

# Transformación en la representación política de las mujeres mapuche, desde los feminismos despatriarcales y decoloniales

Claudia Arellano Hermosilla

Universidad Austral de Chile. Escuela de Arqueología  
claudia.arellano@uach.cl



© de la autora

Fecha de recepción: 28/2/2023

Fecha de aceptación: 10/5/2023

Fecha de publicación: 26/10/2023

## Resumen

El presente artículo pretende analizar cómo se representan y se repiensen los nuevos procesos de orgánica política de las mujeres mapuche, comprendiendo su historicización, sus contextos de producción y su locus de enunciación. Se interroga cómo el feminismo indígena mapuche despatriarcal y decolonial pone en tensión al feminismo blanco, examinando las representaciones y los discursos de lideresas y activistas mapuche, forjando un recorrido desde 1990, momento en que se constituyen las primeras organizaciones que dan cuenta de un feminismo indígena.

**Palabras clave:** representación; feminismo mapuche; despatriarcalización; decolonización

**Abstract.** *Transformation in the political representation of Mapuche women, from depatriarchal and decolonial feminisms*

This article analyzes how new processes of organic politics of Mapuche women are represented and reimagined, including their historicization, contexts of production and locus of articulation. It asks how indigenous depatriarchal and decolonial Mapuche feminism contrasts with white feminism, examining the representations and discourses of Mapuche women leaders and activists, going back to 1990, when the first organizations were formed to represent indigenous feminism.

**Keywords:** representation; Mapuche feminism; depatriarchalization; decolonization

## Sumario

1. Introducción
  2. La representación histórica de las mujeres mapuche
  3. Sobre el feminismo indígena
  4. Feminismo y despatriarcalización
  5. Feminismo y participación política
  6. A modo de conclusión
- Referencias bibliográficas

## 1. Introducción

El artículo se inscribe dentro de los enfoques de género, etnicidad y antropología política. Estos enfoques, que desde el examen de la realidad social y dentro un marco de la interculturalidad crítica<sup>1</sup>, rechaza la separación *a priori* de lo que es y de lo que no es político y, en cambio, pretende realizar una apertura que permita entender mejor el entretreído de las relaciones de poder, sus ramificaciones y las representaciones a las que dan lugar, tratando de encontrar, además, ahí, los diversos lugares de lo político (Abélès, 1997). La incorporación de estos enfoques busca trascender las miradas que continúan concibiendo a la sociedad mapuche en general, y a las mujeres mapuche en particular, como una sociedad cerrada, aislada y, muchas veces, idealizada. Esto por dos razones: la primera es que, al aislarla e idealizarla, el análisis será una cara espuria de la realidad, una expresión que pierde riqueza y empobrece el análisis crítico del contexto social. La segunda es que dichas miradas, al idealizar y aislar a los actores sociales, les niegan su participación en la historia, y junto con ello les niegan el carácter de sujetos. Si a esto le sumamos los aportes teóricos decoloniales desarrollados por Quijano y Wallerstein (1992), Mignolo (2000) y las contribuciones de las teóricas despatriarcales latinoamericanas, como Rivera Cusicanqui (2010), Segato (2011), Galindo (2013), Paredes (2010), Paredes y Guzmán (2014), entre otras, que serán un pivote que nos permitirá ensanchar la mirada sobre la emergencia del feminismo mapuche, desmontando<sup>2</sup> el imaginario hegemónico —instalado desde el aparato del Estado, a lo que se ha entendido y representado históricamente el «ser mujer(es) indígena(s)»—.

Tanto las representaciones como los discursos femeninos indígenas en las últimas décadas han ido cuestionando la construcción y la instalación de las categorías Estado/Nación, discutiendo de esta forma la lógica raciona-

1. La interculturalidad crítica, según Walsh (2009), no parte del problema de la diversidad o de la diferencia en sí, sino del problema estructural, colonial y racial. Es decir, de un reconocimiento de que la diferencia se construye dentro de una estructura y de una matriz colonial de poder racializado y jerarquizado, con los blancos y «blanqueados» en la cima y los pueblos indígenas y afrodescendientes en los peldaños inferiores. Desde esta posición, la interculturalidad se entiende como una herramienta, un proceso y un proyecto que se construye desde la gente —y como demanda de la subalternidad—, en contraste con la posición funcional, que se ejerce desde arriba. Por tal razón, señala la autora, la interculturalidad entendida críticamente aún no existe, es algo por construir, y por eso se considera una estrategia, una acción y un proceso permanente de relación y negociación, en condiciones de respeto, legitimidad, simetría, equidad e igualdad.
2. Si Walter Benjamin desplegó las estrategias del «montaje» para pensar tiempos de guerra, crisis y quiebre de sentidos, parece adecuado plantear la pregunta por la pertinencia de este concepto para pensar la representación y la imagen fabricada de las mujeres indígenas, en tanto imagen arrancada del pasado y que remite a antiguos símbolos y totalidades ahora resquebrajadas. Para que esta tarea de representación no aparezca naturalizada exhibo su carácter de artificio y su dimensión política. Escarbar en las representaciones actuales y en la acción política feminista mapuche es precisamente lo que hay que desmontar (Arellano, 2017).

lista y progresista del «universalismo del concepto mujer», incorporando lo real e imaginario de la raza, la etnia, la clase. A través de la tesis sobre la «Colonialidad de la democracia», que estipula que la democracia liberal existente en Occidente fue posible solo por la fusión entre raza y género. Comprendiendo este proceso llegamos a ver la confluencia del sistema heterosexista, así como la desigualdad que engendra el sistema de género colonial moderno con el capitalismo y la democracia liberal, los cuales han dependido de la sobreexplotación de las mujeres indígenas (Mendoza, 2006).

