



Racismo y prejuicios encubiertos: Las luchas antirracistas de mujeres mapuche en Chile

Covert Racism and Prejudice: The Anti-Racist Struggles of Mapuche Women in Chile

Alicia Rain Rain

Universidad Autónoma de Chile

Resumen

La expresión de los prejuicios, en los últimos años, es más encubierta que manifiesta. Dicha expresión encubierta busca mantener las exclusiones sociales por razones de raza, clase y género. Algunas de las razones que las justifican responden a los contextos democráticos y a las sucesivas demandas por los derechos de los pueblos originarios en América Latina. En este contexto, el objetivo que nos propusimos en este artículo fue analizar comprensivamente las experiencias de prejuicios manifiestos y sutiles de mujeres mapuche en Chile, a través de las cuales dichas mujeres crean luchas antirracistas, anticlasistas y antipatriarcales. Por medio de una etnografía multisituada, con entrevistas en profundidad, damos cuenta de las experiencias de 20 mujeres de las regiones Metropolitana, Biobío, La Araucanía y Los Ríos. Los resultados nos muestran que el racismo manifiesto, y los prejuicios encubiertos, coexisten y varían de acuerdo a las condiciones sociales de las mujeres.

Palabras clave: **Racismo, Prejuicio; Mujeres mapuche; Luchas antirracistas**

Abstract

The expression of prejudice in recent years is more covert than overt. Such covert expression seeks to maintain social exclusions on the basis of race, class and gender. Some of the reasons that justify them respond to democratic contexts and the successive demands for the rights of native peoples in Latin America. In this context, the objective of this article is to comprehensively analyse the experiences of overt and subtle prejudices of mapuche women in Chile, through which these women create anti-racist, anti-classist and anti-patriarchal struggles. Through a multi-site ethnography, with in-depth interviews, we report on the experiences of 20 women from the Metropolitan, Biobío, La Araucanía and Los Ríos regions. The results show that overt racism and hidden prejudices coexist and vary according to women's social conditions.

Keywords: **Racism; Perjudice; Mapuche women; Anti-racist struggles**

INTRODUCCIÓN

Desde finales del siglo XX presenciamos una serie de demandas reivindicativas en materia de derechos humanos, particularmente, sobre los derechos colectivos de los pueblos originarios y afrodescendientes. No es difícil encontrar discursos sociales de los estados latinoamericanos autodenominándose democráticos, sin embargo, ningún pueblo originario en Chile cuenta con reconocimiento constitucional. Al respecto, nuestro pueblo mapuche, el cual representa el 79.8 % del total de pueblos originarios en Chile (Instituto Nacional de Estadística [INE] 2017), y que hasta mediados del siglo XIX mantuvo su autonomía política desde la actual región del Biobío hacia el sur por un tratado de paz con la Corona española en el siglo XVII, que luego pierde, por la apropiación por despojo por parte del Estado y el ejército de Chile (Marimán, 2019; Nahuelpan y Antimil, 2019). De allí las sucesivas demandas reivindicativas por la autonomía territorial y socio-política en el marco de políticas de apropiación por despojo colonial, que configuran una deuda histórica no saldada (Marimán, 2019; Nahuelpan y Antimil, 2019).

La convivencia entre nosotras y las personas occidentales en América Latina se configuró como tensión y conflicto, afectando negativamente a las personas racializadas y a nuestros pueblos, especialmente a nuestro pueblo mapuche (Marimán, 2019; Nahuelpan y Antimil, 2019; Van Dijk, 2007). Por tal razón, somos objeto de expresiones prejuiciosas que obedecen a posiciones etnocéntricas. Se nos percibe como no ajustadas -e incluso antagonistas- a las normas sociales occidentales y monoculturales impuestas (Marimán, 2019; Quidel, 2015; Van Dijk, 2007). Algunos autores (González y Manzi, 2016; Mansilla y Quilaqueo, 2018; Nahuelpan y Antimil, 2019; Van Dijk, 2007) comprenden, en este marco histórico, la naturalización de nuestras exclusiones sociales. Las formas de exclusión se expresan estructuralmente en la formulación de políticas públicas que contribuyen a invisibilizar nuestros derechos colectivos, nuestros saberes y nuestras formas de vida. Las estructuras sociales coloniales han propiciado la violencia hacia nosotras, expresándose en prejuicios, estereotipos, discriminación, desplazamiento forzado, despojo y saqueo de tierras, criminalización de nuestros movimientos políticos y explotación (Nahuelpan y Antimil, 2019; Van Dijk, 2007).

