



Contextos culturales y coloniales de la opresión hacia las mujeres mapuche

Contextos culturais e coloniais da opressão às mulheres mapuche

Cultural and Colonial Contexts of Oppression Towards Mapuche Women

Sandra Salamanca Ríos ^{a1}

^a  sesalama@ubiobio.cl  0009-0003-3384-4891

¹ Universidad del Bío-Bío, Chile

Recibido: 06-07-2023 • Aceptado: 07-11-2023 • Publicado: 22-12-2023

Resumen

Este estudio se centra en la opresión y empoderamiento de las mujeres mapuche (*domo* mapuche), explorando sus conversaciones, sentimientos y cuestionamientos en busca de igualdad cosmogónica, pero enfrentando diferencias materiales. El objetivo es visibilizar las demandas propias y comunes de las mujeres mapuche en medio de la lucha contra el colonialismo interno, el patriarcado y el capitalismo. Se realiza un análisis crítico de la complementariedad, que puede convertirse en una obligación de servicio hacia los hombres indígenas, reforzando así la opresión patriarcal. Se reflexiona sobre la adopción del feminismo como una ideología foránea y se plantea la ambivalencia de la equidad como objetivo. Además, se destaca la participación de las mujeres en los procesos de encarcelamiento de los presos políticos Mapuche y la importancia de su rol en la perpetuación de la cultura. El estudio concluye con la necesidad de reconocer y visibilizar las demandas propias de las mujeres Mapuche en la lucha por la igualdad y la emancipación.

Palabras clave : mujeres mapuche; igualdad; participación política

Resumo

Este estudo concentra-se na opressão e empoderamento das mulheres mapuche (*domo* mapuche), explorando suas conversas, sentimentos e questionamentos em busca de igualdade cosmogônica, mas enfrentando diferenças materiais. O objetivo é visibilizar as demandas próprias e comuns das mulheres mapuche em meio à luta contra o colonialismo interno, o patriarcado e o capitalismo. Realiza-se uma análise crítica da complementaridade, que pode se tornar uma «obrigação» de serviço aos homens indígenas, reforçando assim a opressão patriarcal. Reflete-se sobre a adoção do feminismo como uma ideologia estrangeira e levanta-se a ambivalência da equidade como objetivo. Além disso, destaca-se a participação das mulheres nos processos de encarceramento dos presos políticos Mapuche e a importância de seu papel na perpetuação da cultura. O estudo conclui com a necessidade de reconhecer e visibilizar as demandas próprias das mulheres Mapuche na luta pela igualdade e emancipação.

Palavras-chave : mulheres mapuche; igualdade; participação política

Abstract

This study focuses on the oppression and empowerment of Mapuche women (*domo mapuche*), exploring their conversations, feelings, and inquiries in the pursuit of cosmogonic equality but facing material differences. The aim is to shed light on the unique and common demands of Mapuche women amidst the struggle against internal colonialism, patriarchy, and capitalism. A critical analysis of complementarity is conducted, which can morph into an "obligation" of service to indigenous men, thus reinforcing patriarchal oppression. Reflections are made on the adoption of feminism as a foreign ideology, and the ambivalence of equity as an objective is raised. Additionally, the study underscores the involvement of women in the processes of incarcerating Mapuche political prisoners and the significance of their role in perpetuating culture. The study concludes with the necessity to recognize and bring visibility to the unique demands of Mapuche women in the fight for equality and emancipation.

Keywords : Mapuche women; equality; political participation

Pu Domo Mapuche: Pu Domo Züngü

Hoy en día, las formas de ser mujer mapuche responden a características múltiples, acciones que buscan recrear el «küme mogen», es decir el buen vivir para todas y todos.

