

ASOCIACIÓN MALGNMAPU. MISIÓN SAN JUAN, PROVINCIA DE OSORNO (CHILE): SEMILLERO DE CULTURA Y EMPODERAMIENTO FEMENIL MAPUCHE – WILLICHE*¹

ASOCIACION MALGNMAPU. MISIÓN SAN JUAN, PROVINCE OF OSORNO (CHILE): BREEDING GROUND OF CULTURE AND MAPUCHE-WILLICHE WOMEN'S EMPOWERMENT



<https://doi.org/10.32735/S2735-61752023000203245>

Michel Duquesnoy²

Chiloe2121@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3070-4589>

Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo
Pachuca de Soto, México

RESUMEN

Malgnmapu, asociación femenil rural, apareció en 1993 a raíz de la Ley Indígena; su importancia reside en ser la primera que se creó en la Norpatagonia de Chile, cuyos antecedentes formativos reposan en los Centros de Madres de la provincia de Osorno, activos desde los años sesenta. En un diálogo entre antropología e historia, este artículo se basa en la riqueza de la memoria oral para analizar el significado de la participación de las mujeres dentro de la asociación, el rol de los Centros de Madres, y la herencia de *Malgnmapu* en el diálogo de ser, sentirse y actuar como mujer mapuche-williche en el territorio.

Palabras claves: Asociación femenil; mujeres mapuche-williche; centros de madres; memoria.

ABSTRACT

Malgnmapu, the rural women's Association, appeared in 1993 due to the Indigenous law. Its importance lies in being the first one that emerged in Norpatagonia of Chile with historical roots at the *Centros de Madres* which operated in the province of Osorno since the sixties. In a dialogue between Anthropology and History, this article is based in the potential of the oral memory to analyze the significance of women's participation in the association, the role of Mother

* Artículo recibido el 19 de noviembre de 2023; aceptado el 27 de diciembre de 2023.

¹ Este texto se inscribe en un proyecto que el autor desarrolló el año previo a la pandemia. No benefició de ningún apoyo económico. Este trabajo de recopilación de datos debería seguir durante el primer semestre de 2024. El conjunto servirá la elaboración de un libro acerca de la asociación *Malgnmapu*. El autor desea agradecer de manera muy especial a doña Iris Rumián la constante facilidad manifestada en la organización de los talleres focales, tomas de cita para entrevistas, etc., sin hablar de las comodidades que ofreció al hospedarle en su casa. Es evidente que esta labor hubiese sido imposible sin el tiempo y la paciencia que doña Viviana Lemuy otorgó al autor para realizar un verdadero esfuerzo de memoria. Igualmente es justo mencionar para agradecerlas a las mujeres que participaron benévolamente a los talleres focales, eso sin ningún tipo de remuneración.

² Licenciado en Teología Protestante por la Faculté de Theologie de Bruxelles (Bélgica); Doctor en Etnología por la Universidad Charles-de-Gaulle, Lille 3 (Francia); Profesor-investigador invitado de la cátedra Interculturalidad y género del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.



Centers and Malignmapu's legacy in the dialogue of being, identifying oneself and acting as a mapuche-williche's woman in the territory.

Keywords: women's association; mapuche-williche's women; mother centers; memory.

Introducción

[Varias hermanas] ya se fueron de Malignmapu.

*Y ya no están, pero dejaron su legado, la semilla sembrada que hay que seguir (...).
Yo creo que las mujeres, no van a morir nunca, morirán, pero van a seguir viviendo así...*
Viviana Lemuy, Taller Focal 1, 30 sept. 2017

La historia de Chile, desde los albores del siglo XX, se construye, entre muchos elementos, en las organizaciones femeniles.³ La simple lectura del trabajo clásico de Teresa Valdés y Marisa Weinstein (1993) —sólo para citar este estudio— sería suficiente para convencerse del impacto que estas agrupaciones han desempeñado en varios lugares del país, y en el caso de la monografía sugerida, en su zona urbana o conurbana central. Revilla (1995) y Rojas (1994) han comunicado de su lado síntesis significativas sobre este tema.

Sin embargo, en las zonas rurales de Chile, la importancia de las asociaciones femeniles no ha de ser menos valorada. El trabajo pionero de Oxman (1983), seguido por los escritos de Rojas (1994), Valdés (1993; 2013) y Tinsman (2008) han mostrado la fuerte labor de las mujeres en las regiones campesinas, no siempre cómodamente abiertas a las vías de comunicación como es el caso en nuestros días. Con matices innegables que unen a las mujeres urbanas, las mujeres rurales han dejado una huella —su huella— en el mundo campesino, frecuentemente a costo de dificultades de todo orden encontradas en el largo camino de sus vindicaciones.

Malignmapu, Mujeres de la Tierra, es una de estas asociaciones. La riqueza y la densidad de sus labores residen en recuerdos, memorias, acontecimientos que acompañaron sus logros, fracasos, desencuentros, críticas, alcances y sueños realizados o solamente soñados. *Malignmapu* presentaba no obstante una característica notable: era una asociación de mujeres indígenas mapuche-williche. Apareció en 1993, en los marcos de la Ley Indígena, en Misión San Juan, comuna de San Juan de la Costa, un municipio distinguido por su alto índice poblacional mapuche-williche. La Ley Indígena le permitió obtener una personalidad jurídica. *Malignmapu* podía vanagloriarse de ser la primera que se creó, aprovechando del marco democrático post dictadura, y con estas particularidades en el sur austral (o Norpatagonia) de Chile.

Empero, la asociación se consolidó valiéndose de sus profundas raíces que pueden rastrearse en el marco de los Centros de Madres activos en la Provincia de Osorno, Región de los Lagos, desde los años sesenta. Dos autoridades tradicionales importantes del territorio considerado, aunque no recuerden la fecha exacta de su constitución legal, coinciden al puntualizar las raíces profundas que culminaron con la obtención de la personalidad jurídica en 1993. El *lonko* Camiao afirma, en entrevista: "El tema lo venían hablando de mucho antes, porque la organización como tal acá existió de hecho u organización natural o ancestral del pueblo

³ En este trabajo, el autor acudirá al adjetivo "femenil" para referirse a las mujeres como sujetos y agentes históricos, evitando los matices despectivos que hacen de lo femenino algo débil, pasivo, subordinado y fútil. "Femenil" remite a lo que es propio de las mujeres obviando el aspecto endeble que los parámetros del patriarcado prestan al género femenino. Igualmente es importante precisar que el uso de este adjetivo descarta cualquier mención directa o indirecta a cualquier tipo de feminismo puesto que las mujeres con las que se trabajó descartaron esta posibilidad. Al mencionar esta advertencia, se reconoce una profunda deuda a Rojas (1994, p.3).

mapuche”. Hecho confirmado en términos prácticamente similares por el *apoülmen* Alcaful.⁴ Es a una vista general sobre esta asociación pionera a la que este texto invita al lector.

Metodología: un trabajo desde la memoria

Este texto refleja las primeras reflexiones e interpretaciones que surgen desde que se inició formalmente la investigación en junio del 2017. El antropólogo viajó varias veces a Misión San Juan y una vez hasta Lanco para entrevistar a la poeta Faumelisa Manquepillan, amiga de las integrantes de *Malgnmapu*. La investigación de campo como se ha mencionado en la primera nota, aún no ha terminado. El trabajo propiamente histórico, que partió en octubre del mismo año, se ha enfocado en el levantamiento de información de prensa relacionada al desarrollo de los Centros de Madres, sobre todo en tiempos del presidente Eduardo Frei (1964-1970).

Desde la labor antropológica, el presente trabajo se fundamenta en varios talleres focales organizados en Pualhue, en la casa de doña Viviana Lemuy, responsable intelectual de la organización examinada en estas líneas. Aunque esta técnica ha dado varios frutos, se ha de reconocer que nunca ha sido sencillo “abordar un proceso acotado desde una pregunta específica”, con la que se daba inicio al taller (Ramos, 2016, p. 51). La idea de estos encuentros era rastrear los fragmentos de la memoria todavía vivos entre las integrantes deseosas de contar su historia tal como la perciben años después para luego, con una de las responsables de la agrupación, reconstruir ciertas visiones del pasado desde sus vidas presentes. Se contó con un promedio de cinco participantes, número por cierto inferior a lo deseable debido a las dificultades de transporte agravadas por los temporales que inmovilizaron a ciertas mujeres en zonas remotas del territorio de Misión San Juan.

Otros impedimentos, como un estado de salud fragilizado, contribuyeron a trabajar con un número reducido de participantes. Pese a este ligero impedimento, se pudo profundizar ciertas dudas y/o acontecimientos abordados durante los talleres en entrevistas individuales realizadas a una decena de personas. Entre estas, se contempló a mujeres integrantes de la asociación, hijas o hijos de las que habían fallecido y a autoridades políticas tradicionales del mundo mapuche, como el *apoülmen* don Antonio Alcaful y el *lonko* don Arturo Camiao.⁵ Deseamos presentarles nuestros especiales agradecimientos, pues ambos nos abrieron sin problema alguno sus archivos y recuerdos. Ahora bien, es primordial mencionar la presencia del todo indispensable en cada taller de doña Viviana y de su hija Iris.