En el contexto de las relaciones e interacciones sociales cotidianas, educativas y laborales, se expresan los prejuicios, estereotipos y discriminación. El prejuicio racista se expresa, principalmente, a raíz de las características físicas observables, adoptando una forma particular de racismo (Cárdenas et al., 2007), ocasionando una disposición negativa hacia nosotras y nuestras sociedades (Quiles et al., 2003). Según varios autores (Allport, 1977; Becerra y Flores,

2010; Rueda y Navas, 1996; Saiz et al., 2008; Tijoux y Córdona, 2015; Van Dijk, 2007) el prejuicio es el componente afectivo del rechazo racial, junto a los componentes cognitivos y conductuales, como los estereotipos y la acción de discriminar respectivamente (Merino, 2007).

El prejuicio racista se ampara en las estructuras sociales de dominación, en donde ciertas sociedades tienen dominio por sobre otras (Nahuelpan y Antimil, 2019; Tijoux y Córdova, 2015). De esta manera, el prejuicio busca minusvalorar nuestros comportamientos, valores, capacidades o atributos (Fanon, 2016; Van Dijk, 2007). Estas experiencias son constantes, especialmente en las escuelas (González y Manzi, 2016; Mansilla y Quilaqueo, 2018; Nahuelpan y Antimil, 2019; Quidel, 2015).

Los prejuicios manifiestos, y abiertamente racistas suelen ser rechazados dentro de los discursos sociales democráticos (Cárdenas, 2006; Cárdenas, et al., 2007; Espelt et al., 2006; Ramírez et al., 2016). Sin embargo, el prejuicio es dinámico y se adapta a los cambios sociales, por lo que experimenta cambios desde formas evidentes y directas de expresión, hacia formas más sutiles y encubiertas (Cárdenas, 2006; Cárdenas, et al., 2007; Merino, 2007; Pettigrew y Meertens, 1995; Ramírez et al., 2016; Quiles et al., 2003). Diversos autores (Dovidio y Gaertener, 1986; McConahay et al., 1981; Pettigrew y Meertens, 1995; Rueda y Navas, 1996) planean que este tipo de prejuicio adopta formas menos evidentes y racionalizadas, aparentemente no prejuiciosas.

El prejuicio encubierto, también denominado prejuicio sutil (Pettigrew y Meerten, 1995), sostiene la asimetría de poder entre la sociedad occidental y nuestros pueblos minorizados, del mismo modo que el prejuicio tradicional (Rueda y Navas, 1996). El prejuicio sutil no es un rechazo directo, pero tampoco es cercano afectivamente (Pettigrew y Meerten, 1995). Así, esta nueva forma de prejuicio ha sido descrita como un modo frío, distante e indirecto de relacionarse, que defiende valores occidentales y exagera las diferencias culturales (Cárdenas et al., 2007). Existen algunos estudios, aunque escasos, sobre el prejuicio sutil hacia nosotras, las personas mapuche (Cárdenas, et al., 2007; Ramírez et al., 2016).

Para efectos de este estudio consideramos el prejuicio como una disposición afectiva negativa hacia nosotras, por parte de las personas occidentales chilenas. Así, nos proponemos en este artículo: analizar comprensivamente las experiencias de prejuicios manifiestos y sutiles de mujeres mapuche en Chile, a través de los cuales dichas mujeres crean luchas antirracistas, anticlasistas y antipatriarcales.

Mujeres mapuche y las exclusiones sociales

Las mujeres racializadas hemos experimentado opresiones por razones de raza, género y clase social (Hill Collins, 2012). Este racismo se expresa en las relaciones coloniales (Brah, 2011), cuyo efecto es la sujeción de nuestras identidades racializadas (Brah, 2011). También, se expresa en nuestras corporalidades fijadas en la servidumbre a las personas blancas (Cumes, 2014; Millaleo, 2011; Nahuelpan, 2013). Esta relación colonial no es sólo menosprecio, en ocasiones surge la envidia y el deseo de apropiación (Brah, 2011; Fanon, 2016). En el caso de las relaciones envidiosas, las personas judías han sido estereotipadas como personas hábiles en el manejo de los negocios. La competencia con ellas es por los privilegios sociales (Fanon, 2016). Por su parte, las personas afrodescendientes son consideradas objeto de deseos sexuales, y por ello, peligrosas para las sociedades blancas (Fanon, 2016). Estos ejemplos nos ayudan a entender la disputa por los bienes materiales y derechos, y la defensa de lugares del privilegio blanco. Así mismo, nos permite comprender las experiencias particulares de exclusión vividas por nosotras, las mujeres mapuche profesionales, quienes disputamos lugares de poder con personas blancas (Millacura, 2015).

Nuestras exclusiones nos han demandado construir formas propias de resistencia, las que no sólo se refieren a las reivindicaciones de género (Curiel, 2007), sino que también son luchas por la autonomía territorial, derecho a tierras, cuidado de la naturaleza, anticapitalismo, antirracismo y anticlasismo (Tapia, 2018). En el caso de las mujeres mapuche, se reivindica la cocina, la huerta, la textilería, el *mapudungun*, nuestra lengua mapuche (García-Mingo, 2017), y nuestra actoría en las organizaciones políticas occidentales o las propias mapuche (Duquesnoy, 2015; García-Mingo, 2017).