(...) en procesos de empoderamiento de sus cuerpos, sus territorios y de sus organizaciones han venido reinterpretando las relaciones de género, y revisando los elementos de sus tradiciones que pueden tener un papel opresor de la mujer, reafirmando aquellos elementos tradicionales que consideran potencialmente emancipadores. (Painemal Morales y Alvarez Diaz 2016, 77)

Las mujeres mapuche (*domo mapuche*), se encontraban históricamente incorporadas a las actividades político-sociales del pueblo, pudiendo asumir cualquier rol de dirigencia o guía al interior de este como interlocutoras válidas, hecho desconocido en la historiografía oficial. «La mujer mapuche siempre ha tenido un rol importante en la sociedad mapuche, aunque muchas veces ha sido invisibilizado y donde se ha acentuado solo su rol como más ligado a la a la cultura y las tradiciones» (Cayuleo 2008, 4). Con las invasiones —española (s. XVI) y chilena (s. XIX)—, se instala un nuevo orden económico social cuya base de relaciones se puede identificar a partir de la imposición de una matriz colonial, siguiendo a Quijano (referenciado por Lugones 2008) colonialidad del poder, del ser y del saber donde «el poder está estructurado en relaciones de dominación, explotación, y conflicto entre actores sociales que se disputan el control» (Lugones 2008, 78) considerando que a partir de este enfoque podemos entender los sistemas que se (re)producen en América Latina una vez que el colonialismo administrativo desaparece (con la independencia de las colonias). El orden social que ubica a les indígenas y las mujeres en una situación de dominación y de hegemonía eurocentrada, con ideas de democracia y ciudadanía, de desarrollo ajenas al reconocimiento del otro como un sujeto válido, a partir de la clasificación de estos a partir de su grado de humanidad o salvajismo, en torno a la idea de raza; donde el estándar humano y de desarrollo estará dado por Europa.

La imposición en el territorio mapuche de un Estado-nación foráneo chileno, llevó a las mujeres a ser invisibilizadas incluso en los estudios y políticas públicas, lo que Elisa García Mingo llama «invisibilidad analítica» (Epulef et al. 2017, 18). La racialización de las mujeres mapuche se articula en las relaciones al interior de la sociedad mapuche, pero por sobre todo entre la sociedad chilena-sociedad mapuche, lo que hizo que pasaran de ocupar espacios de poder político público a un lugar de poder político al

interior de las familias, donde a partir de este proceso «la racialización logra hacerse efectiva al naturalizar las desigualdades y alojarlas en un elemento visible, el cuerpo. Este último terminó siendo el rasgo distintivo para representar la otredad» (Ocoró Loango 2010, 50).

Así, las mujeres mapuche van a experimentar opresiones múltiples que se entrelazan y que, anudadas, se refuerzan mutuamente tanto de manera interna como externa a partir de la construcción de estereotipos para la dominación que indican los requisitos previamente establecidos que se deben cumplir para ser y que tienden a la homogenización. De esta manera las mujeres mapuche, en toda sus diversidades y experiencias de la misma, van a ser invisibilizadas o negadas desde una mirada interseccional. Siguiendo a María Lugones (2008), esto sugiere la existencia de un vacío, de «una ausencia», debido a la inexistencia de lugares que las incluya; esa identidad mezclada que responde al concepto de «xampurria» «aquel sujeto que no es puramente mapuche y tampoco puramente chileno» (Milanca Olivares 2015, 1).

Durante la década de los años 90 del siglo XX en «América Latina, se comienzan a crear espacios organizativos de mujeres indígenas en los que se lucha por las demandas culturales de sus pueblos, y a la vez, se han empezado a desarrollar demandas específicas que cuestionan la exclusión de género» (Mattus 2009, 1), dentro de aquellas exclusiones se reflexionará en torno a la idea del quehacer de la mujer mapuche a partir de la interpelación que desarrolla la «lamngen» (hermana) Ana Llao en el «trawün» (reunión) de Temucuicui.

EL 14 de noviembre de 2018, en la comunidad de Temucuicui, sector rural de la provincia de Malleco, en la hoy llamada región de la Araucanía (Chile) —Wallmapu[1] para el pueblo mapuche—, se comete el asesinato del dirigente mapuche, lamngen (hermano) Camilo Catrillanca Marín; tenía 24 años y su vida pasó a engrosar la larga lista de mapuche muertos a manos de agentes del Estado chileno. Agudizando la coyuntura crítica dada por este asesinato, se produce el encubrimiento por parte de diversos agentes del Estado de las reales condiciones en las que es acibillado, generándose masivas reacciones de hondo repudio tanto en la sociedad mapuche como en la sociedad chilena[2].

