

TENSIONES Y CONVERGENCIAS: NARRATIVA CONTEMPORÁNEA DE MUJERES MAPUCHE Y EL PENSAMIENTO POLÍTICO INDÍGENA¹

TENSIONS AND CONVERGENCES: CONTEMPORARY MAPUCHE WOMEN'S NARRATIVE AND INDIGENOUS POLITICAL THOUGHT

Claudia Espinoza Sandoval
Pontificia Universidad Católica de Chile
cdespin1@uc.cl

RESUMEN

Este artículo explora los vínculos entre el pensamiento político indígena contemporáneo y la producción narrativa de mujeres mapuche, particularmente, las obras de Graciela Huinao, Mariela Fuentealba Millaguir, Moira Millán, Daniela Catrileo y Kati Lincopil. A partir de los pensamientos anticolonial y descolonizador como bases unificadoras del pensamiento político indígena (Antileo), se analizan las formas en que la continuidad colonial se manifiesta en las obras narrativas, y las estrategias de descolonización y resistencia que se construyen para enfrentarla. Estos enfoques se explican por el devenir histórico del pueblo mapuche que, si bien ha estado marcado por la violencia, también muestra posibilidades de agenciamiento político. Por esa razón, en primer lugar, se expone una breve contextualización histórica de las problemáticas territoriales y culturales que ha tenido que enfrentar el pueblo mapuche y que se expresan también en la producción literaria. En segundo lugar, se abordan las principales categorías o tesis del pensamiento indígena contemporáneo que se vinculan con la producción narrativa en cuestión.

PALABRAS CLAVE: Narrativa, Pensamiento Político, Mujeres, Mapuche.

¹ Este artículo es parte de la investigación doctoral titulada *Desbordes del margen: estéticas champurrías en la narrativa contemporánea de mujeres mapuche* financiada por ANID-Subdirección de Capital Humano/Doctorado Nacional/2021-Folio 21212168.

ABSTRACT

This article explores the links between contemporary indigenous political thought and the narrative production of Mapuche women, particularly the works of Graciela Huinao, Mariela Fuentealba Millaguir, Moira Millán, Daniela Catrileo and Kati Lincopil. Based on the anticolonial and decolonizing thoughts as unifying bases of indigenous political thought (Antileo), I analyze the ways in which colonial continuity is manifested in narrative works, and the strategies of decolonization and resistance that are constructed to confront it. These approaches are explained by the historical evolution of the Mapuche people, which, although marked by violence, also shows possibilities of political agency. For this reason, in the first place, a brief historical contextualization of the territorial and cultural problems that the Mapuche people have had to face and that are also expressed in literary production is presented. Secondly, the main categories or theses of contemporary indigenous thought that seem to me relevant to link with the narrative production in question are discussed.

KEY WORDS: *Narrative, Political Thought, Women, Mapuche.*

Recibido: 3 de octubre 2023.

Aceptado: 27 de marzo 2024.

INTRODUCCIÓN

Uno de los aspectos más relevantes en la producción narrativa contemporánea de mujeres mapuche es la presencia del territorio. Desde la perspectiva de mujeres indígenas² como voces narrativas, las obras abordan de diversas maneras las repercusiones del despojo territorial llevado a cabo por los Estados chileno y argentino contra la población mapuche. Las historias se centran en las consecuencias de los desplazamientos forzados, la migración, la violencia de género, el racismo y la discriminación sistemática que ha impactado a generaciones sucesivas de la población mapuche.

Sin embargo, las obras no sólo dan cuenta de las prácticas coloniales aún persistentes en nuestra sociedad, sino que también actúan como un medio para confrontar las estructuras de dominación. Particularmente, aquellas estructuras que han relegado a las mujeres indígenas al lugar del folclor y la fetichización, al “considerarlas responsables de dar continuidad a la memoria colectiva y a la identidad como pueblo” (Pinchulef en García 18), sin tomar en cuenta el rol de sujetas políticas que han desempeñado en las reivindicaciones de la población mapuche.

² Entiendo lo “indígena” como expresa Claudia Zapata: es un término que “no remite a un significado estable” (*Intelectuales* 23), porque no debería entenderse como “una otredad radical a la cultura occidental” (Zapata, *Intelectuales* 23); sino todo lo contrario, lo indígena contempla mixturas y pluralidades que son consecuencia de su devenir sociohistórico.

Entre las obras discutidas en este artículo se encuentran *Desde el fogón de una casa de putas williche* (2010) y *Katrilef, hija de un ülmen williche* (2015) de Graciela Huinao, *Cherrufe: la bola de fuego (novela mapuche)* (2008) y *Memorias de una Papay* (2021) de Mariela Fuentealba Millaguir, *Piñen* (2019) de Daniela Catrileo, *El tren del olvido* (2019) de Moira Millán y *Número equivocado* (2022) de Kati Lincopil. Cada una de estas obras, en diferentes niveles, pone de manifiesto la continuidad colonial, fenómeno que ha sido trabajado por autorxs como Pablo González Casanova bajo el concepto de colonialismo interno, Silvia Rivera Cusicanqui como horizonte colonial de larga duración, y por Héctor Nahuelpan, quien propone el término de colonialismo reformulado.

Del mismo modo, las obras evidencian prácticas de descolonización. Estas incluyen acercamientos a lo champurria, concepto que ha sido trabajado por Daniela Catrileo, Carla Llamunao, Ange Cayuman, Marjorie Huaqui, entre otrxs autorxs; la experiencia de pertenecer a la diáspora, que se aborda desde la perspectiva de Pablo Marimán y Enrique Antileo; la presencia de una conciencia étnica, propuesta por José Ancán y Margarita Calfío; además de otras prácticas como la revitalización del mapudungun, las voces predominantes de mujeres indígenas y la presencia de la oralidad como elemento fundamental de la narración.

EL TERRITORIO COMO ARTICULADOR DE LA EXPERIENCIA IDENTITARIA

Elicura Chihuailaf en “Nuestra lucha es una lucha por ternura” (2008) comenta los vejámenes por los que ha tenido que pasar un pueblo que, en algún momento de su historia, “fue un país libre, autónomo y autodeterminado [...] Con un territorio que abarcaba espacios en ambos lados de la cordillera; un idioma propio: el mapuzungun/ idioma de la Tierra [...] y una manera de ser determinada por una visión de mundo particular” (10). Explica la importancia del territorio en la conformación y la unión de la comunidad mapuche. A pesar de los conflictos que se han tenido por la tierra, según Chihuailaf, el Lof, la unidad básica de la organización social mapuche, “ha sabido adaptarse a un universo en movimiento, logrando un alcance contemporáneo que lo reafirma como Comunidad, sin perder sus dos pilares básicos y fundamentales que le dan vida: el Tuwvn y el Kypalme” (10). Estos pilares se han transformado a lo largo de los siglos, debido a los conflictos territoriales que el pueblo mapuche ha tenido que enfrentar desde la Conquista.

Uno de los acontecimientos de mayor relevancia en el conflicto por la tierra es el Tratado de Quilín (1641), en el cual los españoles reconocían un territorio mapuche independiente, haciendo posible vivieran por casi 300 años en su territorio ancestral. A partir de ese acuerdo, surgieron nuevas formas de relaciones sociales, como el comercio y las misiones, y hubo momentos de paz como de beligerancia (Ortiz 10). Sin embargo, fue durante el siglo XIX cuando el pueblo mapuche debió enfrentar las situaciones de mayor confrontación, especialmente entre 1880 y 1883, “cuando el emergente Estado chileno decidió la dominación final mediante una ocupación militar que [le] permitió

ejerger soberanía territorial” (Ortiz 11). Este proceso llamado eufemísticamente como la “Pacificación de La Araucanía” en el caso de Chile y “La Campaña del Desierto” en el caso de Argentina.

Como resultado de esta dominación y violento despojo, “los mapuche fueron forzados a vivir en ‘reducciones’ entregadas a través de un Título de Merced a un grupo patrilineal. El resto del territorio fue transferido a inmigrantes extranjeros o vendido a colonos chilenos” (Herrera 30) con el propósito de “integrar la tierra a la economía mundial agroexportadora” (Ruiz 63). De esta manera, entre 1884 a 1930 los territorios se redujeron de forma considerable, llevando a muchxs mapuche a migrar a las ciudades³. Esto generó evidentes cambios al Tuwvn, pues lxs forzó a abandonar sus comunidades. También alteró el Kvpalme, ya que a pesar de que los lazos sanguíneos perduraban en el tiempo, las migraciones de diferentes familias generaron, tal como dice Elisa García, dispersión y problemas de identificación con el territorio.

