

LAS LUCHAS CONTRA EL RACISMO, SEXISMO Y CLASISMO DE LAS MUJERES MAPUCHE LESBIANAS EN CHILE

*Alicia Rain Rain*¹

RESUMEN

Los procesos coloniales no solo se apropiaron de las tierras, territorios, bienes materiales de los pueblos del Abya Yala y afrodescendientes. También se apropiaron de las corporalidades de las mujeres, tanto de su mano de obra esclavizada como de su cosificación sexual. Así, las afectaciones de las mujeres han sido históricas, siendo dañadas sus valoraciones dentro de sus propios pueblos, a través del control, desconfianzas y exclusiones. Similar situación ha ocurrido con las diversidades sexuales y de género. Es así como las corporalidades de las mujeres racializadas de dichas diversidades han sido objeto de atención dentro y fuera de sus pueblos. De allí que el propósito de este trabajo sea analizar las experiencias de opresión y resistencia de mujeres mapuche lesbianas, desde una perspectiva interseccional, en el marco de una investigación etnográfica realizada en Chile, en las regiones Metropolitanas, Biobío, La Araucanía y Los Ríos, entre los años 2017 y 2018.

Palabras clave: racismo, sexismo, clasismo, mujeres mapuche lesbianas, resistencias.

¹ Académica del Departamento de Trabajo Social e investigadora del Centro de Estudios de Género, Universidad Católica de Temuco. arain@uct.cl

INTRODUCCIÓN

La época de conquista española en Chile tuvo diversas repercusiones para los pueblos originarios, los que fueron sometidos por medio de la violencia, estrategias bélicas de exterminio y estrategias orientadas hacia la integración, ya fuese por medio de la evangelización religiosa como por la educación basada en principios occidentales que buscaron la anulación del pensamiento, la lengua, las prácticas y creencias socioculturales propias (Muyolema, 2019). De esta forma, se configura el paradigma de la diferencia, en donde la superioridad de la blanquitud y de las potencias europeas conquistadoras están por sobre las naciones originarias (Cumes, 2019; Muyolema, 2019). El paradigma de la diferencia fue construido de forma intencional por parte de dichas potencias, porque de ese modo se autoasignaron derechos a la tierra, territorio, supremacía lingüística, sociocultural y política, por medio del diseño de políticas estructurales en los diferentes territorios que invadieron y despojaron (Cumes, 2019).

Tras lo expuesto, el paradigma de la diferencia ha dado lugar a la construcción del mundo del uno (Cumes, 2019). El mundo del uno responde a la idea de que es necesario valorar y poner en práctica una sola visión de mundo, una sola religión —particularmente la religión católica—, un solo idioma, generando para ello diversas formas de disciplinamiento colonial, con el fin de asegurar la puesta en marcha de estos objetivos y, más aún, que ello se interiorice como un mandato, de modo tal que se configure la idea de inferioridad y falta de orgullo en términos subjetivos y de conformación identitaria (Muyolema, 2019).

La afectación subjetiva acerca de la pregunta por el «quien soy yo» ha tenido fuertes implicaciones para los pueblos originarios, ya que dicha pregunta no puede escapar de lo que la sociedad occidental ha construido acerca de la otredad, una idea de deformidad, de negación y de vergüenza (Fanon, 2009; Muyolema, 2019). De hecho, se han generado diversos dispositivos de control y vigilancia de la construcción de la otredad, como han sido las políticas de reconocimiento de la diversidad sociocultural, basadas en buena parte en la

idea de raza, que fija los lugares de enunciación de las identidades socioculturales (Huenchullán, 2015). La raza sirve como dispositivo de control desde las políticas públicas de las sociedades, ya que categoriza la pertenencia o no a una determinada cultura, pero también implica la exigencia de la «pureza biológica», la que constriñe y afecta el reconocimiento de la diversidad de formas de existencia y autoidentificación de las personas, llevando adelante una propuesta esencialista que no responde a una realidad de los mestizajes y de las fronteras porosas de la historia, las experiencias, de las formas de construir identidad (Huenchullán, 2015). Frente a la idea de raza, cabe reconocer que esta se mueve en diferentes direcciones, unas por lo biológico y otras por las tradiciones socioculturales, lo cual vuelve bastante compleja la comprensión de la categoría (Huenchullán, 2015), pero sin desconocer que la categoría raza sirve al paradigma de la diferencia y afecta las prácticas discursivas de las sociedades (Cumes, 2019).

