

## Las mujeres en el periodo colonial de larga duración. Opresiones, resistencia y resurgencia en el *Wall Mapu*.

Women in the long-term colonial period.  
Oppressions, resistance and resurgence in the *Wall Mapu*.

Noelia Figueroa Burdiles\*  
Damsi Figueroa Verdugo\*\*

**Resumen:** A través de un ejercicio reflexivo, de carácter exploratorio, interpretativo e interdisciplinario, buscamos identificar las características del avance del sistema moderno/colonial de género en *wall mapu* o territorio mapuche y particularmente sus implicancias en el rol y posición de las mujeres. Para ello, se revisan fuentes históricas de un periodo colonial de larga duración que incluye la colonización española y la instalación de los estados-nación chileno y argentino, que son complementadas con una lectura de escrituras contemporáneas de poetas y narradoras mapuche. Nuestra hipótesis de trabajo es que este periodo largo de colonialidad ha influido en la configuración de las relaciones intra e interculturales en territorio mapuche y chileno, que son reconstruidas y resignificadas por escritoras mapuche, a partir de sus memorias y testimonios familiares y comunitarios, desde el *zomo kimiin mapunche*. La conclusión principal de este ensayo es que a través de la reconstrucción histórica del rol y posición de las mujeres en el periodo colonial largo, es posible vislumbrar procesos de resistencia y resurgencia que se sostienen hasta la actualidad, irreductibles a la lógica categorial impuesta por el sistema moderno colonial de género, y que pueden ser rastreados también en la literatura contemporánea de escritoras y poetas mapuche.

**Palabras clave:** Mujeres, sistema moderno colonial de género, literatura mapuche, interculturalidad.

**Abstract:** Through a reflective, exploratory, interpretive and interdisciplinary exercise, we seek to identify the characteristics of the advancement of the modern / colonial gender system in *wall mapu* or mapuche territory and particularly its implications on the role and position of women. To do this, historical sources from a long-term colonial period are reviewed, including the Spanish colonization and the installation of the both Chilean and Argentine nation-states, which are complemented by a reading of contemporary writings by Mapuche poets and narrators. Our assumption is that this long period of coloniality has influenced the configuration of intra and intercultural relations in mapuche and Chilean

---

\* Chilena. Coautora. Dra. (c) Estudios Interculturales, Universidad Católica de Temuco <https://orcid.org/0000-0001-7874-004X> Co-directora Editorial [www.amukan.cl](http://www.amukan.cl) Correo electrónico: [n.figueroa.burdiles@gmail.com](mailto:n.figueroa.burdiles@gmail.com)

\*\* Chilena. Coautora. Dra. Literatura Latinoamericana, Universidad de Concepción. Colaboradora académica Universidad de Concepción. <https://orcid.org/0000-0002-8345-1733> Co-directora Amukan Editorial [www.amukan.cl](http://www.amukan.cl) Correo electrónico: [damsifigueroa@udec.cl](mailto:damsifigueroa@udec.cl)

territory, which are reconstructed and re-signified by mapuche writers, based on their memories and family and community testimonies, from the *zomo k'imün mapunche*. The main conclusion of this essay is that through the historical reconstruction of the role and position of women in the long colonial period, it is possible to glimpse processes of resistance and resurgence that are sustained to this day, that are not reducible to the categorical logic imposed by the modern colonial gender system, and that can also be traced in the contemporary literature of Mapuche writers and poets.

**Keywords:** Women, modern/colonial gender system, mapuche literature, interculture.

Recibido: 15 marzo 2021 Aceptado: 6 julio 2021

## Introducción

Es de nuestro interés comprender los fenómenos que han marcado la historia del territorio mapuche, o *wall mapu*, en el sur de Chile<sup>1</sup> y que han afectado particularmente a las mujeres<sup>2</sup>. En el ámbito académico, hemos abordado el conocimiento de las mujeres mapuche a través de investigaciones etnográficas y literarias que nos han permitido incrementar y profundizar los ámbitos de estudio de la cultura mapuche (Figueroa, N. 2014; Figueroa, D., 2017; Figueroa y Figueroa, 2018). Sin embargo, al estudiar la historia mapuche, algunas de sus fuentes históricas<sup>3</sup>, hemos podido observar, por un lado, la invisibilización de las mujeres (en dichas fuentes solo hombres mapuche han tenido voz socio-política)<sup>4</sup> y, por otro, esas fuentes relatan eventos y prácticas de opresión simbólica y física ejercida sobre sus cuerpos.

Por tanto, desde una perspectiva de(s)colonial de género (Lugones, 2008, 2011), nos proponemos en este artículo, reflexionar sobre cómo los fenómenos coloniales de un ciclo histórico largo (la colonización española y la colonización chilena), han influido sobre la vida de las mujeres con expresiones que se mantienen hasta el día de hoy. Siguiendo a la filósofa María Lugones, entendemos que se trata de la imposición de un sistema moderno/colonial de género (2008), que se expresa en mecanismos de opresión simbólica, corporal y material, que han afectado tanto a hombres como mujeres en todos los ámbitos de la existencia. Sin embargo, coincidimos con Lugones, de que existe cierta indiferencia por parte de los hombres frente a las múltiples opresiones que han sufrido especialmente las mujeres; indiferencia que profundiza la naturalización o relativización de cierto tipo de relaciones opresivas. En ese sentido, nos parece fundamental someter las fuentes históricas a un

---

<sup>1</sup> Antecedentes al respecto en Marimán (2006).

<sup>2</sup> Particularmente, nosotras habitamos en una zona que se ha denominado “de frontera”, por la constitución del río Bío Bío como límite entre la colonia española y el pueblo mapuche; pero que una vez instalada la república chilena, se constituyó por “pueblos de indios”, hasta finales del siglo XIX (op. cit.). Es importante destacar que existen fuentes orales que no son recogidas directamente en nuestro trabajo, y que constituyen materia de estudio para explorar las consecuencias que estas denominaciones tienen en este territorio. Como reconocemos que género y raza son categorías coloniales, hablamos en general de mujeres, acercándonos a la noción provisional de “mujeres de color como coalición” que propone María Lugones (2021; 2011) que, para nuestro caso, incluye mujeres indígenas, mestizas y afrodescendientes.

<sup>3</sup> Más adelante se hacen referencias y citas específicas de estas fuentes.

<sup>4</sup> Reconocemos que recientemente es posible encontrar trabajos de mujeres historiadoras mapuche y no mapuche que están investigando para darle voz también a las mujeres mapuche en la historia, algunas de las que son citadas en el presente ensayo.

tratamiento crítico que relacione género y colonialidad desde la perspectiva historiográfica e intercultural. Género es una categoría aún útil para el análisis historiográfico “porque nos obliga a historizar las formas en las cuales sexo y diferencia sexual han sido concebidos” (Joan Scott, 2011; 100). Esta perspectiva, no obstante, no es suficiente dado que, tal nos sugiere María Lugones (2008), el “sistema de género se consolidó con el avance del(los) proyecto(s) colonial(es) de Europa”, desplegándose a través de “un lado visible/claro”, que es la imposición hegemónica del género y las relaciones de género, y de un “lado invisible/oscurito que “fue y es completamente violento” (98). Entendemos “el sistema moderno, colonial de género, como un lente a través del cual continuar teorizando la lógica opresiva de la modernidad colonial, su uso de dicotomías y de la lógica categorial (...) jerárquica que es central para el pensamiento capitalista y colonial moderno sobre raza, género y sexualidad” (Lugones, 2011, 106). Por lo tanto, existe una relación tensa e indisoluble entre colonialidad y género.

Existen diversas teorías sobre las relaciones de género en tiempos prehispánicos y la formación del patriarcado en el continente<sup>5</sup>. No obstante, pareciera que el encuentro con los conquistadores, y la difusión de estrategias de dominación a partir de allí, transformó aquellas cosmovisiones matriarcales o de equilibrio entre los sexos: “la presencia española ayudó al fortalecimiento de la dominación masculina en la sociedad mapuche” (Mattus, 2009; 20). De allí también que nos haga sentido en esta reflexión la noción de “entronque patriarcal” o de patriarcados, desarrollada por los feminismos comunitarios (Guzmán, 2020; Cabnal, 2018) y posteriormente integrado a las categorías de análisis del feminismo de(s)colonial<sup>6</sup> (Espinoza, Gómez y Ochoa, 2014). Categoría relacional que refiere a la profundización del patriarcado en Abya Yala<sup>7</sup> a partir del establecimiento de la colonia española y del encuentro entre un patriarcado ancestral y el patriarcado colonial<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> Este tema tiene diversas miradas desde las pensadoras feministas latinoamericanas. Rita Segato, coincidiendo con la investigadora maya Aura Cumes, señala que existiría un patriarcado de baja intensidad antes del advenimiento de la colonia (2011). Por otro lado, María Lugones (2008), citando a varias investigadoras, sostiene que el género es una imposición colonial, dado que define, determina e impone las categorías de hombre / mujer; macho/hembra y las relaciones de dominación y opresión que subyacen a tales categorías. Por su parte, Rita Segato (2011), citando estos estudios, señala que esta aseveración llevaría a pensar en la inexistencia de patriarcado pre-colonial. No obstante, nos parece que todas estas observaciones son plausibles, considerando la multiplicidad de pueblos, comunidades y lenguas y sus diversas configuraciones en torno al género. Como sea, el fenómeno de entronque patriarcal o de patriarcados, es decir, del fortalecimiento del patriarcado con el establecimiento del sistema moderno / colonial de género, es un acuerdo generalizado.

<sup>6</sup> Ponemos entre paréntesis la (s) para dar cuenta de que el feminismo descolonial reconoce una tradición epistémica originada en los estudios del grupo modernidad / colonialidad (Figuerola, 2012), y especialmente en la relación que realiza Aníbal Quijano entre colonización, modernidad y capitalismo.

<sup>7</sup> Denominación del continente americano en lengua kuna para visibilizar la existencia de pueblos y territorios indígenas.

<sup>8</sup> Es importante señalar que la etnohistoriografía mapuche reciente (Boccaro, 2009) descarta la existencia previa de un matriarcado antes de la llegada de los españoles, en oposición a lo sugerido por Ricardo Latchman en su estudio de 1924 titulado “La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos”. Según Boccaro, Latchman parte de la tesis de que la pertenencia a un tótem (rehue / cabi) que se transmitía por la madre, para establecer que a la llegada de los españoles la estructura de parentesco mezclaba rasgos matrilineales y patrilineales (2009, 35). No obstante, para Boccaro es una tesis difícil de ser sostenida, pues de acuerdo a los documentos de la época “ninguna fuente permite afirmar que los hijos tomaran el nombre de sus madres y menos aún que pertenecieran a su ‘grupo totémico’” (36). Por lo tanto, Boccaro es enfático en señalar las contradicciones presentes a nivel semántico y territorial en la comprensión de distintos autores de la estructura social reche o mapuche en época de conquista española y sostiene que “pareciera que el acercamiento a la realidad social reche debe volcarse hacia la búsqueda de grupos locales endógamos formados por consanguíneos y por aliados reunidos en torno a un *ulmen* o ‘gran hombre’, el cual ejerce tanto poder como cantidad de mujeres tenga” (42). En este sentido, consideramos que es posible que también para el caso mapuche haya existido una diversidad en las estructuras sociales y de parentesco, al igual que frente a la discusión planteada entre Segato y Lugones, referida en la cita anterior.