La investigación sobre la asociación de mujeres mapuche-williche *Malgnmapu* descansa en gran parte sobre los recuerdos personales. La reconstitución de una línea temporal y de un hilo conductor se enfrenta a varias dificultades que, en su caso, la consulta de datos históricos generales, permite aclarar. Este problema fue concertado entre los y las protagonistas de la investigación. Las conversaciones, antes o después de las grabaciones y fuera del contexto artificial del método aplicado, permitieron obtener informaciones indispensables al trabajo antropológico. No se pudo examinar ningún documento perteneciendo a la asociación ya que, según dijeron las mismas participantes desaparecieron.

⁴ Estas dos figuras importantes mencionaron que en la Junta de Caciques de la Fütawillimapu (citamos al *lonko* Arturo) “en Lago Ranco, ahí *por primera vez* [subrayado verbalmente] la estructura socio-política del pueblo mapuche-williche incorpora a la mujer al movimiento como tal, como declararlo en igualdad de condiciones”, hecho que fue notificado en las actas de dicha Junta, el 5 de abril de 1986 (con discusiones precedentes sobre el tema desde diciembre 1983). Agradecemos al *apoülmen* habernos permitido sacar una copia de las actas. Precisemos que en este trabajo solo mencionaremos esta resolución clave para la mujer mapuche sin analizarlo.

⁵ Se ha respetado la forma de expresarse de las personas entrevistadas, sin intervenir ni mínimamente en ésta.

La memoria ha ganado un espacio central en las ciencias sociales. Y, aunque no se pueda profundizar la afirmación en este espacio, memoria e identidad (este peligroso espejismo esencialista) se compenetran íntimamente, siendo ambos conceptos importantes entre los mapuche-williche; nuestra propuesta intentó averiguar en los hechos y en la narrativa de las mujeres en qué medida *Malgnmapu* fue uno de los factores importantes en la construcción identitaria de estas mujeres de la que aseguran hasta la fecha sentirse orgullosa.

Vale recalcar que su memoria, expresada aquí oralmente, se (retro)alimenta sin museo ni mausoleo; sólo quedan después de más de cuatro décadas los recuerdos, resultados afinados de la memoria y del olvido —cuyo papel es clave en la construcción de las identidades colectivas porque califica y selecciona entre los recuerdos— (Augé, 2001; Souroujon, 2011; Yerushalmi, 1998). Sabemos que los recuerdos, al ser transmitidos, se vuelven innegables fuentes históricas al lado de otros insumos “tangibles”; son “actos de memoria” en la fuerza del testimonio (Bustos 2010, p.12) con “un valor similar al de los documentos tradicionales” (Benadiba 2016, p. 10). ¿Memoria individual y/o colectiva? Tenemos aquí un reto que el estudioso se dispone a enfrentar y a proponer pistas de respuestas merced a la revisión y análisis de los escasos documentos archivísticos existentes.

Si Traverso (2007, p.64) puede afirmar que “la memoria, sea individual o colectiva, es una visión del pasado siempre mediado por el presente”, entonces el universo de sentido que la narrativa oral construye, obliga a redefinir el pasado en el momento que se recuerda (cf. la dialéctica entre concordancia y discordancia de Ricoeur, 2013). Es “un proceso subjetivo, siempre activo y construido socialmente” (Vampa 2007, p.3). Existe un movimiento de vaivén entre pasado y presente y una retroalimentación permanente entre ambos (Connerton, 1989) que ciertamente los investigadores tienden a reforzar (sino a impulsar).

Tal dialéctica no es más que una labor de interpretación (no obligatoriamente una exigencia de fidelidad o de credibilidad, en la que las secuencias narrativas buscan ordenar el pasado en un conjunto con sentido, lo que sería una “ficción” en el sentido de Augé (2001, p. 31-32), eso es “como narración, como guion que obedece a un cierto número de reglas formales (...) un relato ‘imitando’ lo real [que] confiere forma temporal, diacrónica y dramática a la propia realidad”. Es más, con Grez (2007) se acepta que la “memoria no contiene necesariamente *la* verdad histórica”.

La memoria individual o colectiva es, por definición, endeble, proclive a las manipulaciones, al olvido, a los recortes y pliegues. De ahí la necesidad de dar importancia a tres peculiaridades presentes en la estructura narrativa: 1) la tensión entre omisión y selección de los hechos; 2) la relevancia del futuro del pasado en la rememoración, y 3) el papel de la imaginación. Estos elementos asemejan la memoria más a una “plastilina que a una fotografía” (Souroujon 2011, p. 244) en la que los marcos sociales tan estudiados por Halbwachs (2004) revelan las estructuras lógicas de sentido que van cambiando al igual que la materia memorable.

Marcos de la memoria grabados en las estructuras narrativas de las mujeres mapuche-williche enriquecerán el conocimiento de la Agrupación *Malgnmapu* tomando en cuenta que, en cada paso de la narrativa oral, la perspectiva del narrador, cuando “construye una imagen del destinatario”, crea una situación narrativa (entendida como “situación comunicativa representada en el relato, [como] situación ficcional que se da entre narrador y narratorio” (Di Marzo y Lotito, 2005, p.89). Evidencia que demuestra cuanto el narrador no “cuenta” nada arbitrariamente, sino que da a percibir su visión del mundo, del tiempo, de sus grupos de pertenencia (*i.e.*, los componentes de su interseccionalidad) y tantos otros aspectos relevantes. “Toda historia sigue un esquema narrativo del cual uno es normalmente prisionero” (Robin 1966, p.36), siendo este “uno” tanto el que narra como el que escucha.

La imagen de la mujer en los Centros de Madres

La importancia del desarrollo de la organización de los Centros de Madres puede explicarse en la construcción de la imagen de la mujer a través de políticas implementadas, en la función estratégica del organismo como puente entre el Estado y las mujeres y, con ello, en la incorporación del modelo a sectores rurales (Oxman, 1983; Bahamondes, 2016). Uno de los momentos de mayor emprendimiento político para el desarrollo de estos centros se desarrolló a raíz de la labor de María Ruiz-Tagle de Frei en calidad de primera dama, durante la presidencia de Eduardo Frei Montalva (1964-1970). Este periodo resulta crucial debido al directo rol del Estado en el funcionamiento de los centros,⁶ dejando patrones organizativos y de participación en sus socias. Tomó sentido un 'modo de organizarse' que, en palabras de Valdés et al. (1989, p. 103), dejó una escuela entre las mujeres.

El concepto de Centros de Madres existió ya desde los años treinta, y, desde 1938, varios grupos surgieron favorecidos por la acción de la Iglesia Católica, tales como las organizaciones de asistencia y beneficencia, varias de las cuales tomaron el nombre de *Centros de Madres* (Oxman 1983, p. 31). Estas instituciones se desarrollaron tanto en el Chile urbano como en el Chile rural. Mujeres de sectores medios y altos dieron forma y funcionamiento a estos centros respaldados por la Iglesia (Cortez 1998, p.153). Algo similar fue propiciado en el gobierno de Gabriel González Videla al fundar la Asociación de Dueñas de Casa, en 1947, dirigida su esposa, Rosa Marckmann. Luego, en 1954, la creación de *El Roperero del Pueblo* por parte de Graciela Letelier de Ibáñez marcaba una relación formal entre el Estado y los Centros de Madres (Cortez 1998, p. 153 y 155). Su labor se orientó a la ayuda de familias necesitadas de manera individual, que consistía "en ropa de cama, colchones, medicamentos y otros" (Oxman 1983, p.34).

Al fundar la Central Coordinadora de los Centros de Madres (CEMA), a fines de 1964, Ruiz-Tagle de Frei se enmarcó en una política social que impulsara la existencia del centro como organización de las mujeres pobladoras;⁷ su interés era, sin embargo, darle a esta el sello que distinguiera su labor: el perfeccionamiento de la imagen de las dueñas de casa como emprendedoras de sus propios recursos. Su interés lo hizo explícito al declarar la diferencia del rol del CEMA con *El Roperero del Pueblo*, la institución antecesora: "No regala ayuda, como solía hacerlo el Roperero, sino que les proporciona a las mujeres modestas, a precio de costo y con facilidades de pago, los elementos para que ellas trabajen y ganen dinero; y les ayuda además a vender sus productos"⁸. Esta medida de apoyo para emprendimientos la resaltó Ruiz-Tagle de Frei en el mensaje publicado por La Nación a integrantes de Centros de Madres, destacando su apoyo para la obtención de recursos:

"A estas abnegadas mujeres que han luchado contra la incomprensión y la indiferencia para dar un alivio espiritual y material a los hogares más necesitados de nuestros obreros va mi llamado para reconocerles la labor realizada y pedirles que continúen esta obra con más esfuerzo y constancia que nunca.