La “colonización lenta y atroz, [...] dispersión y minorización del pueblo mapuche” (Ancán y Calffio en García 41), iniciada con la Conquista y reforzada desde 1883, continuó en el siglo XX. Las migraciones supusieron una aceleración del proceso de pérdida de tierras, pues la dispersión impidió que pudieran “transformarse en una población de campesinos prósperos, capaces de contribuir al desarrollo del país” (Pinto 189), objetivo que decía buscar el Estado chileno. Según Guerra, en las migraciones que surgieron a partir de 1930, por lo general “era el hijo o la hija de una familia quien viajaba a Temuco, Concepción o Santiago para convertirse en obrero panificador o empleada doméstica [...] estos dos oficios ‘puertas adentro’ les proporcionaban comida y un cuarto para dormir” (68). Por otra parte, las nuevas interacciones, producidas por la migración, fueron modificando paulatinamente la idea de una identificación⁴ colectiva vinculada al habitar de los territorios.

Los conflictos por la representatividad y las limitaciones en la toma de decisiones han llevado a las comunidades a manifestarse de distintas formas. Entre ellas, encontramos

³ Las consecuencias de las migraciones las explica José Ancán en relación al Censo de 1992: “se sigue considerando a la población Mapuche urbana como si ésta estuviera integrada tan sólo por migrantes [...] un gran porcentaje de esa población corresponde a indígenas totalmente urbanos, es decir, los hijos de migrantes [...] Los procesos migratorios campo/ciudad se han constituido de hecho en el antecedente basal que contextualiza el fenómeno del surgimiento de la población indígena urbana [...] el silencioso y sostenido flujo migratorio Mapuche hacia las ciudades se desencadenó masivamente a contar de la década del 30” (307). De hecho, actualmente, “se calculan 230.000 mapuches en su territorio original mientras el resto de una población total de 604.349, según el Censo del 2002, vive en espacios urbanos” (Guerra 69).

⁴ Según Silvia Rivera Cusicanqui es más apropiado referirse a una identificación en vez de a una identidad, debido a que “identificarse es un proceso, en cambio identidad es como una camiseta o un tatuaje que uno no se lo puede quitar” (*Entrevista*, párr. 4).

las movilizaciones sociales, como actos culturales, huelgas de hambre, corte de caminos; la “ocupación de tierras demandadas [...] de casas patronales, cultivos y de instalaciones, sabotaje de maquinaria, destrucción de equipos y cercados, tala de árboles, cierre de vías de comunicación y enfrentamiento con las fuerzas policiales” (Millaleo 4). A su vez, el Estado ha respondido con violencia verbal y física (allanamientos y violaciones de domicilio), que han ocasionado la muerte de más veinte mapuche en los últimos treinta años⁵ y la aplicación de la Ley de Seguridad Interior del Estado (12.927) durante el gobierno de Eduardo Frei Ruiz-Tagle, con el objetivo de “reprimir las ocupaciones de tierras y [reforzar] la dotación policial en la zona” (Millaleo 6). Posteriormente, en el gobierno de Ricardo Lagos, se solicitó “a los tribunales la apertura de procesos por delitos terroristas, [asumiendo] la Fiscalía Nacional [...] esa nueva política criminal” (Millaleo 6). Esto dio paso a que muchos mapuche fueran procesados por la Ley Antiterrorista (18.314) y, de hecho, según Millaleo, en el 2010, más de cincuenta personas mapuche ya habían sido procesadas por esa ley (6). Esto se suma a la extensión del Estado de Excepción en la Araucanía dictaminado por el gobierno de Sebastián Piñera y continuado por el presidente Gabriel Boric, además de la militarización de la vida en esos sectores. Es el Estado como “ejecutor de la maquinaria colonial. El Estado simboliza la opresión continua y la represión coyuntural” (Antileo, *¡Aquí...!* 237).

A la vista de esta situación, emerge como demanda urgente del pueblo mapuche la necesidad de repensar su organización social y política para no desaparecer social y culturalmente, debido a que las transformaciones que han sufrido desde el siglo XIX lxs han llevado a modificar “sus estilos de vida, su realidad demográfica y su ubicación demográfica, pero sobre todo se ha producido una pérdida de las prácticas culturales tradicionales, o por lo menos de las reconocidas como tales al periodo anterior a las reducciones” (García 44). Entre estas prácticas importantes se cuenta la recuperación del idioma: el mapudungun, “idioma de la Tierra”, como dice Chihuailaf, lengua que ha sido desplazada por el castellano, y cuya oralidad se relega frente a la urgencia de lo escrito. El discurso detrás de su pérdida tiene bases en la discriminación. Muchxs mapuche, al migrar a la ciudad, decidieron abandonar su lengua y se resignaron a educar a sus hijxs bajo el español de Chile para eludir ese problema. Según Elisa García, esto afectó incluso a las comunidades

⁵ Desde la vuelta a la democracia, más de veinte mapuche han sido asesinados en el marco de la recuperación de territorios ya sea a manos del Estado como de latifundistas. Sus nombres son Jaime Pinchilef (1999), Agustina y Mauricio Huenupe (2002), Alex Lemun (2002), Jorge Suárez Marihuan (2002), Julio Huentecura (2004), Zenén Díaz Nécul (2005), José Huenante (2005), Lonko Juan Collihuin (2006), Matías Catrileo (2008), Johnny Cariqueo (2008), Jaime Mendoza Collío (2009), José Toro Ñanco (2009), Rodrigo Melinao (2013), José Quintriqueo (2014), Víctor Mendoza Collío (2014), Nelson Quichillao (2015), Macarena Valdés Muñoz (2016), Luis Marileo (2017), Patricio González Guajardo (2017), Camilo Catrillanca (2018), Emilia Herrera (2021), Pablo Marchant (2021), Yordan Llempi (2021), Eloy Alarcón Manquepan (2022).

rurales, instalándose allí la idea de que “el idioma no era válido, que [...] era del pasado, que no servía” (45). De esta forma, lxs mapuche asimilaron discursos externos disfrazados de políticas asimilacionistas⁶, “produciéndose así un enmascaramiento identitario que ha acelerado la pérdida de su acervo cultural” (García 41). Es por esta razón que la pérdida y la lucha por recobrar el idioma son temas importantes tanto en la literatura y arte mapuche como en las demandas de sus activistas. Por ejemplo, en el marco de la Convención Constitucional, cobra sentido el actuar Elisa Loncon y la Machi Francisca Linconao en su decisión de hablar en mapudungun en espacios institucionalizados. Sin embargo, estos acontecimientos históricos que han tenido como marco de su representatividad a estas mujeres mapuche, no han estado exentos de violencia proveniente de diferentes sectores políticos y sociales. Han experimentado abiertamente la violencia de la homogenización y la anulación. El “tengo derecho a hablar como mapuche” de Elisa Loncón en respuesta al comentario racista de Teresa Marinovic, es una muestra de resistencia y una declaración a favor de un Estado plurinacional que valore el plurilingüismo.

Pese a las agresiones antes mencionadas, el pueblo mapuche todavía posee una fuerza de resistencia y de lucha frente a la discriminación y la exclusión permanentes. Por otra parte, es destacable la flexibilidad con la que han enfrentado los cambios, evitando su desaparición como pueblo. A esto hay que agregar, como dice García, que “las políticas de desplazamiento, segregación y usurpación de tierras han convertido a una gran parte de la población mapuche en sujetos en la diáspora” (50). Es decir, lxs mapuche son sujetxs esparcidxs por diversas partes del país, pero que suelen identificarse con la resistencia cultural y la ejercen dentro de sus posibilidades en los lugares que habitan exigiéndole, a su vez, al Estado una reparación. De esta forma, es posible afirmar que sus vidas “están atravesada[s] por un régimen de valores contradictorios, con una identidad en disputa que fluctúa entre el enmascaramiento identitario y el orgullo mapuche” (García 50). Hay que recalcar que no todxs lxs mapuche se identifican con estas luchas y resistencias, debido a la diversidad de opiniones que caracteriza a la comunidad y a las diferentes experiencias de vida.