Atendiendo a estas referencias teórico-metodológicas, este ensayo tiene como objetivo explorar algunas características del avance de la imposición de sistema moderno/colonial de género en territorio mapuche, a nivel intra e intercultural, en un periodo colonial largo. Si bien el análisis se sitúa en el *wall mapu*, y en el rol que tienen las mujeres mapuche en los fenómenos históricos y sociales de la época recogidos por diversos documentos historiográficos y analíticos, nos parece que sus consecuencias en muchos casos se extienden también a las demás mujeres<sup>9</sup>. Es por esta razón que, dependiendo del contexto al que se alude, se habla de mujeres en general, aludiendo a consecuencias de amplio espectro de la imposición del sistema moderno colonial de género, particularizando en los casos que corresponde.

Hemos definido algunos hitos de fuentes históricas escritas que nos permitan estimar este periodo colonial largo, definido así para efectos de este ensayo, dado que es un periodo que incluye tanto la colonización española como la de los estados nación chileno y argentino (Marimán, 2015). Estos hitos son: 1) 1558, año en que se fija la escritura de la relación de Fernando de Santillán, sobre los principales actos de opresión de los encomenderos y conquistadores sobre los indígenas en Chile y 2) 1907, año en que se publica la crónica periodística de Aurelio Díaz sobre el parlamento de Coz Coz en la zona de Panguipulli, que da cuenta de la violencia ejercida por colonos chilenos y extranjeros en territorio *mapunche*<sup>10</sup>. Hemos seleccionado aquellas fuentes disponibles que se refieren al rol y posición de las mujeres en este periodo colonial largo, en el intento de ilustrar tales aspectos más que de hacer una selección de carácter exhaustivo.

Para contextualizar el periodo colonial español en relación al rol y posición de las mujeres, revisamos algunos elementos que encontramos en fuentes históricas y analíticas al respecto. Suponemos que estos elementos, con distintos matices, influyeron tanto en el ejercicio de la opresión por parte de los conquistadores, como en los acuerdos que sostuvieron para resguardar su soberanía.

Las fuentes históricas citadas en este ensayo se relacionan también con fuentes literarias actuales, toda vez que una hipótesis de trabajo<sup>11</sup> es que este periodo largo de colonización ha influido en la configuración contemporánea de las relaciones intra e interculturales en territorio mapuche y chileno. En este sentido, sostenemos que en la actualidad la escritura de diversas poetisas y escritoras mapuche contribuyen a la reconstrucción y resignificación de estos hechos históricos, a partir de sus memorias y testimonios familiares y comunitarios. Comprendemos que en esta narrativa, las autoras despliegan genuinamente el *zomo kimiin mapunche* (Millaguir, 2020), o conocimiento de las mujeres mapuche sobre los fenómenos históricos vividos por sus antepasados. Sostenemos que una historia con base en la oralidad no puede ser discriminada por ser menos fiable que aquellas fuentes que pertenecen a la denominada “narrativa de la conquista”, a la que pertenece por ejemplo la obra de Pedro de Valdivia y o de Pineda y Bascañan, donde realidad y ficción se funden para crear un discurso acomodaticio a las empresas de expansión del imperio español (Beatriz Pastor, 1988). Tampoco pueden ser desechadas en pos de sostener la autoridad de fuentes documentales de carácter jurídico que provienen de la colonia y de las fuentes de la prensa en el periodo de la expansión y consolidación de la república. Desde una

---

<sup>9</sup> Ver nota al pie n°2.

<sup>10</sup> La noción *mapunche*, usada en la zona de Panguipulli, refiere a *mapun*, que es el territorio que se habita, en el que se despliega la vida, como experiencia situada.

<sup>11</sup> Se trata de una hipótesis de trabajo que no busca ser probada en este ensayo, dado su carácter exploratorio.

perspectiva decolonial que combina el diálogo de saberes y la interculturalidad crítica, nuestra propuesta interdisciplinaria, permite avanzar en develar el lado invisible de la imposición del sistema moderno colonial de género, pero a la vez, explorar los conocimientos y prácticas de resistencia y resurgencia (Lugones, 2020) que despliegan las mujeres.

De este modo, el presente ensayo se plantea como una reflexión en torno a la imposición del sistema moderno colonial de género en territorio mapuche, en su lado visible o claro, como en su lado oscuro o no visible. Esta reflexión es desarrollada metodológicamente a través de un ejercicio exploratorio, transdisciplinario e interpretativo, sobre la base de fuentes históricas, literarias y narrativas disponibles y el trabajo de investigadoras e investigadores de las temáticas referidas.

## La monarquía española y el estatus de las mujeres

La violencia fue un elemento fundamental de la conquista española, entendida como un proceso de dominación y sometimiento “con las armas y con la cruz”, es decir, un proceso que utilizó estrategias opresivas tanto a nivel físico como simbólico. Dominación de los pueblos indígenas por una monarquía española, que veía en las tierras “descubiertas” una fuente infinita de riquezas y el rescate de un imperio empobrecido.

Para acercarnos a las lógicas que los conquistadores tenían en relación a las mujeres y el estatus o posición que ocupaban en la estructura social, existen al menos cuatro elementos relacionados entre sí, en el desenvolvimiento de la monarquía española paralelo a la invasión de América. Estos elementos son: la relatividad de las posesiones y de la capacidad de las mujeres para ocupar cargos de poder; la obligatoriedad de contraer matrimonios arreglados; la transgresión / cosificación de sus cuerpos, y la inquisición.

En relación al primer punto, se destaca la ley sálica, de origen francés, que establecía que a pesar de que una mujer tuviera el derecho a heredar la corona real por su linaje, el hecho de ser mujer se lo impedía. Por ejemplo, “en la corona de Aragón (...) las mujeres no podían heredar el trono por la ley sálica que se encontraba vigente en estos reinos” (Glöel, 2014; 22); aunque debemos señalar que esta ley no regía en el reino de Castilla. En este sentido, lo que nos importa es consignar que para la monarquía el estatus y capacidades de las mujeres son relativos y discutibles, lo que inevitablemente se expande hacia otras capas de la sociedad.

La concertación de matrimonios fue una estrategia política para controlar o ampliar territorios; los españoles formaron su imperio en el siglo XV, a través de las armas, pero también con esta estrategia para concluir o evitar una guerra: “La paz entre Castilla y Portugal se quería asegurar, como era habitual en aquella época, mediante matrimonios entre las dos casas reales” (Glöel, 2014, 19; el subrayado es nuestro). Esto implicaba en muchos casos, que las mujeres con matrimonios arreglados, tenían que contraerlo en contra de su voluntad y debían abandonar sus territorios y familias.

Complementariamente, podemos atender el tercer elemento señalado, a través de la lectura del libro “Mujeres forzadas: el delito de violación en el derecho castellano siglos XVI-XVIII” de Victoria Rodríguez (2003). La autora señala que el matrimonio en Castilla “atendía a intereses de carácter social y económico y ello provocó en numerosas ocasiones infidelidades y adulterios, que social y

jurídicamente se condenaban con mayor dureza en la mujer que en el varón” (citada en Hierrezuelo, 2005, 591); y que “aunque la sociedad no aceptase las violaciones, pues suponían un grave ultraje en la honra de los varones emparentados con la víctima del delito, sí aceptaba, como algo natural, que los hombres realizasen todos los yacimientos que les fuesen posibles, aunque empleasen la fuerza” (op. cit., 592; el subrayado es nuestro). De allí que la autora identifica una relación también entre la violación y el rapto de mujeres.

Finalmente, el último elemento presente en la época colonial española, en relación a las mujeres, es la institución de la inquisición. De acuerdo a Silvia Federici (2004), la “caza de brujas”, se inició en el siglo XV “en esta época de revueltas populares, epidemias y crisis feudal, incipiente tuvieron lugar los primeros juicios a brujas (en Francia meridional, Alemania, Suiza e Italia) (...) La caza de brujas alcanzó su punto máximo entre 1580 y 1630” (148). Mujeres perseguidas y quemadas en la hoguera, que fueron vistas como una amenaza al poder de la iglesia y del estado, porque desarrollaban actividades autónomas en diversos campos, especialmente la medicina, controlando sus cuerpos y capacidades para tener hijos/as. Paralelamente en América se implementaba una inquisición tal vez con menos fuerza, pero sí como una institución temida, logrando instalar lenguajes estigmatizadores de las prácticas de mujeres indígenas, mestizas y afrodescendientes. En el Reyno de Chile también la hechicería, la superstición y la brujería serían perseguidas, dado que, de acuerdo a Urra (2019), el tribunal inquisitorio del Virreynato del Perú, en Lima, abarcaba una buena parte de cono sur de América (sin incluir Brasil)<sup>12</sup>. Si bien la inquisición no se constituyó como tal en el Reyno de Chile, fueron los sacerdotes cristianos, particularmente, los jesuitas los encargados de “extirpar la idolatría”. Al mismo tiempo, existe evidencia de juicios a “indios y brujos” en el siglo XVIII por causas religiosas (Plaza, 2015) y la presencia del estigma de “bruja” en diversas fuentes narrativas que pueden rastrearse hasta el siglo XX.

Estos son al menos cuatro elementos que podemos relacionar con aspectos normativos e ideológicos que conducían la campaña de la conquista española en relación a las mujeres<sup>13</sup> (el lado visible de la imposición del sistema moderno colonial de género siguiendo a María Lugones, 2008). Reconocemos que esto tuvo matices en el territorio mapuche como en otros lugares del continente, no obstante, consideramos que es posible que este aspecto visible haya influido en los acuerdos que establecieron españoles y mapuche para ejercer sus soberanías.

De acuerdo a diversas fuentes históricas (Bengoa, Marimán, Boccara, etc.), el pueblo mapuche mantuvo su soberanía a través de lo que comúnmente se ha ejemplificado con el establecimiento de la frontera del Bío Bío en el caso del *ngulu mapu* (Marimán, 2006, 78)<sup>14</sup> “En *Puelmapu*, los puelche también

---

<sup>12</sup> Urra (2019) señala que respecto al tribunal de Lima “la mayoría de los procesados por la Inquisición, en lo que a supersticiones se refiere, provenían de ciudades aledañas e incluso muy distantes del centro político-administrativo virreinal. Algunas mujeres decían ser del Callao, otras de Arequipa, otras de Huancavelica, Cajamarca e incluso Guayaquil (Ecuador) y Concepción (Chile)” (50).