## 2. La representación histórica de las mujeres mapuche

La emergencia del feminismo mapuche —surgido a partir de la década de 1990— ha venido levantando la voz y denunciando la desigualdad de «género»<sup>3</sup>, con lo cual se comenzaría a agitar (desde las propias mujeres mapuche) la idea de «complementariedad»<sup>4</sup>, tal como lo manifiesta Margarita Calfío cuando señala «[...] la complementariedad y otras figuras creadas igual por hombres para explicar o justificar la subordinación y las relaciones desiguales. Las mujeres muchas veces ocultan su subordinación para evitar el debilitamiento de los movimientos indígenas» (Calfío y Velasco, 2005: 5). Por otro lado, los antecedentes que se inscriben en la antropología sobre las desigualdades de género al interior de la sociedad mapuche, escrita y elaborada por «lo chileno», apuntan a relaciones originarias entre «poligamia y patrilinealidad», como lo señala Bengoa: «la trama masculina y femenina de la sociedad primigenia chilena se creó no a partir de la imposición del Estado, sino a partir de la sociabilidad fundamental: el intercambio sexual. El hombre retuvo para así la línea del mando sobre el territorio. No se movió de su localidad paterna» (Bengoa, 1996: 67). De esta manera se genera la herencia patrilineal, excluyendo a las mujeres de la tenencia de la tierra y confinándolas al resguardo de la memoria colectiva, sumado a la dominación sexual, que se dio a partir del intercambio exogámico<sup>5</sup>. Estas ideas hegemónicas, inscritas desde lo blanco, comienzan a ser cuestionadas en el discurso de la emergencia del feminismo mapuche, que va constituyendo propuestas de representación simbólica, desmontando el

3. El uso de la palabra *género* no responde necesariamente a las necesidades de las mujeres mapuche, por considerarse un concepto marcadamente occidental y por las particularidades de los derechos de las mujeres mapuche, que implica la intersección entre ellas y la etnicidad (Millapán, 2012; Richards, 2007). Mientras no se encuentre otra categoría que dé cuenta de estos procesos y considerando que no existe aún un consenso que defina otro concepto al interior de la emergencia del feminismo mapuche, se utilizará esta categoría.
4. Charlotte Mattus (2009) señala que la estrategia de las mujeres mapuche a «la reconstrucción de valores ancestrales basados en el equilibrio mujer-hombre, les permite justificar su voluntad de valoración de su estatus de mujer en la comunidad. La reclamación de complementariedad es una manera de exigir cambios frente al hombre mapuche como de afirmar su cultura original».
5. Ver, por ejemplo, la tesis doctoral de Ana Millaleo (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*.

imaginario hegemónico. La mayoría de las innumerables investigaciones centradas en el rol que han cumplido las mujeres indígenas mapuche se han enfocado en la búsqueda de un imaginario «esencialista del ser mujer», basándose en el rol de la reproducción de la cultura, o en «reductos espirituales y cuerpos-metáforas de la autenticidad étnica [...] guardianas de la cosmovisión de su pueblo» (Vera, 2014: 4).

Las voces del feminismo mapuche<sup>6</sup> han ido registrando marcas que atraviesan estos discursos, tanto de ruptura como de refundación —de narraciones y prácticas—, diferenciándose y apartándose de las posturas del feminismo blanco occidental, el cual contribuyó en los procesos de construcción de los estados nacionales latinoamericanos (Mendoza, 2006; Hill Collins, 2012; Millapán, 2012; Galindo, 2013).

Si entendemos que la noción de Estado —en la modernidad— se construyó conforme a los derechos del hombre —entendido como tal y no como metonimia de humanidad— en concordancia con un «contrato social» fundamentado en la «fraternidad masculina», de esta forma, las mujeres quedaron excluidas de este contrato y de la ciudadanía inherente a él, y los varones incluidos en su capacidad de miembros y representantes de la familia, conformándose en esta forma el Estado (Pateman, 1995). Por su parte —la nación—, se refiere a la dimensión de la reproducción y la continuidad —tareas de mujeres— en los sentidos biológico, cultural y simbólico. De esta manera se va constituyendo la díada entre mujer y nación que evoca a una unidad étnico-genealógica (Gutiérrez, 2000: 212). La mujer-nación es la mujer tutelada por el Estado y, como «madre de la nación» —su misión reproductora—, el cuerpo de la mujer imaginaria se vuelve el cuerpo de la nación construida. Esto se ratifica con lo señalado por Bengoa «La Nación en todas las definiciones está ligada a un territorio, a la Tierra, a la femineidad mítica por excelencia. Pacha Mama, Ñuque Mapu, Madre Tierra, cuna de las naciones» (Bengoa, 1996: 78). Desde esta representación histórica, las «mujeres», en este caso específico mujer(es) indígenas y construidas desde la subalternidad, han ido cuestionando esta díada del estado-nación, abriendo un repertorio de saber cultural y político, que socava la lógica racionalista y progresista del «universalismo del concepto mujer», que esconde dentro de sí discursos de mujeres insatisfechas, al ser inventadas y construidas desde «lo blanco», no incorporando lo real e imaginario de la raza, la etnia, la clase (Arellano, 2015: 56), para consolidar procesos políticos a la hora de pensar la articulación de nuevas ciudadanías (Marcos, 2013).

6. Dentro de este contexto, hay que señalar que las teorizaciones, las conceptualizaciones y las prácticas políticas que han venido desarrollando las feministas mapuche no son del todo homogéneas, más bien se presentan de forma diversa, diferenciadas y algunas veces antagónicas.

### 3. Sobre el feminismo indígena

La relectura del pasado —que no es unilineal— en los procesos sociohistóricos de los discursos y de las prácticas feministas, en los cuales las voces de mujeres mapuche han comenzado a tensionar las posturas de un feminismo hegemónico occidental (Paredes, 2014; Cumes, 2012; Espinosa, 2010; Curiel, 2005). Pero, además, al interior de estos mismos segmentos —mujeres y mapuche— residen miradas y discursos diferenciados a la hora de hablar de «feminismos», como bien lo señala Ana Millaleo (2011):

[...] esto devela la poca sinceridad de la historiografía occidental y sus errores en la interpretación con otras culturas [...] desde los españoles a la actualidad, no se ha encontrado en condiciones de dar cuenta de lo que sucede en este espacio, que es solo «descrito someramente», siendo solo la «esfera de lo público» [...] de los héroes masculinos de ese pueblo.