⁶ Según Prado, la asimilación puede ser múltiple: la coerción, como, por ejemplo, “prohibir determinadas prácticas de un grupo cultural o el uso de su idioma o dialecto; la imposición de un tratamiento estrictamente igualitario, que ignore de modo absoluto las diferencias culturales; finalmente puede consistir en un trato diferenciado por parte del Estado, en que la pertenencia al grupo cultural supone una condición disminuida como sujeto de derecho” (En Henríquez 133).

LA CONTINUIDAD COLONIAL EN LA NARRATIVA CONTEMPORÁNEA DE MUJERES MAPUCHE

Gran parte de los acontecimientos históricos anteriores han sido claves para el desarrollo del pensamiento intelectual mapuche. Enrique Antileo en *¡Aquí estamos todavía! Anticolonialismo y emancipación en los pensamientos políticos mapuche y aymara* (2020) expone que el pensamiento político indígena contemporáneo⁷ es “un espacio dinámico, en construcción permanente y no libre de tensiones” (18) que, a pesar de destacar por su heterogeneidad y diversidad de posturas, parte de la problematización de dos pensamientos unificadores: el pensamiento anticolonial y el pensamiento descolonizador⁸. En cuanto al primero, algunxs autorxs proponen una continuidad colonial que se expresa en la perduración de “estructuras de dominación y su despliegue en las vidas y condiciones en que se encuentran los pueblos indígenas en la actualidad” (Antileo, *¡Aquí...* 31). Así lo afirman autores como Pablo González Casanova, quien, influenciado por diferentes acontecimientos históricos y en diálogo con otras teorías locales (Antileo, *¡Aquí...* 123), nos habla del colonialismo interno. Idea que luego fue profundizada por otrxs intelectuales como Rodolfo Stavenhagen y Silvia Rivera Cusicanqui. Según González Casanova, el colonialismo interno “corresponde a una estructura de relaciones sociales de dominio y explotación entre grupos culturales heterogéneos, distintos” (137). Este dominio se explica por la “heterogeneidad cultural que históricamente produce la conquista de unos pueblos por otros” (González 137) y que van más allá de las diferencias culturales.

A partir de la reflexión de González Casanova y la presencia de luchas de movimientos indígenas de principios de siglo, como dije anteriormente, otrxs autorxs profundizaron en el colonialismo que afectaba a los pueblos indígenas. Entre esas propuestas está el

⁷ Enrique Antileo, respecto a los intelectuales indígena en Chile y Bolivia, es enfático en afirmar que las propuestas interpretativas de los movimientos están en estrecha relación con las luchas locales de diferentes pueblos y de instancias que han dado cuenta de las propuestas políticas de los sujetos indígenas. Zapata reconoce tres momentos relevantes para el desarrollo de la discursividad de los intelectuales indígenas: Barbados (primera y segunda reunión), el V Centenario y la post emergencia indígena. Estos momentos dan cuenta de que “en América Latina la situación colonial no desapareció con la lucha independentista [...] y que] los indios son sujetos dominados, no sólo física, social y económicamente, sino también culturalmente” (Zapata, *Los intelectuales* 118). Asimismo, en el contexto de América Latina estos momentos dieron lugar a que la voz indígena pudiera posicionarse en el espacio público (Zapata, *Los intelectuales* 119) y pudieran elaborar propuestas políticas en torno a sus problemáticas.

⁸ Esta pulsión anticolonial y antiimperialista es una expresión de la influencia que tuvieron en el continente las reflexiones de autores como José Martí, Franz Tamayo y José Carlos Mariátegui, entre otros, así como autores indígenas y afrodescendientes como Aimé Césaire, Frantz Fanon, Fausto Reinaga, Guillermo Bonfil Batalla (Antileo 35).

horizonte colonial de larga duración propuesto por Silvia Rivera Cusicanqui, fenómeno que implica “negar la humanidad de los colonizados en tanto no ‘aprendan’ a comportarse como lo dicta la sociedad dominante y nieguen con ello su propia especificidad organizativa y cultural” (*Violencias* 174). Pablo Marimán, por su parte, se refiere “al fenómeno colonial como la “constante” en la historia mapuche contemporánea” (Antileo, *¡Aquí... 37*). Mientras que Héctor Nahuelpan “emplea la idea de colonialismo reformulado para explicar las configuraciones actuales del problema colonial en el caso mapuche” (Antileo *¡Aquí... 37*). Bajo esta misma lógica, incluiría otros conceptos más específicos en la línea de la continuidad colonial que son trabajados por autores mapuche y que abordan la experiencia del mapuche urbano. En concreto, Claudio Alvarado Lincopi nos habla de un “afuera antagonista” al referirse a la ciudad como un espacio que ha representado la violencia y el racismo para el pueblo mapuche. Fenómenos como el enmascaramiento (Ancan y Calfio) y los procesos de *awingkamiento* (Cayuman) también responden a prácticas que dan cuenta de un colonialismo presente en la actualidad.

La expresión de la continuidad colonial es clara en gran parte de esta narrativa, pues las autoras utilizan la escritura como una manera de visibilizar y denunciar la violencia sistemática contra el pueblo y las mujeres mapuche. A modo de ejemplo, *Piñen* (2019) de Daniela Catrileo y *Número equivocado* (2022) de Kati Lincopil, constituyen libros de relatos en los que se narra la vivencia del tránsito y del retorno a la mapuchidad. Esta experiencia es compleja, debido a la presencia del racismo y de la negación de la humanidad de las personajes, tal como explica Rivera Cusicanqui. Las protagonistas relatan las diferentes formas que adoptan la discriminación y la violencia hacia las subjetividades mapuche en los entornos urbanos, además de develar las tensiones propias de la heterogeneidad entre las diferentes facciones mapuche.

En el relato “Warriache” publicado en *Piñen* (2019) de Daniela Catrileo, la desigualdad, el despojo y la discriminación es parte de la experiencia de vivir en la ciudad. La protagonista, Carolina Calfuqueo, y su amiga, Yajaira Manque, son herederas de los desplazamientos forzados y, debido a ello, experimentan la violencia por su apariencia, por el imaginario que demarcan sus cuerpos: “De la población donde vivíamos al metro Republica nos echábamos por lo menos una hora y media en trayecto. En el viaje y en la población recibíamos un montón de insultos. No era muy común andar vestidas del modo en que lo hacíamos” (Catrileo 66). Al concluir el relato, se enfatiza el racismo que sufre Yajaira Manque mientras viaja en una micro con su vestimenta mapuche: “nadie quería sentarse a su lado [...] Una señora nos gritó: ‘Lesbianas y terroristas’” (Catrileo 67). En este sentido, la perpetuación de estereotipos representa una manifestación del colonialismo reformulado.

Asimismo, la descripción del espacio demuestra esa violencia geográfica contra los migrantes y, finalmente, contra la protagonista misma como nieta de migrantes: “Pedazo de aire, San Bernardo. Pedazo de potrero incrustado a la fuerza en el matorral del centro. Puro polvo, puros trozos de pasto seco. Esta tierra que prometió florecer para nuestros

parientes, hoy no es más que un archipiélago emborronado por la miseria” (Catrileo 69). Así, habitar las poblaciones, en el margen de la ciudad, en tomas de terrenos, muestra la precariedad de la vida en la que viven los “allegados de otras regiones” (Catrileo 60). Finalmente, la marginación geográfica que sufrió la familia de Carolina Calfuqueo, debido a la experiencia de los desplazamientos y la migración, expresa la herencia del desarraigo: “Fuimos diseminados y expulsados de cada lugar donde pudiésemos ser visibles. De algún modo, así me sigo sintiendo fragmentada, como esas plantas cuyas raíces permiten brotes en el aire” (Catrileo 53). De esta manera, la metáfora de la fractura, la separación, refuerza la experiencia del desplazamiento y, con ello, se asume la posibilidad de retorno a la mapuchidad con la consciencia del desarraigo a cuestas.