METODOLOGÍA

Abordamos la investigación desde un enfoque cualitativo, el que comprendemos como un proceso de producción de información descriptiva, sobre las propias palabras de las personas y actividades observables en el campo (Taylor y Bogdan, 1990). Esto implica la descripción íntima de la vida social de un determinado grupo humano (Taylor y Bogdan, 1990). Adoptamos una metodología etnográfica, a fin de adecuarnos metodológicamente a la diversidad y heterogeneidad de experiencias de las personas de los pueblos originarios (Clifford, 1999; Marcus, 2001). Estas aproximaciones etnográficas reconocen que, al interior de los pueblos o colectivos humanos, existen tensiones y divergencias (Marcus, 2001). De allí nuestra aproximación investigativa situada (Haraway, 1995), donde nuestro posicionamiento está dado por nuestro compromiso y pertenencia.

cia al pueblo mapuche. El que se expresa también en visibilizar la producción de conocimiento realizada por autoras y autores mapuche que aquí citamos.

El trabajo de campo lo desarrollamos entre los meses de noviembre de 2017 y abril de 2018. Acudimos a contactos personales y académicos para el acceso a las actoras, tanto en la región Metropolitana como en el *Wallmapu*, territorio histórico mapuche determinado como tal en el siglo XVII (Marimán, 2019; Nahuelpan y Antimil, 2019). En el *Wallmapu* trabajamos con mujeres mapuche en las actuales regiones del Bío-bío, La Araucanía y Los Ríos. El acceso a las actoras lo hicimos mediante la técnica de bola de nieve (Taylor y Bogdan, 2002), en donde una actora nos recomendó a otras, hasta alcanzar el criterio de saturación teórica (Taylor y Bogdan, 2002).

Realizamos entrevistas en profundidad a 20 mujeres, mayores de 18 años, que se identificaron como mujeres mapuche y que tuvieron la experiencia de vivir en la ciudad de Santiago de Chile por al menos 6 meses. Algunas de ellas vivían en dicha ciudad al momento de la entrevista, mientras otras vivían en el *Wallmapu* tras su retorno. La observación de las interacciones sociales, y de los actos cotidianos de las actoras, fue un aspecto central en nuestro trabajo de campo (Hamersley y Atkinson, 1994). De esta forma, las entrevistas las entrelazamos con observaciones participantes, las que grabamos y transcribimos para su posterior análisis.

El análisis de la información, producida en el campo de estudio, la nutrimos con nuestra propia experiencia, refinando dicha información a partir de nuestra relación con los escenarios, las actoras y los documentos que fuimos produciendo (Taylor y Bogdan, 2002). El material transcrito lo tratamos por medio de un análisis de contenido, que comprende acciones para codificar mensajes manifiestos, latentes o bien ocultos (Barroso y Cabero, 2010). Las etapas de este análisis fueron: (1) pre-análisis; (2) formación de sistema categorial; (3) codificación; (4) análisis e interpretación; y (5) generación del informe (Barroso y Cabero, 2010).

Con el fin de resguardar la participación informada, libre y voluntaria de las actoras de este estudio, hicimos uso del consentimiento informado. Así mismo, seguimos las orientaciones éticas delimitadas por la Universidad Autónoma de Barcelona, a través del denominado Manual de Buenas Prácticas en la Investigación Cualitativa.

RESULTADOS

Los testimonios de las actoras, y las observaciones en el trabajo de campo, nos permitieron organizar la información por medio de las siguientes categorías: (1)

las experiencias de las exclusiones manifiestas, (2) las experiencias de las exclusiones sutiles; y (3) las prácticas discursivas antirracistas.

Las experiencias de las exclusiones manifiestas

De forma temprana se instala en Chile, a través de la relación con los conquistadores españoles, la jerarquía de inferioridad de nosotras, las personas racializadas, frente a la superioridad de las personas occidentales (Fanon, 2016; Mansilla y Quilaqueo, 2018). En un primer momento, entre los siglos XVI - XVII, la guerra es la que determina el contacto colonial, pero, a partir de la segunda mitad del siglo XVII, la estrategia integracionista colonial es la más utilizada a través de las instituciones como las iglesias y las escuelas (Mansilla y Quilaqueo, 2018; Quidel, 2015).

Una de las instituciones en donde más se nos vulneró fue la escuela (Mansilla y Quilaqueo, 2018; Quidel, 2015). La triada escuela-misión-internado fue central para implementar el proyecto modernizador occidental a manos de las congregaciones religiosas (Mansilla y Quilaqueo, 2018). El sometimiento se experimentó desde la temprana infancia:

Entonces, eh, mi papá contaba la historia de que ellos fueron, eh, violentados para perder el mapudungun [lengua mapuche], los dejaban en piedrecillas, los dejaban... les pegaban con látigos o con, el... ¿cómo se llama esa cosa?