<sup>13</sup> Federici (2004) establece que los españoles que llegaron a América “trajeron consigo su bagaje de creencias misóginas y reestructuraron la economía y el poder político a favor de los hombres (...) las mujeres fueron reducidas a la condición de siervas que trabajaban como sirvientas –para encomenderos sacerdotes y corregidores- o como tejedoras en los obrajes” (201). Agrega que el establecimiento de normas para la encomienda de las minas, obligará a las mujeres a trabajar en la minas y acompañar a sus maridos.

<sup>14</sup> De acuerdo a Marimán (2006), *wall mapu*, se refiere al territorio mapuche, preexistente a las colonizaciones española y chilena, y que está conformado por el *ngulu mapu* (actualmente, territorio chileno) y el *puel mapu* (actualmente, territorio argentino).

participan y se benefician de este período de soberanía mapuche, aunque la situación con las autoridades del Virreinato era diferente, de menos incumbencia política y mayor beligerancia militar” (Hernández, 2003, 74).

Sin embargo, el costo de la guerra con los españoles y de la mantención de la soberanía mapuche fue altísimo y quedó especialmente encarnado en el cuerpo y en el devenir de las mujeres: controladas y desprovistas de voz y de poder, se convirtieron en objetos de cambio y en piezas claves de las estrategias que cada lado establecía para el control y la expansión territorial. El lado oscuro de la imposición colonial (Lugones, 2008).

## Las mujeres durante la invasión colonial española y el establecimiento de la frontera con el país mapuche

*“Valdivia y sus buestes avizoraron en aquellas cercanas y salvajes tierras una gran cantidad de potenciales esclavos e indios encomendados, un caudal de potenciales riquezas y con ellas el cumplimiento de sus sueños”*  
(Correa y Mella, 2010, 22).

El resultado de la violencia traducido en un bando ganador y un bando perdedor, ha sido naturalizado a lo largo de la “historia del Hombre”, a través de las guerras, como mecanismo de ordenamiento geopolítico del mundo, casi siempre a favor de una minoría protegida por la fuerza de las armas. En el caso del pueblo mapuche, esta violencia fue en extremo terrible:

Por haberse usado contra ellos más crueldades y excesos que con otros ningunos, así en la primera entrada que los cristianos entraron en aquella tierra con el adelantado Almagro, como después con Pedro de Valdivia, matando mucha suma dellos debajo de paz, e sin darles a entender lo que Su Majestad manda se les aperciba, aperreando muchos, y otros quemando y empalándolos, cortando pies y manos e narices y tetas, robándoles sus haciendas, estrupándoles sus mujeres e hijas, poniéndolos en cadenas con cargas, quemándoles todos los pueblos y casas(...) (Fernando de Santillán, 1558; citado en Bengoa, comp. 2004, 78)

Además de la relación de Santillán en el siglo XVI sobre la violencia ejercida por los “conquistadores” y encomenderos, existe un texto que da cuenta también de ello, escrito en 1673 por Francisco Nuñez de Pineda y Bascañán (1607-1682) “Cautiverio Feliz”, donde relata su experiencia cuando fue “cautivado” por Maulicán en 1629 (Podestá y Kordic, 2001). Este hombre, joven, profundamente cristiano (todos sus relatos están acompañados de sendos discursos de moral cristiana<sup>15</sup>) y artista (escritor provisto de un lenguaje poético e ilustrador connotado), durante 7 meses conoció a varios caciques, quienes vieron en él probablemente sus dotes de escritor y relataron los horrores vividos con la colonia española. El escritor se refiere a las “acciones inhumanas de nuestros antepasados conquistadores”, anotando lo dicho por sus interlocutores en aquel periodo:

refirieron los casiques ancianos la inhumanidad de las mujeres, con cudicia insaciable que las tenía sujetas, la opreción en que tenían el servicio indias, chinas y muchachos, aun de los que no tenían edad

---

<sup>15</sup> Muchos de estos discursos se orientaban a criticar el supuesto libertinaje de las/os mapuche y su observancia (la del escritor) a las costumbres morales cristianas. Llama la atención que cuando se liberó del cautiverio se casó casi inmediatamente con una mujer española.

suficiente para el trabajo, teniendo asimismo las mujeres casadas, sirviéndose de ellas contra su voluntad” (604); “De la inhumanidad con que algunos españoles hurtaban de noche, con extrategemas, trasas y ardidés, algunas chinas y muchachos de las rancherías, también nos significó el casique y los demás ancianos, para ir al puerto de Valdivia a venderlas como esclavas, como en hecho de verdad lo hacían...”(607) “Principiaron a poco tiempo a llevar a nuestras mujeres, nuestras hijas y muchachos, a sus casas las señoras, para servirse de ellas y de ellos” (613) “la libertad con que se servían de nuestras hijas y mujeres, hasta forsarlas los hombres a vista de sus padres y madres, y aun de sus maridos” (665).

Las mujeres constituían para los conquistadores un objeto de captura<sup>16</sup>, una servidumbre<sup>17</sup>, toda vez que su cautiverio o secuestro implicaba una fragmentación radical de las comunidades y pueblos indígenas. La imposición de la fe cristiana y de sus personajes e instituciones, también es denunciada como fuente de violencia hacia las mujeres y los más jóvenes:

... los contenidos padres dotrineros, con pretexto de enseñar a resar a los muchachos y chinas, se entraban en las casas con descoco y hacían de las mujeres lo que querían, por engaños y dádivas, y cuando se resistían constantes, las mandaban ir a la iglesia, para que aprendiesen a confesarse (...) si no consentían con lo que el patero o el sacerdote las desía, que el Pillán algüe –que quiere decir ‘el demonio’- las había de castigar severamente, y que, si hablaban o revelaban lo que al oído les decía y lo que hacían, las habían de quemar vivas, porque lo que en aquel acto se trataba, era caso de inquisición si se divulgaba: y de esta suerte dentro de las iglesias, violentaban muchas doncellas, forzaban casadas, y reducían a su gusto a las solteras, y esto lo tenían por costumbre y por ley establecida (667).

En estas citas se observa claramente las violencias y las formas de opresión ejercidas sobre el cuerpo de las mujeres por los españoles (soldados y sacerdotes), que se mantienen en los procesos en que se negocia la paz, como le cuenta el casique Quilalebo al escritor:

¿cómo pueden, capitán amigo, reducirse nuestros naturales a la obediencia y sujeción de los españoles, como os lo tengo impocibilitado, si han reconocido y experimentado en algunas ocasiones sus fraudulentos tratos y sus mentiras con dañadas intenciones, como las que experimentó el gobernador Ancanamón? (...) quien habiendo salido de ella (de su casa) (...) a asentar los medios de paces que nos ofrecían por medio de un padre de la Compañía (...) se la robaron (...) y le llevaron tres mujeres, las más queridas y estimadas (704).

Como resultado de estos cautiverios, muchas mujeres fueron secuestradas y desarraigadas terminando “como sirvientas sexuales, criadas, nodrizas o cocineras de estancieros, soldados y religiosos” (Valenzuela, 2017, 325), donde además “su propietario podía vender el derecho a la servidumbre de sus hijos, y en general, de todos los procreados por línea umbilical o cognaticia” (op. cit., 326). En el siglo XVII, la monarquía española había abolido la esclavitud de los indígenas de las Indias, y sin embargo, se trataba de una práctica que continuaba en Chile, a manos de los encomenderos. Valenzuela relata cómo cinco indias, de las miles secuestradas, que habían sido usadas desde niñas para el servicio doméstico, lucharon por su libertad entre 1650 y 1680 en Chile, a través de litigios en los tribunales de la urbe,

---

<sup>16</sup> El cautiverio o secuestro de mujeres, jóvenes, niñas y niños fue una práctica que los conquistadores españoles desarrollaron desde el inicio de la invasión a territorio americano, y que fue consignado en los distintos sermones y relaciones de los sacerdotes en las primeras décadas del siglo XVI. Bartolomé de Las Casas también hace referencias al respecto.

<sup>17</sup> Las primeras leyes establecidas por la colonia española, de 1512, denominadas Leyes de Burgos, dan cuenta de “el uso de las mujeres”, relegándolas al espacio doméstico, o regulando a los encomenderos, quienes no podían obligarlas a trabajar si estaban embarazadas o amamantando, entre otros aspectos.

protectores de indios y la denuncia pública de la ilegalidad de su esclavitud, originada en la práctica de guerra del cautiverio (2017).

Al revisar una versión para la lectura actual de los “Parlamentos hispano-mapuche 1593-1803” (Payàs, 2018), en total 48 parlamentos o encuentros diplomáticos, (probablemente “los medios de paces” que ofrecían los españoles), se observa que la situación de las mujeres es recurrentemente denunciada por los caciques:

Y de allí pasaron a conquistar a La Imperial, y después, de vuelta, queriendo edificar casas en Tucapel hacían pisar barro a sus mujeres e hijas desnudas, y a los varones les hacían ocuparse en sacar oro; y a la vista de los maridos y padres forzaron a muchas doncellas y casadas..(Paces, 1605) (50-51) Y todas estas provincias uniforme van en que todos estos agravios se reducen a tomarles sus mujeres, hijos e hijas para el servicio personal de sus casas sin paga ni premio” (Paces 1605) (58) y nos dieron noticia de indios de su tierra que aún estaban cautivos para trocarlos por españoles cautivos (...), y solo Utablame pidió cinco y ofreció buscar por ellas cinco españolas y le prometí dar las pagas que costasen, y más sus mujeres de balde (Parlamento de Paicaví, 1612) (97). Pelantaro comenzó, después de venido don Rodrigo Huayqui, a recoger sus mujeres, que tenía cinco, y afrentado por los adulterios, castigó a dos de ellas cruelmente, por lo que se irritaron mucho sus parientes de ellas (Carta de Luis de Valdivia, Parlamento de Nacimiento, 1617) (99) Eran Lincopichon, Antegueno, Liencura, don Antonio Chicaguala, hijo de doña Aldonza de Castro, señora española muy principal y noble, y de un indio gran señor, que después de cautiva la eligió por su mujer (129) (Parlamento de Quilín, 1641) Claman por los padres de la Compañía de Jesús, que vivan entre ellos y les enseñen las cosas de su salvación, y los que instan más en esto son los desdichados españoles cautivos, que, aunque tienen ya libertad para salir del cautiverio, no salen, ya por la vergüenza de parecer entre los suyos, olvidados de la policía y nativa lengua o, lo que es más cierto, por estar ya tan envidados en las costumbres de los indios, que lo menos que tienen aprendido de ellos es la poligamia; pues el que menos tiene seis mujeres, y hay españoles de estos que tienen veintiocho hijos y gran número de nietos y nietas” (paces de Quilín, 1641) (132) (...) que bien les consta con cuanta vigilancia ha procurado que se observen las reales cédulas de Su Majestad para que enteramente gocen de su libertad como lo han experimentado en su gobierno, quitando a los españoles el comercio de sus hijas y mujeres, y dispensándolos de faenas que tan introducidas estaban con grande perjuicio de ellos (Parlamento de Purén, 1698) (238) Los vicios que más reinan en la dureza de sus corazones son muchos; pero especialmente, y con exceso, los de la embriaguez y la poligamia, pues aquel que tiene más mujeres se reputa entre ellos por el más rico, ya que al comprarlas según su estilo las tienen por esclavas (Carta de José Manso de Velasco, Parlamento de Tapihue, 1738) (294)