Lo anterior permite comprender que la configuración identitaria de las personas pertenecientes a los pueblos originarios atraviesa por diversas opresiones. Por una parte, debe sortear la construcción de estructuras de poder que determinan la valoración y los derechos a los cuales acceden las personas, no solo por razones socioeconómicas, sino también por razones raciales. Así mismo, la lucha por la identidad sociocultural está atravesada por una lucha por la temporalidad. Al respecto, la propuesta políticamente interesada en las sociedades racistas es la negación de la existencia actual de las diversas naciones del Abya Yala (Cumes, 2019). De allí que los textos escolares y los discursos políticos y periodísticos de la sociedad occidental versen sobre la idea de que la existencia de las primeras naciones se ha extinguido y que ahora habitan en el pasado, lo que conlleva una negación de las existencias contemporáneas, invitando a conocer de su existencia en instituciones tales como los libros de historia que siguen dicha línea de pensamiento, o bien, en los museos (Cumes, 2019).

Por otro lado, el paradigma de la diferencia dice relación con la sexualidad, en donde la idea del mestizaje ha significado un peligro para las apuestas eugenésicas de las sociedades coloniales, en

diferentes épocas históricas. De allí que en los primeros contactos coloniales las grandes potencias europeas buscaran controlar las relaciones interétnicas, por el temor de la pérdida de «pureza racial» (Stolcke, 1993), lo que da lugar a la idea de que la gestación de esta nueva vida producto de estas sexualidades daría como resultado «la deformidad» (Muyolema, 2019).

Por lo anterior, el control de las relaciones sexuales con resultados de embarazo fue ampliamente rechazada por las potencias europeas, al punto de implementar sistemas de control y castigo, incluso en donde el precio fue la muerte como forma de amedrentar a quienes desafiasen dicho control (Stolcke, 1993). Por esto es que las corporalidades de las mujeres de las primeras naciones fueron objeto de control y vigilancia, considerándose peligrosas para la mantención del orden de supremacía blanca que intentó establecerse en las sociedades coloniales (Stolcke, 1993).

Las corporalidades de las mujeres de las primeras naciones fueron también objeto de control desde las prácticas religiosas católicas, las que vincularon dichas corporalidades con la idea de peligrosidad para el establecimiento de una moral conservadora (Calfío, 2012). Considerando que las estrategias coloniales no solo fueron materiales, sino también ideológicas, es que los procesos de evangelización se abocaron a la construcción de una sexualidad controlada y focalizada en una institución familias monógama, asunto que no fue coincidente con la organización y prácticas de muchas de las naciones preexistentes, como ha sido el pueblo mapuche en Chile (Millaleo, 2018). De hecho, la poligamia sigue siendo un asunto contemporáneo para el pueblo mapuche, en particular, situado en el territorio histórico mapuche (Millaleo, 2018), llamado en lengua mapuche *Wallmapu*, el que se configuró como territorio autónomo en el siglo XVII tras un acuerdo de paz entre el pueblo mapuche y la Corona Española (Pichinao, 2012).

De esta forma, las corporalidades de las mujeres mapuche han sido históricamente controladas. En los primeros contactos coloniales se registran eventos por parte de cronistas españoles, en donde se mira con asombro la libertad sexual de las mujeres mapuche,

asunto mal visto desde un punto de vista de una religión católica conservadora (Calfío, 2012). Pero también la fluidez de género, principalmente de personas *machi* —personas que tras un conocimiento transgeneracional, o bien por sueños, son llamadas a ejercer la salud física, mental y espiritual de las personas, particularmente mapuche—, a quienes se observó de forma interesada por parte de soldados y cronistas españoles, no solo por su capacidad de sanar a los hombres mapuche que luchaban en las confrontaciones bélicas, sino también por dicha fluidez, que fue motivo de menosprecio y también de aniquilamiento en las redadas bélicas (Bacigalupo, 2016).

Cabe señalar que el pueblo mapuche constituye, hoy en día en Chile, uno de los pueblos indígenas sobrevivientes de los procesos coloniales, siendo el que cuenta con mayor proporción poblacional en relación con otros, con un 79,8 % a nivel nacional (Instituto Nacional de Estadística [INE], 2017). Así mismo, el pueblo mapuche ha mantenido sus prácticas culturales, religiosas y una lengua que le distinguen en relación con otros pueblos, pero también frente a la sociedad chilena, lo cual permite visualizar la resistencia sostenida, pese a los diversos procesos coloniales a los cuales ha debido hacer frente a lo largo de su historia (Zavala, 2008).

Las sexualidades de las mujeres mapuche han sido vistas y tratadas con atención a lo largo de la historia, ya sea desde los ojos occidentales coloniales como desde los ojos de las propias personas que forman parte del pueblo mapuche (Calfío, 2012). De allí que, en la actualidad, la sexualidad de las mujeres lesbianas no se libre de la vigilancia, por lo que muchas de ellas deben afrontar cotidianamente las opresiones interseccionales, por el hecho de ser mapuche, mujeres y lesbianas. Las sexualidades, así como los asuntos de disidencias sexo-genéricas, suelen no cobrar la suficiente relevancia debido a que existen opresiones consideradas más amplias, como es el caso de las luchas por la subsistencia, luchas anticoloniales y anticlasistas (Platero, 2012). Sin embargo, son asuntos necesarios de estudiar. De esta forma, el propósito del presente trabajo es analizar las experiencias de opresión y resistencia de mujeres mapuche lesbianas, desde una perspectiva interseccional.