⁶ Ana María Stiven sostiene que el periodo de los sesenta y setenta fue de fuerte ideologización con gran influencia para que las mujeres se convirtieran en objetivo dentro de la lucha política y, a la vez, persiguieran la "autonomización de sus demandas" (Stiven, 2013, p.7).

⁷ El CEMA tuvo dos objetivos: "otorgar capacitación técnica y organizacional a las mujeres y proporcionar los medios para que una vez capacitadas, pudieran realizar en el hogar trabajo remunerado que les permitiera aumentar el ingreso familiar" (Valdés et al. 1989, p.17).

⁸ Revista Paula (Santiago), enero de 1968, p. 74.

Hemos organizado la directiva que presido, con el fin de apoyarles y prestarles los recursos más inmediatos y necesarios para continuar esta labor en beneficio de las familias chilenas a través de todo el territorio nacional (La Nación, Santiago, 20 de febrero de 1965, p.3).

Su llamado a los Centros de Madres, hecho público en febrero de 1965, tuvo como objetivo el contacto del CEMA con aquellos centros ya existentes para extender su labor a más sectores del país. El interés de mujeres de la sección femenina de la Democracia Cristiana por profundizar el caso de los Centros de Madres ya había empezado en 1962 y fue tema de la campaña presidencial.⁹ El ofrecimiento se enmarcó en crear más centros no solamente en la ciudad sino también en el campo (Valdés et al. 1989, p.14; Cortez 1998, p.156; Bahamondes 2016, p.88). Por ello, el alcance de su administración se midió en el aumento de centros en el país; en 1966 fueron reportados 3.000 en la ciudad de Santiago y 2.500 en provincias (Bahamondes 2016, 89),¹⁰ mientras que en 1969 fueron considerados en todo el país 8.500 centros con unas 300.000 socias. Según la prensa, 7.500 fueron fundados durante el gobierno de Frei (La Nación 6 de noviembre de 1969, p.4).

En cuanto a su incidencia en el campo, hay que considerar dos factores determinantes durante aquellos años: el Primer Congreso de Mujeres Campesinas, celebrado en diciembre de 1964, y el proceso de Reforma Agraria. El primero, llevado a cabo en la hacienda Rosas de Chiñigüe, en Osorno, con sesenta delegadas de provincias desde Atacama hasta Osorno (Oxman 1983, p.42), tuvo como objetivo central, “dar a conocer a la mujer del campo chileno los planes de Promoción Rural: los deberes y derechos de la mujer y las conquistas sociales que el sexo débil ha conseguido a través del mundo”¹¹. Esta fue una clara vía hacia la inserción de la mujer campesina en programas del gobierno en temas sociales, políticos y de desarrollo agrícola.

Por ello se incorporó entre los temas del Congreso, además de su participación en los programas gubernamentales de desarrollo agrícola, asuntos inherentes a la mujer en organizaciones gremiales y en la política¹². Igualmente, la política de redistribución de la tierra a partir de la Reforma Agraria jugó su papel protagónico para reactivar un espacio productivo de familias que habían trabajado en fundos y haciendas;¹³ las mujeres, sean o no indígenas, retomaron sus actividades agrícolas o lo siguieron haciendo para el sustento familiar o la venta.¹⁴ Según Valdés (2013, p.214-215), en este proceso se dio también una división de participaciones por género en las familias del campo, pues los hombres lo hacían en sindicatos

⁹ Según Teresa Valdés et. al., la Democracia Cristiana planteó en los sesenta la necesidad de integrar a un sector social “marginado” del proceso político, urbano y rural. Era necesario integrarlos de manera preventiva de cara a las diferencias que una economía moderna y su producción de bienes de consumo podía producir en quienes querían participar en el consumo de sus productos. (Valdés et al. 1989, p.13).

¹⁰ Véase también en “La Mujer Chilena se Organiza en Centros de Madres” (La Nación 9 de octubre de 1966, s. p.).

¹¹ Diario La Nación (Santiago), 13 de diciembre de 1964, p. 18.

¹² *Ibid.*

¹³ A través de la Corporación de Reforma Agraria (CORA), el gobierno de Frei propuso la entrega de terrenos de propiedad fiscal y particular mal cultivados o mal aprovechados a trabajadores campesinos. “La Reforma Agraria sacará al campesino de la miseria en que trabaja y vive” (La Nación, 1 de diciembre de 1964, p.2).

¹⁴ Para Ximena Valdés, durante los años sesenta las afectaciones se evidenciaron en mujeres del inquilinaje quienes empezaron a dejar actividades al ver disminuirse el espacio productivo. Con la política de Reforma Agraria, las mujeres retomaron o continuaron produciendo para la familia e incluso para el mercado (Valdés 2013, p.214).

o en formas asociativas para gestionar los asentamientos mientras que las mujeres lo hacían desde los Centros de Madres.

A los pocos meses de iniciadas sus funciones, el CEMA emprendió acciones de apoyo directas e inmediatas: la entrega de las primeras once máquinas de coser de una partida de 51.000 que el Estado había importado para dueñas de casa modestas. Junto a ello se propuso, asimismo, la venta de cocinas en un sistema similar de pago a bajo costo a través del Estado¹⁵. La máquina de coser no representó únicamente una herramienta de ayuda para solventar problemas económicos; significó, además, el símbolo de un progreso para las mujeres miembros de los Centros de Madres. Fueron vistas como ejemplo en unión y organización a través de sus propias asociaciones, al igual que la posibilidad de unir la labor de emprendedoras que podían solventar sus familias con una ayuda económica sin descuidar su desempeño como dueñas y administradoras del hogar.

El CEMA supo apropiarse de esta condición y crear una serie de exposiciones de los trabajos de las miembros de diferentes centros. Así, por ejemplo, con motivo de la exposición organizada en agosto de 1966, la prensa señaló que aquella exhibición de los trabajos de socias era “una muestra del esfuerzo que la mujer chilena está llevando a cabo para lograr su superación mediante el desarrollo de sus aptitudes personales y su incorporación activa a la Comunidad a través de los Centros de Madres”.¹⁶

La máquina de coser representó, además, el símbolo de un nuevo tiempo en el rol de la mujer, impulsado por María de Frei para que socias de los centros representaran el logro de superación a través del trabajo lucrativo que podía salir de confecciones hechas con sus propias máquinas. De allí que fueron continuos los eventos organizados por el CEMA para exhibir los trabajos de las mujeres de los Centros de Madres y hacer vendibles sus propias labores. Las facilidades para adquirir una máquina fueron en aumento; en agosto de 1965, el Consejo de la Corporación de Fomento (CORFO) gestionó la importación de 120.000 unidades mientras se propuso la fabricación masiva de máquinas a precios populares¹⁷.

Fue importante mostrar la capacidad organizativa de la mujer socia de los centros, pero, más aún, de su emprendimiento hacia el logro de una superación económica desde su propio hogar sin descuidar su labor de dueña de casa, o, como la prensa lo expresó, en el “aprovechamiento de sus horas libres y de los materiales que muchas veces se amontonan en cada hogar, por falta de aplicación”¹⁸. Por ello, la política impulsada por el CEMA se orientó a hacer de los centros los espacios de organización, intercambio y capacitación de labores como tejido, bordado, costura, juguetería, etc. Las socias encontraban allí el espacio para compartir y participar (Cortez 1998, p.158), y donde lograr una vía de apoyo a la economía de su hogar.

En el campo, estas políticas fortalecieron la función de las madres y su rol en el espacio doméstico a través de medidas de control de natalidad, del alcance de máquinas de coser y, sobre todo, de la posibilidad de hacer de los centros los espacios de socialización más allá de la casa y de la autoridad masculina como poder autoritario en el hogar (Valdés 2013, p.215). Ello no significó, sin embargo, una forma de independencia; el mismo hecho de profundizar el rol de dueña de casa con proyectos guiados al soporte del hogar, el sentido tradicional de madre y esposa se sostuvo dentro de las políticas implementadas (Oxman 1989, p.8). El interés desde el gobierno fue mantener este rol tradicional con un revestimiento modernizador a través de formas de capacitación para hacer de las madres sujetos productivos en favor del mantenimiento de una de las instituciones sociales tradicionales: la familia (Oxman, 1989,

¹⁵ Diario La Nación (Santiago), 6 de marzo de 1965, p. 2.

¹⁶ Diario La Nación (Santiago), 4 de agosto de 1966, p. 4.

¹⁷ Diario La Nación (Santiago), 28 de agosto de 1965, p. 7.