Un relato de los parlamentos que llama la atención, en el marco de la mantención de la paz y las fronteras entre la corona española y el país mapuche, se refiere a cómo se acuerda una norma en relación al robo y uso de las mujeres por parte de los mapuche, normalizando entonces su cosificación y ultraje:

Y para que queden allanadas todas las dificultades y libres de embarazos como se desea de esta paz y, en la condición antecedente, se cierre la puerta a las compras y ventas de personas libres, se ha juzgado necesario prevenir el caso de las indias casadas que, faltando a la fe conyugal, cometen adulterios, que por costumbre inalterable de los indios se castigan con la pena de muerte que ejecutan los mismos maridos, pero que hace muchos años no practican porque compensan el rigor de la pena de muerte con la de la esclavitud, vendiéndolas a los españoles (...). Disponemos que podrán en este caso los indios usar de la misma facultad de darlas a los españoles (...). Disponemos que les correspondiesen según su usanza, y los españoles recibirlas, mas no debajo de la potestad y dominio de señor perpetuo sino para efecto de servirse de ellas por el tiempo que correspondiese según lo que moderadamente debe gozar

con su servicio (...) los cabos de los fuertes tendrán especial advertencia en que las mujeres que con este pretexto diesen los indios sean capaces de matrimonio, y que procuren asegurarse de que las que lo sean y que quieran los indios entregar sea por el motivo que da lugar a este permiso (Parlamento de Negrete, 1727) (Payàs, 2018, 278-279; el subrayado es nuestro).

Ya hacia finales del siglo XVIII, se consigna un nuevo relato al respecto, haciendo alusión al conflicto ahora dentro de las comunidades mapuche: “He logrado componer muchas de sus diferencias particulares, apaciguando las guerrillas entre los de Boroa, Imperial alto y Maquegua, con restitución de infelices mujeres cautivas y párvulos” (carta de Ambrosio O’Higgins a Ambrosio Benavides, Parlamento de Lonquilmo, 1783-1974; op.cit., 470)

De acuerdo a Payàs (2020), el tratamiento de las mujeres en los textos de los parlamentos coloniales<sup>18</sup> entre autoridades mapuche y españolas referido anteriormente, darían cuenta de convergencias conceptuales para referirse a ellas:

“la mujer o la hija como cuerpo o vientre, violada, preñada, humillada, era la misma para unos y otros, y la mujer que llevaba consigo los hijos pequeños en su desamparo también. Asimismo, todo hombre, fuera español o fuera mapuche, deseaba poder gozar del bienestar que procuraba la posesión de sus mujeres, sus hijos y su hacienda” (163).

Si bien los relatos señalados de este recuento de casi 200 años (1593-1783), provienen de voces españolas en su totalidad (a excepción de los testimonios de las “indias esclavas” en la real audiencia de Chile; Valenzuela, 2017), es necesario entonces referirnos con mesura a la hora de interpretar las relaciones de género en contexto mapuche, por lo que es imprescindible recurrir a reinterpretaciones actuales, como lo hacemos más adelante en este ensayo. Por el momento, es importante señalar que son voces masculinas que dan visibilidad solo a hombres españoles y mapuche e invisibilizan completamente la voz de las mujeres, que en la memoria épica han quedado como las aguerridas esposas de los héroes araucanos de la guerra de Arauco o como las amantes de los conquistadores españoles. No obstante, para el periodo expuesto, se convirtieron en cuerpo ultrajado y medio de cambio, de acuerdo a las crónicas y relaciones de los españoles. Si bien es importante tener precaución de estas interpretaciones, toda vez que estas crónicas fueron escritas por españoles que buscaban también minimizar los efectos de la conquista española, pareciera que el cautiverio y el intercambio de mujeres fueron prácticas incorporadas por los hombres mapuche como resultado de los procesos de guerra, negociación de la paz e intercambio con los hombres españoles (lo que anteriormente hemos referido como “entronque de patriarcados”). De hecho, de acuerdo a Boccara (2009), citando a un documento de Rosales de 1678, las mujeres son parte de las riquezas de los hombres mapuche (en un régimen de poligamia), y son traspasadas al hijo mayor como herencia, quien además hereda la tierra. Además, las mujeres en el periodo colonial son parte de alianzas territoriales:

“la mujer a la vez signo y medio de riqueza, parece en efecto encontrarse en la bisagra de un gran número de mecanismos guerreros, económicos y políticos (...) Un hombre con solo una o sin mujer es considerado como un ser vulnerable, en la medida en que significa que tendría un número muy pequeño de aliados y dispondría de muy pocas cantidades de chicha (...) la mujer comprada, la mujer robada: dos

---

<sup>18</sup> Destacamos el carácter institucional de estos parlamentos, y tal como señala Payàs, las fuentes documentales asociadas a ellos, son escritas por hombres españoles y son de dos tipos: informes o actas administrativas, y textos de carácter epistolar o testimonial (154-155).

modalidades de adquisición de esposa que, si bien no implican las mismas obligaciones y no se traducen de la misma manera en el nivel político, comparten su rol de símbolo y de riqueza para los *ulmen* (...) Desde esa óptica, la alianza de matrimonios se vuelve el medio para una verdadera política de parentesco (...) La lógica guerrera y los cálculos políticos de los *ulmen* puede entonces permitir una coexistencia sin contradicciones de matrimonios cercanos con la prima cruzada matrilineal y de matrimonios lejanos con otras mujeres de otros *quiñelob*<sup>19</sup> (...) (63-64).

De las fuentes citadas, podemos observar que las opresiones que vivieron las mujeres en el periodo referido, fueron provocadas primero por españoles y luego por mapuche, en tanto fueron consideradas como seres desprovistos de voluntad y como parte de las riquezas de los hombres. Esta situación continuará en el periodo de ocupación de la Araucanía, caracterizado por la colonización de los ahora chilenos y argentinos que se independizaron de España. Se trata de un proceso altamente complejo, en lo que respecta a la formación de una identidad nacional, donde nuevamente las mujeres no tienen voz y donde ya es posible rastrear testimonios de los propios mapuche, y particularmente, de las memorias que recogen las escritoras mapuche.

### Las mujeres durante el periodo de invasión y reducción del país mapuche

*“Regaladas como esposas, compradas como esclavas, presas de guerra, principal botín de las incursiones bélicas. Las mujeres sufrieron los avatares de un encuentro en donde ambas sociedades entendían al género femenino como un bien poseído por los hombres o por un linaje de hombres”* (Mattus, 2009, 18)

En el siglo XIX, en los albores de las independencias de la corona española y la constitución de los estados de Chile y Argentina, se desarrollaba el país mapuche, *wall mapu*, con una extensión que abarcaba parte de ambos países (*ngulu mapu* y *puel mapu*, respectivamente). En el *ngulu mapu*, los parlamentos o reuniones periódicas con los mapuche del sur del río Bio Bio, permitían abordar “materias de índole política (potestades y soberanías independientes), económicas (mercados, puertos y comercio liberado), diplomáticas (tránsitos, pasaportes) y militares (alianzas)” (Mariman, 2012, 67)<sup>20</sup>. En el *puel mapu*, se perfilaban con claridad tres cacicatos, que realizaban asambleas (juntas o “parlamentos”), que “tenían el poder supremo y a ellas correspondía decidir aspectos fundamentales de la vida indígena: consagraban a los grandes caciques y resolvían asuntos relacionados con la guerra o con la paz” (Mandrini y Ortelli, 1992, 159). Por tanto, podríamos sostener que existían en ambos lados de la cordillera, sistemas políticos y organizativos de los mapuche, incluso con relaciones y vinculaciones entre ellos.

En relación a las mujeres, llaman la atención las referencias que Mandrini y Ortelli hacen sobre aquellas que habitaban el *puel mapu*. En las tolдерías mapuche, habitaban numerosas mujeres mapuche y también mujeres no mapuche cautivas, las que “apresadas en los malones realizados en la frontera (...) podían convertirse en concubinas del toldo, y al parecer se integraban fácilmente a la sociedad indígena (...)”, lo que podría vincularse también a “la indiferenciación jurídica entre los hijos legítimos y los nacidos de las concubinas” (Mandrini y Ortelli, 1992, 123). Estos autores también señalan que la diferenciación

<sup>19</sup> Denominación de un territorio mapuche

<sup>20</sup> El autor señala que además existía población originaria al norte del Bio Bio, la que quedó bajo las regulaciones de las tasas y protectores indígenas, es decir, bajo un régimen colonial.

entre indios pobres e indios ricos en aquella época se vinculaba, entre otras cosas, a “la posesión de numerosas mujeres que constituían una fuente de recursos” (op. cit.,127)<sup>21</sup>. Estas mujeres eran muy explotadas por “ser el sexo más débil”, realizando todas las tareas para sostener el hogar y sus familias, “ello permite comprender el interés de los indios por poseerlas en el mayor número posible” (op. cit.,129).

En el famoso libro del Lonco Pascual Coña (2010), que corresponde a su testimonio traducido por un sacerdote jesuita y escrito en 1927, probablemente refiriéndose a sus antepasados más cercanos se lee:

Antiguamente los indígenas se proveían de mujeres de muy variadas maneras: compraban a la niña o huían con ella; robaban una mujer casada o arrebataban a la fuerza la joven núbil. El casamiento a viva fuerza era el más acostumbrado, voy hablar ahora del rapto de la mujer. Un hombre que anda con la intención de casarse reúne a sus vecinos para pedirle su ayuda. Les dice: ‘deseo a una mujer; ayudadme, mañana acompañadme a robar a esa joven’. Ellos se juntan al otro día. (...) Luego entran a la casa, donde todos están en profundo sueño, de improviso entran. Los dos hombres más fuertes se acercan y se paran cerca del catre del matrimonio (los padres) para empuñarlos tan pronto se despierten e intenten levantarse. Los otros sacan a la niña de la cama. ‘¿quién es?’, dice ella; en cuanto habla se la toma. ‘¡Ay de mí!’ chilla la joven; ‘hay gente aquí; están sacándome!’ Ella da gritos (Coña, 2010: 247).