EL COLONIALISMO EN CHILE

Se considera que el pueblo mapuche, en el siglo XV, habitaba desde la actual región de Coquimbo hasta el extremo sur, debido a la escritura de crónicas españolas que, a la llegada de los colonizadores documentaron encontrar en dichos territorios una lengua común, prácticas socioculturales y religiosas comunes (Zavala, 2008).

No obstante, en la época de la conquista de Chile el ejército español tenía un poder que sobresalía frente a las otras potencias coloniales a nivel mundial, ya que el imperio español era el más importante en cuanto a condiciones materiales, de armamento y de poder político en ese momento histórico. Así mismo, el ejército español gozaba de una imagen generalizada de ser un ejército caracterizado por el uso desmedido de la violencia, utilizando prácticas temerarias que amedrentaban la resistencia en cualquier territorio que invadían (Zavala, 2008). Las prácticas de violencia colonial implementadas en la época de la conquista española fueron intimidantes, incluso para las propias personas cronistas, como fue el caso del Fray Bartolomé de Las Casas en Guatemala, por ejemplo, en donde, horrorizado por dichas estrategias inhumanas, documenta lo observado con el fin de llamar la atención de la Corona Española, bajo la esperanza de frenar la violencia del ejército (Cumes, 2019).

Es este ejército el que llega a Chile, ingresando por el norte del país, y el que va exterminando a los pueblos que habitan dicho espacio, pero al acercarse al territorio habitado por el pueblo mapuche encuentra una resistencia que es sistemática, la cual estará caracterizada no solo por las estrategias bélicas que se organizan para hacer frente al enemigo invasor, sino que, además, se basa en la diplomacia política para intentar establecer acuerdos de paz, lo cual posibilita, por ejemplo, el Tratado de Paz de Tapihue, en el siglo XVII, que reconoce la resistencia sistemática del pueblo mapuche y respeta el reclamo de su autonomía política y socio-territorial de la frontera natural del río Biobío (Pichinao, 2012; Zavala, 2008).

No obstante, las estrategias coloniales, en la mal llamada «época histórica de paz» entre el pueblo mapuche y la sociedad española (Zavala, 2008), dan lugar a estrategias integracionistas que buscarán

alcanzar el dominio ideológico, religioso y sociocultural del pueblo mapuche por medio de personas abocadas a la evangelización, las que tenían fines de orden religioso, introduciendo formas de concebir el mundo basadas en principios occidentales que se depositaban en la figura de un solo dios castigador y vigilante, en reemplazo de las creencias de diversas figuras tales como los *ngen*, espíritus que son dueños y cuidadores de la tierra, del agua, los volcanes, entre otros. Sin embargo, estas estrategias no solo se abocaron a la transformación de las creencias religiosas, sino también de las prácticas socioculturales, como es el caso de la instauración de la moral del pecado en las relaciones sexo-afectivas en el marco de una institución familiar monogámica (Millaleo, 2018).

Tras lo expuesto, la estrategia de la evangelización católica sería un marco que ampliaría las posibilidades y sentaría las condiciones para la transformación de los sistemas de creencias y prácticas socioculturales, con el fin de buscar la integración del pueblo mapuche a la sociedad que la Corona Española buscaba construir, ahora ya no con la exclusividad de las estrategias de guerra, sino con estrategias más solapadas (Zavala, 2008). Sin embargo, cabe recordar que en múltiples aproximaciones históricas al siglo XVII se produce un vacío que impide visibilizar las prácticas de esclavitud de las corporalidades mapuche por medio de las estrategias de las llamadas «malocas españolas», las cuales tuvieron como fin la apropiación de mano de obra esclava no solo de hombres mapuche en resistencia bélica frente a la invasión española, sino también de mujeres y niñas, con el fin de contar con servicios domésticos y para la producción de los campos en manos españolas (Zavala, 2008).

Las corporalidades de las mujeres mapuche han sido consideradas de valor, no solo para el control de las fronteras frente a los mestizajes y el temor a dicho fenómeno social (Stolcke, 1995), sino también por la posibilidad de ser utilizadas las corporalidades para el beneficio de la productividad colonial, el mantenimiento de los hogares blancos, así como por la apropiación de los cuidados, en principio con la esclavitud, y luego con los servicios domésticos remunerados en la época del despojo colonial a manos del ejército chileno, en la primera época de la independencia de Chile (Rain, 2023).

