias/mas-de-100-mujeresparticipan-de-la-5ta-feria-mujeres-indigenas-emprendedoras/> (4 de mayo 2018).
- Donato, L. 2007. *Mujeres Indígenas, Territorialidad y Biodiversidad en el Contexto Latinoamericano*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Dorlin, E. 2005. De l'usage épistémologique et politique des catégories de sexe et de race dans les études sur le genre. *Cahiers du Genre* 39:85-107.
- Echeverría, L. 2017. Emprendimientos de mujeres indígenas: aportando a la economía del país desde sus cosmovisiones. El Mostrador (5 septiembre) <http://www.elmostrador.cl/cultura/2017/09/05/emprendimientos> (5 mayo 2018)
- Fairclough, N. 1995. *Critical Discourse Analysis*. Logman, New York.

- Fassin, D. y Rechtman, R.
2007. *L'Empire du Traumatisme. Enquête sur la Condition de Victime*. Flammarion, Paris.
- Foerster, R. y Vergara, J.
2001. Algunas transformaciones de la política mapuche en la década de los noventa. *Anales de la Universidad de Chile* 13:1-23.
- Gigena, A.
2017. ¿Guardianas de la Cultura o guardianas de las Luchas? Aproximaciones para un análisis tipológico de la participación política de mujeres indígenas. *Religión* 2:43-57.
- Gigena, A. y De Cea, M.
2018. Institucionalidad indígena/de género y políticas públicas dirigidas a mujeres-indígenas en Chile. Los casos de CONADI y SERNAM. *Revista Perspectivas de Políticas Públicas* 7:323-346.
- Giraud, L. y Sánchez, J.
2013. Dos debates medulares sobre el concepto de raza, 1943-1952. *Revista Mexicana de Sociología* 75:527-555.
- Gobierno de Chile.
2004. Política de Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas. (16 abril) <https://catalogo.ministeriodesarrollosocial.gob.cl/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=7060> (5 agosto 2017).
- Gobierno de Chile.
2010. Plan Araucanía. Invirtiendo en Personas y Oportunidades. (9 septiembre) [https://issuu.com/planarauca-
nia/docs/plan_arauca-
nia_7](https://issuu.com/planarauca-
nia/docs/plan_arauca-
nia_7) (7 septiembre 2017)
- Hale, C.
2004. El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del 'indio permitido'. Ponencia presentada en la *Conferencia Construyendo La Paz: Guatemala desde un enfoque comparado*, Guatemala.
- Hall, S.
2010. *Sin Garantías*. Envió Editores, Popayán.
- Hancock, A.M.
2007. Intersectionality as a Normative and Empirical Paradigm. *Politics & Gender* 3:248-254.
- Hernández, A.
2003. Re-pensar el multiculturalismo desde el género. Las luchas por el reconocimiento cultural y los feminismos de la diversidad. *La Ventana* 18:9-39.
- Hill Collins, P. y Bilge, S.
2019. *Interseccionalidad*. Ediciones Morata, Madrid.
- Kergoat, D.
2009. Dynamique et consubstantialité des rapports sociaux. En *Sexe, race, classe. Pour une Épistémologie de la Domination*, editado por E. Dorlin. PUF, Paris.
- Lykke, N.
2010. *Feminist Studies. A Guide to Intersectional Theory, Methodology and Writing*. Routledge, New York.
- Lugones, L.
2005. Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color. *Revista Internacional de Filosofía Política* 25:61-76.
- Lugones, M.
2021. Pureza, impureza y separación. En *Peregrinajes. Teorizar una coalición contra múltiples opresiones*, pp. 189-225. Ediciones del Signo, Buenos Aires.
- Marileo, A.
1994. Autoridades tradicionales y sabiduría mapuche. Primera experiencia de trabajo con autoridades tradicionales mapuche de la región del lago Budi. Manuscrito en posesión de la autora.
- Marileo, A.
2001. Mundo mapuche. *Actas del Seminario Cosmovisión Indígena y Biodiversidad en América Latina*, pp. 255-276. Cochabamba, Bolivia.
- Marimán, J.
2012. *Autodeterminación. Ideas Políticas Mapuche en el Albor del Siglo XXI*. LOM, Santiago.
- McClintock, A.
1993. Family feuds: gender, nationalism and the family. *Feminist Review* 44:61-80.
- Menard, A.
2017a. El exterminio como patrimonio. *Revista Chilena de Antropología* 36:335-343.
- Menard, A.
2017b. Cachureos, mercancías, reliquias monumentos: vida y vitalidad de los fetiches en la era de la patrimonialización. En *Tramas de la Diversidad. Reflexiones, Debates y Propuestas en Torno al Patrimonio en Chile*, editado por S. Montecinos. Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, Santiago.
- Mendoza, B.
2019. La colonialidad del género y poder: de la postcolonialidad a la decolonialidad. En *Miradas en torno al Problema Colonial: Pensamiento Anticolonial y Feminismos Descoloniales en los Sures Globales*, coordinado por K. Ochoa, pp. 35-69. Akal, Ciudad de México.