En los albores del siglo XXI, mujeres mapuche a través de sus novelas, donde domina una narrativa con base testimonial, nos entregan parte del conocimiento que les fue transmitido oralmente por sus mayores sobre la vida de las mujeres en el periodo de “Pacificación de la Araucanía” o la colonización de la república chilena. Entre las escritoras mapuche que en la actualidad escriben sobre la opresión vivida por las mujeres en el periodo mencionado, destacan Ruth Mariela Fuentealba Millaguir con sus novelas breves “Memorias de una *papay*” (2020) y “*Cherrufé. La bola de fuego*” (2008); y Graciela Huinao con las novelas Desde el fogón de una casa de putas *williche* (2010) y *Katrilef. Hija de un ulmen williche* (2015). Ambas escritoras despliegan en una narrativa genuina el *zomo kimün mapunche*<sup>22</sup> (Fuentealba Millaguir, 2020), a través de historias que narran aquellos hechos censurados o tergiversados por los discursos progresistas de cada época. Relatos que llegaron a ellas a través de la voz de las mujeres mayores, que participan en la construcción y transmisión del *kimün* o conocimiento mapuche, que encuentra su base en la oralidad y que deviene como una práctica moderna en novela con bases históricas. “En la cultura mapuche el ejercicio de la memoria es referido en un registro variado de palabras: *tukulpanzungun*, vendría a ser el ejercicio de traer a los antepasados al presente. *Kuifikezungun*, sería traer los hechos tanto comunes o significativos a la actualidad (Bernardo Colipán, prólogo de Fuentealba Millaguir, 2008).

Particularmente, la escritora Mariela Fuentealba Millaguir, se refiere al testimonio de una *papay* o abuela mapuche que le compartió sus memorias durante varias sesiones de conversación, plasmadas en su novela del 2020. Allí, leemos que la abuela de la *papay* María fue raptada<sup>23</sup> y que ella misma fue negociada por su padre para contraer matrimonio<sup>24</sup>:

María, vienen por ti y te vas a casar (...) Esas palabras simplemente traspasaron mis huesos mi carne, mi todo, mi padre me clavó mil espinas en el corazón (...) El día anterior yo había visto salir de la casa a

<sup>21</sup> Coincidiendo con Boccara (2009) y su noción de *ulmen*, hombre mapuche rico.

<sup>22</sup> Lo que podríamos traducir como “el conocimiento de las mujeres mapuche”.

<sup>23</sup> Siglo XIX

<sup>24</sup> Siglo XX

unos hombres, pero no supe quiénes eran, qué querían, no supe nada. Para las mujeres estaba prohibido meterse en las conversaciones de los varones (...) Los vi llegar con dos yuntas de bueyes, cuatro caballos preciosos, quince corderos, además de una carreta llena de trigo y avena. Pensé que eran negocios de mi padre, algún arriendo, alguna media que le estaban dando, y claro que yo tenía razón, era un negocio de mi padre, quizás el mejor negocio que podría hacer en su vida (Fuentealba, 2020, 56).

La escritora huilliche Graciela Huinao, también hace referencia a las memorias de mujeres mapuche que dan cuenta de su posición y lugar dentro de la cultura mapuche más reciente: “En la obra de Huinao, las voces de sus ancestros, por línea materna y paterna, su ascendencia, configuran la fuente de autoridades que han transmitido el *kimün*, o sabiduría mapuche ancestral, a todo su linaje” (Figueroa, 2018, 95). Esta autora huilliche, que tuvo que emigrar desde Rahue a Santiago “como toda mujer mapuche” (Paricán, 2014, 36), hace referencia a “tradiciones” que se dan en comunidades mapuche en el periodo reduccional, como el hecho que las mujeres que se casan deban irse de su territorio y dejar atrás su familia y los vínculos con su lugar de origen<sup>25</sup>. En Canio y Pozo (comp.) (2013), hay testimonios manuscritos que dan cuenta de este éxodo. Uno de ellos es “Comprar a la novia” de Nawuelpi, manuscrito de 1901, donde el padre dice a su hija que debe irse porque ahora es de otra gente “Formas parte de otro corazón (...) vas a respetar a tu marido. No le vayas a hacer pasar vergüenza a tu marido” (op. cit., 206).

Huinao (2015) relata al inicio de su libro el rapto de la niña-joven Katrilef, como un sacrificio de acuerdo a la costumbre mapuche, para constituir un matrimonio acordado por su familia:

“Las leyes de su pueblo decían que ella debía pasar una noche de prueba: ensayo que todas las mujeres temían, ya que si el comprador no estaba contento con el producto, poseía la facultad de devolverlas tras su uso, argumentando su descontento carnal y nadie ponía en tela de juicio la palabra de un hombre insatisfecho (...). Su violación disfrazada por una tradición cultural se consumó cumpliendo las reglas milenarias de su pueblo... su ley decía que para respetarla y cumplirla había nacido” (op. cit., 38-39).

La antropóloga Sonia Montecinos, también se refiere a este acto, como parte de las “tradiciones” mapuche, en su novela *Sueño con menguante: biografía de una Machi* (1999). En la diégesis de la narración, la machi protagonista de la novela, relata cómo fue vendida por su padre a un hombre que no conocía, con quien debió acostarse contra su voluntad y a quien tuvo que querer con el tiempo. De esta manera, las mujeres debían acostumbrarse a un mecanismo violento de unión con el hombre que las deseaba para sí, continuando en un rol de botín de guerra, de trofeo que perfecciona la conquista, esta vez de las mujeres.

---

<sup>25</sup> En Figueroa, (2014) se recoge el siguiente testimonio de una mujer mapuche: “mi mamá decía *“xomo trewa feli fi”*... porque al perro dicen que lo llevan para cualquier tierra, y no vuelve; entonces decía que la mujer era como el perro...”. Una tesis es que esta situación se deriva de una condición precolonial, asociada al patrón de residencia tradicional, que la antropología social denomina “patrilocal”, que implicaba la salida de las mujeres de su lugar de origen, donde la unión matrimonial se basaba en el consentimiento mutuo (Mariman et al 2006), y se desarrollaba en situaciones de poligamia y exogamia. Esto tenía como consecuencia que las mujeres eran responsables de las uniones familiares entre lof y mantenían la unidad lingüística, ya que migraban a la casa de sus cónyuges y luego visitaban a sus parientes, desarrollando una extensa red al interior de la sociedad mapuche (op.cit., 2008 [2003]). No obstante, también existe la constatación de que a partir de la colonia, como botín de guerra o medio de cambio (Matus, 2009), las mujeres fueron relegadas a una condición de explotación, favoreciendo el miedo a perder la tierra y los medios de producción.

Ahora bien, es importante señalar que en este periodo se intensifica el lado oscuro de la imposición del sistema moderno colonial de género, propiamente tal a través de la guerra contra el pueblo mapuche que esta vez, favoreció la consolidación de los estados-nación chileno y argentino. Los nuevos gobernantes iniciaron un proceso de invasión y ocupación militar del país mapuche, con el objetivo de reducir el territorio que ocupaba el pueblo mapuche y transformarlo en territorio de explotación económica a través de la colonización nacional y extranjera. Quienes defendieron la ocupación militar en sus albores “estaban convencidos de que solo la conquista de esos territorios y el sometimiento de la población indígena le podrían dar a Chile el dominio real y efectivo que el imperio español nunca logro” (Mariman, 2017, 44) Es a partir de esta invasión y ocupación violenta que se inicia el periodo reduccional y que tendrá repercusiones nefastas también en la vida de las mujeres. La carta escrita por Mangil Wenu al presidente de la república en 1860 relata los primeros episodios de esta ocupación, donde el fuego sobre las rucas y el secuestro de mujeres y sus hijos marcaron como otrora el territorio mapuche (Pavez, 2008).

En el caso argentino, el ejército nacional continuó con la costumbre de “los conquistadores”; testimonios que son rescatados por Hernández (2003): “Después de los ataques a las tolderías, el mayor botín eran las mujeres indias, las que se repartían 'cordialmente' entre los hombres de la tropa. Las mujeres preferían quedarse, por la posibilidad de que las liberaran los indios. De lo contrario, eran 'arreadas' como ganado, hacia la Capital” (113). Otras mujeres “(...) fueron mandadas al presidio de Martín García, y por ahí andarán llorando su antiguo poderío. Otras, disfrazadas, tal vez, de gente civilizada, renegarán de su origen indio” (op. cit., 113). Renegar del origen indio, pudo haber sido una estrategia de muchas mujeres que cambiaron su nombre mapuche asumiendo un apellido español; a todas luces, una decisión que fue resultado del terror infundido por los ejércitos nacionales en su ocupación del wall mapu.

En este sentido, una de las cuestiones que estremece, y que ciertamente fue también sufrida por hombres, niñas y niños, fue el traslado de personas mapuche de ambos países a otros lugares y países, incluso cruzando el océano atlántico. El desarraigo forzado de miles de personas mapuche fue el resultado de las campañas de ocupación militar de los estados chileno y argentino: “(...) el mayor trauma que sufrían algunas familias fue el despojo de sus hijos e hijas, a la vez que se repartía a las mujeres para que sirvieran a la alta sociedad” (Canio y Pavez, 2013, 32). Nuevamente, se repite la historia.

El desarraigo, el destierro forzado de personas mapuche tuvo su expresión más siniestra a nuestro juicio, con la cosificación de sus cuerpos al ser exhibidos en jardines de aclimatación en Francia (Mason y Baez, 2006) y en el museo de Buenos Aires (Canio y Pavez, 2013). Cuerpos de mujeres que permanecen en fotografías, desnudas, que no tienen nombre ni historia, revictimizadas cada vez que vemos esas fotografías.

Finalmente, quisiéramos referirnos a la crónica “Parlamento de Coz Coz”, de Aurelio Díaz (1907) que da cuenta de la violencia de la colonización nacional y extranjera promovida por la república chilena, que vino luego de la ocupación militar del territorio mapuche. En esta crónica se observa la crudeza de los sucesos que acontecían en territorio mapuche, particularmente, en la zona de Panguipulli, a causa de la llegada de colonos chilenos; especialmente en el capítulo “Audiencia de horrores”, dividido en subcapítulos: I. Como se les engaña; II. Como se les roba; III. Como se les flagela; IV. Como se les

asesina. En el caso de las mujeres, que a causa de la ocupación probablemente quedaron viudas o tuvieron que tomar el control de sus tierras, hay un testimonio que estremece:

“A las indias Manuela y Antonia Vera, hijas de la cacica Nieves Añanco mandada a asesinar por Mera, no ha podido hasta ahora arrojarlas fuera del fundo Pinco, que pretende incorporar a sus dominios, pero en cambio las ha atropellado en la forma más inaudita. A fin de que renunciaran a sus derechos sobre, Pinco, Mera las hizo flagelar a las dos, en una de las bodegas de su casa de Manquendehue (...) uno de los tormentos que se aplicó a las infelices, fue el de azotes hasta abrir las carnes y enseguida echarles sal en las heridas” (Díaz, 1907, 128-129).