Entrevistadora: ¿Varilla?

(Rayen): Sí, varilla de sauce. Bueno, nosotros vivimos casi lo mismo, nos pegaban cuando hablábamos [ríe] Entonces igual eso se pierde un poco ¿no? Se pierde el tema del mapudungun. (Rayen, 39 años, Región de La Araucanía, entrevista personal, diciembre de 2017)

En el testimonio de la *ñaña*, forma en la que nos decimos por considerarnos hermanas del mismo pueblo, se describe el daño físico de las corporalidades mapuche mediante el abuso de poder de la profesora o profesor, cuyo fin fue el sometimiento del padre de ella. Es evidente la idea prejuiciosa sobre nuestra lengua, la interpretación occidental es que hablarla nos distancia de los valores occidentales, entendidos como lo civilizado, en contraposición a lo nuestro que nos acerca a lo incivilizado. La lengua castellana ha sido la lengua de la colonización, aquella por la que nuestras madres, padres, tías, tíos, abuelas y abuelos fueron duramente castigadas y castigados para aprender a hablarla, olvidando nuestro *mapudungun*, lengua mapuche (Mansilla y Quilaqueo, 2018; Quidel, 2015). También, nuestros pensamientos y prácticas han sido puestas en un lugar inferior al del pensamiento occidental (Marimán, 2019). Así lo experimentó Marcelina:

Y comencé trabajando en Villarrica, en el hotel 'XXX', que todavía existe, ¡claro!, y esa fue mi primera experiencia entre los winkas, y ahí, en el hotel 'XXX', yo tenía compañeras winkas [chilenas, occidentales], y si yo hablaba así. Entones ¡ahí, jajaja, decían, ahí, la mapuche, si eso no sirve, no vale! ¡ustedes son feos! ¡ustedes adoran el volcán! Y yo trataba de explicarles, pero como que ellos como que se burlaban no más. Entonces yo iba, y le decía a la jefa, a la 'patrona', mire esto, se burlan de mí, dicen que yo adoro el sol, y yo no adoro el sol, nada más que nosotros, como no podemos ver, representa la cara de Ngenechen [espíritu protector], dice mi papá, '¡ah!, tu papá es ignorante, analfabeto, no sabe, el sol es sol', me decía. (Marcelina, 66 años, Región de La Araucanía, entrevista personal, enero de 2018)

La burla y la humillación fueron experimentadas por la *ñaña* en el trabajo. Se trató de un tipo de violencia de orden simbólico, que minusvaloró su habla y sus conocimientos. Aunque, también en la ciudad de Santiago mis *ñañas* experimentaron las exclusiones. Así lo recuerda Josefina:

Me acuerdo que mi compañera, era de apellido (...) y yo que era (...) muy reconocido como mapuche, pero tenía los rasgos físicos importantes. Y desde ese momento de todos los años que permanecí en el sistema educacional, que fueron como seis años, que fue una discriminación constante a todo nivel, en capacidades ¡eh! a nivel físico y a nivel (...) también de oportunidades, porque ¡eh! (...) siempre era como la que estaba desplazada de todo o la que no tenía relación con los profesores. (Josefina, 28 años, Región de La Araucanía, entrevista personal, noviembre de 2017)

Los rasgos físicos son atributos considerados como marcadores raciales (Cárdenas, 2006; González y Manzi, 2016; Quidel, 2015), como ejemplifica en su propia experiencia la *ñaña* Josefina. Este hecho ayuda a comprender la exclusión por parte de las y los docentes hacia ella y su compañera, ocasionando una falta o disminución del orgullo identitario mapuche. Se trata de nuestras identidades heridas (Cárcamo, 2009; Quidel, 2015), pues somos despojadas cotidianamente de valor. Así lo expresa Yolanda de 38 años (Región del BíoBío, entrevista personal, enero de 2018):

Era una zona que el mayor porcentaje son niños mapuche, ¡poh!, la mayoría casi, y algunos que eran ¡claro que sí!, que algunos les daba vergüenza ¡sí! Esos eran más tímidos, sus personalidades, más que otras”.

La vergüenza y timidez aparecen como efectos psicosociales del daño provocado por el racismo chileno. Igualmente, se expresan diversos estereotipos negativos:

Yo entré como en primera vez acá (...), en un colegio, que tampoco sentí tanta discriminación, pero sí en el liceo después un poco, o sea no para mí,

pero sí hablaban como de los ‘indios’, de los ‘mapuchitos’, de los ‘flojos’, o sea nunca fue directo, pero de repente, no sé, compañeras, porque estudié en el (...), mis compañeras decían “ah, pasó una indiecita a vender verduras”. (Rayen, 39 años, Región de La Araucanía, entrevista personal, diciembre de 2017)

El concepto ‘indio’ o ‘india’ es una etiqueta que se relaciona con el rótulo violento y que se percibe como negativo e inamovible (Quidel, 2015; Saiz et al., 2008), por lo tanto, se trata de un término ofensivo. Se trata de experiencias en las cuales se anula el valor humano de la persona y se afecta su construcción emocional y social. También los estereotipos de ‘flojos’, así como la minimización por medio de conceptos que nombra Rayen, como es el de ‘mapuchitos’, son prácticas amparadas en estructuras coloniales que silencian estas injusticias (Cumes, 2014; Fanon, 2016; Mansilla y Quilaqueo, 2018; Quidel, 2015).