Algo similar ocurre con la protagonista de *Número equivocado* (2022) de Kati Lincopil. El texto es un conjunto de ocho relatos que aborda la experiencia del abandono de las figuras masculinas y la disolución de los lazos familiares en entornos vulnerables y precarios, representada metafóricamente por la ruptura de apellidos que demarcan sospechas y activan coacciones sobre las corporalidades racializadas⁹. En relación con esto, en “Ojitos rasgados”, uno de los relatos, la narradora expresa “Parezco asiática, dice la gente, no mapuche” (Lincopil 12). La curiosidad por su ascendencia manifestada en su apellido y su corporalidad, la conduce por un camino complejo de retorno a la mapuchidad. Este tránsito se ve influido por diversas instituciones, como la escuela y la CONADI, que insisten en categorizarla. De este modo, la escuela se representa como una institución en la que se reproduce la violencia racista. La narradora cuenta la experiencia de estar en octavo básico y ser cuestionada por su profesor jefe debido a sus bajas notas: “‘Pero si eres bastante inteligente para ser mapuche’, remató, antes de que pudiera decir nada a mi favor. El tono era de halago” (Lincopil 11). Esta situación no sólo refuerza una relación de poder de superioridad intelectual, sino que, a su vez, anula la humanidad del otro al naturalizar rasgos sólo por la diferencia racial.

Este dominio se refuerza cuando “voces de la sociedad chilena reclaman una autenticidad mapuche que se exige a quienes pertenecen al pueblo” (Cayuman 338) y aplican el *mapuchómetro*, “una maquinita que mide tu porcentaje de mapuchidad o más bien la acción de andar paqueando a los miembros de tu propio grupo étnico” (Cayuqueo en Cayuman 334). Así lo expresa la narradora de *Número equivocado* cuando le preguntan sobre su apellido: “Me suelen comentar o preguntar al respecto. ¿Qué significa? ¿De dónde viene? ¿Sabes algo de mapudungun? ¿Tienes alguna relación con las costumbres?”

⁹ El texto de Kati Lincopil es un claro ejemplo de la heterogeneidad de la producción narrativa de mujeres mapuche, pues sólo en su primer relato explora las temáticas que tienen que ver con lo mapuche. Esta diversidad refleja la complejidad de la experiencia mapuche y evita esencialismos que el mismo libro busca cuestionar. Otra autora que refuerza esta heterogeneidad es Ivonne Coñuecar con su novela *Coyhaiqueer* (2018).

¿Has ido al sur? Mis negativas suelen dejar un aire de decepción en los rostros de los otros. Falsa mapuche” (Lincopil 9). Estos cuestionamientos son propios de una continuidad colonial que impacta concretamente en la vida de las personas y que las llevan a aplicarse así mismas el mapuchómetro: “Todavía no sé cómo lidiar con mi ser o no ser mapuche [...] a veces me siento culpable por no saber mapudungun [...] Una vez escuché a un lonko: [...] el que no vive en el Wallmapu no es mapuche. ¿Qué diría ese lonko de mi certificado de la Conadi?” (Lincopil 23). Las exigencias sobre lo que es ser mapuche también han servido al Estado, por ejemplo, para seguir perpetuando ideas exotizadas y esencialistas de los pueblos por medio de acciones que se pronuncian multiculturalistas.

De acuerdo con los ejemplos anteriores, se describe la ciudad como un *wekufe*, un “afuera antagonista”, en términos de Alvarado Lincopi, un lugar donde las protagonistas sufren las consecuencias del racismo, la segregación de clase y la violencia de género. En este sentido, se da a entender que las divisiones espaciales en la Región Metropolitana no sólo se deben a la situación socioeconómica, sino también a cuestiones raciales y de género. Las protagonistas son nietas de migrantes, nietas de “Lautaro tomando la micro/ para servirle a los ricos”, como diría David Añinir en su poema “Mapurbe”; niñas, adolescentes y mujeres que remarcan las tensiones de su camino por la ciudad como un tránsito obstaculizado a su reconocimiento cultural. Esta situación se reitera en otras novelas, es el caso de *Desde el fogón de una casa de putas williche* (2010) de Graciela Huinao, texto en el que se relata lo que significó la ciudad para los mapuche-williche: “enseñaron a sus hijos a vivir a lo williche en la ciudad y le faltaron palabras a Pichun, cuando uno de ellos llegó llorando [...] ante la torpeza de la diferenciación racial en la escuela. Y ella fue la madre que limpió las lágrimas del hijo y del padre ante la discriminación racial” (Huinao, *Desde* 38).

Otros ejemplos de continuidad colonial se pueden encontrar en los textos de Mariela Fuentealba Millaguir. En concreto, en *Memorias de una Papay* (2021), la autora relata la historia de su vecina María. En la narración se destaca el entramado de violencias que cargaron el cuerpo de la *papay* hasta traspasar sus carnes, y que testimonian su sobrevivencia en un país tan patriarcal y racista como lo es Chile. Las temáticas presentes en el texto contemplan la vida de sus abuelas y abuelos, el despojo de la tierra, el racismo y la violencia de género. De esta forma, a partir de una estructura narrativa móvil y dispersa en ocasiones, se forma un discurso que da cuenta de los vínculos entre la vivencia personal de María con la problemática histórica y cultural que subyace en la lucha de los pueblos indígenas. Asimismo, en el mismo texto, el nombre se presenta como el primer despojo. María es un nombre que tiene una carga cultural importante, cuyo simbolismo constituye “una fuente de identidad popular, fundamentalmente en lo que respecta a generar una identidad de origen” (Montecino en Sáez 63) que tiene implicancias en la imagen de la mujer virginal y madre sacrificada y abnegada por sus hijxs. Más adelante, sabemos que su nombre real, como ella expresa, es Liwen (amanecer).

En cuanto a la raza, María nos cuenta: “yo nunca decía que era mapunche, porque me miraban mal, sin embargo, mi ser mapunche lo es todo [...] en todo caso, no era necesario decir que era mapunche, porque mi rostro habla por sí sólo, ya te dije que soy morena como la tierra, y mis pómulos me delatan” (Funtealba Millaguir, *Memorias* 69). El cuerpo constituye un delito para el ojo colonizador y, a pesar de que en un primer momento María siente una molestia al enunciarse como mapuche, también hay un posicionamiento claro respecto a esa identidad: “Nos miraban con su cara de desprecio, como se mira a alguien que es inferior, pero nosotros no somos inferiores, inche mapuche piñeñ” (Funtealba Millaguir, *Memorias* 70). El acto de decirse en su idioma descentra, en cierta medida, la matriz colonial, lo que podría vincularse al pensamiento descolonizador que abordaré en el siguiente apartado. Finalmente, María relata el trato que recibía de los chilenos: “¡Váyanse de aquí, indios de mierda [...] flojos!” (Funtealba Millaguir, *Memorias* 69-71). Es un lenguaje que define a los cuerpos y a las identidades con un lenguaje de odio. Estos discursos han creado representaciones ideologizadas sobre lo mapuche, en tanto se les determina como bárbaros o violentos; y, junto con ello, han justificado la violencia desproporcionada “y atentatoria contra los derechos fundamentales del pueblo mapuche” (Millaleo 1) que enfatiza el colonialismo interno.

Otro ejemplo de continuidad colonial expresa en la novela *El tren del olvido* (2019) de Moira Millán, Lllankaray, una mapuche tehuelche hija de Ambrosia y Kawel, nos relata la historia de su tatarabuela, Fresia Coliman, y de su abuela, Pirenrayen. A través de su narración, se abordan las luchas que enfrentaron estas mujeres contra el despojo territorial realizado por el Estado argentino y los ingleses, quienes buscaban expandir el ferrocarril a costa de destruir sus territorios. En el prólogo, la narradora expone sus razones de la escritura, es una forma de buscar “en la memoria de los territorios las voces inaudibles de los espectros fantasmales del pasado para que les revelen sus verdaderas historias” (Millán 12). En este sentido, son las transformaciones territoriales las que revelan la historia de los pueblos. Por esa razón, la novela narra los acontecimientos históricos que fueron determinantes en el despojo territorial, lo que a su vez provocó una serie de cambios significativos en la forma en que las personas se relacionaban y vivían sus vidas.