A raíz de este acontecimiento se forma el Fvta Trawün de Temucuicui (Gran Reunión de Temucuicui), como una instancia deliberativa donde representantes de diversas comunidades mapuche, dirigentes y líderes mapuche de Puel Mapu (actual Argentina) y Ngulumapu (actual Chile) deciden reunirse para determinar cuáles deben ser los pasos a seguir en torno a las luchas del pueblo mapuche, en torno a justicia para el hermano asesinado, en torno a autonomía, libre determinación, recuperación, control territorial, entre otros temas prioritarios[3].

En el desarrollo de los trawün se observan normas y solemnidades que guardan relación con el desarrollo de estos, «El trawün no sólo sirve para resolver cuestiones puntuales, sino también en sí mismo es una oportunidad de construir confianzas, de mirarse a los ojos, de encontrarse, por el puro gusto de hacerlo» (Jería 2016), se construyen alianzas, se determinan planes de trabajo, se reafirman valores, principios e ideas y una historia común mapuche; fluye la palabra sin tiempo. Dentro del protocolo se presentan todos los asistentes, para posteriormente dar paso a las intervenciones de los representantes políticos de los diversos territorios; es una institución política viva y una muestra de democracia directa en la estructura sociopolítica mapuche. Se podría señalar que dichos espacios refuerzan «La construcción de una identidad nacional (...) donde el todo prima sobre las parcialidades, por sobre las divisiones» (Ansaldi 2014, 72). Son instituciones que permiten observar las formas y fondos que operan en la organización del pueblo nación mapuche reforzando, entre otros conceptos, aquellos asociados a la complementariedad como principio de vida, de equilibrio, de energía.

Esta nación, demediada en palabras de García Mingo (Epulef et al. 2017), son espacios que no son ajenos a los contextos histórico sociales en los cuáles se desarrollan, y es por aquello que se hace necesario dar cuenta de los sucesivos procesos de colonización y colonialidad que ha sufrido y experimentado el pueblo mapuche, quien siendo previo a la conformación de los Estados chileno y argentino, ha vivido sistemáticos procesos de despojo, guerra interna y empobrecimiento; cambios que modificaron los territorios y sus estructuras económica, política y social. Donde se originaron «combinaciones, las alianzas, las complicidades entre colonizadores y hombres indígenas originarios» (Paredes y Guzmán 2014, 83) las que incidieron en la transformación de roles históricos entre hombres y mujeres.

El patriarcado, el entronque patriarcal, como las «combinaciones, las alianzas, las complicidades entre colonizadores y hombres indígenas originarios» (Idem), ha tenido un rol activo en la hoy definición de las relaciones al interior de las comunidades, como en la relación sociedad chilena – sociedad mapuche.

De esta manera, en la historia española, al inicio, y chilena posteriormente, se reflejan los procesos de lucha y de representación a través de la historia con énfasis en la figura de los hombres, en el weichafe (guerrero). Es así como en los procesos de este trawün se observa que en su mayoría son hombres quienes toman la palabra, y en su mayoría son mujeres quienes cumplen los roles de alimentación y servicio de la reunión.

Se podría entender como complementariedad, o una forma de «equilibrio» la distribución de tareas para el funcionamiento de esta reunión, sin embargo, en este escenario no todos los actores cuentan con un libreto que tenga alocución pública, o de intervención directa. Las mujeres, «domo mapuche», actrices con una voz invisibilizada, pero que han sido claves en el camino que han tenido los procesos de resistencia y lucha mapuche de los distintos territorios presentes en la reunión, en general, ellas no eran quienes oficiaban de representantes o de werken (vocera en mapudugun), sino más bien eran hombres, wentrü, quienes moderaban y portaban la palabra en el debate.