Las experiencias de las exclusiones sutiles

Los prejuicios sutiles buscan defender las normas, creencias y costumbres establecidas por las instituciones occidentales, en donde nuestras corporalidades, discursos y prácticas no son aceptadas, y nos exigen ajuste a los cánones afuerinos. Así, se produce una indefensión de nosotras frente a las instituciones del Estado y sus espacios civilizatorios (Nahuelpan y Antimil, 2019; Quidel, 2015). Guacolda ejemplifica bien esta vivencia en el transcurso de su niñez a la juventud, cuando inicia su educación secundaria fuera de su *lof*, relatando cómo su cuerpo fue disciplinado en ese espacio:

Más allá de todo, nosotros trabajábamos hartito en el campo, especialmente la tierra. Entonces, uno igual quiere salir, un poco, de esa vida [ríe]. Y yo creo, que de repente, lo más violento que recuerdo, es cuando me tuvieron cortar el pelo, porque en el internado no se aceptaban niñas con el pelo largo, y así, una serie de otros temas, o encontrarse con niños que habían estudiado en la ciudad, o donde su nivel, en términos educacionales, eran superiores a los de uno, fue complejo. (Guacolda, 37 años, Región de La Araucanía, entrevista personal, enero de 2018)

Guacolda da cuenta de exclusiones sutiles ejemplificadas en la segregación que viven niñas y niños de zonas rurales, en comparación a las de zonas urbanas, en cuanto a calidad de educación. Así mismo, el corte de cabello, que puede justificarse por higiene al ser generalizado como norma, no considera particularidades socioculturales. En nuestros *lof*, —espacios territoriales compuestos por troncos familiares comunes—, las mujeres mapuche usamos el cabello largo, también cintas de colores que van desde la parte superior de la cabeza hasta la cintura (hechas con la intención de decorar el cabello largo y representan colores de la naturaleza), además de algunas joyas de plata de uso ceremonial. Por

eso, cuando le exigieron el corte de cabello, Guacolda lo vivió como un hecho violento.

Un municipio en la región del Bío-bío brindó la posibilidad de pagar, a otras familias de escasos recursos de la ciudad, una subvención económica para recibir a niñas y niños de las zonas rurales durante la semana para que éstos pudieran estudiar. La mayor parte de las familias fueron *winka* (occidentales), y la mayor parte de niñas y niños fueron mapuche:

En el pueblo. Igual era complicado, porque a nosotros igual nos, las familias no se hacían parte con uno, como que uno no era una persona así bienvenida de la familia, sino que estaba ahí porque ¡bueno! A ellos igual les estaban pagando.

Entrevistadora: ¿Y cómo le hacían sentir que no era bienvenida?

Yolanda: De repente no. Uno se da cuenta cuando no se siente cómoda, más principalmente por el tema de las piezas que nos pasaban o de la alimentación que nos daban, que era todo restringido po'. Uno no podía andar así, porque en una casa uno se siente, porque de repente hay casas de acogida donde uno se siente cómoda, pero de repente había varias situaciones donde no era así. (Yolanda, 38 años, Región del Bío-bío, entrevista personal, enero de 2017)

Para poder estudiar, Yolanda debió sortear la exclusión en un hogar donde se supone que, como niña, pudo haber recibido un trato más cuidadoso. Pero en su lugar, su situación de clase social y de raza, así como el hecho de ser ajena a la familia, terminó por cosificarla en un espacio donde ella fue una razón económica, y el afecto y la atención le fueron negados. Esa frialdad emocional resulta típica en el prejuicio sutil (Cárdenas et al., 2007). También lo es la incomodidad que siente la persona excluida en una interacción social:

Bueno, la incomodidad era porque, bueno ¡ósea! por el apellido, te miraban feo, era como ¡ah, el mapuche!, uno lo notaba, quizá no te lo decían ¡ah ya! pasaban la lista, XXX, o no se otro apellido y era ya, mapuche, pero eso era como (...) ¡eh! (...) fue como más, como que se notaba más, de que uno no era muy bienvenido, no era ahí que como poco acogedor para uno. (Sayen, 37 años, ciudad de Santiago, entrevista personal, noviembre de 2017)