Por su parte, Carola Pinchulef sostiene que «no existen investigaciones que consideren a las mujeres desde su condición de sujetos políticos, puesto que hasta ahora solo han sido objeto de estudios desde su condición de marginalidad social, vulnerabilidad de sus derechos o desde la perspectiva folclórica, cultural y turística» (Pinchulef, 2014: 18).

No cabe duda de que los estudios subalternos, los estudios poscoloniales y los decoloniales, con sus diferencias y matices, han abierto la posibilidad de que voces silenciadas empiecen a convertirse en referentes y en propuestas de pensamientos cuestionando la idea de «feminismo occidental y blanco». Sin embargo, aún persiste el sesgo colonial y el poder metropolitano (Spivak, 2003; Bhabha, 2007; Chatterjee, 2008). Estas diferentes aproximaciones teóricas, que tienen en común el tomar en cuenta el reemplazo de las prácticas y los discursos en los contextos sociológicos, históricos y políticos marcados por las relaciones de poder, nos reenvían a las nociones foucaultianas, aportando luces acerca de cómo se instauran estos discursos hegemónicos y sus representaciones simbólicas. En nuestro caso, la «emergencia del feminismo mapuche», los dispositivos y la subjetivación asociadas a las «geografías imaginarias» (Said, 2005) nos permiten no caer en la facilidad de considerar la situación colonial solamente en términos coercitivos, por lo que la cultura indígena queda subordinada a la cultura dominante (Arellano, 2015: 55). La capacidad que tienen los «dominados» de utilizar en su propio beneficio y de incorporar, a través de la subjetivación, las prácticas y los discursos de resistencia, han demostrado la vitalidad, en las últimas décadas, de la resurgencia, la reinención y la etnicidad estratégica de ir «más allá» para transformar lo establecido (Bhabha, 2007: 87).

De esta manera, las estrategias complejas en las relaciones de subordinación y de resistencia de las mujeres mapuche, por ejemplo, con el Estado chileno, llevan a cambiar de posiciones y a renegociar sus identidades, es decir, la nueva «reconstrucción de la génesis» consistiría en «decolonizar» y «deconstruir» las historias de los pueblos originarios, poniendo en cuestión los mitos fundado-

res de la nación chilena y reemplazándolos por los *contramitos* (Memmi, 1985), que serían, en nuestro caso, la emergencia de nuevas representaciones, prácticas y actuaciones políticas en las mujeres mapuche.

Para entender la emergencia del feminismo mapuche es importante mencionar los aportes del *feminismo antirracista y decolonial* indígena en América Latina (Silvia Rivera Cusicanqui, Aura Cumes, Leyla Gonzáles, Marisol de la Cadena, Julieta Paredes, María Lugones, Breny Mendoza, Rita Segato, Sueli Carneiro y Chuy Tinoch). Estos feminismos se han nutrido del *feminismo negro o de color* de los EE. UU., con su propuesta de interconexión entre opresión y dominación (Audre Lorde, Gloria Anzaldúa, Cheryl Clarke, Patricia Hill Collins, Bell Hooks, Bárbara Smith, Chery Moraga, Angela Davis); del *feminismo autónomo en América Latina*, que propone una fuertísima crítica a las políticas de desarrollo y a las alianzas feministas con los estados neoliberales<sup>7</sup> (Ximena Bedregal, Amalia Fischer, Edda Gabiola, Francesca Gargallo y Margarita Pisano); el *feminismo materialista* y su tratamiento antiesencialista de la categoría mujer (Colette Guillaumin), y la propuesta del giro decolonial con su análisis del racismo como cara oculta de la modernidad occidental: razón imperial y colonialidad del poder, del saber y del ser (Mignolo, 2000; Quijano y Wallerstein, 1992). Hay que resaltar que la noción de colonialidad del saber de Walter Mignolo no trata —solo— de una reivindicación ética con respecto a la incorporación y al reconocimiento de las voces subalternizadas, sino que también se trata de un imperativo teórico-epistemológico que da mayor profundidad y complejidad a los desarrollos conceptuales de los feminismos decoloniales.

Una de las críticas que realizan todos estos feminismos se basa en el cuestionamiento del feminismo occidental, protagonizado fundamentalmente por mujeres blancas, de clase media, intelectuales y en su mayoría heterosexuales, lo cual esconde la pretensión de universalidad de la categoría *mujeres*, no incorporando la situación de las mujeres racializadas. Según Diva Millapán (2012):

[...] las mujeres indígenas han estado participando de las conferencias relacionadas con género, existen propuestas concretas que no han sido consideradas, ¿por qué? Pues, porque, según muchas expertas y expertos, las necesidades de las mujeres son las mismas, pero es lo mismo acaso ¿ser mujer, ser pobre y ser indígena?

Patricia Hill Collins señala que a partir de la «matriz de dominación» se debe analizar cómo interactúa el racismo, la homofobia, el colonialismo y el clasismo generando un sistema jerárquico con múltiples niveles de opresión, que integra elementos estructurales —como leyes y políticas institucionales—, aspectos disciplinarios —que se refieren a jerarquías burocráticas y técnicas de vigilancia—, elementos hegemónicos o ideas e ideologías, así como aspectos

7. Ver más en Falquet (2014). «Las “feministas autónomas” latinoamericanas y caribeñas: Veinte años de disidencias».

interpersonales y prácticas discriminatorias usuales en la experiencia cotidiana (Hill Collins, 2012: 102-105). Audre Lorde, por su parte, señala «Si la teoría feminista estadounidense no necesita explicar las diferencias que hay entre nosotras, ni de las resultantes diferencias en nuestra opresión, entonces, ¿cómo explicas el hecho de que las mujeres que te limpian la casa y cuidan de tus hijos mientras asistes a congresos sobre teoría feminista, sean en su mayoría mujeres pobres y mujeres de color?» (Lorde, 2003).