De acuerdo con lo anterior, la narración comienza rememorando un hecho histórico que llevó a los desplazamientos forzados de los pueblos indígenas de la Patagonia: la Campaña del Desierto. Debido a esto, “en la Puelwillimapu, hoy llamada Patagonia, fueron amontonándonos en pequeñas parcelas. Reservas pastoriles-aborígenes las denominó el Estado argentino” (Millán 15). En el contexto de las reducciones, entre 1880 y 1900, viven Fresia Coliman y su hija, Kalfurayen. A causa del despojo territorial ejercido por el Estado argentino, los ingleses y otros *wingkas* —extranjeros—, las poblaciones indígenas sufrieron la esclavitud, la tortura, la discriminación, la explotación y exotización de sus cuerpos para exhibiciones en zoológicos humanos: “Los Bullrich, una familia de la época, se convirtieron en los mercaderes esclavistas más adinerados [...] Levantaban

una tarima en el patio de sus oficinas, que hasta hoy llevan su nombre, para exhibirnos semidesnudos, ofertándonos para todo tipo de trabajo” (Millán 21).

Llankaray es una voz narrativa crítica de estos acontecimientos: “Cada nueva política de integración significada para nosotros más empobrecimiento y más hambre. Nos fueron convirtiendo en los espectros de un pasado glorioso, famélicos, perseguidos y humillados” (Millán 22). Las consecuencias del desalojo fueron numerosas: la imposición de una educación *wingka*, violaciones a las mujeres, trabajo forzado sin remuneración, demarcación territorial que estableció fronteras entre pueblos que nunca las habían tenido, engaños a los longkos debido a la falta de dominio del castellano, entre otras prácticas. Estas acciones se naturalizaron a partir de las reducciones, ya que se había instaurado un discurso racista, si la Patagonia era vista como un territorio “salvaje [...] hostile, una cárcel que permitía recluir allí todo lo abyecto y abominable” (Millán 39), el maltrato a quienes vivían ahí era justificado.

Por otro lado, en relación a la violencia de género entendida como una práctica colonial, las resignificaciones que algunxs intelectuales han realizado sobre los feminismos considerados hegemónicos que “esconde[n] su racismo, su clasismo y heterocentrismo, al no considerar las experiencias de otras mujeres afectadas por esa matriz de opresión” (Curiel 75), han permitido ampliar la representación política de este movimiento y, con ello, evidenciar la violencia de género que sufren las mujeres y disidencias indígenas tanto fuera como dentro de sus comunidades. Si bien hay discordancias sobre este tema, debido a la heterogeneidad que caracteriza a las propuestas, retomo esta cuestión porque la narrativa de mujeres mapuche expone problemáticas de género al construir personajes femeninos que viven la violencia, la enfrentan y elaboran estrategias reflexivas para repensar sus roles y los estereotipos que las han exotizado y fetichizado. Es el caso, por ejemplo, de *Cuentos de Sayen* (2014) de Mariela Fuentealba Millaguir, libro que relata las experiencias de violencia que sufren las mujeres mapuche dentro de algunas comunidades mapuche. En el prólogo, Ana Luisa Manquelef explica que los relatos invitan a replantear la idea del amor para alejarnos del “egoísmo, machismo y sentido de propiedad que las sociedades patriarcales nos han heredado como fenómeno que se ha visto transversal” (En Fuentealba Millaguir, *Cuentos* 16), lo que da a entender que, al igual como exponen algunas autoras, activistas e intelectuales, la violencia que se ha visto “en las comunidades son prácticas patriarcales y machistas provenientes del pensamiento eurocéntrico, de la escuela, el cristianismo” (Loncon párr. 21), es decir, es una herencia colonial.

El pensamiento anterior es similar al que sostiene María Lugones al afirmar que antes de la Colonización no existía el patriarcado. Siguiendo a esta autora, la colonialidad no sólo se expresará en la clasificación racial, sino que abarcará todas las áreas del saber y del ser. En este sentido, el género se entiende como una imposición colonial que ha tenido

un alcance destructivo en las comunidades de mujeres indígenas¹⁰. La mujer mapuche, entonces, no sólo ha tenido que vivir la experiencia de ser mapuche en una sociedad racista como la chilena, sino también se ha tenido que enfrentar a otras vivencias de subordinación, tanto dentro como fuera de sus comunidades: ser mujer, pobre, latinoamericana y migrante. La voz narrativa, por ejemplo, de *Piñen* (2019) va adquiriendo el conocimiento de estas clasificaciones desde pequeña: “Ya era tarde: no solo éramos niñas de los blocks, ahora también éramos mapuche” (Catrileo 52). En esa frase tan breve, la narradora da cuenta de su subjetividad desde el género, la clase y la raza.

De acuerdo al análisis anterior, es posible afirmar que el horizonte colonial constituye un claro hilo conductor de estas obras. Este rasgo expresa el alcance político que esta literatura puede ofrecer a la teorización del pensamiento indígena contemporáneo, particularmente, al pensamiento intelectual mapuche, ya que demuestra de manera concreta las consecuencias de la continuidad colonial. Asimismo, al mostrar las diversas manifestaciones del colonialismo, refleja la heterogeneidad de experiencias de las mujeres indígenas. Aquellas que residen en la ciudad vivencian formas de dominación distintas a quienes sitúan su experiencia en el Wallmapu, como es el caso de las protagonistas de los textos de Mariela Fuentealba Millaguir. En ese sentido, el territorio constituye un eje articulador de la experiencia colonial que revela, a su vez, otras formas de dominio contra las mujeres indígenas.

EL HORIZONTE DESCOLONIZADOR EN LA NARRATIVA CONTEMPORÁNEA DE MUJERES MAPUCHE

Es evidente que “la cuestión colonial aparece como la gran construcción teórica” (Antileo, *¡Aquí!*... 122) no solo en el pensamiento político indígena, sino también en la producción literaria. Gracias a ello, se han construido estrategias que demuestran un impulso anticolonial para denunciar la violencia y que han adquirido formas políticas diversas. En cuanto al pensamiento descolonizador, lxs intelectuales mapuche proponen prácticas descolonizadoras como una manera de luchar contra la continuidad colonial. Para Enrique Antileo, este pensamiento es un “ideario a ser construido y logrado mediante procesos emancipatorios” (*¡Aquí!*... 31). Una manera de construir estos idearios ha sido por medio de la escritura. Tanto la producción literaria como no literaria constituyen un “entramado histórico que demuestra la capacidad reflexiva, teórica y política de los movimientos” (Antileo, *¡Aquí!*... 33) que destacan también, como propone Antileo, por su colectividad y heterogeneidad. Esto demuestra la competencia de los pueblos de pensar en prácticas

¹⁰ Algunas autoras, como Graciela Huinao, sí cuestionan las tradiciones indígenas al ser perjudiciales y violentas para la mujer mapuche. Más adelante me referiré a esto.

propias de descolonización alejadas de las imágenes esencialistas que limitan la reflexión y lxs distancian de la posibilidad de pensarse como agentes políticos.

Una de las propuestas que quisiera destacar es el concepto de champurria, término que ha sido abordado por varixs autorxs mapuche, entre ellxs, Daniela Catrileo, Ange Cayuman, Marjorie Huaqui y Carla Llamunao. Para Daniela Catrileo, lo champurria es una sensibilidad o conciencia del “entre” identitario, “esto significa: [pensar el término] desde su errancia y vaivén como movimiento que faculta la experimentación y la producción sensible, es decir, la imaginación” (*Sutura* 53). Lo champurria es una manera de ampliar las fronteras de identificación que posibilitan a muchas personas analizarse y reconocerse como parte de una historia, y una memoria atravesada por el colonialismo sin abanderarse con una identidad inflexible como un acto político. De la mano, por su cercanía con el término, está lo *chi'xi* propuesto por Silvia Rivera Cusicanqui que, similar a lo champurria, expresa “la co-existencia en paralelo en múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan o se complementan. Cada una se reproduce a sí misma desde la profundidad del pasado y se relaciona con las otras de formas contenciosa” (Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax* 87). En la narrativa actual, estos términos se despliegan con más claridad en autoras que sitúan a sus personajes en la diáspora o en centros urbanos, y que reflexionan sobre el despojo, la historia familiar y vislumbran la posibilidad de un retorno a la mapuchidad.