En ocasiones, las personas racializadas somos conscientes del rechazo que generamos en la sociedad chilena. De este modo, son las corporalidades las que definen las interacciones sociales y las condiciones de las mismas (Mansilla y Quilaqueo, 2018). Los hechos descritos y sentidos por parte de Sayen le muestran que su lugar es el lugar del rechazo. Esa sensación de incomodidad, que no puede expresarse verbalmente por parte de las víctimas de este tipo de prejuici-

cio, ha sido documentada en los estudios del prejuicio sutil (Pettigrew y Meertens, 1995). Algunas experiencias al respecto, las relata también Rayen:

De primera, el hecho de llegar a la ciudad, o sea a la Universidad de Chile, pa' mí fue impactante, porque la gente en teoría son como la gente más pro, o una de las mejores universidades del país ¿cierto? Entonces yo llego a una maestría donde mis compañeros por los prejuicios políticos que hay, tenían muchos prejuicios conmigo, o sea, por ejemplo, había mucha gente que no me hablaba, me respetaba pero no me hablaba. (Rayen, 39 años, Región de La Araucanía, entrevista personal, diciembre de 2017)

La experiencia de la *ñaña* Rayen es una clara evidencia de la resistencia de la sociedad chilena a reconocer nuestro derecho a la educación, por ejemplo. Existe una manifestación práctica y discursiva del celoso cuidado de los regímenes coloniales (Nahuelpan, 2013), que nos fija en el lugar subordinado y de explotación. Aquí se aprecia la disputa por los recursos y oportunidades, asunto tratado en los estudios del prejuicio sutil (Pettigrew y Meertens, 1995; Cárdenas, 2006; Cárdenas et al. 2007). Los lugares para el ejercicio profesional también son celosamente resguardados por las élites blancas, porque la blanquitud es el primer marcador de las exclusiones (Brah, 2011; Fanon, 2016). El impacto psicosocial ha sido el de la interiorización de la norma colonial:

Había una plaza, y ella dice orgullosa, y yo lo encuentro terrible, lo encuentro súper triste, pero ella lo cuenta orgullosa, “¿Qué le preguntaban, si ella era la nana [palabra para nombrar popularmente a la trabajadora doméstica remunerada] de nosotras?”, ah, entonces tú cuidas a estas niñas, entonces ¿eres la nana? “¡no!, son mis niñas” ¡no había nada que le provoque más orgullo, que nos pareciéramos a los ricos!. Yo lo encuentro ¡terrible!, ¡terrible!, porque mi mamá ve, incluso, en estas características raciales, “se siente orgullosa, de que nosotras, no nos parezcamos a ella”. (Beatriz, 48 años, Región Metropolitana, entrevista personal, noviembre de 2017)

Internalizar el colonialismo es, de acuerdo a Fanon (2016), la experiencia neurótica que nos afecta a las personas racializadas, ya que no sólo somos rechazadas por otras, sino que el impacto mayor es que nos neguemos a nosotras. Querer formar parte de lo bello, lo deseable desde la construcción occidental, es lo que hace transitar a la madre de la *ñaña* Beatriz en el regocijo de la aceptación de sus hijas, que es posible sólo en el rechazo de ella misma.

Las prácticas discursivas antirracistas

Las experiencias de exclusión social han precisado de una elaboración personal y colectiva altamente consciente, pero también política y emocionalmente comprometida. Varias de las actoras de este estudio visten con ropa occiden-

tal, incluyéndonos, aunque en los espacios ceremoniales usamos nuestra vestimenta mapuche. Algunas de las actoras apelan a una performance más mapuchizada. Esa mapuchización de la vestimenta es lo que hizo Berta en su regreso al sur del *Wallmapu*:

Entonces, recuerdo una vez quedé en shock porque vi unos mapuches desfilar ¡poh! vestidas de mapuche. Entonces fue como que yo folcloricé la vestimenta y yo dije “no, esto no puede ser y... es moda” pero de chica lo, lo pensaba y aquí también eso me, me cambió y (...) yo [interrupción] yo regresé ¡eh! estando aquí, 2014, donde mi tía, una tía paterna, que había guardado la (...) la ropa de mi abuela paterna, de la abuela RXX, entonces, fui a conversar con ella y ella no me quería pasar su (...) la, las prendas. Entonces, yo le expliqué y le dije que la abuela no, que a la abuela no le gustaba que esas prendas estén guardadas, esas prendas tenían que usarlas y que en, en nuestra tradición eso se heredaba. Finalmente, ella me las pasó y pa mí fue súper, fue como una recuperación al final. (Berta, 40 años, Región del Bío-bío, entrevista personal, enero de 2017)

Berta muestra el cambio de mirada que ella realizó a partir de su experiencia con la vestimenta y platería mapuche, con las joyas que usamos las mujeres y la relación que tenemos con el territorio. En ese viaje que hace, luego de habitar la ciudad y retornar al sur de nuestro *Wallmapu*, nuestras propias *ñañas* y *lamgnen* le ayudan a re-encontrarse y re-conectarse como mujer mapuche. Ella afronta el racismo a través de su performance mapuchizada.