#### 4. Feminismo y despatriarcalización

Una de las fundadoras del movimiento boliviano Mujeres Creando Comunidad, Julieta Paredes, es feminista, comunitaria y lesbiana, y situó la lucha contra el patriarcado y el poder del Estado, pero no solo instaló rupturas al canon tradicional, sino que su crítica también apunta a la cultura lesbofóbica y patriarcal aymara (Falconi, 2011: 315). En su cuestionamiento al feminismo occidental de la igualdad, ella enuncia «yo, la peor de todas» (Paredes, 1996), reclamando la propiedad sobre sus propias etiquetas y evitando clasificaciones externas impuestas. Esta deconstrucción del lenguaje que realiza Julieta Paredes va de la mano de una defensa lingüística de nombrar desde su propio tiempo y espacio, queriendo traducir el cuerpo femenino aymara desde distintos lugares o topos, es decir, desde la heterogeneidad andina. En la escritura y el discurso de Paredes se expresa ese encuentro entre el feminismo activista comunitario no occidental y su búsqueda de un nuevo lenguaje que se plasma en las categorías de descolonización y despatriarcalización<sup>8</sup> (Arellano, 2015: 56). Con respecto a esto, Paredes menciona que la ideología política del «patriarcado» es un «cuestionamiento abierto y lúdico al indigenismo. Una suerte de nuevo izquierdismo masculinista que quiere convencernos de que el machismo lo trajeron los invasores y que los hermanos indígenas estarían puros de cualquier patriarcado» (Paredes, 2010: 3). Al parecer, Julieta Paredes busca «reapropiarse del poder estatal que cuestiona el mito e ingresar al Estado de Derecho Boliviano» (Falconi, 2011: 316). Desde esta línea, Ana Ñanculeo, feminista mapuche de la comunidad Calbul Llanquihuen señala «ahora las mujeres estamos recuperando la historia nuestra y el lugar que les pertenece a nuestras hijas [...] por eso, es por lo que nos quedamos pensando con más fuerza en desarmar el patriarcado y construir comunidades, sin instituciones» (Ñanculeo, 2008).

Las teorizaciones de algunas feministas indígenas latinoamericanas apuntan a la existencia de un patriarcado originario en los pueblos del Abya Yala antes de la llegada de los colonizadores, lo que se intensifica con la dominación española y Julieta Paredes denomina «entronque de patriarcados» (Paredes,

8. A partir del año 2007 Bolivia cambia su Constitución a un Estado plurinacional, lo que genera espacios para la puesta en marcha de un Estado más democrático. En esta nueva Constitución se instala el Ministerio de Cultura y Turismo, que cobija al Viceministerio de Descolonización.

2014), y Rita Segato, «patriarcado de baja intensidad», partiendo del supuesto de que las relaciones de género son preexistentes a la conquista (Segato, 2011). María Galindo, quien también fuera parte del colectivo boliviano Mujeres Creando Comunidad, reivindica su autoría sobre el concepto de despatriarcalización en el contexto boliviano y lo pone a dialogar con el de descolonización, extendiendo la tensión entre ambos al horizonte del feminismo internacional (Galindo, 2013). La autora plantea que es necesario realizar una revisión compleja sobre este tema, puesto que «no es solo la discriminación de las mujeres, sino la construcción de las jerarquías sociales, superpuestas unas sobre otras y fundadas en privilegios masculinos sobre las formas de organización social» (Galindo, citada en Moreno, 2014). Aura Cumes, por su parte, revisa el debate cruzado entre el feminismo y el multiculturalismo «hegemónico», planteando una crítica frontal a las ideas que «absolutizan» a las mujeres, y se pregunta si «¿podemos llamar patriarcado a la existencia de relaciones de género y opresión dentro de las comunidades originarias?» (Cumes, 2012). Silvia Rivera Cusicanqui, por su parte, apela al derecho como un «instrumento de la modernidad ilustrada de corte patriarcal» y al carácter falocéntrico del sujeto concebido por la modernidad europea e impuesto al resto del mundo. Según Rivera Cusicanqui, la occidentalización y la patriarcalización son procesos paralelos implantados lentamente por el modelo colonizador hegemónico, que ha contribuido a instalar las instituciones estatales a través de diferentes momentos de «modernización», y este modelo ha ido reconvirtiendo a las indígenas según los paradigmas europeos del ser mujer: de pastoras o tejedoras pasaron a ser consideradas fundamentalmente madres, esposas, dependientes del varón (Rivera Cusicanqui, 2014). Es necesario mencionar también que, al interior del propio pensamiento feminista decolonial, que podríamos percibir con una cierta unicidad conceptual, epistemológica y política, hay un importante nivel de diálogo, pero también de contrapunto entre algunas autoras<sup>9</sup> como Segato, Rivera Cusicanqui y Paredes.

A nivel nacional, el trabajo de las feministas mapuche poco a poco ha ido articulando diversos colectivos y agrupaciones, intensificando de esta manera la propuesta latinoamericana «despatriarcal y decolonial». Un ejemplo de esto es la agrupación feminista lésbico-disidente Segundo Patio, que trabaja en la Araucanía-Temuco y que tiene como objetivo político:

9. Es imposible mencionar en este acercamiento teórico a todas las feministas indígenas que hoy en día están trabajando la perspectiva decolonial desde sus propias experiencias localizadas. Algunos ejemplos son el de Georgina Méndez, maya ch'ol mexicana, con respecto a sus teorizaciones en su libro *Sentipensar el género*, y Gladys Tzul, maya quiché, que plantea sus propias tesis conceptuales en torno la gubernamentalidad y la autonomía situada en el papel de las mujeres en su libro *Pueblos indígenas, mujeres y acción política*. También se están abriendo espacios de expresión haciendo uso de la tecnología, como, por ejemplo, programas de televisión por internet: Canal Rompe Viento TV, transmitido desde Chiapas, en México, que se denomina *Luchadoras*, y el canal Abya Yala TV, con el programa *Despatriarcalización ya!*, dirigido por las mandatarias del feminismo comunitario aymara.