Referente a la descolonización de indígenas urbanos, Alvarado Lincopi habla de la elaboración de “espacios metafóricos” que son una manera de resistencia en la ciudad en diálogo con la idea de la diáspora. Para Pedro Mariman la diáspora es entendida “como un flujo migratorio de carácter colectivo (un fenómeno social), no necesariamente concertado [...] en todo caso provocado por factores exógenos al grupo” (218-219). Este desplazamiento forzoso tuvo consecuencias, como mencioné anteriormente, que obligó a lxs sujetxs indígenas a repensar su relación con el territorio urbano. Enrique Antileo percibe de la misma manera al sujetx diaspóricx: “Definirse como diáspora [...] como mapuche que miramos el sur sabiendo/sintiendo que hay una distancia con lo que sería o imaginamos como nuestro territorio a reivindicar, asumiendo esa lejanía, encarnando la reivindicación de un nuevo Wallmapu” (*Lecturas* 264). Es una toma de conciencia política, una autodeterminación, de su lugar en la *fütura waria*, la gran ciudad, es la población entera convirtiéndose en un gran fogón. De la misma forma, esta conciencia política podría denominarse conciencia étnica, reelaboración identitaria propuesta por Ancán y Calfío. También está lo mapurbe que, si bien fue acuñado por el poeta David Añinir, ha sido retomado por diversxs intelectuales para reflexionar sobre las cuestiones identitarias que suscita la experiencia de habitar la ciudad.

Los textos donde se expresan de manera más clara las prácticas descolonizadoras en la ciudad son en *Piñen* (2019) y en *Número equivocado* (2022), pues sus protagonistas están situadas en contextos urbanos y, desde ese lugar, cuestionan las prácticas coloniales con el objetivo de llegar a un entendimiento de lo mapuche desde sus propias experiencias

urbanas, confluyendo en lo champurria. Todas estas formas de abordar y enfrentar lo colonial constituyen prácticas descolonizadoras que buscan hacerle frente al “discurso del multiculturalismo y el discurso de la hibridez [pues estos] son lecturas esencialistas e historicistas de la cuestión indígena” (Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax* 76-77).

En este sentido, si la ciudad podía representar un lugar de coacción y de desigualdad, también se construyen escapes o subversiones a la marginalidad geopolítica. En *Piñen* (2019), en concreto, el lugar de resistencia al despojo cultural de la ciudad es la memoria. La protagonista rememora y piensa en sus mayores: “¿Sus ojos podrán volver? Me hago esta pregunta cada vez que veo juntos a mi padre y a mi abuelo. Ñi chaw, ñi laku. Imagino sus retornos como una posibilidad de sumergirse en ese verde que duele” (Catrileo 50). La mayor parte del relato se sostiene en la memoria, en el anhelo de recuperación de territorios que fueron usurpados; por esa razón, a la protagonista le molesta el espacio de la ciudad y está en constante tensión con él. Esto se refuerza cuando va tomando consciencia sobre lo que significó para sus mayores migrar a la ciudad: “Santiago para nuestras familias significó un pedazo de sueño donde crear algo parecido a un hogar [...] Imaginaron que cerca del Huelén y el Mapocho podrían tener un segundo nacimiento donde se levantarían desde los escombros” (Catrileo 50); sin embargo, esto nunca sucedió y, como decía en el apartado anterior, fueron dispersados por el plano metropolitano, “desparramados a los suburbios de la waria” (Catrileo 50). Finalmente es esta misma memoria la que la llevará a realizar otros tránsitos: de la ciudad al sur, por ejemplo, para terminar volviendo a Santiago, en ese trayecto eterno.

Es importante mencionar que las tensiones ocasionadas por la percepción crítica del espacio generan en la protagonista una resistencia personal a la homogenización y una actitud de defensa frente a la violencia que experimenta en el espacio urbano. No se trata, entonces, de victimizarse, sino de intentar subvertir la coacción por medio de estrategias que tienen relación con la manera de vivir al margen de la ciudad: buscar a otros, abandonar el individualismo neoliberal, valorar lo poco que queda de naturaleza en la ciudad sin esencializar su contacto con ella y en las poblaciones periféricas, resistir por medio de la memoria, rearticular las preconcepciones que tenemos de lo indígena y, con ella, articular una conciencia étnica (Ancán y Calfío) que conlleva a la construcción de categorías representativas de identificación como acto político como lo es lo champurria. Estas categorías buscan flexibilizar la identidad para hacerle frente a las lógicas coloniales, sobre todo a aquellas que insisten en la idea del origen territorial para los indígenas urbanos. En el relato “Warriache”, por ejemplo, la narradora mapuche punk nos dice: “Yo creo que también hubo un montón de mapuche góticos, industriales, *hardcore*, *new wave* y punks” (Catrileo 64). El vínculo de la narradora con la cultura pop occidental desmantela los estereotipos y las miradas exotizantes de la mujer mapuche; así, se desarticulan los lugares comunes demarcados por las definiciones estáticas hegemónicas de lo que es ser mapuche.

Pensarse como diáspora también implica una reivindicación de los territorios y, para ello, el contacto con otros es fundamental. En el caso de *Piñen*, si bien el viaje de retorno está obstaculizado por décadas de borramiento y por la experiencia de vivir en el ciudad, aparecen personajes que funcionan como espejos en los procesos de subjetivación de la voz narrativa, como Yajaira: “Cuando me imagino a la Yajaira es más fácil verme también a mí. Voy tratando de bosquejar mis años a partir de su relato biográfico” (Catrileo 58). En este sentido, con el trazo biográfico de Yajaira se va construyendo una identidad diaspórica: “La mayoría de quienes nacemos en los bordes de la capital seguimos señalando el centro como un traslado a otro lugar, casi como si fuese un territorio desconocido” (Catrileo 53). La fragmentación la transforma en “un cuerpo itinerante cuya única ética es el desapego por cualquier residencia estática” (53), haciéndoles invisibles, no pueden ser llamados habitantes ni adoptar gentilicios al no pertenecer a ningún lugar.

La práctica descolonizadora involucra también la transformación de gestos, actos y lengua con que nombramos al mundo (Rivera, *Ch'ixinakax* 88-89); por lo tanto, retomar no sólo el bilingüismo, rasgo presente en la producción narrativa de mujeres mapuche, sino también la oralidad —*nütram*— y la revitalización del mapudungun en el acto, se considera una práctica descolonizadora que permite “crear un “nosotros” de interlocutores/as y productores/as de conocimiento” (Rivera, *Ch'ixinakax* 88-89). Es también la búsqueda de un lugar de enunciación que implica necesariamente una resignificación del lenguaje. Claudia Zapata explica que “el nombrarse desde la diferencia [...] consiste en descubrir los atributos propios, resignificarse y reescribirse” (*Los intelectuales* 27). En la narrativa de Graciela Huinao, Mariela Fuentealba Millaguir y Moira Millán la presencia de la memoria es fundamental y el *nütram*, la conversación con los abuelos y las abuelas, es clave para la escritura.

En concreto, la revitalización del mapudungun es otra de las prácticas descolonizadoras. En *Piñen* y en *El tren del olvido*, las palabras en mapudungun no son traducidas. La elección de no traducir los términos de otras lenguas es, sin duda, una decisión política, pues es otro acto más de resistencia contra la hegemonía de una lengua dominante y contra la imposición de una única forma de comunicación. Independientemente de su traducción o no, lo relevante es la presencia del mapudungun en las obras. Es un recordatorio constante de la diversidad lingüística y cultural que compone la sociedad chilena y argentina, y desafía la negación que tienen algunos sectores políticos y sociales sobre el carácter plurinacional del país. Las lenguas no son puras e inmutables, por el contrario, están en constante evolución en la medida que interactúan con otras lenguas, así se refleja en *El tren del olvido* (2019) en la que coexisten el mapudungun, el español y el inglés. Esta mezcla de lenguas muestra no sólo la complejidad de las identidades culturales en los territorios, sino que además desestabiliza la noción de lenguas dominantes, lo que cuestiona la interiorización de las poblaciones migrantes e indígenas. Este punto es relevante, porque las lenguas están en estrecha relación con la subjetividad y las reconfiguraciones identitarias de las personas. Vincularse a su lengua es volver, es retornar a un territorio

simbólico, por eso es importante cuando las narradoras deciden incorporar el mapudungun en diálogos o reflexiones, ya que recuperar la lengua significa también recuperar un saber, reconstruir una epistemología negada por la lengua dominante.