La experiencia de las exclusiones también impulsa a buscar justicia social. Es lo que hace en su rol de dirigente la *ñaña* Yolanda:

Sí, yo soy la presidenta del grupo de mujeres, y estamos en la Red de la Comuna, que también estoy ¡ósea! No como dirigente, pero también estoy, igual estoy apoyando a ellas, igual tomo roles de repente, de convocar charlas o de hacer presentaciones cuando se tienen que hacer. Eh, en esa estoy apoyando, porque no quise tomar cargo, porque tenía mucho, muchos compromisos [ríe]. (Yolanda, 38 años, Región del Bío-bío, entrevista personal, enero de 2018).

Yolanda ve en las organizaciones de mujeres mapuche una posibilidad de organizarse para alcanzar mejores condiciones de vida. Allí, generan propuestas que permiten implementar sus conocimientos y prácticas mapuche, al amparo de un municipio que favorece estas acciones reivindicativas. Así, las organizaciones sociales son una oportunidad para fortalecerse colectivamente.

Por otra parte, las luchas antipatriarcales en las organizaciones sociales y políticas impulsan fuertes discursos y prácticas de resistencia de algunas *ñañas*:

En el 2012, creo, en el 2012 hasta el 2016 más menos, asumiendo la directiva, sí, porque fueron dos periodos consecutivos, que estuve ahí, porque no había. De hecho, cuando nosotros ingresamos, también cambiamos la forma, ahí de la, de generar como la directiva de, porque antes había como un “ngn”, que se decía, que era como un líder, y después un equipo que lo acompañaba, pero de hecho varios criticábamos esa forma, no era como muy. Entonces se generó una mesa directiva, donde todos teníamos las mismas facultades, solamente que trabajábamos con ciertas responsabilidades o ámbitos más ordenados, pero en la mesa directiva, éramos cinco, y todos teníamos la misma posibilidad, digamos, pesábamos lo mismo en términos de decisión. Eh, y eso también es más positivo, porque da la posibilidad de que más mujeres se empiecen a involucrar poh. ¡Ósea! Porque siempre eran, las acompañantes. (Isolina, 32 años, Región de La Araucanía, entrevista personal, abril de 2018)

Isolina debió afrontar con fuerza su lucha por reivindicar el lugar de las mujeres mapuche en las organizaciones políticas (Duquesnoy, 2015). Su intención fue la de abrir espacios para sí misma, pero también para las que siguen. Otros espacios cotidianos donde las mujeres nos podemos encontrar, como lo han hecho nuestras abuelas, precisan ser reivindicados, por ejemplo, la cocina o el telar también son lugares de lucha. De esta forma, Adriana reflexiona:

Por ejemplo, el tema del, del, de la cocina y, y del discurseo, a lo mejor, de los, del hombre que tiene este espacio más como de diálogo entre otras comunidades y de, de fortalecer los lazos y todo, yo creo que, son igual de importantes. Solo que, si lo vemos desde el ojo occidental, obviamente que el hombre que sale a lo público es más importante y la mujer, que queda en lo privado, queda en un lugar subyugado de segundo orden. Pero dentro de la cultura mapuche y si lo vemos desde el prisma de, de, de la visión y de la cosmovisión mapuche ¡eh! no es ninguno más importante, porque el, la, la cocina igual articula muchas cosas, que (...) que tienen que ver con la mantención del conocimiento, con la unidad de las mismas familias, con, con cómo se organiza el día a día. (Adriana, 35 años, Ciudad de Santiago, entrevista personal, noviembre de 2017)

El lugar de resistencia cotidiana que observa Adriana ha sido observado por otras investigadoras, como Elisa García-Mingo (2017), en donde las mujeres mapuche reivindican la cocina como un espacio para dar cuenta de una continuidad de pensamiento y práctica mapuche, por lo tanto, no hay que entenderlo como el espacio que tenemos asociados a los imaginarios occidentales contemporáneos. Se trata de un espacio de quienes hemos vivido en los *lof*, pequeñas unidades territoriales mapuche compuestas por tres o más familias. Allí se habla de política, se habla de lo que acontece en el *lof*, se toman decisiones, y se entregan *nütram*, consejos, para las generaciones más jóvenes. Este

es un asunto que el feminismo blanco occidental no reconoce como lugar de reivindicación, pero son lugares a recuperar como un valor político del cuidado de las personas y de soporte de vida (García-Mingo, 2017; Tapia, 2018).