[...] la transformación de las prácticas sociales Patriarcales, Heterosexuales normativas, Capitalistas y Neoliberales desde la propia cotidianeidad [...] creemos con más certeza que nunca que nuestros cuerpos son el primer territorio a descolonizar, y creemos en un activismo, inmensamente orgulloso, rebelde, callejero y gozador. Nos paramos desde un Feminismo de lo cotidiano, y proponemos formas de vida, de criar y amar que estén fuera de la Heteronorma y del Patriarcado. (Segundo Patio, 2014)

Hay que destacar que la aparición de organizaciones compuestas solo por mujeres mapuche comienza en la década de 1930. En 1937 se creaba la primera organización mapuche para mujeres, la Sociedad Femenina Araucana Yafluayin, cuya primera presidenta fue Herminia Aburto Colihueque (Calfío, 2009: 94-95). En la década de 1990 existe una reemergencia de organizaciones de mujeres mapuche Keyukleayñ pu Zomo (Ayudándonos entre Mujeres), dirigida por Isolda Reuque, quien señala «Nosotras nacimos, porque en ninguna de las organizaciones mapuche, a la mujer se le daba un papel preponderante» (Reuque, 2002: 216). Al respecto, Painemal sostiene: «La aparición, en los últimos años, de organizaciones femeninas mapuche responde, primero, a una falta de espacios al interior de organizaciones mixtas, donde son los hombres quienes tienen la voz en la toma de decisiones» (Painemal, 2008: 8). Esto es reafirmado por la dirigente Isolda Reuque, quien sostiene que «fue justamente esta situación lo que la llevó a fundar una organización mapuche sólo de mujeres, ya que, en las organizaciones mixtas, las mujeres ocupaban puestos de segunda categoría, secretarías, tesoreras» (citada en Cuminao, 2009: 116). Para José Antona esto ha ido generando un «discurso feminista mapucheizado» (2012: 270), y según Elisa García (2017: 32), este feminismo no usa ni los términos ni los conceptos del feminismo blanco y occidental, sino que recurre al lenguaje de derechos.

## 5. Feminismo y participación política

Debido a la irrupción de las mujeres mapuche a los liderazgos de organizaciones políticas, en el conflicto territorial y la incorporación al activismo internacional, se ha avanzado en su reconocimiento como «actoras políticas». Según Espinoza, en «Las últimas dos décadas han sido testigos de una creciente transformación en la distribución del poder político municipal, en el que la presencia mapuche —ya sea como alcaldes o como concejales— ha aumentado de manera acotada, pero significativa»<sup>10</sup> (Espinoza, 2017: 22). Desde el ámbi-

10. Para el año 2017, los alcaldes en ejercicio a nivel nacional 304 son hombres (un 88%) y 41 son mujeres (un 12%). En cuanto a concejales, el 563 son mujeres (un 25%) y 1677, hombres (un 75%) (SERVEL, 2017). Para el periodo 2021-2024, hay solo 60 mujeres en el país ejerciendo el cargo de alcaldesas y 285 hombres como jefes comunales. Esto equivale solo a un 17% de alcaldesas en las distintas comunas del país. En el caso de las concejales, solo un 33% son mujeres y un 66% son hombres (ACHM Asociación Chilena de Municipalidades, 2022).

to femenino, la participación de las mujeres mapuche en la esfera política tradicional chilena aún es escasa si consideramos que, en el año 2018, había dos alcaldesas, Ramona Reyes Painequeo y Carolina Leitao, y dos diputadas, Aracely Leuquén y Emilia Nuyado Ancapichún. Sumado a estos datos, es imprescindible mencionar el protagonismo político que tuvo Elisa Loncón como presidenta del primer año de la Asamblea Constituyente y de las otras representantes mapuche, que fueron parte de la Asamblea: Francisca Linconao, Natividad Llanquileo y Rosa Catrileo. Hay que considerar también la participación de mujeres mapuche en el activismo estudiantil, en colectivos, organizaciones políticas, comunidades, instancias regionales y nacionales, que han sido sujetos políticos relevantes en instancias como Wallmapuwen o la Coordinadora Arauco Malleco, que aún no aparecen del todo consignadas en la historia de la lucha política mapuche. Lo que está claro es que las mujeres mapuche históricamente han estado implicadas en los procesos políticos, y que en las últimas décadas han aumentado su visibilidad y que su experiencia en la vida política se ha extendido<sup>11</sup> (García Mingo, 2017). Esta transformación implica un desplazamiento de lo político hacia otras esferas, lo que va generando «una politización de la cultura y una culturización de la política» (Boccaro, 2004). Y la porosidad de estas dinámicas (politización de la cultura y culturización de la política) también ha ido permeando las representaciones y los espacios «históricos» del lugar de la mujer mapuche. Si nos remitimos, por ejemplo, a la figura de la Machi, que tiene un rol de poder primordial en la sociedad mapuche, circunscrito al ámbito político-sanador-espiritual, se le reconoce un papel fundamental en la prolongación biológica y cultural del pueblo mapuche, pero, como señala Quiñimil, eso se realiza «privatizándola o reduciéndola al ámbito cultural. Es decir, instalada en una cultura naturalizada, separada de una política culturalizada» (Quiñimil, 2012: 100).

Y, por último, para ampliar el análisis de estas nuevas representaciones, es importante mencionar que una de las varias estrategias de las feministas indígenas en el último tiempo ha sido instalar el cuerpo como acto político de rebeldía (Arellano, 2015), posicionando justamente la producción teórica sobre el cuerpo abyecto para articular una reflexión pendiente sobre los cuerpos expropiados de las mujeres dentro de la historia de colonización geopolítica y discursiva del continente (Espinosa, 2010). El cuerpo antes y después

11. García Mingo (2017) plantea tres generaciones de mujeres mapuche en lucha. La primera, la generación del *Ulkun* ('enojo' en mapudungun), quienes formaron organizaciones sociales en los años 80 ligadas a las ONG y a la Iglesia y que participaron en la militancia del Ad-Mapu, en el cual se explicita un fuerte discurso por la reivindicación de las tierras ancestrales y no aparece explícitamente el discurso de género. La segunda generación, denominada del *Quinto Centenario*, estaba formada por mujeres que comenzaron a militar en el Movimiento Mapuche a partir del retorno a la democracia y que se volcaron a la elaboración de la propuesta de ley indígena y a exigir el reconocimiento de la nación mapuche, y la tercera, llamada *Generación del Wallmapu*, constituida por mujeres urbanas, modernas y que viven su identidad indígena sin prejuicios ni conflictos, sino con orgullo. Usan su rol ancestral de forma política, recurren al activismo internacional, usan las redes sociales e incluso se consideran mujeres *weichafé* (García Mingo, 2017: 66-67).