- Mohanty, C.
1984. Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. *Boundary* 12/13:333-358.
- Moller-Okin, S.
1999. Is multiculturalism bad for women?. En *Is Multiculturalism bad for women?*, editado por J. Cohen, M. Howard y M. Nussbaum, pp. 8-24. Princeton University Press, Princeton.
- Moraga, Ch. y Anzaldúa, G.
1981. *This Bridge Called my Back. Writings by Radical Women of Color*. Kitchen Table Women of Color Press, New York.
- Moraga, F.
2021. Nosotras champurrias/nosotras mapuche. Guerra florida de Daniela Catrileo. *Revista Chilena de Literatura* 104: 73-98
- Ñanculef, J.
2004. Las Machi: Rol y Vida. (26 octubre) <http://jnanculefconadigovcl.blogspot.com/2011/> (8 noviembre 2018).
- Ochoa, K. (coord.)
2019. *Miradas en torno al Problema Colonial: Pensamiento Anticolonial y Feminismos Descoloniales en los sures Globales*. Akal, Ciudad de México.
- Pequeño, A.
2007. *Imágenes en Disputa: Representaciones de Mujeres Indígenas Ecuatorianas*. FLACSO, Quito.
- Pilquiman, M. y Skewes, J.
2009. Los paisajes y las encrucijadas del etnoturismo: reflexiones a partir de los proyectos turísticos de comunidades indígenas de la región de los Lagos de Chile. *Cuadernos de Turismo* 4:169-191.
- Pratt, M.
1993. 'Yo soy la Malinche': chicana writers and the poetics of ethnonationalism. *Callao* 16:859-873.
- Radcliffe, S.
2008. Las mujeres indígenas ecuatorianas bajo la gobernabilidad multicultural. En *Raza, Etnicidad y Sexualidades*, editado por P. Wade, F. Urrea y M. Viveros, pp. 101-136. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Radcliffe, S.
2015. *Dilemmas of Difference. Indigenous Women and the Limits of postcolonial Development Policy*. Duke University Press, Durham.
- Restrepo, E.
2004. *Teorías Contemporáneas de la Etnicidad: Stuart Hall y Michelle Foucault*. Editorial Universidad del Cauca, Popayán.
- Restrepo, E.
2013. Articulaciones de negridad: políticas y tecnologías de la diferencia en Colombia. En *Hegemonía Cultural y Políticas de la Diferencia*, editado por A. Grimson y K. Bidaseca, pp. 147-163. CLACSO, Buenos Aires.
- Rex, J.
1986. *Race and Ethnicity*. Open University Press, London.
- Richards, P.
2002. Expandir el concepto de la ciudadanía de las mujeres: la visión del pueblo y la representación de las mujeres mapuches en el SERNAM. En *Chile 2001-2002. Impactos y Desafíos de las Crisis Internacionales*, pp. 267-297. FLACSO, Santiago.
- Richards, P. y Painemal, M.
2006. Transnacionalización, derechos humanos y mujeres mapuche. Ponencia presentada en el *Quinto Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica*, México.
- Segato, R.
2011. Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En *Feminismos y Poscolonialidad*, editado por K. Bidaseca y V. Vásquez, pp. 17-48, Ediciones Godot, Buenos Aires.
- Stoler, A.
2013. *La Chair de l'empire. Savoirs Intimes et Pouvoirs Raciaux en Régime Colonial*. La Découverte, Paris.
- Troncoso, L., Stutzin, V., Pinto, K. Gallardo, R.
2023. Entrelazando feminismos y antirracismos en Santiago de Chile (2010-2020): desafíos para la construcción de coaliciones. *Diálogo Andino* 70:82-103.
- Turner, T.
2012. The social skin. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 2:486-503.
- Ulloa, A.
2017. Cuidado y defensa de los territorios-naturalezas: mujeres indígenas y soberanía alimentaria en Colombia. En *Sustentabilidad desde Abajo: Luchas desde el Género y la Etnicidad*, editado por M. Raucher y J. Chan, pp. 123-142. Open Acces: CLACSO.
- Valderrama-Cayumán, A.
2019. Movimiento en las fronteras: lo champurria como estrategia política mapuche. En *Nación, Otredad, De-seo: Producción de la Diferencia en Tiempos Multiculturales*, editado por A. Vera, I. Aguilera y R. Fernández, pp. 327-360. Ediciones Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago.

- Van Cott, D.
2000. *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*. University of Pittsburgh, Pittsburgh.
- Varikas, E.
2007. *Les rebuts du monde*. Stock, Paris.
- Vera, A.
2014. Moral, representación y feminismo mapuche: elementos para formular una pregunta. *Polis* 11:87-97.
- Vera, A.; Aguilera, I. y Fernández, R.
2018. Demandas de autenticidad: deseo, ambivalencia y racismo en el Chile multicultural. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales* 76:13-36.
- Vera, A.
2018. ¿Quién puede jugar al palín? Ansiedades en torno al orden de género en contexto mapuche. Ponencia presentada en *10° Congreso Chileno de Sociología*, Universidad Arturo Prat, Iquique.
- Viveros, Mara.
2016. La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista* 52:1-17.
- Walsh, C.
2008. Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa* 9:131-152.
- Yuval-Davis, N.
2004. *Género y Nación*. Centro de la Mujer Flora Tristán, Lima.
- Zapata, C.
2015. Intelectuales públicos, intelectuales críticos: la intelectualidad indígena en América Latina. *Revista Anales* 9:91-102.
- Zizek, S.
1998. Multiculturalismo, o la lógica del capitalismo multinacional. En *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el Multiculturalismo*, editado por F. Jameson y S. Zizek, pp. 137-188. Paidós, Buenos Aires.