Frente a la multidimensionalidad y multicausalidad de este patriarcado interno, la lamngen (hermana) Ana Llao, mujer mapuche, dirigente histórica, werken de la organización mapuche Ad Mapu, integrante del Trawün de Temucuicui, en la reunión que se desarrolló a un mes del asesinato de Camilo Catrillanca, señala «En los trawun y en las organizaciones hay mujeres dispuestas a encabezar las luchas del pueblo mapuche. Hay hartas mujeres jóvenes que están en eso, no podemos ser solo las que están friendo las sopaipillas» (Llao 2019).

Frente a esta declaración, no se producen muestras de apoyo por parte de los asistentes, ni de los cincuenta lonkos presentes en la reunión. Dicha aseveración causó una fuerte conmoción en todos los asistentes, así como en el mundo mapuche que no estaba presente, pero que se sintió interpelado por las mismas, dividiéndose las opiniones entre quienes apoyaban dichas afirmaciones y quienes no estaban de acuerdo con ellas. A partir de la interpelación que se realiza en las palabras de Ana Llao, se visibilizan espacios mapuche de conversaciones, sentimientos y cuestionamientos que las mujeres mapuche venían desarrollando frente a una posición de igualdad cosmogónica, pero de diferencia material.

De esta manera se enfrentan las mujeres mapuche al desafío de reconocer y visibilizar demandas propias y comunes dentro de un contexto de lucha que se ve cruzada y tensionada por el colonialismo interno, el patriarcado, el capitalismo y el cuestionamiento por parte de sectores de la comunidad frente a la adopción de ideologías foráneas como el feminismo, donde «la equidad es un concepto muy ambivalente y un objetivo casi imposible de realizar de manera que todos y cada uno de los actores se sienta respetado en sus intereses de forma equitativa» (Nohlen 2008, 38).

La autocrítica a las costumbres permite reflexionar en torno a cómo la complementariedad puede llegar a convertirse en «una “obligación” de servicios por parte de las mujeres hacia los hombres indígenas, cubriéndose con discursos de hábitos y de costumbres ancestrales» (Ahumada Pailahueque 2019, 105) lo cual refuerza el entronque patriarcal y por ende la opresión de las mujeres mapuche. Si un cuerpo, toma su sentido a partir del contexto cultural, los cuerpos de las mujeres mapuche han sido marcados por el entronque patriarcal de un pueblo en situación de opresión colonial, y de colonialidad, donde, estos «contextos permiten dar cuenta no solo de la consustancialidad de las relaciones sociales en cuestión, sino también de las posibilidades que tienen los agentes sociales de extender o reducir una faceta particular de su identidad, de la cual deban dar cuenta en un contexto determinado» (Viveros Vigoya 2016, 12).

El movimiento mapuche se acentúa a raíz del asesinato de Camilo Catrillanca. La necesidad de justicia ante un crimen a todas luces realizado con alevosía y con el posterior encubrimiento del Estado, genera la unión de las comunidades que se manifiesta en un multitudinario Eluwun (funeral mapuche) y la conformación del Fvta Trawün (Gran reunión), sin embargo en medio de aquel nuevo capítulo de la resistencia mapuche, este llamado de atención frente a la situación de subalternidad que viven las mujeres mapuche en torno a asumir el liderazgo en la lucha mapuche, es percibido como una autocrítica innecesaria y peyorativa frente a la valoración de la «tradición» y el rol de la mujer en el trekan (caminar en mapudugun) de la lucha mapuche. De esta manera son las mujeres de la comunidad de Temuicucui, comunidad donde se encuentra la madre de Camilo, la pareja y sus dos hijas, quienes elevan sus voces a través de un comunicado público que manifestaba el rechazo y no representación en torno a dichas declaraciones de la werken, considerando la alta valoración que se tiene frente al espacio del fuego, del kütral, de la cocina como espacio de lucha histórica, donde además relevan el rol de las mujeres del lof en la alimentación de la familia en la lucha, en la clandestinidad, la visita de cárcel, concluyendo «¿Qué diría la madre de Quilapan de Lautaro de Caupolicán [sic], que fueron los grandes defensores del Wallmapu, que dirían esa madre que los crio y les enseñó [sic] a luchar por el territorio, habrán tenido ideas feministas?» (Mujeres de Temuicucui 2019)

Es así como se gesta una revuelta en medio de otra, levantando la interrogante pública en torno a las mujeres y los espacios de poder tradicionales en la institucionalidad de los trawün, «no dejando nada como antes; cierran épocas y abren otras nuevas»[4], dando así un espaldarazo a aquellos grupos de mujeres que reflexionaban en torno a la posibilidad de un feminismo mapuche, o de un cuestionamiento a las labores tradicionales[5].