de la llegada de los españoles fue un poderoso archivo de la memoria, como lo ha sido la literatura oral como medio de preservación de las tradiciones (Horswell, 2005). De esta manera, el cuerpo se vuelve un lugar privilegiado, en el cual se plasma el discurso y la acción política. Desde esta perspectiva, el ámbito literario, en especial la poesía de mujeres mapuche, ha contribuido, a través de su discurso, al desmontaje de categorías impuestas dentro de ese ordenamiento colonial (blanco e indio). Discurso que se presenta claramente en textos tales como *Walinto*, de Graciela Huinao; *Úl*, de Adriana Paredes Pinda, y *Las tentaciones de Eva*, de Roxana Miranda Rupailaf, entre otros. Estos discursos demuestran la importancia de la existencia de un cuerpo situado en el espacio, rechazando de esta forma la idea universal del discurso feminista blanco.

## 6. A modo de conclusión

No hay duda alguna de los profundos cambios de representación experimentados por las mujeres mapuche en los últimos treinta años. Entre ellos se destaca la incorporación en los puestos públicos de elección democrática para alcaldesas, concejalas, diputadas y miembros de la asamblea constituyente. Esta emergencia de nuevas actrices políticas y una recomposición infraorganizacional de colectivos, organizaciones y comunidades indígenas han trascendido las limitaciones que la historia oficial ha impuesto a las mujeres mapuche y el modo como finalmente dicho proceso ha incidido en las representaciones de su nuevo lugar político. En este sentido, el desplazamiento de representación política hacia otras actrices, formas, lugares y tiempos ha ido provocando una culturización de la política y una politización de la cultura, como diría Boccara.

Ahora, debemos tener en cuenta que las políticas del multiculturalismo neoliberal<sup>12</sup> siguen alentando la organización y la participación de los pueblos indígenas siempre y cuando estas no acumulen poder suficiente para representar un desafío directo al poder estatal, con lo que el Estado genera un esfuerzo por fijar límites preestablecidos para estos espacios de participación política indígena feminista.

Desde esta óptica, la emergencia de un feminismo indígena mapuche no solo estaría tensionando espacios de poder al interior de la organización política mapuche actual, sino que también pondría en tensión a los feminismos históricos: blanco y letrado chileno y los espacios de poder frente al Estado. La representación arquetípica de la mujer mapuche en este caso es el de las «mujer-

12. Entendido este como el reconocimiento limitado de derechos indígenas, combinado con políticas neoliberales extensivas, que tiende a favorecer a un sector pequeño, a costa de la continua marginación de los demás, y que en vez de eliminar la desigualdad racial, como promete la retórica multicultural, estas reformas refuerzan o agudizan las jerarquías raciales, ya que el proyecto cultural impulsado por el neoliberalismo es la manera de abrir espacios de participación indígena y al mismo tiempo de generar límites que abortan sus aspiraciones más transformadoras (Comaroff y Comaroff, 2001; Hale, 2004).

res permitidas»<sup>13</sup>, que son la antítesis de las «mujeres bravas», quienes participan en las ocupaciones de tierras y protestan contra las empresas extractivas y el Estado. El arquetipo de la india brava refleja las ideas culturales chilenas relacionadas con la raza, la etnicidad, la construcción de nación y el género (Richards, 2007: 560-567). En este proceso, «los feminismos indígenas mapuche» estarían promoviendo una nueva forma de agenciamiento en Chile, generando nuevas lógicas de resistencia y sumando empoderamiento con organizaciones de mujeres activistas feministas latinoamericanas, además de reivindicando los movimientos despatriarcales y decoloniales, y situando una resistencia activa que va desmontando los discursos y las prácticas patriarcales de estos territorios.

### Referencias bibliográficas

- ABÉLÈS, Marc (1997). «La antropología política: Nuevos objetivos, nuevos objetos». *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 153.
- ANTONA, José (2012). *Etnografía de los derechos humanos. Etnoconcepciones en los pueblos indígenas de América: El caso mapuche*. [Tesis para optar al grado de doctor.] Universidad Complutense de Madrid. Recuperado de <<https://eprints.ucm.es/15107/1/T33441.pdf>>.
- ARELLANO, Claudia (2015). «Despatriarcalizando: Julieta Paredes y su vinculación con el discurso político y poético de mujeres mapuche». *Antropologías del Sur*, 4, 53-65.  
<<https://doi.org/10.25074/rantros.v2i4.824>>
- (2017). «¿Cómo se borda la poética del abandono?». *Revista Internacional de Culturas y Literaturas*, 20, 7-22.  
<<https://doi.org/10.12795/RICL.2017.i20.01>>
- BENGOA, José (1996). «El Estado desnudo: Acerca de la formación de lo masculino en Chile». En: MONTECINO, Sonia y ACUÑA, María Elena (comps.). *Diálogos sobre el género masculino en Chile*. Santiago de Chile: Bravo y Allende Editores.
- BENJAMIN, Walter (1973). *Poesía y capitalismo: Iluminaciones II*. Madrid: Taurus.
- BHABHA, Homi (2007). *Les Lieux de la Culture: Une Théorie Postcoloniale*. París: Payot.
- BOCCARA, Guillaume (2004). «Del buen gobierno en territorio mapuche: Notas acerca de una experiencia en salud complementaria». *Cuadernos de Antropología Social*, 20, 113-129.
- CALFIO, Margarita (2009). «Mujeres mapuche, voces y acciones en momentos de la historia». *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*. Andrea Pequeño (comp.). Quito: FLACSO.

13. Son aquellas que contribuyen a la mejora de la diversidad en la sociedad chilena, compartiendo su conocimiento de las tradiciones, la lengua y la medicina natural tradicional (Richards, 2007: 560-567).