De acuerdo con lo anterior, las autoras que no sitúan a sus personajes en los centros urbanos, el uso de la memoria como acto subversivo es mayor. Es el caso de *Cherrufe: la bola de fuego* (2008) de Fuentealba Millaguir, novela que cuenta la historia del despojo territorial por parte de los chilenos y colonos alemanes en el sector de Panguipulli. El texto comienza con el asesinato del lonko del Lof de Ñankul (Panguipulli) Tadeo Millaguir, abuelo de la autora. El homicida es Ismael Jaramillo, un *wingka* que buscaba comprar sus tierras y animales. Así, a través de la narración de Charito, bisnieta de Tadeo Millaguir, vamos asistiendo no sólo a los actos de violencia y despojo contra las comunidades, sino también a la reconstitución de una memoria cultural que es transmitida, en la ficción, por los abuelos en sus conversaciones con la narradora y que, en un nivel estructural, se expresa en la novela con una superposición de tiempos narrativos y de historias junto al fogón. De esta manera, a lo largo de los nueve capítulos que componen el texto, los *pewmas* (sueños, premoniciones), los rituales y las acciones más cotidianas, se construyen como un contrapunto a la violencia ejercida por el Estado.

De la misma forma, la constatación del género funciona como una estrategia: el texto se presenta como una novela mapuche. De ese modo, se inserta en una tradición manteniendo sus rasgos característicos y problemáticos al incluirle el adjetivo “mapuche”. Además, desde el título y la división de los capítulos se da cuenta también de una lengua champurreada, una mixtura: *Cherrufe*, palabra en mapudungun, y su significado, la bola de fuego; los títulos de los capítulos en mapudungun y su posterior traducción. Así, la apropiación de un género evidentemente occidental le permite a la autora reescribir la historia que ya ha sido escrita por los vencedores. Por esa razón, la nueva novela mapuche, según Bernardo Colipán, se transforma en el espacio en donde “se disputan los significados sobre su pasado y construyen su futuro, [sólo así] se rompen las bolsas del olvido” (En Fuentealba Millaguir, *Cherrufe* 17). De este modo, la nueva novela mapuche está estrechamente vinculada a la memoria tal como ha sido con la poesía, pero en este caso abarcando las formas de representación que puede ofrecer la narrativa. En *Memorias de una Papay* (2014), por ejemplo, se presenta a María/Liwen como una persona que reivindica un saber invisibilizado, un conocimiento legítimo que no debe ser abandonado. Las experiencias de las protagonistas en las obras de Fuentealba Millaguir demuestran no solamente una continuidad colonial y las prácticas de dominación, sino también construyen otras posibilidades de pensarse y conocerse, una posibilidad de no morir en la recuperación de la memoria: “la historia de mi vida no morirá, así como el Laurel dará hojas y vida para mi hijo, sé que tú recordarás a la que hace mucho tiempo te dijo: “Dicen que mi nombre es María...” (Fuentealba Millaguir, *Memorias* 104).

Los textos de Graciela Huinao y Moira Millán también se relacionan con la memoria como un espacio de resistencia y práctica descolonizadora. En *Katrilef, hija de*

un ülmen wiliche (2015), Huinao comenta en la presentación del libro que su propósito es reconstruir las historias de las mujeres de su pueblo para que los relatos no mueran con ella. En el caso de Moira Millán, *El tren del olvido* (2019) se presenta de la misma manera. La abuela de la protagonista es la voz que le permite reconstruir la historia no oficial: “los relatos de mi abuela [son] retazos de la memoria apolillada de mi pueblo [...] buscan en la memoria de los territorios las voces inaudibles de los espectros fantasmales del pasado para que les revelen sus verdaderas historias” (Millán 11-12). Es la memoria la que sobrevive al despojo y al olvido: “Solo le quedarían de él la memoria y las anécdotas que contaría una y otra vez a su familia [...] las cuales se transmitirían de generación en generación, y que yo guardo como reliquias de mi pasado” (Millán 91-92). Esta idea se expresa metafóricamente en la relación entre el olvido y el tren, símbolo de la anulación que trajo consigo la necesidad de desplazar a los lof de sus territorios para dar paso a la expansión ferroviaria impulsada por empresas extranjeras. La representación del “tren del olvido”, la historia de Llankaray resalta la importancia de preservar la memoria como práctica descolonizadora con el objetivo de evitar que esta se convierta en una tierra de olvido y dolor (Millán 102).

El rescate del cuerpo también se presenta como una manera de transformar un imaginario impuesto. En esta producción narrativa se crea una tensión contra el orden simbólico y las lógicas coloniales que han definido cómo debe ser una mujer mapuche. En las novelas y relatos de Graciela Huinao, por ejemplo, se presentan prácticas que encarnan una libertad del decir a través del cuerpo. Esto se representa en el cabaret La trompa de Pato en *Desde el fogón de una casa de putas williche* (2010). Asimismo, se profundiza en las discusiones sobre la posibilidad de un “patriarcado ancestral” (Cabnal) y un “entronque patriarcal” (Paredes). En *Katrilef, hija de un ülmen williche* (2015) y *Desde el fogón de una casa de putas williche* (2010) se presenta una clara crítica a las costumbres y tradiciones que perpetúan la violencia contra la mujer mapuche: “Su violación disfrazada por una tradición cultural se consumó cumpliendo las reglas milenarias de su pueblo. Ella sólo debía someterse a estas costumbres sin importar la vejación de su ser” (Huinao, *Katrilef* 39). Asimismo, se cuestionan los roles de la mujer: “Tener un marido, reproducir hijos, urdir una familia; nunca supo en qué parlamento se validaron esas medidas; si las trajo el invasor o ya estaban constituidas [...] quiso romper las normas mapuche y wingka establecidas, le faltaron fuerzas para rebelarse ante estas doctrinas” (Huinao, *Desde* 52).

Los ejemplos anteriores contrastan con los relatos propuestos por otras autoras como se demostró con Fuentealba Millaguir, quien expone que la violencia de género comenzó con la Colonización. Además, esta autora no es tan crítica de las costumbres como lo es Graciela Huinao. De hecho, en *Memorias de una Papay* (2021), María cuenta un antiguo ritual llamado weñeñomón o weñedomon (rapto acordado) en el que el hombre, previo al matrimonio, raptaba a la mujer. Como todo ritual, tanto el secuestro como la defensa de la familia de la mujer era simulada. En el caso de su abuela, el secuestro no fue acordado o, al menos, no queda del todo claro: “mi abuelo intentó acercarse a la joven lentamente,

casi sin ser visto ni oído por nadie. Como pudo estiró sus grandes manos y la cogió por el brazo. La joven quería huir de las manos de aquel hombre” (Fuentealba Millaguir 30); es decir, no hubo defensa por parte de su familia y luego: “aquél joven se la llevó lejos de su familia, la mantuvo un par de días encerrada, mientras la hacía suya una y mil veces” (Fuentealba Millaguir 30). María no menciona en ningún momento la palabra “violación”.

El pensamiento descolonizador desarrollado por diferentes intelectuales indígenas es “un pensamiento inacabado, que se nutre y alberga perspectivas que anhelan la clausura de la situación colonial y proponen caminos para la consecución de derechos de quienes se encuentran colonizados” (Antileo, *¡Aquí...* 167). En particular, esta literatura propone caminos para la consecución de derechos de las mujeres indígenas. No es casual que las protagonistas de las obras sean mujeres, pues son ellas las encargadas de fragmentar y rehacer la historia. Poseen una agencia política relevante no sólo porque construyen la narración, sino que también porque guían acciones de resistencia concretas. Son ellas las que movilizan, curan, sueñan, transmiten oralmente los conocimientos de su pueblo, pero también critican y cuestionan todo aquello que busque catalogarlas. Este impulso decolonial, por lo tanto, se vincula a las ideas de la diferencia que ha implicado la reflexión sobre la autodeterminación¹¹, las recuperaciones territoriales y el papel de la memoria como acto subversivo en el pensamiento intelectual indígena.