No obstante, desde un punto de vista patriarcal y colonial, las corporalidades de las mujeres mapuche no se valoran a nivel social, político o académico (Rain et al., 2020), ya que, desde los primeros contactos coloniales, las crónicas españolas buscaron socavar dicho valor haciendo uso de la imagen de animalización de las corporalidades indígenas y de la deformidad, con la cual pretendían fijar a estas personas como no humanos y, por lo tanto, no merecedoras de respeto, de consideración o de humanidad en los procesos de invasión de sus territorios (Muyolema, 2019).

La deformidad y animalidad con la cual se configura a las corporalidades indígenas ha posibilitado el uso de la violencia, la negación de sus existencias y de su valor dentro de las sociedades construidas bajo la lógica de supremacía blanca (Cumes, 2019; Muyolema, 2019). De allí que se emprendan actos de violencia, de discriminación y de exclusión social hacia estas corporalidades, aún en contextos de independencia de los Estados, porque estos no han generado más que una continuidad colonial (Huenchullán, 2015).

LOS PROCESOS COLONIALES, PATRIARCALES Y LAS SEXUALIDADES NO NORMATIVAS

Las experiencias de violencia en la época de la conquista del ejército español y, luego, en el siglo XVII, por medio de la violencia simbólica y epistémica —a raíz de las estrategias integracionistas en contra del pueblo mapuche por parte de las misiones de evangelización católica— dieron paso a las afectaciones del valor de las mujeres al interior de este pueblo, debido a que ellas experimentaron las violaciones sexuales por parte de los militares españoles. Pero también por la incorporación del pecado como principio religioso católico, lo que transformó el valor de ellas y las dejó en un lugar de desconfianza en términos sexuales (Rain, 2023).

Las mujeres mapuche sufrieron el empobrecimiento masivo y las experiencias diaspóricas que han propiciado la dispersión territorial y la fragmentación de un pueblo (Rain, 2023). La situación de ellas se puede equiparar a la de sus pares hombres del pueblo mapuche durante la época del despojo a manos del Estado de Chile, aunque

difiere por las opresiones particulares hacia ellas por razones de género (Millaleo, 2018; Rain, 2023).

Durante los procesos de despojo colonial de tierras y territorio en contra del pueblo mapuche por parte del Estado chileno, se produjo un proceso de integración forzada, en donde el asesinato de hombres y mujeres opositoras a esta integración y despojo dio lugar a la construcción del imaginario de un pueblo violento, salvaje y sanguinario, lo cual hasta el día de hoy forma parte de las creencias y concepciones de la sociedad chilena al respecto (Zavala, 2008).

Diferentes naciones preexistentes han buscado hacer frente de forma sostenida y colectiva a la invasión colonial y a las estrategias basadas en el exterminio, pero también a la integración como forma de homogenizar a las sociedades, principalmente en América Latina y El Caribe (Cumes, 2019). De allí que buena parte de la atención y de las estrategias de resistencia hayan estado puestas en la sobrevivencia, y con justa razón (Platero, 2012).

No obstante, ello ha dado lugar a que las exclusiones de género y sexualidad hayan ocupado un lugar secundario en la atención que han colocado los propios pueblos preexistentes en diversas localizaciones geopolíticas (Platero, 2012). Ello también se observa en el caso del pueblo mapuche, en donde solo en el último tiempo se ha venido a prestar atención a la necesidad de analizar otras opresiones que afectan también a un pueblo, considerando la heterogeneidad y diversidad interna, pero también considerando que las experiencias de opresión son diferentes para hombres, mujeres y disidencias (Huenchullán, 2015).

Lo anterior es especialmente complejo, ya que las invisibilizaciones han posibilitado la negación de sufrimientos y subjetividades que han permanecido ocultas, ya sea para la propia sociedad chilena como para el propio pueblo mapuche. De hecho, en la revisión de la literatura construida por personas mapuche, en su mayoría hombres asentados en la gran ciudad de Santiago de Chile —sin entrar en valoraciones de intencionalidad—, se observa que ella ha formado parte de un acuerdo implícito que afecta de forma negativa el reconocimiento de las propias afectaciones identitarias, materiales y

sociopolíticas de las mujeres en un plano general de los movimientos reivindicativos mapuche, pero también en organizaciones más locales (García-Mingo, 2017).

Si lo anterior es complejo, lo es más cuando de sexualidades y maternidades se trata, ya que no son solo espacios sensibles y complejos, sino que también configuran la búsqueda de continuidades humanas y socioculturales frente a una sociedad chilena racista y negacionista (Rain, 2023). Bajo esta lógica, se habla poco acerca de las propias formas de exclusión y control que el pueblo mapuche ejerce hacia las corporalidades de las mujeres mapuche, ya sea para salvaguardar las luchas consideradas más urgentes o amplias, como es el caso del colonialismo y el extractivismo (García-Mingo, 2017), ya sea porque la sexualidad es un terreno considerado delicado y de exposición de todo un pueblo (Calfío, 2012).