¹⁸ Diario La Nación (Santiago), 24 de agosto de 1966, p. 8.

p.39). Fueron favorecidas, entonces, con herramientas productivas como la máquina de coser o cursos de formación.

El Taller del CEMA, a cargo del maestro Crispín López, del Ministerio de Educación, fue un proyecto de capacitación conducido en Santiago para fomentar recursos de sus socias participantes a través de la confección de overoles. Pensado como “una propuesta de Aprovechamiento”, en el taller se cortaban las piezas para ser entregadas más tarde a socias de diferentes centros. Ellas cocían las piezas y daban el acabado de los overoles. Un artículo de prensa resaltó la labor del CEMA a través de las palabras de una de las socias:

- Me llamo Aída Paves Paves, y mi marido es mueblista en San Bernardo. De mis ocho hijos, cinco estudian. Cuando deseamos saber cuánto tiempo hace que trabaja con CEMA, responde:
- Desde que empezó. O sea, hace más de un año. Y no sabe usted cómo me ha servido este trabajo para tener más comodidad en la casa. Además, con más costuras, pago el aprendizaje de una hija mía.¹⁹

El promedio de overoles elaborados semanalmente llegó a siete mil.²⁰ Según lo señalado, el interés de este proyecto era permitir a las madres “tener dinero además de la satisfacción de estar cosiendo para sus propios hijos”.²¹ Con la exaltación de la imagen de madre abnegada y emprendedora proyectada por los programas del CEMA, el Estado insertó a la mujer en la escena pública desde la representatividad del Centro de Madres. La socia fue llevada a actuar y llegar a la colectividad; ya no se trataba únicamente de su participación al interior como miembro de una asociación, sino que fue incorporada al sistema como transmisora de *habitus*²² desde el hogar, en calidad de dueña de casa, cuya trascendencia debía llegar a planos sociales.

Fueron importantes el ahorro, la solidaridad, el apoyo a la economía familiar, la organización y el deseo de superación. Respecto al ahorro, por ejemplo, el CEMA fungió de facilitador para el traspaso de mercaderías destinadas solo a socias; allí, las madres podían adquirir a bajo costo artículos solicitados como zapatos, frazadas, lana, baterías de cocina, etc.²³ Resulta más evidente la campaña realizada en 1969 por la Agrupación de Madres del cerro Los Placeres Bajo de Valparaíso y el Banco del Estado, consistente en la apertura de cuentas de ahorros de madres e hijos para “fomentar el ahorro popular entre los diversos Centros”.²⁴

Más lejos aún, el involucramiento de los Centros de Madres en las políticas implementadas por el gobierno de Frei se hizo visible dentro de la escena política en casos como la campaña contra la inflación. En palabras de Wilma Saavedra, diputada y directora del Departamento Femenino del Comando Nacional Contra la Inflación (CONCI), la dueña de casa iba a jugar un papel central apoyando a un cambio de hábitos y costumbres: “La dueña de casa [...] es la que lleva el presupuesto familiar y la que tiene el deber de hacerlo alcanzar. De ahí que es ella la

¹⁹ Diario La Nación (Santiago), 9 de octubre de 1966, s. p.

²⁰ Según Valdés et. al., en 1969 fueron confeccionados dos millones de piezas, la mayor parte overoles escolares. La Junta de Auxilio Escolar y Becas era la entidad que mayormente adquiría los overoles. (Valdés et al. 1989, p.18).

²¹ Diario La Nación (Santiago), 9 de octubre de 1966, s. p.

²² El concepto de *habitus* parte en este trabajo de la propuesta teórica de Bourdieu, en tanto “sistemas de *disposiciones* duraderas y transferibles”, como principios productores y organizadores de prácticas y formas de representación (Bourdieu, 2007, p.86).

²³ Diario La Nación (Santiago), 9 de octubre de 1966, s. p.

²⁴ Según la nota de prensa, con una congregación de más de 200 mujeres y niños en la sede de la Agrupación de Madres se llevó a cabo una “inscripción en masa” de cuentas de ahorro en el Banco del Estado (Diario La Nación, 8 de septiembre de 1966, p. 9).

que debe fundamentalmente ayudar a esta actitud de cambio de hábitos y de costumbre que debemos hacer conscientes en todo el país para poder vencer a la inflación”.²⁵

Con su rol de administradora del hogar, la mujer se convertía en la figura clave a ser considerada para esta campaña pues debía encenderse en ella una conciencia participativa y ciudadana, según Saavedra, a implementarse en su propio entorno; debía “[c]omenzar informando a sus amigas sobre la Campaña para hacer conciencia de la importancia de su cooperación. Luego formar comités y nombrar una presidenta”.²⁶ Un año antes de finalizar la administración de Frei, la labor lograda en los centros fue elogiada en un editorial de prensa, exaltando la relación del gobierno con estos organismos como la “hondura de un pensamiento revolucionario comprometido con la dignificación del pueblo y la actualización de los valores humanos”.²⁷

Resaltó, así, la conciencia de la mujer sobre su papel como miembro de una comunidad y del modo de ejercer sus derechos; del rol de agente de cambios en las condiciones sociales de la comunidad, al igual que la educación adquirida a través de las organizaciones creadas para facilitar su integración social y económica.²⁸

¿Cómo influyó la política del CEMA en mujeres rurales? Visto a largo plazo, además de una incorporación por parte del Estado, los Centros de Madres en sectores rurales hicieron las veces de umbrales hacia un mundo público que resultaba limitado para la mujer desde el patriarcado del hogar. No solamente fueron espacios de capacitación y de educación doméstica; los centros permitieron el encuentro e intercambio, convirtiéndose en “una especie de ‘escuela de vida social’” (Valdés et al. 1989, p.14; Bahamondes 2016, p.94).

Las mujeres integrantes de estos centros experimentaron un proceso de modernización sin precisamente cuestionar el ordenamiento de género impartido a la mujer: eran madres y esposas en el hogar. Esta posibilidad de socializar en los centros generó un sentimiento de pertenencia y coparticipación; más aún, la asociación en los centros fue transformando la cotidianidad de las socias al compartir actividades, problemas y realidades diarias.²⁹ Todo lo anterior, las mujeres mapuche-williche del sur austral chileno lo vivieron con matices propios.

Presentación de *Malgnmapu*

Malgnmapu puede considerarse, en Misión San Juan, como la cúspide de una organización informal anterior, *La Minga de Pualhue*, y de una organización formal, en el mismo sector, *Acufołwi*.³⁰ La primera se conformó sin estatus legal en 1980³¹; la segunda, alrededor de 1985, gracias a la iniciativa de vecinos y vecinas de Pualhue, un sector poco poblado de Misión San Juan. Ambas agrupaciones mixtas, mapuche-williche (aunque nunca fue exclusiva e intencionalmente reservadas a personas de este pueblo indígena), tuvieron como cabeza a una mujer excepcional y debidamente respetada hasta hoy, Viviana Lemuy³² (nacida en el sector de

²⁵ Diario La Nación (Santiago), 4 de junio de 1965, p. 3.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Diario La Nación (Santiago), 6 de noviembre de 1969, p. 4.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Ximena Valdés señala incluso una forma de urbanizarse de la mujer de campo que vivía en lugares próximos a pueblos o ciudades, pues durante el tiempo de la Reforma Agraria estuvieron las mujeres más expuestas que los hombres a un mundo de cambio, mientras ellos pasaban más en el campo. Con la escolaridad, también su forma de vestir fue cambiando; en lugar de los negros faldones, optaron por usar formas similares a mujeres de ciudad (Valdés 2013, 215).

³⁰ Asociación Cultural Folclórica Mapuche-Williche.

³¹ Se constituye legalmente en 1993, al igual que *Malgnmapu*.

³² Ninguno de los nombres citados es disfrazado. Todas las personas entrevistadas han dado su acuerdo explícito para ser mencionadas. Los autores agradecen sus contactos, su acogida y grata participación en

Kümeleufu, en 1932), y a su no menos impresionante hija, Iris Rumián sobre la cual doña Viviana sigue confiando para sus numerosos quehaceres.

Al ser una autoridad admirada entre la gente de su pueblo, es una *lawentuchefe* (yerbatera) afamada y una *kimtu* (maestra de ceremonia) invitada para officiar las ceremonias religiosas mapuche (como el *nguillatun*). Conocedora experta del idioma chesungun, se distingue igualmente como narradora de *epu*, cuentos tradicionales y mitos ancestrales. Nadie se sorprenderá que pudo confesar durante un taller focal: “Yo no puedo hablar de qué conocía [en el sentido que opinaba] de *Malgnmapu*, porque yo era *Malgnmapu*”, generando una risa general con una consentida aprobación entre todas las participantes del encuentro. De ella el *lonko* del territorio, Arturo Camiao,³³ declara:

“Bueno... ha habido muy pocas mujeres como ella que hayan podido llevar a cabo un proceso de liderazgo y conducción de determinado grupo de familia (...). Ha sido una de las gestoras, protagonista del fortalecimiento de la cultura en ese sentido... y a partir de eso todo lo demás digamos, en lo social, lo político, cultural, espiritual, que son los elementos que tiene nuestra cultura como pueblo digamos (Entrevistado en su casa, noviembre de 2017).