CONCLUSIONES

La producción literaria de mujeres mapuche propone diversas maneras de acceder al conocimiento, de vincularlos y de pensar lo indígena, lejos de las normativas homogenizantes de los discursos multiculturalistas estatales. Por medio de la ficción, el uso de recursos estéticos y el rescate de acontecimientos históricos de desplazamiento forzado como la Campaña del Desierto y la Pacificación de la Araucanía, y las posteriores reducciones y migraciones, las mujeres mapuche construyen relatos que desafían las narrativas dominantes, reivindican y, con ello, elaboran un discurso político que denuncia las prácticas coloniales, con el propósito de articular estrategias descolonizadoras. No es casual, por lo tanto, que existan variados vínculos y tensiones entre las propuestas interpretativas de lxs intelectuales indígenas, y las experiencias de las protagonistas de las novelas y relatos, pues ambas producciones responden a los dos grandes pensamientos que guiaron este análisis.

Sin dejar de lado la heterogeneidad que también caracteriza al pensamiento político indígena, las autoras abordan temáticas de identidad, de género, de rescate de memoria y

¹¹ Enrique Antileo retoma diferentes propuestas sobre este tema, en las que destacan los textos de Pedro Cayuqueo: “El arribo del Etnonacionalismo” (2005); de Victor Naguil: *Wallmapu tañi kizungünewün. Autogobierno del país Mapuche* (2005); y José Marimán: *Autodeterminación* (2012).

de denuncia contra el despojo territorial y cultural. Todas estas temáticas dan paso a que podamos repensar lo indígena más allá de lo impuesto, tal como buscan hacer lxs intelectuales aquí nombradxs, con el objetivo de llegar a la especificidad organizativa y cultural, en palabras de Rivera Cusicanqui. Por esta razón, considero fundamental entender estas historias desde aquello que posibilitan con la denuncia y la visibilización de la violencia: un agenciamiento político, principalmente de las mujeres, que les ha permitido instituir un camino hacia la autodeterminación y, con ello, hacia la descolonización.

BIBLIOGRAFÍA

- Alvarado Lincopi, Claudio. *Mapurbekistán. Ciudad, cuerpo y racismo*. Santiago: Pehuén, 2021.
- Ancán, José. “Rostros y voces tras las máscaras y los enmascaramientos: los mapuche urbanos”. *Actas del Segundo Congreso Chileno de Antropología*, I, 1995: 307-314.
- Ancán y Calfio. “El Retomo al País Mapuche. Reflexiones Preliminares para una Utopía por Construir”. *III Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G.* Temuco, 1998: 906-914.
- Antileo, Enrique. *¡Aquí estamos todavía! Anticolonialismo y emancipación en los pensamientos políticos mapuche y aymara (Chile-Bolivia, 1990-2006)*. Santiago: Pehuén, 2020.
- . “Lecturas en torno a la migración mapuche. Apuntes para la discusión sobre la diáspora, la nación y el colonialismo”. En: *El poder de la cultura. Espacios y discursos en América Latina*. Santiago: Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades, 2014.
- Cabnal, Lorena. “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”. *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Coord. ACSUR-Las Segovias. Madrid: ACSUR-Las Segovias, 2010: 11-25.
- Catrileo, Daniela. *Piñen*. Santiago: Pez Espiral, 2019.
- . *Sutura de las aguas. Un viaje especulativo por la impureza*. Santiago: Kikuyo editorial, 2024.
- Cayuman, Ange. “Movimiento en las fronteras: lo champurria como estrategia política mapuche”. *Nación, Otriedad, Deseo: Producción de la Diferencia en Tiempos Multiculturales*. Santiago: Ediciones Universidad Academia de Humanismo Cristiano, 2019: 327-360.
- Chihuailaf, Elicura. “Elicura Chihuailaf: en la oralitura habita una visión de mundo”. Viviana del Campo entrevistadora. *Aérea 3* (2000): 49-59.
- Curiel, Ochy y Falconí, Diego. *Feminismos decoloniales y transformación social*. España: Icaria editorial, s.a., 2021.
- Fuentealba Millaguir, Mariela. *Cherrufe: la bola de fuego (novela mapuche)*. Valdivia: Gobierno Regional de los Lagos, 2008.
- . *Cuentos de Sayen*. Valdivia: Gobierno Regional de los Lagos, 2010.
- . *Memorias de una Papay*. Panguipulli: CONADI, 2021.

- García, Elisa (Coord.). *Zomo newen. Relatos de vida de mujeres mapuche en su lucha por los derechos indígenas*. Santiago: LOM ediciones, 2017.
- González Casanova, Pablo. *Explotación, colonialismo y lucha por la democracia en América Latina*. México: Edicionesakal, 2017.
- Guerra, Lucia. *La ciudad ajena: Subjetividades de origen Mapuche en el espacio urbano*. Santiago: Ceibo Ediciones, 2014.
- Henríquez, Miriam. “Los pueblos indígenas y su reconocimiento constitucional pendiente, en Reforma Constitucional”. *Reforma constitucional*. Zúñiga Urbina Coord. Santiago: Editorial LexisNexis, 2005: 127 – 145.
- Herrera, Ricardo. “La construcción histórica de la Araucanía: desde la historiografía oficial a las imágenes culturales y dominación política”. *Revista Austral de Ciencias Sociales* 7 (2003): 29-39.
- Huinao, Graciela. *Desde el fogón de una casa de putas williche*. Osorno: Caballo de Mar, 2010.
- _____. *Katrilef, hija de un ülmen williche*. Chile: ICIIS, 2015.
- Lincopil, Kati. *Número equivocado*. Santiago: Emecé Editores, 2022.
- Loncon, Elisa. “Las mujeres mapuche y el feminismo”. Ciperchile.cl 13 de marzo 2020. <https://www.ciperchile.cl/2020/03/13/las-mujeres-mapuche-y-el-feminismo/>
- Lugones, María. “Colonialidad y género”. *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, no.9 (2008): 73-101.
- Mariman, Pedro. “La diáspora mapuche: una reflexión política”, *Liwen* 4, Temuco, Chile: Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, junio 1997: 216-223.
- Millaleo, Salvador. “El conflicto mapuche y la aplicación de la Ley Antiterrorista en Chile”. *Academia*. S. f. Web.
- https://www.academia.edu/3797840/El_Conflicto_Mapuche_y_la_Aplicaci%C3%B3n_de_la_Ley_Antiterrorista_en_Chile.
- Millán, Moira. *El tren del olvido*. Argentina: Editorial Planeta, 2019.
- Ortiz, Carlos. “El parlamento de Quilín del año 1641: una aproximación a las relaciones interlinajes a partir de la vida fronteriza”. *Cuadernos de Historia* 42 (2015): 7-31.
- Paredes, Julieta. *Hilando fino. Desde el feminismo comunitario*. 2008. Ciudad de México: Cooperativa El Rebozo, 2013.
- Pinto, Jorge. “El conflicto Estado-Pueblo Mapuche, 199-1960”. *Universum* 27 Vol. 1 (2012): 167-189.
- Puiggrós, Otilia. “Los feminismos indígenas de América Latina: Diversidad de perspectivas y unidad de lucha”. *Mujeres y pueblos originarios. Luchas y resistencias hacia la descolonización*. Millaray Painemal y Andrea Álvarez compiladoras. Chile: Pehuén, 2016: 116-119
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- _____. *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: Piedra rota, 2010.

- _____. Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui: “Seguir mirando a Europa es apostar por un suicidio colectivo”. Lobo Suelto [blog] 17 de septiembre. Disponible en: <http://anarquia-coronada.blogspot.com.ar/2016/09/entrevista-silvia-rivera-cusicanqui.html> [consulta: 30 de abril de 2024].
- Ruiz, Carlos. *Historia y luchas del pueblo Mapuche*. “Síntesis histórica del pueblo mapuche (Siglos XVI-XX)”. Santiago: Ediciones de Le Monde Diplomatique, 2008: 59-64.
- Sáez, Chiara. *Comunicación y cultural popular en América Latina: nuevas perspectivas en tiempos de crisis*. Antonieta Vera, Christian Spencer coautores. Santiago: Ediciones UM, 2022. Formato Ebook.
- Zapata, Claudia. *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*. Santiago: LOM ediciones, 2016.
- _____. “Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista”. *Discursos/prácticas. Revista de Literaturas Latinoamericanas* 2 (2008): 113-140.