Por lo anterior, las disidencias sexo-afectivas se encuentran en las encrucijadas de poder dentro y fuera de sus pueblos, ya que su expresión pública trae consigo la exposición social y política, la que puede conducir a experiencias y categorizaciones estigmatizadoras (Platero, 2012). Entonces, la sexualidad ha sido configurada como un espacio de dominio de la acción biopolítica desde finales del siglo XIX, según reconoce Platero (2012). Sin embargo, existe una temporalidad de más largo alcance histórico, en el período colonial (Bacigalupo, 2016; Calfío, 2012).

MÉTODO

Desde un paradigma interpretativo y con perspectiva de género interseccional (Viveros, 2016), la presente investigación se focalizó en la búsqueda por comprender las experiencias de violencia interseccional vividas por las mujeres mapuche y sus estrategias de resistencia para afrontar las diversas opresiones que las han afectado a lo largo de sus trayectorias de vida, en el marco de sus condiciones de diáspora mapuche. La diáspora se comprende por condiciones estructurales de despojo colonial desde las acciones del Estado chileno en la época de independencia de la Corona Española, principalmente en la segunda mitad del siglo XIX, que dieron lugar

a los desplazamientos masivos y forzados de hombres y mujeres mapuche a las ciudades, con fines de sobrevivencia. El despojo colonial en contra del pueblo mapuche ha involucrado la vulneración de derechos humanos y colectivos.

Participantes y procedimiento

Se hizo uso del método etnográfico, el cual requiere de la presencia de quien investiga en el espacio social y geográfico en donde se realiza la investigación (Guber, 2004). En este estudio se buscó comprender las configuraciones identitarias y de género de las mujeres mapuche en el marco de las diásporas mapuche, en un trabajo de campo entre los años 2017 y 2018, considerando como hito el despojo colonial de la segunda mitad del siglo XIX en Chile. Bajo este marco, se realizaron entrevistas en profundidad a veinte mujeres mapuche de las regiones Metropolitana, Biobío, La Araucanía y Los Ríos entre los años 2017 y 2018. Para efectos del presente trabajo solo se trabajó con los testimonios de dos de las mujeres. Los criterios de inclusión fueron: (i) identificarse como mujer mapuche; (ii) tener dieciocho años o más, y (iii) habitar en alguna de las regiones incluidas en el estudio al momento de la entrevista.

Aspectos éticos

En cuanto a los resguardos éticos, el trabajo de investigación tuvo a la vista las orientaciones éticas de la Universidad Autónoma de Barcelona, ya que las tesis doctorales en dicha universidad no requieren ser evaluadas por un Comité de Ética. Se hizo uso de un consentimiento informado para resguardar la participación libre, voluntaria e informada de las mujeres. Cabe señalar que en este trabajo se ha hecho uso de nombres ficticios para proteger el anonimato comprometido con las mujeres.

ENTRE OPRESIONES Y RESISTENCIAS MAPUCHE

Tal como anteriormente se ha discutido, las disidencias sexoafectivas en las primeras naciones tienen como desafío el afrontar

diferentes discriminaciones desde la sociedad en general, pero también al interior de sus propios pueblos y familias. Las exclusiones, desde un punto de vista interseccional, operan de forma simultánea y adquieren expresiones que varían según el contexto sociocultural e histórico y, a la vez, afectan la configuración de subjetividades (Coll-Planas, 2012).

La contra norma de los binarismos de género

La idea de los binarismos de género es un asunto que ha permeado relaciones sexo-afectivas en diferentes sociedades. Ir contra estar normativas supone vivir la experiencia de una forma problemática:

Yo no voy a andar con el cartel. En mi trabajo llevaba un mes y yo dije sí, porque mi pareja de entonces... Ese es un tema de discriminación que también lo tengo que ver, ya, porque dentro de la cultura mapuche yo he tratado de estudiar un poco de qué pasa con las personas que tienen... que son homosexuales, que son lesbianas o que tienen otro problema de transexualidad (Silvia, entrevista personal, 2018).

Tal como se puede apreciar en el relato de Silvia, ocurre en un diálogo emocional interno la idea de que ella y otras personas que desafían la normatividad del género tienen que tener, necesariamente, un problema. De allí que esto precise estudiarse, en este caso, dentro de la historia del pueblo mapuche, con el fin de lograr encontrar elementos que posibiliten dejar de verlo como tal. Al respecto, Coll-Planas (2012) refiere que, por lo regular, puede observarse que la sociedad suele aceptar de mejor forma a las personas transgénero, a las que requieren hacer cambios corporales para definirse en una posición, lo cual se suele comprender como acorde a la norma social, es decir, fijar una corporalidad de hombre o mujer. Sin embargo, ser una persona homosexual afecta esta fijación de una categoría binaria, por lo que suele recibir mayor resistencia social.