La capacidad de agencia de las mujeres mapuche al tomar el discurso de la lamgnen (hermana) Ana Llao, y comenzar a difundirlo, reflexionarlo, cuestionarlo o apoyarlo, ha llevado a tener nuevas críticas internas, produciendo de esta manera un cambio en la estructura social simbólica de las reuniones, esto no quiere decir que necesariamente se dé espacio a la voz a las mujeres en partes iguales, se cuestiona la ausencia de voces femeninas cuando no están, ya no solo por las propias mujeres, sino también por los hombres participantes, pues se ha visibilizado una situación de opresión y la posibilidad de su liberación al menos de manera parcial (se ha movido el avispero).

Estos cambios generales, han interpretado la movilización de grupos de mujeres, que se atreven a cuestionar su lugar dentro de la lucha, en muchas ocasiones se ha señalado la importancia de las mujeres en los procesos de encarcelamiento de los lamgnen (hermanos en mapudugun) presos políticos, y observado a las mujeres como perpetuadoras de la cultura, la lengua, la gastronomía entre otros, pero ajenas a la determinación de los objetivos centrales en la reivindicación de derechos mapuche y el

rumbo político que se tomará como pueblo; esas voces se encuentran presentes en los espacios íntimos de la ruka (casa), la kuni (ramada que se realiza para las ceremonias colectivas) o el küttral (fuego de la cocina), pero pocas veces en la discusión, en la deliberación, en el acuerdo al que se puede llegar en una instancia como un «parlamento».

Si bien la revuelta de la sopaipilla (masa de harina frita sin zapallo) —o ñiwin kofke en mapudugun—, no se encuentra dentro de las revoluciones desde la definición tradicional en torno a la utilización de la violencia directa o física, sí hay cuerpos-territorios de mujeres que ponen su materialidad para que se encarne dicho cuestionamiento. Es interesarse preguntarse por qué se produjo esa resonancia, esa revolución, que abre el camino al cuestionamiento público al rol de servicio y no de interlocutora válida en los contextos de reuniones públicas, en medio de la deliberación como pueblo nación. Se deja en claro que se valora la cocina como un espacio de resistencia antisistémica y anticapitalista (a través de la alimentación consciente y de las guardadoras de semillas, entre otros), pero al mismo tiempo se reclama mayor incidencia en el debate de ideas públicas, pues las mismas nos afectan de manera directa como parte del pueblo, es decir, se pide la despatriarcalización de la política y la descolonización de la olla.

Esta ruptura simbólica, de reclamar un espacio para las mujeres dentro de la lucha mapuche, es algo que no se había producido con anterioridad y menos en una situación como la mencionada. Nadie pudo predecir lo que señalaría la dirigente en el Trawün de Temucuicui, puesto que, además, esta revolución no se desarrolla contra gobernantes en el sentido clásico de la palabra, sino ante «la tradición» y quienes la representan en su versión patriarcal moderna como werkenes (voceros) o lonkos (cabeza de la comunidad), siendo difícil encontrar en los campos que ocupan dichos cargos políticos de werken o lonko sean mujeres. Aquí parece legítimo preguntarse, al ser los cargos políticos anteriormente mencionados, heredados o autonombrados, pero además, desde la cosmogonía mapuche manifestaciones de püllí (espíritus) antiguos que dan cuenta de kimûn (sabiduría) para el desarrollo de las funciones; por qué en estos tiempos dichos espíritus se manifestarían básicamente en corporalidades de hombres o qué sucedió con las historias, roles y funciones de las mujeres mapuche que han acompañado los procesos de resistencias históricos más allá de la necesaria actividad reproductiva.