En efecto, Viviana Lemuy planificaba sabiamente la estructura y los modos de funcionamiento de las reuniones y actividades de sus compañeras que desembocarían años más tarde sobre la conformación de la asociación legalmente reconocida. Sin embargo, no puede tratarse de un poderío absoluto sino consultativo y participativo. El diálogo siempre ha sido el motor de *Malgnmapu* tanto como el de su propio ser en incansable interacción con los demás, sean mujeres u hombres, mapuche-williche o no.

El autor de este trabajo se atreve en proponer como tipo ideal del *modus operandi* de las asociaciones femeniles actuales los cinco criterios siguientes: igualdad, diversidad, participación, sustentabilidad e interculturalidad. Cada uno de estos componentes tiene una base empírica que la observación y la convivencia con las mujeres vienen a apoyar. Volveremos en unos instantes sobre el principio de la participación, que con ocasión de este ensayo consideramos como un eje fundamental. Permitirá para entender el éxito de una asociación de mujeres rurales e indígenas que puede apreciarse en varios aspectos como un semillero inigualable de activismo y fortalecimiento de la identidad étnica y, en su caso, genérica. Sin que se pueda dudar, “mis hermanas se llamaban “mujeres *Malgnmapu*”, “mujeres de la tierra”, o sea, mujeres de la tierra organizadas para luchar por los derechos y seguir sembrando... eso era”, clamó en una entrevista su dirigente principal.

Malgnmapu llegó a congregarse a unas 150 mujeres, de diversas edades, repartidas entre 14 grupos a lo largo del extenso territorio del Cacicado de Misión San Juan.³⁴ Cada conjunto contaba con un promedio de 8 a 10 integrantes. Aun cuando no existía formal ni jurídicamente, no fue la única organización de mujeres que existía en esta época. Chiloé y Valdivia

cada uno de los pasos de la investigación.

³³ Don Arturo es un hombre de edad cercana a doña Viviana. En su calidad de *lonko*, autoridad tradicional entre los Mapuche, las responsables de *Malgnmapu* lo consultaron frecuentemente. Hasta, dice “tuve que aprender a pensar como mujer para definir algunas ideas porque no es fácil para un hombre conocer las necesidades de las mujeres”.

³⁴ Con orgullo, Iris menciona que esta área corresponde al “territorio histórico de los Cuncos”.

(perteneciendo entonces a la Región de los Lagos) contaban con al menos una organización cada una. No obstante, la singularidad de *Malgnmapu* se observa en la magnitud de sus alcances y propuestas fuera de un espacio en suma limitado a unos kilómetros cuadrados dentro de un territorio que era, en estas épocas y en la voz de las mujeres, prácticamente aislado. Aun así, sus integrantes se hicieron conocer en varios lugares de la región.

La poeta Faumelisa Manquepillan (residente en Lanco³⁵) cuenta: “la poesía... mi poesía... empecé a ir a exponerla más bien a Osorno, era siempre invitada para allá y ahí conocí a muchas mujeres que trabajaban en *Malgnmapu*, con el telar, la música en este caso con Iris Rumian y con Viviana Lemuy... y ellas me acogieron (...). Mi vínculo con ellas fue por el arte.” (Entrevistada en su casa, octubre de 2017). Muy explícitamente, don Arturo Camiao realiza lo siguiente:

“[Estas mujeres] hicieron muchos encuentros culturales en Osorno, que fue quizás lo más resaltante o relevante que pudieron desarrollar, *entrar en el mundo rural o sea urbano y allá mostrar lo que la realidad campesina es*, hicieron exposiciones de su trabajo, talleres y participó mucha gente, la gente urbana, (...) y por lo mismo *se llegó a una concientización* por decirlo de alguna manera de las mujeres que (...) viven en Osorno, en la ciudad, por distinta razones han emigrado allá y se comienzan a reencontrar con sus valores y principios, con lo que la asociación *Malgnmapu* estaba exponiendo en la ciudad. (Énfasis del autor).

Las participantes de los *focus groups* insistieron sobre el hecho de que su organización se distinguía de las otras (probablemente una cuarentena, según Iris, para la provincia de Osorno³⁶, una en Chiloé y una en Valdivia). ¿En qué? Más que limitarse a problemas laborales y productivos, como lo hacían las otras agrupaciones siguiendo el ejemplo fundamental de los Centros de Madres —a los que en algún momento pertenecieron, principalmente antes de la dictadura—, *Malgnmapu* sobresalía por sus constantes llamados a reconocer y respetar los derechos sociales y culturales tanto de las mujeres como de los hombres y su afán decidido para reapropiarse del saber ancestral, aún antes de constituirse con personalidad jurídica reconocida por el Estado.

De hecho, no es un azar si esta inquietud germina entre sus protagonistas en los años 80. Recordemos que Bengoa reconoce que “en medio de la dictadura, surgen nuevas organizaciones y se incuba, por primera vez quizá con claridad y fuerza, una ideología que afirma la identidad mapuche en su *etnicidad* y cultura, relativamente separada de la chilena” (Bengoa 2011, p.96. Énfasis original). Las participantes de estas agrupaciones, independientemente de pertenecer a las zonas rurales o urbanas, profesionales o no, promovieron, sin duda, el fortalecimiento de su cultura ancestral sin nunca descartar la capacitación para su liderazgo. Un liderazgo a geometría variable, se entiende. Si es permitido presumir de algunos rasgos cercanos a propuestas feministas, es preciso mencionar que ninguna de las *lamuen* consultadas sobre este tema se ha declarado explícitamente feminista y

³⁵ Valdivia y Lanco se sitúan hoy en la Región de los Ríos, vecina de los Lagos.

³⁶ Se puede deducir que esta cifra habla a favor de la importancia de la participación y de la práctica del diálogo entre los actores mapuche williche de la Provincia de Osorno.

todas han negado que su añorada asociación tuviera algún vínculo con uno u otro tipo de feminismo.³⁷

Consecuentemente, descartaremos dos opciones ausentes entre las mujeres de esta agrupación: *Malgnmapu* se reconoció y no impulsó un movimiento feminista aunque sí del todo pensado desde lo femenino y lo feménil en el sentido de que todas se preocuparon, para el provecho del núcleo familiar, por mejorar sus condiciones de vida económica, social y cultural sin obviar, cada vez que se ofreciera la oportunidad, el incremento de consideración para su estatus genérico.

Tampoco *Malgnmapu* promovió la militancia abierta en un movimiento indígena. Sin embargo, la preocupación por la cultura propia amenazada y la defensa del territorio fue uno de los propulsores del conjunto. Finalmente, e independientemente de sus opciones políticas, las integrantes no formaron un partido político ni buscaron una representación política en las cúpulas del poder local, y menos regional. Probablemente porque la época no posibilitaba estas aperturas. O, a ellas, no les interesaba. Como lo plantea Ximena Valdés, “[el] patrón organizacional entre las mujeres rurales [presidenta, secretaria, tesorera] (...) no tuvo nunca un carácter reivindicativo, ni frente al Estado ni frente al sector patronal ni frente al segmento masculino” (1993, p.5). Aunque para matizar a la autora citada, sería conveniente acordar que los modos de resistencia y reivindicaciones pueden existir siendo discretos.

En síntesis, las mujeres de *Malgnmapu* contribuyeron a cuestionar, y tal vez a redefinir el estereotipo de las mujeres indígenas como “fijadas en determinados roles y funciones [tales como] responsables de (...) la reproducción cultural y simbólica de sus pueblos (...) [creando con motivo de sus encuentros] espacios donde se adquieren destrezas para la negociación, para la incidencia pública y para la apertura hacia el agenciamiento de las mujeres” (Gigena 2016, p.2-3 y p.5). De tal modo, ellas afirman con seriedad haber sembrado las semillas que van creciendo entre sus hermanas del pueblo mapuche-williche. “*Malgnmapu* fue un semillero”, refrenda Viviana.

³⁷ Es probable que el hecho de no declararse feministas como respuesta a una pregunta directa del estudioso (inquietud generadora de un sesgo evidente), no descarta el hecho de que, por lo menos a nivel de la academia preocupada por los feminismos del sur, estas mujeres puedan ser consideradas como creando un feminismo *sui generis* (Duquesnoy, 2015). Efectivamente, sostenemos que con la “F” mayúscula, “Feminismo” remite al conjunto de “todas las corrientes del feminismo [que] buscan algún grado de transformación del status jurídico y social de las mujeres y, por ende, necesariamente pretenden transformar las relaciones de poder” (Facio 2000, p.16). Intención explícita y conscientemente asumida por las mujeres de nuestra asociación.