- CALFIO, Margarita y VELASCO, Luisa (2005). «Mujeres indígenas en América Latina: ¿Brechas de género o de etnia?». *Pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina y el Caribe: Información sociodemográfica para políticas y programas*. Santiago de Chile: CEPAL.
- COMAROFF, Jhon y COMAROFF, Jean (2001). «Millennial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming». En: COMAROFF, J. y COMAROFF, J. L. *Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*. Durham: Duke University Press
- CUMES, Aura (2012). «Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: Un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio». *Anuario Hojas de Warmi*, 17. Recuperado de <<https://revistas.um.es/hojasdewarmi/article/view/180291>>.
- CUMINAO, Clorinda (2009). «Mujeres mapuche: Voces y escritura de un posible feminismo indígena». En: PEQUEÑO, A. (comp.). *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*. Ecuador, Quito: FLACSO.
- CURIEL, Ochy (2005). «Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas: El dilema de las feministas negras». En: *Mujeres desencadenantes: Los estudios de género en la República Dominicana al inicio del tercer milenio*. Santo Domingo: INTEC. Recuperado de <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18320204>>.
- ESPINOZA, Claudio (2017). «Procesos etnopolíticos en la transición democrática chilena: Gobiernos locales y vía política mapuche». *Cuadernos de Antropología Social*, 45, 21-36.
- ESPINOSA, Yuderlys (2010). «Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: Complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional». *Feminismos Latinoamericanos: Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 33 (14). Recuperado de <[http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev\\_vem/article/view/2064](http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev_vem/article/view/2064)>.
- FALCONI, Diego (2011). *De las cenizas al texto: Transgresiones identitarias gays, lesbianas y queer en el ordenamiento literario andino contemporáneo*. [Tesis doctoral para obtener el grado académico de doctor en literatura comparada.] Universidad Autónoma de Barcelona. Recuperado de <<http://hdl.handle.net/10803/96536>>.
- FALQUET, Jules (2014). «Las “feministas autónomas” latinoamericanas y caribeñas: Veinte años de disidencias». *Universitas Humanística*, 78. <<https://doi.org/10.11144/Javeriana.UH78.falc>>
- GALINDO, María (2006). «Indias, putas y lesbianas juntas revueltas y hermanadas: ¡Un libro sobre Mujeres Creando!». En: MONASTERIO, Elizabeth (ed.). *No pudieron con nosotras: El desafío del feminismo autónomo de Mujeres Creando*. La Paz. Bolivia: Plural Editores.
- (2013). *Asaltar la Mesa: Teoría y propuesta de la despatriarcalización*. La Paz: Mujeres Creando.
- GARCÍA MINGO, Elisa (2017). *Zomo Newen: Relatos de vida de mujeres mapuche en su lucha por los derechos indígenas*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

- GARGALLO, Francesca (2014). *Feminismos desde Abya Yala: Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. México: Editorial Corte y Confección. Recuperado de <<https://francescagargallo.files.wordpress.com/2014/01/francesca-gargallo-feminismos-desde-abya-yala-ene20141.pdf>>.
- GUTIÉRREZ, Natividad (2000). «Mujeres patria-nación: México: 1810-1920». *Revista de Estudios de Género: La Ventana*, 12, 209-243.
- HALE, Charles (2004). «El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del “indio permitido”». Ponencia para la conferencia *Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado*. Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala (MINUGUA), 27-29. Recuperado de <[http://www.cedet.edu.ar/Archivos/Bibliotecas\\_Archivos/id40/hale%20protagonismo%20indigena.pdf](http://www.cedet.edu.ar/Archivos/Bibliotecas_Archivos/id40/hale%20protagonismo%20indigena.pdf)>.
- HILL COLLINS, Patricia (2012). *Feminismos negros: Una antología*. En: JABARDO, Mercedes (ed.). Madrid: Traficantes de Sueños.
- HORSWELL, Michael (2005). *Decolonising the Sodomite: Queer tropes on sexuality in colonial Andean culture*. Austin: University of Texas Press. Recuperado de <[http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0486-65252006000100014](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-65252006000100014)>.
- HUINAO, Graciela (2008). *Walinto*. Santiago: Editorial Cuarto Propio.
- LORDE, Audre (2003). *La hermana, la extranjera: Artículos y conferencias*. Madrid: Horas y Horas. La Cosecha de Nuestras Madres.
- MARCOS, Sylvia (2013). «Más allá de un feminismo: Hacia la pluralidad epistémica». *Cuadernos Feministas*, 15(3), 2. Recuperado de <<http://sylviamarcos.wordpress.com/2014/01/14/mas-alla-de-un-feminismo-hacia-la-pluralidad-epistemica-cuadernos-feministas/>>.
- MARÍN, Llanca (2005). «La matria mapuche». *Mujeres en Red: El Periódico Feminista*. Recuperado de <<http://www.mujiresenred.net/spip.php?article1359>>.
- MATTUS, Charlotte (2009). *Los derechos de las mujeres mapuche en Chile, pilares invisibles de la resistencia de su pueblo*. [Documento de trabajo.] Instituto de Estudios Políticos de Grenoble-Universidad Pierre Mendès France. Recuperado de <[http://www.observatorio.cl/sites/default/files/biblioteca/los\\_derechos\\_de\\_las\\_mujeres\\_mapuche\\_en\\_chile11.pdf](http://www.observatorio.cl/sites/default/files/biblioteca/los_derechos_de_las_mujeres_mapuche_en_chile11.pdf)>.
- MEMMI, Albert (1985). *Portrait du colonisé*. París: Gallimard.
- MENDOZA, Breny (2006). «Los fundamentos no democráticos de la democracia: Un enunciado desde Latinoamérica post occidental». *Revista Centroamericana de Ciencias Sociales*, 6, 85-93. San José de Costa Rica. Recuperado de <<https://unpan1.un.org/intradoc/groups/public/documents/icap/unpan029374.pdf>>.
- MIGNOLO, Walter (2000). «La colonialidad a lo largo y a lo ancho: El hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad». En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.). Buenos Aires: CLACSO.
- MILLALEO, Ana (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 para optar al grado de doctora en Ciencias Sociales.] Santiago: Universidad de Chile.
- (2010). «El Witral: La escritura ancestral de las mujeres mapuche». *Revista Pensamiento Propio*, 5. Recuperado de <<http://revistapensamientopropio.blogspot.com/2010/09/nuevo-numero-revista-pensamiento-propio.html>>.
- MILLAPÁN, Diva (2012). *Mujer mapuche feminista*. Recuperado de <[http://divamillapan.bligoo.cl/mujer-mapuche-feminista#.VT\\_8KtJ\\_Oko](http://divamillapan.bligoo.cl/mujer-mapuche-feminista#.VT_8KtJ_Oko)>.
- MIRANDA RUPAILAF, Roxana (2010). *Las tentaciones de Eva*. Temuco: Ripio Ediciones.
- MORENO, Esther (2014). «Reseña del libro *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar: Teoría y propuesta de la despatriarcalización*, de María Galindo». *Revista Rebelión*. Recuperado de <<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=179089>>.
- ÑANCULEO, Ana (2008). «No necesitamos institución, tenemos comunidad». Entrevista realizada por Victoria Morales Aldunate. *Revista Rebelión*. Recuperado de <<https://rebellion.org/no-necesitamos-institucion-tenemos-comunidad/>>.
- PAINEMAL, Millaray (2008). «El velo de la mujer mapuche». *AZDomingo: Mujeres de la tierra*. Recuperado de <[http://www.mapuche.info/azkin/az\\_domingo14.pdf](http://www.mapuche.info/azkin/az_domingo14.pdf)>.
- PAREDES, Julieta (1996). *Del mismo barro*. La Paz: Mujeres Creando.
- (2010). *Hilando fino: Desde el feminismo comunitario*. La Paz: Mujeres Creando.
- PAREDES, Julieta y GUZMÁN, Adriana (2014). *El tejido de la rebeldía: ¿Qué es el feminismo comunitario? Bases para la despatriarcalización*. La Paz: Mujeres Creando.
- PAREDES PINDA, Adriana (2005). *Úl*. Santiago: LOM Ediciones.
- PATEMAN, Carole (1995). *El contrato sexual*. México: Antropos.
- PINCHULEF, Carola (2014). *Mujeres mapuche en la lucha por la tierra: Reivindicando derechos y utopías comunitarias frente al Patriarcado*. [Tesis para obtener el título de magister en Ciencias Sociales, Mención Género y Desarrollo.] Quito: FLACSO. Recuperado de <<http://hdl.handle.net/10469/6193>>.
- QUIJANO, Anibal y WALLERSTEIN, Immanuel (1992). «La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial». *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 134, 583-591.
- QUIÑIMIL, Doris (2012). *Petu mongenleñ, petu mapuchengen. Todavía estamos vivxs, todavía somos mapuche. Un Proceso autoetnográfico para la descolonización feminista de las categorías mujer, mapuche, urbana, a través del aborto*. Tesis para optar al título de máster Erasmus Mundus en Estudios de las Mujeres y de Género. Università di Bologna, Granada. Recuperado de <<https://digibug.ugr.es/handle/10481/22726>>.
- RICHARDS, Patricia (2007). «Bravas, permitidas, obsoletas: Mapuche Women in the Chilean Print Media». *Gender and Society*, 21 (4), 553-578. <<https://doi.org/10.1177/0891243207304971>>