Las exclusiones también se viven en los espacios íntimos de las familias, las cuales, ya sea por falta de formación, de experiencia o por asuntos religiosos, suelen generar mayores resistencias a que dentro de ellas se presente una persona lesbiana, por ejemplo. Roxana

ha observado estos asuntos dentro de los colectivos en los cuales ha tenido ocasión de ser una activista que busca apoyar a otras mujeres para reivindicar su valor como personas mapuche y lesbianas.

Está bien mezcladito, pero es más que todo... eh, ha habido violencia al momento de decir «quién es una de verdad», hay una cosa de las familias que no... hay una cosa de aguantarse: «¡no, no es verdad!» «¡no es cierto!» ¿no? «¡se te va a quitar!» «¡es un tiempo!» Pero ¿cómo de resistir a lo que tú eres? Yo en mi caso, eh, mi mamá se fue tan chica [a la ciudad de Santiago de Chile, desde el sur], que ella terminó, yo cacho que de pura soledad, evangelizándose. Entonces, hasta el día de hoy es evangélica, ¡heavy poh!, y, por lo tanto, ella nunca ha aceptado quién soy yo (Roxana, entrevista personal, 2018).

En esta experiencia es posible apreciar que, con la declaración del lesbianismo, surge la resistencia a aceptar el hecho, pero, además, implica ser objeto de violencia y de abandono, al no recibir lo que se busca: la aceptación de quienes son importantes en la vida de las personas, su propia familia. Es posible observar, a la vez, que no solo operan las exclusiones sociales, sino también las exclusiones por razones religiosas, como es el caso del cristianismo que imposibilita cualquier posibilidad de diálogo. De allí que ocuparse por analizar estas vivencias sociales y socioculturales adquiera gran relevancia en el mundo académico, pero también en el mundo social, debido al sufrimiento que trae consigo (Platero, 2012).

Lo anterior nos remite a buscar comprender el marco en el cual se construyen estas exclusiones que generan relaciones normativas, en las cuales se forja la idea de la supremacía masculina, como ha sido la experiencia de Silvia:

Juré en la Corte, en el pleno, con todos los ministros e invité a mi, obviamente a mi mamá. Yo podía invitar a dos personas no más al juramento, y obviamente que mi mamá siempre ha sido mi ídola, y yo invité a mi mamá y mi exmarido que tenía que ir poh, porque fue la persona que me estuvo apoyando durante toda mi carrera, mi estudio y todo. Y mi mamá, lamentablemente, eh, dijo «no, tiene que ir tu papá». Y bueno, ya, yo tuve que hacer caso no más, porque el papá es el, digamos, la cabeza de la familia, y mi mamá tiene ese, ese sistema antiguo (Silvia, entrevista personal, 2018).

En el relato se muestra la construcción de la idea de superioridad de la figura paterna por sobre la materna, asunto que resulta difícil de resistir por parte de las personas dentro de las familias. Estos asuntos transgeneracionales ofrecen escasas posibilidades de subversión, como lo ha dejado de manifiesto la propia persona que lo ha experimentado. Bajo las experiencias de investigación de estas normas, Coll-Planas (2012) ha observado que las experiencias de opresión que pueden llegar a vivir las personas homosexuales, lesbianas adquieren condiciones que pueden complejizarse si los contextos presentan otras cualidades mayormente conservadoras, a diferencia de otras sociedades que otorgan mayor libertad.

Las resistencias bajo opresiones

El compromiso de las personas mapuche suele ser un asunto transversal en la formación identitaria de quienes han contado con familias que les orientan hacia dichos principios socioculturales. En otros casos, se trata de un proceso de toma de consciencia crítica al alero de las experiencias de discriminación vividas en primera persona, o bien, debido a las afectaciones colectivas como pueblo dentro de una sociedad que les excluye. Así lo relata Roxana:

Entonces llego a Temuco y siento acá, me viven, porque mi hijo se enfermó mucho y la única manera de sanarlo era volver a la naturaleza. Y llegué primero a... viví un tiempo ahí, por Labranza, y después me instalé acá en Temuco. No conocía a nadie, no tenía redes. Siempre he viajado a Temuco desde que existo, pero era siempre irse hacia el campo, a ver a mi abuelo. Entonces, acá en la ciudad no conocía a nadie y, eh, yo tenía la necesidad, así como urgente de como parar el leseo y organizarme en serio con las mujeres que fueran lesbianas (Roxana, entrevista personal, 2018).

En esta cita se expone la necesidad de retornar hacia el sur, debido a una situación de salud de un hijo, bajo la creencia que la persona tiene, desde un punto de vista sociocultural, de que la naturaleza constituye parte del proceso de sanación. Así, la conexión de las personas mapuche con la naturaleza forma parte de principios

culturales de respeto y mutua coexistencia (Zavala, 2008), en donde la naturaleza es parte del contexto que ofrece mayor armonía que en la ciudad. Pero la cita también refiere a un llamado que Roxana decide acoger, como es el caso de hacerse parte en la búsqueda de espacios de encuentro y organización de las mujeres lesbianas. Ello permite comprender que su desafío se constituye en una necesidad de atender a un asunto que no está siendo abordado por las políticas públicas en el momento de su llegada a la ciudad de Temuco, por lo que la respuesta de autogestión representa la posibilidad que se puede construir con otras.