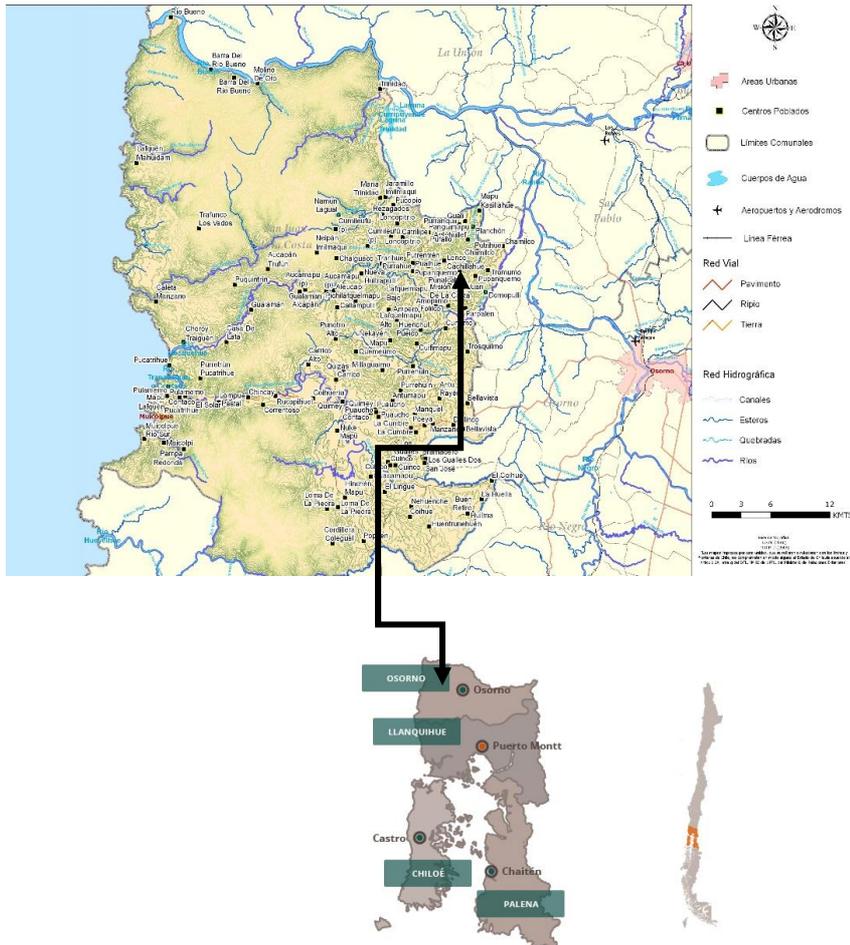


Figura 1. Imagen de la ubicación aproximada de Pualhue, Misión San Juan, Comuna de San Juan de La Costa. Fuentes: mapa comunal: © <http://siit2.bcn.cl/informessearchbusqueda> y mapa regional: © <http://www.sigpa.cl/regionlos-lagos>

***Malgnmapu*, una asociación polivalente**

Jo Freeman (1972), en el texto de una conferencia pronunciada para la *Southern Female Rights Union* en 1970 y publicada por primera vez en 1972 con el seudónimo de Joreen, asevera en el apartado intitulado “La impotencia política”: “Algunos grupos cuando no son muy grandes y trabajan en pequeña escala, han centrado su actividad en proyectos locales. Sin embargo, esta opción restringe la actividad del movimiento a nivel local y no opera en un ámbito regional o nacional” (1972, p.5, en la versión electrónica citada).

Llama la atención que, si bien las mujeres de *Malgnmapu* no leyeron el texto de Freeman (1972), evitaron reducir sus intereses a un espacio geográfico exclusivamente local restringido a un centenar de mujeres unidas en un sector eminentemente rural y a sus familias como si quizás hubiesen estado únicamente preocupadas en concentrar sus esfuerzos a lo local. Como se mencionó en el apartado anterior, si lógicamente en un primer tiempo su acción se limitó a su esfera de vida, su preocupación desbordó los límites de Misión San Juan para llegar a las

ciudades y dar a conocer los valores genuinos de su cultura ancestral en diversos ámbitos. Igualmente puede aseverarse que la estructura misma de la asociación denota su deseo consciente de divulgar sus logros y que su impacto social y cultural irradiara en numerosos lugares de la Fütawillimapu, el territorio ancestral mapuche-williche.

Recordemos que *Malgnmapu* comprende 14 grupos repartidos en los sectores principales de Misión San Juan y, como si fuera poco, la dictadura pinochetista golpea con creces el pueblo mapuche. En honor a la verdad, es de reconocer que esta distribución geográfica responde también a las condiciones que se imponen: interminables distancias, dificultades de un relieve no siempre amigable, lluvias y temporales, etc. Dificultades que no parecieron haber frenado a estas mujeres que sólo podían moverse de un punto al otro caminando a lo largo de senderos fangosos y caminos batidos por los vientos y las lluvias frías del largo invierno austral.³⁸ Todas las participantes de los talleres han reportado que doña Viviana y su hija Iris, y luego varias de ellas, las acompañaron para incorporar a mujeres promoviendo de tal forma su asociación. En este tenor, doña Sofía recuerda: “Anduvimos visitando las casas, conociéndonos muchas *ñañitas*³⁹ que vivían retiradas en las casas, y estaban unas atrasaditas, porque la enfermedad uno lo necesitábamos, fue bonito porque nunca se hacía, eran muy... antes eran muy, estaban en la casa no más”.

Todo indica que doña Viviana y su hija no querían limitar la asociación *Malgnmapu* a un ámbito restringidamente ceñido a su lugar de vida. Margot Hueichan, hija de una socia hoy desaparecida, recuerda muy bien las andanzas de su madre a través del campo: “Yo siempre acompañé a mi mamá, íbamos siempre, asistía yo con ella, íbamos a reunión. Eso me impresionaba mucho”. Indubitablemente las mujeres no desdeñaban los proyectos locales propuestos por la Iglesia católica o ONG´s como El Canelo de Nos⁴⁰ que venían a fortalecer una economía familiar fuertemente deprimida sobre todo en los tiempos del “corte de circuito”, para retomar la expresión de Viviana Lemuy al hablar de la dictadura. O para paliar a la inconsistencia del marido.

Escuchemos a varias mujeres:

Soffá Llaitul: “(...) ahí salió el proyecto de ovino, aprendimos a inyectar una oveja ya cuando nos estábamos consiguiendo el apoyo (...) y luego a sacar la lana, la materia prima, a lavarla (...) [para la artesanía] (...) y eso también fue bonito los huertos, sacamos apoyo (...).

³⁸ En nuestros días, si bien las posibilidades de movilidad han mejorado mucho, quedan no obstante muchas parcelas aisladas obligando sus dueños a largas caminadas antes de llegar a un camino transitado por los coches. Notemos que la locomoción colectiva es asegurada en ciertas rutas con frecuencias reducidas y siempre entre Osorno (a 50 kilómetros) y ciertas aldeas locales de Misión San Juan.

³⁹ *Ñañitas* “hermanitas”, o sea, *ñaña* es un término cariñoso y respetuoso para designar mujeres cercanas.

⁴⁰ Durante la dictadura y en especial a partir del año 80, la asociación ha recibido mucho apoyo por parte de la Iglesia católica, así como de una ONG nacional, Canelo de Nos (Región Metropolitana) e internacionales (no identificadas). En un trabajo ulterior, debido a la falta de informaciones precisas en este momento, sería interesante analizar más detenidamente el rol y el impacto de estas instituciones. Sin embargo, varias mujeres han insistido sobre el hecho interesante de que la Iglesia “nos enseñó que las mujeres somos dignas de respeto” (Viviana).

Cecilia Castillo: “Ya poh hay algunas [mujeres] que empezó a independencerse (*sic*) del marido porque uno tenía que ir haciendo sus cosas y aprendiendo a hacer las cosas bien, y no esperar que ellos estén ahí para hacer las cosas (...).

Zunilda Castelán: “Ella [mi madre] nos contaba que participaba acá en Pualhue, que ella había aprendido a hacer estas conservas, que visitaban también a los enfermos, se ayudaban mutuamente, (...) participaba también en las cuestiones de los huertos, como dijo la señora Carmen, ahí ella después en la casa practicaba en su huerta todo lo que aprendió.

El *lonko* Camiao, citado en otro espacio, coincide en que las mujeres fueron claves para mejorar algo positivo en la economía del hogar reposando esencialmente sobre la agricultura de subsistencia y pequeñas artesanías: “Aquí, sobre todo, para sobrevivir en aquel tiempo, porque aquí hay sólo una economía de sobrevivencia y con la dictadura eso se agravó completamente digamos, entonces la mujer ahí jugó un papel tremendamente fundamental, digamos”. En varias entrevistas, las participantes mencionan el afán de capacitación que distinguía a *Malgnmapu*. En sus múltiples reuniones se podía aprender el arte del telar mapuche, trasquilar las ovejas, lavar e hilar la lana, inyectar vacunas a los animales de granja, sembrar, hacer conservas, etc.