No sabemos cuántas mujeres fueron muertas, cuántas perdieron sus tierras en esa época, cuántas cambiaron su nombre, cuántas fueron condenadas socialmente como “brujas” por practicar la medicina (Calfío, 2019) y cuántas por esta causa se vieron obligadas a emigrar a la ciudad, a vivir en la periferia, a trabajar en labores de servicio doméstico; como si el tiempo volviera atrás, a los primeros tiempos de la colonia española, cuando fueron secuestradas y obligadas a vivir y trabajar en las casas de los encomenderos, tal como denunciaron en su momento “las indias esclavas”. Testimonios de este éxodo es posible escuchar aún en distintas comunidades. En Nahuelpan (2013) se reproduce uno:

...de una mujer Mapuche de aproximadamente ochenta años que desde su infancia debió servir como empleada doméstica (...) La subalternidad de historias como estas que evocan desgarros profundos, refleja cómo los espacios civilizatorios eran y son espacios de disciplinamiento, pero también de producción de ideologías reproducidas mediante discursos y prácticas cotidianas que refuerzan jerarquías de superioridad e inferioridad, las que también han sido internalizadas por generaciones Mapuche expuestas a la violencia y el racismo que estructura la vida cotidiana y pública donde se desenvuelven (143).

Dejaremos hasta aquí la revisión de un período larguísimo de horrores, de formas de opresión y violencia colonial sufrido por el pueblo mapuche y especialmente por las mujeres en el *wall mapu* o país mapuche. El sentido de esto fue hacer una lectura de un período largo de la violencia colonial, y dar cuenta de elementos que se mantienen en el tiempo como resultado del entronque entre patriarcados. De este modo, hemos explorado el lado oscuro de la imposición del sistema moderno colonial de género y sus consecuencias en las relaciones intraculturales y por supuesto interculturales, que vivieron las mujeres en los territorios colonizados.

## Reflexiones finales: Mujeres mapuche que resisten y resurgen

*“Me refugiaré entre los árboles más antiguos / Y hablaré con la neblina, / Su paso visible e invisible / Tienen la imagen de lo sagrado de mi pueblo. / Me refugiaré entre las flores de la montaña, / Cortaré el lejano sueño y despejaré mi pensamiento con / Hojas de maqui”.* (Poema Aliwen de María Lara Millapan en Curriao et al, 2006, 41).

Aunque la historiografía oficial haya invisibilizado y desprovisto de voz a las mujeres, las “indias esclavas ante la real audiencia de Chile” (Valenzuela, 2014) pueden ser consideradas las primeras mujeres mapuche capturadas en época de guerra, que alzan la voz para liberarse. Mujeres que fueron esclavizadas para “integrarse a la vida urbana colonial”, a través del servicio doméstico como “chinitas” en las casas de la elite española (op.cit, 348). Una excepción impresa en los documentos judiciales

que da cuenta, siguiendo la tesis de autor, que las mujeres también desarrollaron capacidades tempranas para conocer y usar el sistema legal del opresor a su favor.

Luisa india natural de este Reino y de esta Raya de Cautén como más haya lugar en defensa de mi libertad digo que por vuestra Alteza se ha mandado que doña Ana Pajuelo viuda del Cap. Juan Sánchez de Abarca exhiba la certificación que ha de tener del tiempo y edad de que fui cogida en la guerra de este reino (...) hoy viéndome india pobre y desvalida pretende la susodicha como persona poderosa vejarme y molestar me para cuyo remedio a V.A. pido y suplico mande que la susodicha exhiba la dicha certificación y contando por ella mi libertad sea amparada (...) y no vivir forzada como esclava como la dicha doña Ana Pajuelo me ha tenido (...) pido justicia como lo más necesario (...) (Extracto declaración firmada por “Luisa India” en febrero de 1653; Valenzuela, 2014; p. 352-353).

Desde un lugar protagonista, pensando que transmitir la cultura no es solo una responsabilidad de las mujeres en el espacio doméstico, Margarita Calfío (2007) hace una relectura del libro “Cautiverio Feliz”, para indagar sobre los espacios de libertad sexual que las mujeres tenían aún en la época de la colonia española; identifica los derechos que persistían hasta la conquista de los estados chileno y argentino, y visibiliza la emergencia de liderazgos de mujeres mapuche en las reivindicaciones del siglo XX y los roles asumidos en la actualidad. En este último aspecto, es el objetivo de Calfío argumentar que las relaciones de género han cambiado y luego, en un artículo posterior en 2019 llamado “*Yafülwuyiñ mapucheke pu zomo. Mogelechi newentun siglos XIX ka XX. Yafluayin, mujeres mapuche. Resistencia viva en los siglos XIX y XX*”, presenta un panorama de los liderazgos de mujeres, con el objetivo de visibilizarlos y darles un nuevo lugar en la historia mapuche.

A pesar de las múltiples opresiones coloniales que han sido relatadas en las secciones precedentes, podemos sostener que las mujeres mapuche han tomado un rol en el devenir de su pueblo:

“En el período de la República, posterior a la ‘pacificación’, la sociedad mapuche se ve obligada a transformar su economía de ganadera a campesina, a vincularse con el mundo no mapuche en la desigualdad. Las mujeres asumen el rol de socializadoras de su cultura, ‘insistirán en hablar el mapudungun a sus vástagos, irán a los mercados locales a vender sus productos vestida de Chamal, con trarilonkos, y curarán a su familia con las medicinas tradicionales” (Mattus, 2009, 20).

En la escritura del “*zomo kimün mapuche*”<sup>26</sup> (Fuentealba Millaguir, 2020), poetisas y narradoras mapuche actuales aportan a la escritura de la historia de la nación Mapuche. Para ello, utilizan diversas estrategias textuales y discursivas que permiten dar cuenta de una genealogía de mujeres que transforman activa y decididamente las tradiciones que oprimen a su género. Es decir, más allá de los horrores descritos por sus ancestras, escriben también sobre actos libertarios de “resistencia y resurgencia” (Lugones, 2020; inédito)<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Traducido como conocimiento de las mujeres mapuche. La noción “mapunche”, da cuenta de la experiencia situada de dicho conocimiento.

<sup>27</sup> Tomamos las nociones resistencia / resurgencia de María Lugones (2020), quien señala “*we, the ones from the South, the ones colonized, racialized, not gendered, thrown out of modernity’s institutions, producing our own death are also in a liberatory mood to reject modernity as coloniality’s inscription of its meaning in our habitat as we reject coloniality in our bones, our eyes, the skin of our bodies, the very bad taste in our mouths (...)*” (s/n), por tanto, los procesos de resistencia y resurgencia están cruzados por la comunalidad y las contradicciones y discriminaciones que impone el sistema moderno colonial de género. De acuerdo a Lugones, el resurgimiento es un proceso de descolonización individual y colectiva, que se origina en el abandono de las estructuras del colonialismo, la recuperación de

Mí ñuke sabía que nuestra vida era un paso que nunca tendría fin, un paso que no termina, sin embargo, es un paso que surge de todos lados y es ahí precisamente donde nos encontramos con nuestros ancestros, ella siempre me decía: - Hija, nosotros tenemos el mapunche kimün, por eso cantamos al agua, a las estrellas, a la luna, al sol a la tierra, cantamos al wallmapu donde todo fluye y donde todos danzan junto a nosotros, en plena libertad, pues somos libres. No olvides nunca esto” (Fuentealba Millaguir, 2020, 62).

En la novela de Huinao (2015) la niña Katrilef, quien fue víctima del rapto en el matrimonio, logra, después de una serie de hechos, tomar las riendas de su propia vida y casarse por segunda vez, pero por su propia voluntad, en un acto reconocido por toda la comunidad:

...conformando un nuevo orden, cuando decide casarse, por segunda vez, y esta vez, por propia voluntad bajo la ley del amor. Katrilef logra, a través del desarrollo de la novela, una serie de transformaciones al ad mapu, a favor de las mujeres de su pueblo. Actúa guiada por la solidaridad hacia aquellas mujeres que, de no ser por sus acciones, hubieran muerto en el desprecio y abandono de su propia comunidad: ese era el destino que esperaba a la mujer “devuelta”, de bello nombre Wanglen (...). Gracias a la influencia de Katrilef, la mujer devuelta se transformó en consejera de la joven, llegando a ocupar un lugar importante en la familia del ulmen Katrilef. La transgresora solidaridad de Katrilef alcanza a la mujer chilena, su cuñada, llamada por todos de manera despreciativa La Winka, que compartía con el hermano de Katrilef no solo el amor, sino también el desarraigo de su propia identidad cultural. En cada una de sus acciones Katrilef encuentra fuerza en una actitud vital, alegre, confiada, en la naturaleza y en la profundidad de sus creencias espirituales, así como en una inalienable convicción de género (Figueroa, 2018, 98)

Poetas como María Teresa Panchillo, María Lara Millapán, Daniela Catrileo, Adriana Paredes Pinda, Maribel Mora Curriao y tantas otras, a partir de su *zomo kimün mapunche* están también contribuyendo a reconstruir su propia historia y a problematizar sobre la construcción hegemónica de la misma. Mora y Moraga (Eds., 2010) proponen una mirada histórica sobre los procesos escriturales, al plantear como tema de análisis la comparación del rol de la mujer en los *epew* o cuentos tradicionales, como en el relato de origen *Wanglen*<sup>28</sup>, con los textos referidos, y estos a su vez con la poesía contemporánea. Enfatizan la importancia de los cantos de mujeres, como parte de los textos que hay que analizar a la hora de reconstruir desde una mirada de género la historia de las mujeres mapuche, su autoconcepto, pero sobre todo los sesgos de los propios recopiladores; es decir, colocan esta producción en el centro de una lectura crítica intercultural, que vendría a revelar un punto de inflexión:

“La radicación que es el punto de quiebre histórico desde el cual se inicia esta antología, va a empujar vertiginosamente hacia un cambio de patrones de género que es necesario estudiar aún con rigurosidad para comprender que fue lo que cambió efectivamente, cómo y hacia donde, en la comprensión respecto de la mujer, y que fue aquello que se mantuvo a pesar de todo” (op. cit.,12).

Aquello que se mantuvo, ese dis-curso que nunca se cortó por completo, hoy es fortalecido por nuevos tejidos articulados con la palabra poética. Las mujeres que lideran la defensa por la tierra, por la lengua y

---

la memoria de prácticas y conocimientos, y en el afianzamiento de los vínculos culturales y territoriales de experiencias situadas y liberadoras.