Por otro lado, existen formas de comprensión de mundo que se remiten a procesos sociohistóricos, en este caso, para el pueblo mapuche, lo cual orienta las formas de buscar equilibrio frente a las opresiones que viven las mujeres lesbianas, como lo observa Roxana:

¡Mira!, nosotras igual, esto todo lo estamos rearmando ¿ah? Llevamos cinco meses recién en ese proceso. Eh, por ejemplo, el tema de la terapia en las mujeres, nosotros creemos que en los mapuche ha llegado un desequilibrio, hay un desequilibrio. Ese desequilibrio trae, principalmente, más violencia hacia la mujer y a los niños, y a las niñas. Y en ese desequilibrio ha sido fundamental el alcohol, por ejemplo, ¿ah? Ha sido fundamental que no se problematice la violencia intrafamiliar como una violencia (Roxana, entrevista personal, 2018).

El concepto de equilibrio en el pueblo mapuche involucra la comprensión de la salud y enfermedad como coexistentes y no como procesos separados. De allí que diversas prácticas socioculturales se remitan a lo que ocurre cotidianamente en la vida, pero siempre vinculadas a la espiritualidad (Zavala, 2008). Así, es posible comprender que el consumo de alcohol, el uso de la violencia dentro de las familias, la falta de problematización colectiva de estos hechos en el mundo mapuche, para Roxana, permiten comprender por qué el abordaje de las situaciones de las mujeres mapuche lesbianas precisa de una comprensión integral y holística y no solo focalizada en asuntos de configuración de género y las opresiones asociadas a las construcciones sociales al respecto. Ello, sin dudas, comprende

una forma de pensar y forjar una resistencia desde un pensamiento y acción que son situados sociocultural, histórica y contextualmente.

Silvia, en su memoria familiar situada en la ciudad de Santiago, recuerda formas particulares de comprender la vida y la muerte, en este caso de animales para autoconsumo, de lo que la espiritualidad también forma parte:

Entonces, a pesar de que vivíamos en Santiago, vivíamos como si fuera en el campo ¿ya? Porque mi mamá tenía las gallinas, había que recoger los... los huevos, y cada cierto tiempo mi papá tenía que matar un cordero. Si no era un cordero, era un chanco, pero lo llevaba vivo y allá se hacía todo el ritual. Se hacía curantos también. Entonces, todo eso. Y mi papá cada vez que mataba un animal hacía una rogativa ¿ya? Entonces, él daba gracias a Dios y siempre hablaba en mapudungun. Sí, decía *Ngenechen* [creencia en espiritualidades que, en el marco del proceso de integración occidental, resisten a la idea de un único Dios. *Ngenechen* sería un ser superior que se conecta en las prácticas religiosas mapuche para acompañar a las personas y brindarles lo que piden, por medio de sus rogativas, en donde los sacrificios animales se ofrecen para dichos fines] (Roxana, entrevista personal, 2018).

La construcción identitaria mapuche se ha visto acompañada de ceremonias que posibilitan el aprendizaje centrado en la experiencia, en el caso de Roxana, en su infancia. De allí que los valores mapuche permanezcan pese a vivir en la ciudad, en donde puede verse dificultada la posibilidad o las condiciones de llevar adelante estas prácticas. En lo observado por Roxana, el padre hizo un esfuerzo de forma sistemática para que ello pudiese seguir siendo parte de la educación de sus descendencias familiares. Así, la identidad de Roxana es de persona mapuche, lo que, en contextos de discriminación hacia las personas mapuche dentro de la sociedad chilena, constituye una resistencia que ha sido traspasada generacionalmente.

CONCLUSIONES

El propósito de este trabajo fue analizar las experiencias de opresión y resistencia de dos mujeres mapuche lesbianas desde una

perspectiva interseccional, en el marco de una investigación etnográfica realizada en las regiones Metropolitanas, Biobío, La Araucanía y Los Ríos, entre los años 2017 y 2018. En el presente trabajo se ha puesto de manifiesto que las opresiones, desde un punto de vista interseccional, no se consideran en función de la cantidad que las personas o colectivos han debido soportar, sino en función de cómo los contextos sociohistóricos, socioculturales y territoriales son propicios para dichas opresiones. De allí que las mujeres de este estudio, al ser mujeres mapuche, han permitido analizar que la imbricación de opresiones que han experimentado a lo largo de sus vidas presenta particulares formas.