Estas actividades no disimulan que estos talleres eran también motivo para compartir penas, alegrías y problemas. De los problemas se mencionó principalmente los pleitos de pareja o de violencia intrafamiliar. Doña Carmen, con mucha emoción, refiere en varias ocasiones los tormentos que sufrió sin olvidar de señalar cuanto el hecho de reunirse con sus compañeras le permitió seguir adelante y dar un sentido positivo a su vida. Aunque se refiera a los CEMA, Fabiola Bahamondes atina cuando recuerda que las agrupaciones femeniles “fueron una válvula de escape” para amortiguar el “patriarcado presente en estas localidades [rurales]” (2016, p.84). Arturo Camiao, a la pregunta directa de saber si las mujeres de *Malgnmapu* trabajaban para eliminar el machismo, contesta sin vacilar: “Por supuesto que sí, fue uno de los temas que abordaron en los talleres de capacitación”.

De su lado, según Carmen Igor, quizá mucho más reservada y cautelosa para exponer sus eventuales trances o escuchar los aprietos de sus compañeras, llega a afirmar: “Yo no hablaba de estos problemas. Eso es vida privada. Cada quien lo suyo”. Tampoco *Malgnmapu*, por ser una agrupación reservada únicamente a los problemas encontrados por las mujeres, fomentaba la rebeldía para enfrentar a los varones. Más bien intentaba cada vez que necesario abogar a favor de la complementariedad de género. Al menos en una ocasión, cuenta Viviana Lemuy, la asociación habría servido de catarsis para expurgar conflictos graves entre esposos. Escuchemos su relato que apenas recortamos:

“(...) siempre mi dedicación de mi trabajo era familiar, de un hombre y una mujer para que no estén peleando en la casa, porque eso es lo que más sucede, en la casa a veces, si la mujer quiere hacer algo el hombre se opone (...) y cuando se sabe llevar la familia se lleva bien, entonces bueno eso era también mi trabajo, muchos familiares, y llevar las ñañas así para que vivan en paz (...) tengo unos recuerdos muy grandes (...)

yo me acuerdo [de una pareja y] que esa persona el hombre era muy machista, de que la mujer era un objeto no más (...) [en Kümeleufu] ya participaba [ella] en los Centros de madres, después se trasladaron para acá y acá ella siguió insistiendo, entonces de a poquito el marido se fue integrando también aquí en Pualhue, y por eso a mí nunca me gustaba decir mira el hombre es malo, el hombre él hace esto, porque eso no deberíamos decirlo tampoco las mujeres (...)

La participación de las mujeres en el funcionamiento de *Malgnmapu*

La participación voluntaria y abierta a cualquier mujer independientemente de su condición económica o de sus opciones religiosas y/o políticas, y sin que la pertenencia al pueblo mapuche-williche haya sido una condición *sine qua non*, fue seguramente el eje del triunfo encontrado por *Malgnmapu*. Las mujeres lograron fomentar y vivir los principios de la concertación y la consulta participativa. Nótese que, aunque el lector pueda imaginarse que reina una homogeneidad incondicional entre los Mapuche y un consenso absoluto en sus decisiones, la falta de cohesión es una constante.

De hecho, la sabiduría y la paciencia de Viviana Lemuy han contribuido frecuentemente a suavizar ciertas tensiones en suma normales que podían surgir entre las integrantes. Estas tensiones podían revelar ansiedades o discrepancias sobre varios asuntos, pero el cómo asumir los cambios a los que obligaban la dictadura y luego, el reconocimiento legal de *Malgnmapu* desde 1993, fueron realidades que podían minar la organización desde dentro. Las incertidumbres aparecieron más de una vez y, con la Ley Indígena, probablemente tuvieron razón de su perpetración.

Revisemos en seguida unos lineamientos teóricos sobre la participación. La etimología de la voz "participación" proviene del verbo latín tardío "*participare*" lo cual sugiere el acto de participar, de tomar parte, de tener parte, compartir y repartir. Participación desemboca sobre el ser parte, el ser partícipe, el formar parte, el hacer parte y el tomar parte. Lo que sugiere que la participación sea una acción en el acto de hacer(se) partícipe, de repartir y actuar.

De hecho, la participación juega un papel importantísimo cuando las personas coinciden con alcanzar metas pactadas, pues participan para la obtención del objetivo y, cuando la arena en la que se manifiesta es democrática, lo hacen desde la posición que el grupo les asigna de común acuerdo con cada una/o. Procedimiento que valida sin duda la institución o conjunto asociativo que legitima, digamos, los esfuerzos que realizan para conseguir los propósitos. En breve, participar activa una serie de mecanismos de interacción en el que los y las participantes actúan para concretar proyectos que han sido generalmente aprobados por la mayoría.

En *Malgnmapu*, no se trataba de hacer creer ciegamente en la participación, sino de fomentarla y vivir juntas todos los acontecimientos que afectaron, positiva o negativamente, a las 14 entidades constitutivas del conjunto. La libertad ha sido sin duda fundamental, hecho que permite siempre "que los individuos ejerzan realmente una influencia sobre las condiciones que las afectan" (Zask 2011, p.4. Traducción propia). Conocen sus condiciones de vida y pueden, en consecuencia, procesar su agenciamiento. Finalmente, esta libertad motivaba su responsabilidad tanto a nivel individual como colectivo.

Joëlle Zask (2011, p. 6-9) propone revisar la participación desde tres tipos: tomar parte, aportar una parte y recibir una parte. Seguiremos en parte sus reflexiones.

1. Tomar parte no es lo mismo que hacer parte porque en la primera acepción, aparece un acto de decisión productor del placer tomado al estar con otra/os.⁴¹ Y, el placer es sin duda un potente factor de asociación y generador de participación, que sería al paso siguiente. “Ahí la pasábamos muy bien. La asociación era amplia. Había chistes de todo. Éramos muy unidas”, señaló con cierta nostalgia Carmen. El grupo no era preexistente, sino que se estaba re-creando al hilar actividades comunes y soñar proyectos para el bien de todos.
2. Aportar una parte implica contribuir. Eso es, participar como copartícipe proactivo en una discusión, en una toma de decisión, etc. Lo que se fundamenta en un sistema de interacciones entre cómplices de una historia o un proyecto común y compartido. “Fue muy bonita la unión. No sé para mí fue así, varias cosas que no me acuerdo, tantos años no sé cuántos años estarán, pero fue muy unido, fuimos un grupo muy unidas (*sic*)”, enfatiza Sofía.
3. Recibir una parte supone que los agentes han participado activamente para conseguir, individual y/o colectivamente ciertos beneficios que la consecución de las metas suponía. Y que fue el motor alrededor del cual giraba la participación. Claramente, uno de los provechos alcanzados en la participación consiste en sentirse bien. Es decir, en haber desarrollado un potencial participativo, así como un (auto) reconocimiento valorativo. Recordemos, para dar un solo ejemplo, que la Junta de Cacique en 1986 reconoce y valora los aportes de las mujeres mapuche williche.

Al considerar estos tres aspectos, se desprende la tesis de un sentimiento de pertenencia a un grupo particular, operador de lealtades y solidaridades. Si doña Viviana pudo, a cambio de una risa cómplice general, afirmar que “Yo era *Malgnmapu*”, pocos minutos después pudo afirmar con emoción: “Así que yo contenta, muy agradecida de todas no más po. Que vienen a contar aquí su ejemplo... porque todas estas hermanas son de mucho valor, todas son *Malgnmapu*”.

Abriendo perspectivas: *Malgnmapu*, ¿una cuna feminista original entre los Mapuche-williche?

Sería inapropiado concluir este trabajo con un cierre que significaría que la historia de *Malgnmapu* asociación precursora se pierde cuando interrumpe su existencia como tal en el transcurso del último decenio del siglo XX. Este espacio no permite detallar las razones de este cese. Basta mencionar que paradójicamente la misma Ley Indígena es su principal causante debido a la fragmentación que impone a través de la constitución de las comunidades indígenas con cuerpo jurídico para la obtención de los recursos estatales canalizados a través de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, más conocida como la CONADI, ente gubernamental creado en 1993.

Sin embargo, el espíritu de *Malgnmapu* sigue existiendo hasta nuestros días. No solamente en la memoria de sus integrantes y familiares sino entre las múltiples asociaciones femeniles mapuche-williche que hoy florecen y actúan en la Fütawillimapu. *Malgnmapu* continúa sembrando su legado entre las mujeres indígenas, aunque muchas desconocen hasta su nombre y, consecuentemente, ignoran lo que deben a esta pionera asociación. La herencia quizá más valiosa de *Malgnmapu* es haber re-inventado el apego al ser ancestral y el sentirse y actuar como mujer mapuche en el territorio.