- RICHARDS, Patricia y PAINEMAL, Millaray (2006). «Transnacionalización, derechos humanos y mujeres mapuche». Ponencia presentada en el *V Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (RELAJU)*. Oaxtepec, México, 16-20.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2014). «Si hay un territorio colonizado es el lenguaje». *Diálogos con las Ciencias Sociales*, 1. Santiago: FACSOC. Universidad de Chile.
- SAID, Edward (2005). *L'Orientalisme: L'Orient créé par l'Occident*. París: Seuil. La Couleur des Idées.
- SEGATO, Rita (2007). *La Nación y sus Otros: Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- (2011). «Género y colonialidad: En busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico decolonial». En: BIDASECA, K. y VÁZQUEZ, V. (comps.). *Feminismos y poscolonialidad: Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Godot.
- SPIVAK, Gayatri (2003). «¿Puede hablar el subalterno?». *Revista Colombiana de Antropología*, 39.  
<<https://doi.org/10.22380/2539472X.1244>>
- ULLOA, Astrid (2007). «Mujeres indígenas: Dilemas de género y etnicidad en los escenarios latinoamericanos». En: *Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad en el contexto latinoamericano*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- VERA, Antonieta (2014). «Moral, representación y feminismo mapuche: Elementos para formular una pregunta». *Polis*, 13, 301-323.  
<<https://doi.org/10.4067/S0718-65682014000200014>>
- WALSH, Catherine (2009). *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito-Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar/ Abya Yala.

### *Bibliografía web*

- ACHM: Asociación Chilena de Municipalidades. Recuperado de <<https://achm.cl/>>.
- Diario *El Desconcierto*. Recuperado de <<https://www.eldesconcierto.cl/2018/03/12/el-dia-en-que-la-mujer-mapuche-llego-al-congreso/>>.
- SERVEL: Servicio Electoral de Chile. Recuperado de <<https://www.servel.cl/>>.



**Claudia Arellano Hermosilla** es antropóloga, magíster en Estudios Latinoamericanos de la Escuela de Altos Estudios de América Latina, Universidad Paris III, y doctora en Estudios de Género de la Universidad de Paris VIII - Saint Denis, Francia. Se ha dedicado a la docencia y a la investigación en torno al género, a la etnicidad y a los estudios culturales. Actualmente trabaja en la Universidad Austral de Chile, Escuela de Arqueología, y desarrolla su Proyecto Fondecyt n.º 11230659, titulado *Etnografía de los feminismos mapuche despatriarcales y decoloniales en el Chile contemporáneo*. <<https://orcid.org/0000-0002-0782-6628>>

**Claudia Arellano Hermosilla** is an anthropologist, with a Master's in Latin American Studies from the School of Advanced Studies in Latin America, Paris III University and a PhD in Gender Studies, from the University of Paris VIII - Saint Denis. Her teaching and research focuses on gender, ethnicity and cultural studies. She currently works at the School of Archeology of the Universidad Austral de Chile, and runs Fondecyt project no. 11230659, *Ethnography of depatriarchal and decolonial Mapuche feminisms in contemporary Chile*. <<https://orcid.org/0000-0002-0782-6628>>

---