La merma en la realidad sociopolítica de las instituciones políticas mapuche como resultado de los procesos colonialistas que ha vivenciado el capitalismo, el patriarcado, han redundado en la posibilidad de que el colonialismo interno haga mella en quienes son nuestros interlocutores válidamente reconocidos.

La palabra es poder y tiene un rol protagónico en el ser gente/persona —en el ser che, mapuche— de esta manera las palabras de la lengua mapuche en un contexto de deliberación política permiten «comprender cómo pensamos y por qué parecemos obligados a pensar de determinadas formas» (Somers 1996, 32), y evidenciar las tensiones que surgen frente a los contextos micro y macro sociales, donde en las generaciones jóvenes hay un «incremento de estudiantes mapuche en la educación superior (que) conlleva a la generación de nuevos procesos políticos y sociales que repercutirán indirectamente con la configuración del movimiento mapuche actual» (Flores Silva 2011, 248), principalmente de mujeres que se atreven «en procesos de empoderamiento de sus cuerpos, sus territorios y de sus organizaciones han venido reinterpretando las relaciones de género, y revisando los elementos de sus tradiciones que pueden tener un papel opresor de la mujer, reafirmando aquellos elementos tradicionales que consideran potencialmente emancipadores» (Painemal Morales y Álvarez Díaz 2016, 77), cuestionándose en búsqueda del «küme mongen» (buen vivir).

Sin llegar a considerar el discurso de Ana Llao una declaración de algún tipo de feminismo mapuche, permite dar cuenta de cómo la participación de la mujer mapuche en actividades políticosociales, va de la mano con la negación de la existencia de naciones preexistentes (nación mapuche) generándose un contexto de «naciones demediadas» (Gargallo Celentani 2018, 70), grupos sociales sin poder y por ende sin ciudadanía, lo que dificulta ser ciudadanas mujeres mapuche. Es así como el cuestionamiento interno permite cambios y pronunciamientos, ya no solo de grupos de mujeres mapuche que se declaran feministas, sino de todes quienes se autoidentifican como parte del pueblo mapuche. De esta manera la lamngnen Llao se transforma en werken de las mujeres que hablan y que no hablan, que cocinan o no.

Existe la creencia de la fragilidad de los movimientos emancipatorios, por lo que muchas veces se cree innecesario la posibilidad de interpelar en torno a las vivencias de las mujeres tanto al interior como al exterior de los pueblos indígenas, aludiendo que estos cuestionamientos pueden ser perjudiciales y debilitar los procesos de resistencia. Más bien para existir, para el buen vivir, para el equilibrio, se requiere la posibilidad de interpelarnos y autodefinirnos a partir de márgenes que sean acordados colectivamente de manera descolonizada, despatriarcalizada y anticapitalista.

El habla de las mujeres mapuche, domo züngü, como «actoras sociales», «implicados en el habla o la acción (...) intérpretes de cultura que están al tiempo constreñidos y capacitados por estos códigos de signos y por sus relaciones internas» (Somers 1996, 61), siendo parte de su pueblo, permiten el dinamismo y la reelaboración de conceptos nuevos y antiguos en primera persona desde el «estar» y el «habitar» nuestros territorios, cuestionar las esencialidades que definen lo que se «es», derribar el estereotipo creado para un espacio que ha sido cruzado por las diversas violencias y opresiones que cruzan a Abya Yala; mujeres víctimas de la colonialidad del poder e, inseparablemente, de la colonialidad del género, hacía mujeres.

Un lugar inexistente dentro de lo que se conceptualiza estereotipadamente como «mujer mapuche», indica un vacío, creado a partir de procesos de colonialidad externa e interna, un espacio interseccional desde la mirada de María Lugones, pero además dinámico, pues va disputando no solo la idea y significado del ser mujer mapuche, un lugar y un momento de liberación.