⁴¹ Lo que podría diferenciar la filiación (herencia involuntaria) de la afiliación (acto voluntario), en el sentido de Saïd.

Es indudable que los diversos Centros de Madres en los que previamente participaron las mujeres fueron los lugares donde aprendieron a solidarizarse y unir sus fuerzas para cuestionar los círculos de la subordinación en los que se encontraban como mujeres e indígenas. Todas reconocen su deuda a los Centros de Madres donde adquirieron los rudimentos de su toma de conciencia y consecuente empoderamiento, eso como mujeres perteneciendo orgullosamente a su valioso pueblo ancestral. Cuando los primeros pasos de *Malgnmapu* se visibilizan, aunque fuera de consideraciones manifiestamente feministas, sus mujeres activan un modo de actuar en sinergia con los hombres, los que, sea dicho de paso, vivían en los años con el temor de la represión sistemática promovida por la dictadura pinochetista.

Malgnmapu no está muerta y no muere: sigue creciendo entre todas sus sucesoras. Y, dar de conocer su labor desde su memoria, como se intentó en estas líneas, es devolver "su especificidad como práctica política" (Ramos, 2016, p.53).

Bibliografía

- Augé, M. (2001). *Les formes de l'oubli*. Paris: Rivages.
- Bahamondes, F. (2016). Centros de Madres en el Chile rural. Un espacio de seguridad. *Nomadías*, (22), 83-100.
- Benadiba, L. (2016). *Historia oral, relatos y memorias*. Buenos Aires: Maipue.
- Bengoa, J. (2011). Los Mapuches: historia, cultura y conflicto. *Cahiers des Amériques latines*, (68), 89-107. Recuperado el 13 diciembre 2016, de <https://journals.openedition.org/cal/118>.
- Bourdieu, P. (2007) *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bustos, G. (2010). La irrupción del testimonio en América Latina: intersecciones entre historia y memoria. Presentación del dossier 'Memoria, historia y testimonio en América Latina'. *Historia Crítica*, (40), 10-19. <http://www.redalyc.org/pdf/811/81115380001.pdf>.
- Connerton, P. (1989). *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cortez, X. (1998). Centros de Madres. Dueñas de casa sin delantal. En Vergara y Zvonimir (Eds.), *Descorriendo el Velo. II y III Jornadas de investigaciones en Historia de la mujer* (pp.151-166). Santiago de Chile: LOM.
- Di Marzo, L. y Lotito, L. (2005). La Voz Narrativa. En G. Pampillo (ed.), *Una araña en el zapato: La narración: teorías, lecturas, investigación y propuestas de escritura*. (88 – 107). Libros de la Araucaria.
- Duquesnoy, M. (2015). Visibilidad política entre las mujeres mapuche williche de la provincia de Osorno. Emergencia de un feminismo *sui generis*. *Revista Austral de Ciencias Sociales* (29), 71-88.
- Facio, A. (2000). Hacia otra teoría crítica del derecho. En Herrera (Coord.), *Las fisuras del patriarcado. Reflexiones sobre Feminismo y Derecho* (pp.15-44). Quito: FLACSO.
- Freeman, J. (1972). *La tiranía de la falta de estructuras*. Recuperado el 17 de agosto de 2015, de <https://www.caladona.org/wp-content/pujats/2010/06/la-tirania-de-la-falta-de-estructuras.pdf>
- Gigena, A. (2016). Interculturalidad y Género en la ciudadanía de las mujeres-indígenas. Aproximaciones a partir del estudio de los casos argentino, boliviano y chileno. Policopiado, no publicado.
- Grez, S. (2007). Historiografía, memoria y política. Observaciones para un debate". *Cyber Humanitatis*, (41), 1-11. Recuperado el 20 de junio de 2016, de <https://cyberhumanitatis.uchile.cl/index.php/RCH/article/view/10514>.
- Halbwachs, M. (2004 [1925]). *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Félix Lacan.
- Oxman, V. (1983). *La participación de la mujer campesina en organizaciones: los centros de madres rurales*. Santiago de Chile: GIA.
- Ramos, A. (2016). La memoria como objeto de reflexión: recortando una definición en movimiento. En Ramos (Comp.) *Memorias en lucha: recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*, (pp. 51-69). Río Negro: Universidad Nacional de Río Negro.

- Revilla, M. (1995). Las organizaciones de mujeres en Chile: entre la subsistencia y la construcción de una identidad. *Revista documental en ciencias sociales iberoamericanas*, (23), 109-132.
- Ricoeur, P. (2013). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: FCE.
- Robin, R. (1966). *Identidad, memoria y relato. La imposible narración de sí misma*. Buenos Aires: UBA.
- Rojas, C. (1994). *Poder, mujeres y cambio en Chile (1964-1973): un capítulo de nuestra historia*. (Tesis de Maestría en Historia inédita). Universidad Autónoma Metropolitana (UAM-Iztapalapa), México, D.F. Recuperado el 12 de enero de 2018, de <https://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/MC0062367.pdf>.
- Souroujon, G. (2011). Reflexiones en torno a la relación entre memoria, identidad e imaginación. *Andamios*, (17), 233-257.
- Stuven, A. M. (2013). La mujer ayer y hoy: un recorrido de incorporación social y política. *Centro de Políticas Públicas UC*, (61), 1-20. Recuperado el 19 de enero de 2018, de <https://politicaspublicas.uc.cl/content/uploads/2013/08/serie-no-61-la-mujer-ayer-y-hoy-un-recorrido-de-incorporacion-social-y-politica.pdf>.
- Tinsman, H. (2008). La tierra para el que la trabaja: política y género en la reforma agraria chilena. *Revista Perspectivas*, XIII, (19) 53-67. Recuperado el 25 de febrero de 2017, de <https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-126863.html>.
- Traverso, E. (2007). *El pasado, instrucciones de uso. Historia, memoria, política*. Madrid: Marcial Pons.
- Valdés, T. y Weinstein, M. (1993). *Mujeres que sueñan: Las organizaciones de pobladoras en Chile 1973-1989*. Santiago de Chile: FLACSO.
- Valdés, T., Weinstein, M., Toledo, M. I. y Letelier, L. (1989). *Centros de Madres 1973-1989 ¿Solo disciplinamiento?* Santiago de Chile: FLACSO.
- Valdés, X. (2013). "Inquilinas, alfareras, parteras, dueñas de casa, temporeras: oficios y trabajos de mujeres rurales". En Stuven y Fernandois (Eds.) *Historia de las mujeres en Chile*, Vol.2 (pp. 199-240), Santiago de Chile: Taurus.
- Valdés, X. (1993). Las mujeres y el poder: Una perspectiva de género y desarrollo. *Proposiciones*, (22), 1-9.
- Vampa, M. (2007). La memoria es hoy. *Question*, (15). Recuperado el 22 de 2018, de <https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/411>.
- Yerushalmi, Y. (1998). Reflexiones sobre el olvido. En Varios *Usos del olvido* (pp.13-26). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Zask, J. (2011). *Participer. Essai sur les formes démocratiques de la participation*. Paris: Le Bord de l'eau.

Fuentes periodísticas

- Diario La Nación (Santiago), 1 de diciembre de 1964, "La Reforma Agraria sacará al campesino de la miseria en que trabaja y vive".
- Diario La Nación (Santiago), 13 de diciembre de 1964, "Mujeres campesinas estudian papel en el desarrollo agrícola".
- Diario La Nación (Santiago), 20 de febrero de 1965, "María de Frei dirige un llamado a todos los Centros de Madres".
- Diario La Nación (Santiago), 6 de marzo de 1965, "Primeras once máquinas de coser fueron entregadas a modestas dueñas de casa".
- Diario La Nación (Santiago), 4 de junio de 1965, "Mujer tiene un rol vital en campaña contra la inflación".
- Diario La Nación (Santiago), 28 de agosto de 1965, "120 mil máquinas de coser para el pueblo, importará la CORFO".
- Diario La Nación (Santiago), 4 de agosto de 1966, "Inaugurada Exposición Nacional de Trabajos de Centros de Madres".

Diario La Nación (Santiago), 24 de agosto de 1966, “Explosión de trabajos en los 140 Centros de Madres”.

Diario La Nación (Santiago), 8 de septiembre de 1966, “Gran campaña de ahorro popular realiza los Centros de Madres de Valparaíso”.

Diario La Nación (Santiago), 9 de octubre de 1966, “La mujer chilena se organiza en Centros de Madres (suplemento especial).”

Diario La Nación (Santiago), 6 de noviembre de 1969, “Trascendencia de los Centros de Madres”.

Revista Paula 7 (Santiago), enero de 1968, “María Ruiz Tagle de Frei: el CEMA es su obra y su orgullo”.