<sup>28</sup> Traducido como estrella, “Wanglen” es un relato de origen, transmitido oralmente de generación en generación, en el que un ser femenino cae del cielo a la tierra y da origen, a través de la sagre de sus heridas, a la vida en todas sus formas.

la cultura, están vivas en las poéticas de estas autoras. Por ejemplo, la diáspora de las mujeres mapuche pehuenche que tuvieron que abandonar las montañas para sobrevivir, podemos encontrarla en la poética del Mora Curriao (2014); leemos el poema “Huida”:

“Ajena yo / remonté por el camino claro/.../ Allí dejaba al sol, la nieve, los besos/ y las placentas aún calientes/de los últimos partos,/ las oraciones que dije y las que no dije en la montaña/.../ Canté, entonces canté/para recordarlo/.../ Es mucho lo que se dice/sobre nosotros/es mucho lo que se habla/mejor huyamos,/ vámonos por perdidos/ a la tierra de los chilenos//Y sigamos cuesta abajo/empaquemos los sueños/ invoquemos a Kuyen,/roguemos a Wünelfe,/ vitoreemos a Relmu,/ esquivemos a Meulen.// Ve a traer tu caballo,/ no demoremos./ Antes que suba Küyen, ya levantó el lucero./ ¡Apúrense pues lamgen!/ Ya se ladeó la luna,/vámonos a la tierra/ de los chilenos,/ vámonos a la tierra/ de los chilenos” (40).

También podemos encontrar los procesos de resistencia y de la lucha por la recuperación de la tierra frente a la expansión forestal actual, en la obra poética de María Teresa Panchillo, procesos corporizados desde su propia experiencia como mujer poeta que habita en las comunidades mapuche del territorio reducido:

Hoy tengo las palabras / De tu arenga *weycafe*<sup>29</sup>/ Tengo la noche más helada/ En *PIZENKO*<sup>30</sup>, en los cerros del fundo.// Tengo la comisaría y un parte vencido/ De la camioneta/ Tengo los bosques de pinos y de eucaliptus/ En las orillas de las carreteras/ En las orillas de los ríos/ Transformándonos,/ procesando como una máquina/ El clima del Malleco.// Pasamos las sequías/ Nevazones e inundaciones/ Hoy llueve a todo sol/ Y leo un poema de Elikura,/ En el punto exacto del proceso/ Dos hermanos en la fiscalía militar.// La transformación de la zona/ En un clima tropical/ Lo que mañana será desierto/ Si continúa así.// La negociación con la fiscalía/ No es fácil dijo un *weycafe*,/... y la *machi*<sup>31</sup> dijo:/ Ya no había agua en el pozo/ Con esta lluvia se recuperó.// En definitiva/ Tengo la noche de lucha/ La noche de los valientes/ De los sin miedos.//...y esta no es la recuperación / De la tierra del fundo/ Es la recuperación TERRITORIAL/ Dijo: otro *Weycafe*.// Tengo las fuerzas y las palabras/ De los *Weycafe*/ Tengo hasta el llanto de los hijos/ Que nacen en un amanecer / De Diciembre en Lumako (...) (Panchillo, 1999, 62-63)

La resistencia de las hermanas Nicolasa Quintreman y Berta Quintreman, férreas defensoras del río Bío Bío o *Fiu Fiu* también es parte de la poesía de Maribel Mora Curriao (2014) Rayen Kuyeh (2011) y María Cecilia Nahuelquín (s/f):

“Berta Quintreman mira desde lejos el Bio Bio. Así estarás en el recuerdo/erguida y fuerte/para herir nuestra cobardía./ Y usaremos la luz eléctrica/ y las carreteras/sin reparos/cada día/y cada hora./ Y lloraremos tu casa y tu valle/ por las noches y en silencio./ Así estaremos sin los árboles/sin los prados sin las nubes/ que viajaron en tus ojos/ el último día de este invierno.// No los cierres ¡no!/ ¡No los abras!/ Todo ha acabado./Todo ha empezado.// No te mueres no es tu alma/ aferrada al pie del árbol.// No te mueres no/ es tu pewma/ que se queda en las quebradas.// Te irás/ seguramente/te quedarás./ Ni lo uno ni lo otro/ cabe en este mundo/ a esta hora” (MoraCurriao, 2014, 26)

<sup>29</sup> Se puede traducir como guerrero.

<sup>30</sup> Se refiere al desalojo del fundo Pidenco, que en octubre de 1997 fue tomado por comunidades mapuche (Marimán et al: 244) y que resultó altamente violento, con 37 personas mapuche detenidas (Correa y Mella, 2010). El que fuera Lumaco el lugar del nuevo levantamiento, para estos autores no es casual, pues Lumaco se configura como “el paradigma de la ocupación territorial por parte del invasor” (218), invasión que ahora se materializaba en la ocupación forestal.

<sup>31</sup> Autoridad ancestral mapuche que ejerce la medicina, entre otras funciones.

“*Fiu Fiu*-Bío Bío. Corren los ríos como sangre por la tierra/ Llevando los sueños de mis abuelos/ Alimento de nuestra liberación./ Por eso Bio Bio/ te encarcelan con represas. *FUXALEUFU*/ Tú que llevas el aliento de las araucarias./Tú que cuentas las historias. / En el *LAFKENMAPU*/ Y transmites el mensaje de la nieve/en el llanto frío del invierno/que riega a mis hermanos./ Por eso te codician /Bío Bío, gran río.// Hombres extranjeros/ No ven el palpitar de nuestra historia/ En tus aguas./ Quieren detener tu canto/ y acallar nuestras voces ancestrales.// Cóndores del sol tus aguas besan. // Mis abuelos se levantan.” (Rayen Kuyeh, 2011, 24)

“*Fiu Fiu*, hay esperanzas. *Fiu Fiu*/ Llanto que corre/ Sin ser escuchado./ Los pilares y el hierro firme/ Tus lágrimas han juntado./ Podrás rebelarte/ En un futuro no muy lejano/ En una alianza / Con la lluvia y el viento solano.// *Fiu Fiu*,/ Llanto que corre/ Como un libre correrás/ Con la candidez de tu origen,/ Solo tú lo sabrás.//¿Quién será el que dirija tu cauce?/ No será nunca un casco blanco/El que hunda los retrato de tu torrente/ Ese, no será tu desenlace eternamente”. (María Cecilia Nahuelquín, s/f, 66)

Berta Quintreman y Nicolasa Quintreman llevaron el liderazgo de la resistencia *pehuenche*<sup>32</sup> frente a la transnacional Endesa, que ha construido hasta hoy tres represas en el territorio pehuenche de Alto Bío Bío. Esta cercanía que expresan muchas poetisas mapuche con el drama vivido por las familias pehuenches de Alto Bio Bio, se ve reflejado en una importante cantidad de textos poéticos que se han escrito en torno al tema. Estas mujeres, junto a muchas otras, lideraron y están liderando la defensa del territorio de la lengua y de la cultura en todo el *wall mapu*, son fuente de inspiración para reconfigurar conocimientos y prácticas de coexistencia con la naturaleza, siguiendo la tradición de quienes han resistido al avance del sistema moderno colonial de género. Tal como señalamos anteriormente, y siguiendo a María Lugones, el sistema moderno colonial de género, establece relaciones de superioridad e inferioridad, basadas en el sexo y la raza, que están en el centro del “modelo cognitivo del capitalismo eurocentrado y global” (2008, 79), y que permiten la imposición de los proyectos extractivistas. No obstante, tan como lo demuestran las escritoras mapuche, las resistencias a estos proyectos de las hermanas Quintreman y tantas otras, no pueden ser reducidas a dichas lógicas dicotómicas.

Hemos revisado algunas de las principales fuentes literarias que desde la poesía y la narrativa dan cuerpo textual a las voces de las mujeres que guardan, construyen y proyectan la memoria de la resistencia y la resurgencia frente a ya tres invasiones: la primera, la invasión española; la segunda, la invasión por parte del ejército chileno, y la tercera invasión actual es la de las firmas transnacionales que con proyectos extractivistas ocupan el territorio, destruyéndolo con la construcción de represas, la plantación extensiva de monocultivos, especialmente pinos y eucaliptus, entre otras. La poesía es un lenguaje artístico que da cuenta de procesos de transformación complejos que son parte de la memoria, y que reivindicamos en este ensayo, como fuente histórica: “Poesía que es respiro de los sobrevivientes, a ya tres invasiones (...) Muchos de los textos poéticos, son entonces textos sacrificiales e iniciáticos, cuya paradoja vital es, precisamente, su única morada posible (...)” (Paredes Pinda, 2012, 54).

Como reflexión metodológica, es necesario señalar que estamos conscientes de los riesgos asumidos en la escritura de este ensayo, en relación a los procedimientos historiográficos usados para plantear una lectura histórica de un periodo de tiempo tan largo, que puede ser juzgada de poco exhaustiva. En este sentido, puede ser una lectura indisciplinada, aunque preferimos pensarla como interdisciplinaria, en tanto valida fuentes narrativas y poéticas también como fuentes históricas, porque sabemos que en los

<sup>32</sup> Gente del Pehuen o araucaria, que vive en la cordillera de los Andes.

estudios de la historia colonial, se usan las escrituras de los colonizadores que también combinan la ficción y el punto de vista.

A pesar de estos riesgos, pensamos que esta lectura debiera incentivar a comprender que la superación de las violencias y opresiones coloniales y patriarcales en estos territorios hoy compartidos, resultado también del entronque de patriarcados, pasa por activar la memoria en espacios diversos, implicando tanto a mujeres mapuche como a otras mujeres –por cierto, también a los hombres- pero desde la memoria de las primeras. Desde esta activación, es posible avanzar hacia la desnaturalización de patrones supuestamente culturales que se reproducen en tales espacios, cuestionando activamente la colonialidad y las opresiones visibles e invisibles que contienen. Al mismo tiempo, es posible develar los conocimientos y prácticas que podrían dar cuenta de relaciones intra e interculturales que se han mantenido por fuera de estas lógicas coloniales y patriarcales, y que sustentan procesos de resistencia y de resurgencia.

Finalmente, esperamos que esta lectura incentive la visibilización de la defensa de espacios de vida frente al extractivismo y los nuevos mecanismos de despojo (la tercera invasión), valorando y visibilizando los múltiples procesos de resistencia/resurgencia que, a pesar de las opresiones, hoy lideran mujeres en el *wall mapu* y en diversos territorios de *Abya Yala*, configurando como señala María Lugones (2011), una “nueva geopolítica del saber y el amar”, desde una multiplicidad que no puede ser reducida por una misma lógica de opresión.