Tras lo expuesto, se deja de manifiesto que el contexto de las ciudades les ha afectado en cuanto a las posibilidades de realizar sus propias ceremonias para conexión espiritual, pero también para la conexión con la naturaleza. De allí que estos asuntos sean problematizados por las mismas para comprender las estrategias familiares de resistencia y creación de estrategias para hacerles frente, así como también asumir que el contexto cobra gran relevancia para la mantención del equilibrio en la buena vida de la persona, producto de la conexión con la naturaleza, en el marco de los procesos de salud y enfermedad.

El capítulo posibilita comprender que las luchas y resistencias de las mujeres mapuche lesbianas no solo constituyen la búsqueda de equilibrio en cuanto a la conformación identitaria lesbiana, sino que también mapuche. Así mismo, sus procesos de sanación se relacionan con la búsqueda de equilibrio espiritual debido tanto a la propia formación familiar, como por las experiencias de contacto con otras mujeres mapuche. Ello permite considerar que la búsqueda de sanación por las experiencias de violencia no es solo individual, sino que también se ancla en lo colectivo, en el marco de las organizaciones en las cuales participan, en donde se ha buscado la vinculación con la comprensión de los procesos atravesados por todo un pueblo en cuanto a la violencia histórica, de la cual las mujeres mapuche lesbianas han sido parte. De esta manera, en este artículo se propone que la forma de comprender y abordar los fenómenos de exclusión social de las mujeres mapuche lesbianas requiere ser holística, situada territorial e históricamente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bacigalupo, A. (2016). La lucha por la masculinidad del Machi: políticas coloniales de género, sexualidad y poder en el sur de Chile. *Revista De Historia Indígena*, (6), 29-65. <https://revistahistoriaindigena.uchile.cl/index.php/RHI/article/view/40145>
- Calfio, M. (2012). «Peküyen». En Comunidad de Historia Mapuche (Eds.), *Ta ñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia colonialismo y resistencia desde el país mapuche* (pp. 279-296). Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Coll-Planas, G. (2012). «El circo de los horrores». Una mirada interseccional a las realidades de lesbianas, gays, intersex y trans. En R. L. Platero (Ed.), *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada* (pp. 255-276). Edicions Bellaterra.
- Cumes, A. (2019). El Mundo del Uno: Colonizar para existir y la vigencia de las epistemologías milenarias de la coexistencia. En J. Quidel (Ed.), *Clases Magistrales. Cátedra Fray Bartolomé de Las Casas* (pp. 11-20). Ediciones UCT.
- Fanon, F. (2009). *Piel Negra, máscaras blancas*. Akal.
- García-Mingo, E. (2017). *Zomo Newen. Relatos de vida de mujeres mapuche en su lucha por los derechos indígenas*. LOM.
- Guber, R. (2004). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Paidós.
- Huenchullán, C. (2015). Colonialidad, resistencia e identidades indígenas desde la ciudad. En A. Ramm y A. Boitano (Eds.), *Rupturas e identidades políticas: Cuestionando la nación y la academia desde la etnia y el género* (pp. 98-129). RIL.
- Instituto Nacional de Estadística. (2017). *Censo 2017*. <https://www.censo2017.cl/descargas/home/sintesis-de-resultados-censo2017.pdf>
- Millaleo, A. (2018). *Poligamia mapuche / Pu domo ñi Duam (un asunto de mujeres): Politización y despolitización de una práctica en relación a la posición de las mujeres al interior de la sociedad mapuche* [Tesis doctoral, Universidad de Chile]. <https://repositorioslatinoamericanos.uchile.cl/handle/2250/1774997>
- Muyolema, A. (2019). Representaciones de la diferencia y la producción cultural del silencio. En J. Quidel (Ed.), *Clases Magistrales. Cátedra Fray Bartolomé de Las Casas* (pp. 39-67). Ediciones UCT.
- Pichinao, J. (2012). Los parlamentos hispano-Mapuche como escenario de negociación simbólico-político durante la colonia. En Comunidad de Historia Mapuche (Eds.), *Ta Ñ Fijke Xipa Rakizuameluwün Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche* (pp. 25-42). Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.

- Platero, R. (2012). *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Edicions Bellaterra.
- Rain, A. (2023). Entre lo público y lo privado. Experiencias y posicionamientos sobre las sexualidades y maternidades mapuche. *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, 23(1), e3199. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.3199>
- Rain, A., Pujal, M. y Mora, E. (2020). Mujeres mapuche en la diáspora y el retorno al *Wallmapu*: Entre micro-resistencias de género y despojos coloniales. *Chungará*, 52(2), 347-360. <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562020005001004>
- Stolcke, V. (1993). Mujeres invadidas. La sangre de la conquista de América. En V. Stolcke (Ed.), *Mujeres invadidas. La sangre de la conquista de América* (pp. 29-46). Ediciones Grijalbo.
- Viveros, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 52, 1-17. <https://doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005>
- Zavala, J. (2008). *Los mapuches del siglo XVII. Dinámica interétnica y estrategias de resistencia*. Ediciones UCT.