Fotografía 1

[Imagen no disponible]

Lonkos que participaron de la discusión en el Fvta Trawün de Temucuicui, dos mujeres en la imagen. La del medio es Ana Llao. Foto: Laura Quintana. Fuente:

<https://www.elmostrador.cl/braga/2019/01/07/werken-ana-llao-los-hombres-mapuche-han-adoptado-las-costumbres-machistas-de-la-cultura-winka/>

Referencias

- Ahumada Pailahueque, Karina. 2019. «Reflexiones en torno a la emergencia del feminismo mapuche en la comuna de Pudahuel». *Revista Punto Género*, n.º 11: 103-10. ISSN 2735-747.
- Ansaldi, Waldo. 2014. «¡A galopar, a galopar, hasta enterrarlos en el mar! Introducción teórico - conceptual a la cuestión de la violencia en América Latina». En *América Latina: tiempos de violencias*, coordinado por Waldo Ansaldi y Verónica Giordano, 47-76. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ariel; Paidós SAICF.
- Cayuqueo, Pedro. 2008. «Mujeres de la tierra». *AZ Domingo*, 9 de marzo: 3-7.
- Flores Silva, Fabián. 2011. «Representaciones y valoraciones de ex becarios mapuche del programa de becas de la Fundación Ford sobre la experiencia de postgrado: Reflexiones sobre acción política indígena y relaciones interétnicas en los espacios académicos». En *Educación Intercultural Bilingüe en América Latina y el Caribe*:

- balances, desafíos y perspectivas, actas del Simposio Educación Intercultural Bilingüe en América Latina y el Caribe: balance, desafíos y perspectivas, en el contexto del II Congreso Internacional Ciencias, Tecnologías y Culturas. Diálogo entre las disciplinas del conocimiento, realizado en la Universidad de Santiago de Chile, compilado por Ana Carolina Hecht y Elisa Loncon Antileo, 246-59. Santiago de Chile: Fundación Equitas; Universidad Santiago de Chile.
- Gargallo Celentani, Francesca. 2013. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*.
- Paredes, Julieta y Adriana Guzmán. 2014. *El tejido de la rebeldía. ¿Qué es el feminismo comunitario? La Paz: Mujeres creando comunidad*.
- Jeria, Daniel. 2016. «Trawün: palabras que bailan como el humo y fluyen como el agua». *Mapuexpress*, 29 de febrero. /
- Llao, Ana. 2019. «Werkén Ana Llao: “Los hombres mapuche han adoptado las costumbres machistas de la cultura winka”», entrevistada por Laura Quintana. *El Mostrador*, Braga, 7 de enero. /
- Lugones, María. 2008. «Colonialidad y género». *Tabula Rasa*, n.º 9: 73-101. e-ISSN 2011-2742.
- Mattus, Charlotte. 2009. «Los derechos de las mujeres mapuche en Chile, "pilares invisibles de la resistencia de su pueblo"» [documento de trabajo]. Francia: Grenoble; Instituto de Estudios Políticos de Grenoble, Universidad Pierre Mendès.
- Milanca Olivares, Javier. 2015. *Xampurria. Somos del lof de los que no tienen lof*. Santiago: Pehuen. ISBN 978-956-16-0631-9
- Mujeres de Temucuicui. 2019. «Declaración pública Mujeres de Temucuicui», 19 de septiembre. Comunidad Autónoma Temucuicui.
- Nohlen, Dieter. 2008. «Instituciones y cultura política». *POSTData*, n.º 13: 27-47.
- Ocoró Loango, Anny. 2010. «Los negros y negras en la Argentina: entre la barbarie, la exotización, la invisibilización y el racismo de Estado». *La manzana de la discordia* 5, n.º 2: 45-63.
- Painemal Morales, Millaray y Andrea Álvarez Díaz. 2016. «Construyendo herramientas descolonizadas: Prevención de violencia con mujeres mapuche». En *Mujeres y Pueblos Originarios. Luchas y resistencias hacia la descolonización*, compilado por Millaray Painemal Morales y Andrea Álvarez Díaz, 72-82. Santiago: Pehuén.
- Somers, Margaret. 1996. «¿Qué hay de político y de cultural en la cultura política y en la esfera pública? Hacia una sociología histórica de la formación de los conceptos». *Zona Abierta*, n.ºs 77 y 78: 31-94. ISSN 0210-2692.
- Viveros Vigoya, Mara. 2016. «La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación». *Debate Feminista* 52: 1-17. ISSN 2594-066X.