\*\*\*\*

#### Bibliografía

- BENGOA, José; comp. (2004) *La memoria olvidada: historia de los pueblos indígenas de Chile*. Santiago: Publicaciones del Bicentenario.
- BOCCARA, Guillaume (2009) *Los Vencedores. Historia del pueblo mapuche en la época colonial*. Santiago: Ocho libros Editores.
- CABNAL, Lorena (2018) Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En *Momento de paro, tiempo de rebelión. Miradas Feministas para reinventar la lucha*. Madrid: Minerva Ediciones.
- CALFIO, Margarita (2007) “Ella es dueña de su cuerpo”. Una reflexión sobre mujeres mapuche, participación y políticas públicas. Capítulo 12 de *Intelectuales indígenas piensan América Latina*. Claudia Zapata (comp.) Quito: Ediciones Abya-Yala
- CALFIO, Margarita (2019) Yafüluwayiñ mapucheke pu zomo. Moglechi newentun siglos XIX ka XX. Yafüluwayiñ, mujeres mapuche. Resistencia viva en los siglo XIX y XX. En ¡ALLKÜTUNGE, WINGKA!, ¡KA KINÉCHI!. Ensayos sobre historias mapuche. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- CANIO, Margarita y POZO, Gabriel (2013) *Historia y conocimiento oral mapuche. Sobrevientes de la “Campana de Desierto” y “Ocupación de la Araucanía” (1899 – 1926)* Santiago: Autoedición.
- COÑA, Pascual (2010) *Testimonio de un cacique mapuche. Bilingüe mapudungun / castellano*. Santiago: Pehuén editores. Novena edición.

- CORREA, Martín & MELLA, Eduardo (2010) *Las razones del ilkun / enojo: memoria, despojo y criminalización en el territorio mapuche de Malleco*. Santiago: Lom Ediciones / Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas.
- CURRIO, HUINAO, MILLAPÁN, MANQUEPILLÁN, PANCHILLO, PINDA, RUPAILAF (2006). *Hilando la memoria. 7 mujeres mapuche. Poesía*. Santiago: Editorial Cuarto Propio.
- DÍAZ, Aurelio (2006 [1907]) *Parlamento de Coz Coz*. Valdivia: Serindígena Ediciones.
- ESPINOZA, Yurkedys; GÓMEZ, Diana & OCHOA, Karina, Ed. (2014) *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca. E-Book
- FEDERICI, Silvia (2003) *El Calibán y la Bruja*. Madrid: Traficantes de sueños.
- FIGUEROA, Damsi. (2018). El humor en la narrativa de Graciela Huinao. *Acta literaria*, (56), 91-110. <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-68482018000100091>
- FIGUEROA, Damsi (2017) *Poéticas Mapuche. Lecturas interculturales de la poesía mapuche actual*. Tesis para optar al grado de Doctora en Literatura Latinoamericana, Universidad de Concepción. URI: <http://repositorio.udec.cl/jspui/handle/11594/2725>
- FIGUEROA, Damsi, y FIGUEROA BURDILES, Noelia. (2018). Lecturas decoloniales de la poesía mapuche de María Teresa Panchillo, Chile. *Izquierdas*, (40), 120-138. Epub 01 de junio de 2018. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-50492018000300120>
- FIGUEROA BURDILES, Noelia (2014). *Saber Ambiental en Economías Mapuche*. Tesis para optar al grado de Magister en Investigación Social y Desarrollo, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Concepción. URI: <http://repositorio.udec.cl/jspui/handle/11594/3563>
- FIGUEROA BURDILES, Noelia (2012). De la subalternidad a la decolonialidad: notas para reflexionar sobre la alteridad del pueblo mapuche. *Revista Argos, Venevuela*, N° 29 Vol. 57, pp. 80-93. [http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0254-16372012000200005&lng=es&tlng=es](http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0254-16372012000200005&lng=es&tlng=es)
- FUENTEALBA MILLAGUIR (2020) Mariela *Memorias de una papay*. Panguipulli: Autoedición.
- GLÖEL, Matthias (2014) La formación de la monarquía hispánica como monarquía compuesta. *Revista de Estudios Medievales*, n°6, 11-28
- GUEVARA, Tomás (1913) *Las últimas familias mapuche i costumbres araucanas*. Edición digitalizada. <http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/MC0008876.pdf>
- GUZMÁN, Adriana (2020) *Descolonizar la memoria. Descolonizar los feminismos*. La Paz, Bolivia: Tarpuna Muya Editorial.
- HERNÁNDEZ, Isabel (2003) Autonomía o ciudadanía incompleta: el pueblo mapuche en Chile y Argentina. *CEPAL Documento de trabajo*.
- HIERREZUELO, Guillermo. (2005). Rodríguez Ortiz, Victoria, *Mujeres forzadas: El delito de violación en el Derecho castellano (siglos XVI - XVIII)* (Universidad de Almería, Servicio de Publicaciones, Almería, 2003), 125 págs. *Revista de estudios histórico-jurídicos*, (27), 591-594. <https://dx.doi.org/10.4067/S0716-54552005000100062>
- HUINAO, Graciela (2015) *Katrilef, la hija de un ülmen huilliche*. Santiago: autoedición.
- KUYEH, Rayen (2011). *Luna de cenizas*. Temuco: Autoedición.
- LUGONES, María (2020) *Communality*. Conferencia realizada el día 6 de julio de 2020 en “the 11th Edition of the Middgelburg Decolonial Summer School Online”. Van Abbe Museum Eindhoven, University College Roosevelt, Duke University. Recuperado de <https://youtu.be/UMpgi5VT1L8> . Inédito.
- LUGONES, María (2008) Colonialidad y género. *Tabula rasa*, (09), 73-101. Recuperado a partir de <https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1501>

- LUGONES, María (2011) Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia*, Colombia, Julio – Diciembre 2011, Vol. 6, N°2, pp. 105-119. Recuperado de [https://hum.unne.edu.ar/generoysex/seminario1/s1\\_18.pdf](https://hum.unne.edu.ar/generoysex/seminario1/s1_18.pdf)
- MANDRINI, Raúl y ORTELLI, Sara (1992) *Vida cotidiana. Volver al país de los araucanos*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- MARIMÁN, Pablo (2006) Los mapuche antes de la conquista militar chilena-argentina. Capítulo de *¡Escucha, Winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago: LOM Ediciones
- MARIMÁN, Pablo; CANIUQUEO, Sergio; MILLALEN, José; LEVIL, Rodrigo (2006) *¡Escucha, Winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago: LOM Ediciones.
- MARIMÁN, Pablo (2015) La República y los Mapuche: 1819-1828. En *Ta ññ fijke xipa rakizumeluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país mapuche*. Comunidad de Historia Mapuche. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- MARIMÁN, Pablo (2017) LA geoestrategia en el conflicto chileno – mapuche: la configuración del estado nación (1830-1869). En *Mapuche. Revista Anales de la Universidad de Chile*. Séptima serie. N°13.
- MASON, Peter y BAEZ, Christian (2006) "Zoológicos humanos" *Fotografías de fueguinos y mapuches en el Jardín d'Acclimatation en París, siglo XIX*. Santiago: Pehuén Editores
- MATTUS, Charlotte (2002) "Los derechos de las mujeres Mapuche en Chile, pilares invisibles de la resistencia de su pueblo", Documento de trabajo. *Observatorio Ciudadano*.
- MORA CURRIO, Maribel. (2014). *Perrimontun*. Santiago de Chile: Konünwenu, Editorial Indígena de Chile.
- MORA, Mabel y MORAGA, Fernanda ed., (2010) *Kümedugun/Kümevirin*. Antología poética de mujeres mapuche (siglos XX-XXI). Santiago de Chile: LOM Ediciones
- MONTECINOS, Sonia (1999) *Sueño con menguante: Biografía de una Machi*. Santiago: Editorial Sudamericana.
- NAHUEL PAN, Héctor (2013) Formación colonial del Estado y desposesión en Ngulumapu. En *Ta ññ fijke xipa rakizumeluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país mapuche*. 2da. Ed. Comunidad de Historia Mapuche. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- NAHUELQUÍN, María (s/f). *El Hui. Cantos de libertad de una mujer mapuche en Valparaíso*. Valparaíso, Chile: La Cáfila.
- PODESTÁ, Mario y KORDIC, Raïsa (2001) *Francisco Nuñez de Pineda y Bascañan. El Cautiverio Feliz: Edición crítica. Tomo II*. Santiago: Ril Editores – Universidad de Chile.
- PAIRICAN, Fernando (2014) *Malon. La rebelión del movimiento mapuche 1990 – 2013*. Santiago: Pehuén Editores.
- PAREDES, Julieta y GUZMÁN, Adriana (2014) *El tejido de la Rebeldía. ¿Qué es el feminismo comunitario? La Paz: Mujeres Creando Comunidad*.
- PASTOR, Beatriz (1988) *Discurso narrativo de la conquista de América. Mitificación y emergencia*. Hanover : Ediciones del Norte.
- PAVEZ, Jorge (comp.) (2008) *Cartas Mapuche Siglo XIX*. Santiago: Ocho Libros / CoLibris
- PAYÀS, Gertrudis (2018) *Los Parlamentos hispano-mapuches (1593-1803). Textos fundamentales*. Versión corregida y aumentada respecto de la edición paleográfica de José Manuel Zavala Cepeda (2015) y adaptada para la lectura actual. Temuco: Ediciones de la Universidad Católica de Temuco.
- PAYÀS, Gertrudis (2020) ¿Qué hacen las mujeres mapuches y españolas en los parlamentos hispano-mapuches?. Capítulo de *Mujeres: Olvidos y Memorias en los Márgenes. Chile y América, siglos XVII-XXI*. Yéssica González Gómez (editora). Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera.

- PAREDES PINDA, Adriana (2012) *Ui*. Santiago: Lom Ediciones.
- PLAZA, Camila (2015). Brujos, indios y bestias. Imaginarios de lo maléfico y marginalidad en el Reino de Chile, 1693-1793. *Fronteras de la Historia*, 20(1), 124-149.
- SCOTT, Joan (2011) Género: ¿Todavía una categoría útil para el análisis??. *La manzana de la discordia*, Vol. 6, N°1, 95-201.
- URRA JAQUE, Natalia (2019). Movilidades geográficas, alianzas y parentescos en torno a las prácticas supersticiosas. Lima y sus hechiceras, siglos XVII y XVIII. *Diálogo andino*, (60), 45-55. <https://dx.doi.org/10.4067/S0719-26812019000300045>
- VALENZUELA, Jaime (2014) Indias esclavas ante la Real Audiencia de Chile (1650-1680). Los caminos del amparo judicial para mujeres capturadas en la guerra de Arauco. En *América en diásporas. Esclavitudes y migraciones forzadas en Chile y otras regiones americanas (siglos XVI-XIX)*, Jaime Valenzuela Márquez (ed.) Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, Instituto de Historia / RIL Editores / Red Columnaria.