Por otro lado, Leticia habla de la necesidad de situarse en una apuesta feminista, pero con cualidades que considera representan la realidad de muchas *ñañas*:

Tener un discurso desde el leer, desde lo académico, y no haber vivido, o estar viviendo en un mundo que es desigual, nos hace enfrentarnos y vernos, que nosotras como mujeres, necesitamos cambiar eso ¡poh! Entonces, primero, es un feminismo vivencial, lo vivimos todos los días, porque somos lesbianas, porque somos mapuche, porque somos mamás solteras, porque somos pobres, porque de distintas maneras, vivimos esa desigualdad, y ante eso nos paramos, y reinventamos otras formas de relacionarnos. Tiene que ver también, con reconocer nuestros orígenes, y vernos que nosotras no venimos de Europa, ni somos mujeres blancas, con dinero. Nuestra raíz es de mujeres que tuvieron que irse, casi esclavas, a ser la clase obrera, a levantar, esta supuesta Nación, País Chileno [ríe]. (Leticia, 41 años, Región de La Araucanía, entrevista personal, abril de 2018)

Nuestra *ñaña* Leticia presenta la tensión de ser madre lesbiana en un contexto patriarcal, lo que desestabiliza ese orden social y performa los vínculos, los cuidados y la organización de las familias (Ahumada, 2016). Leticia se distancia del feminismo occidental y de aquel que considera elitista (Curiel, 2007; Cumes, 2014; Tapia, 2018). De este modo, mapuchiza junto a otras *ñañas* la forma de comprender y vivir un feminismo contextualizado. También, muestra que para afrontar la exclusión hace falta un lugar colectivo de cuidado y de reparación del daño provocado por el racismo estructural.

CONCLUSIONES

A partir de los resultados presentados concluimos que nuestras *ñañas* han experimentado el racismo a lo largo de sus vidas, ya sea en las relaciones e interacciones sociales cotidianas, o en los contextos educativos y laborales. No obstante, han desplegado una serie de luchas antirracistas, anticapitalistas y anti-clasistas, escasamente reconocidas por la sociedad chilena, por los feminismos blancos liberales, y las propias organizaciones mapuche.

Las prácticas discursivas coloniales, patriarcales y clasistas afectaron la autoestima, la autoimagen y las corporalidades de nuestras *ñañas* actoras de este estudio. Ellas debieron afrontar las exclusiones manifiestas, pero también las sutiles. Las afectaciones psicosociales versan entre la herida emocional, la timidez y la negación de sus propias corporalidades. Un aspecto decidor es la in-

teriorización de la norma colonial, en donde la auto negación dio lugar al propio desprecio hacia sí mismas.

Nos encontramos frente a un racismo chileno que rechaza la morenidad, el uso de la lengua, *el mapudungun* o la vestimenta de nosotras las mujeres mapuche, y los significa como símbolos de fealdad, de incivilización y de contradicción con la norma colonial. Aquí se produce un tipo de exclusión de tipo manifiesto, en donde la expresión del prejuicio es de abierto rechazo y violencia.

Las actoras del estudio han vivido, con mayor frecuencia, el prejuicio manifiesto en las escuelas, es decir, en su temprana infancia, lo que coincide con otros estudios realizados en cuanto a prejuicios, estereotipos y discriminación racial (Mansilla y Quilaqueo, 2018; Quidel, 2015). La experiencia de este tipo de prejuicio, abiertamente racista, se reproduce mayoritariamente hacia las mujeres de más escasos recursos, o que ocupan puestos laborales que no son valorados socialmente, como es el caso de las mujeres trabajadoras domésticas. En este contexto, las condiciones de indefensión y de subordinación social son propicios para la exposición a este tipo de exclusiones sociales.

La construcción del lugar de servidumbre, socialmente reservado para nosotras, las mujeres mapuche, nos permite observar un asunto tratado en los estudios del prejuicio sutil o encubierto, respecto a la competencia por los recursos y oportunidades sociales (Cárdenas, 2006; Cárdenas et al., 2007; Pettigrew y Meertens, 1995). Bajo esta idea, algunas de las actoras de este estudio vivieron los obstáculos que sus 'patronas' generaron para que ellas no pudiesen proseguir su educación, mientras servían en sus casas como trabajadoras domésticas remuneradas. En tanto, las mujeres profesionales experimentaron la invisibilización, además de un trato distante y frío, en los espacios laborales. Una de estas mujeres expresó la consciencia de esta exclusión, particularmente relacionada con la imposibilidad, a priori, de ascender laboralmente. Se trata de barreras raciales, patriarcales y de clase, asentadas en las estructuras de esos espacios laborales, como es el ámbito de la justicia.

Las actoras de este estudio dan cuenta de que sus luchas antirracistas, anticapitalistas y antipatriarcales se desprenden de sus propias experiencias de exclusión social. Crean en sus espacios cotidianos estrategias de afrontamiento de estas segregaciones, pero también propician acciones colectivas. Estas luchas se dan en espacios organizacionales, tales como las organizaciones feministas o las organizaciones políticas mapuche. Así también, reivindican lo cotidiano, como la cocina, el telar, como lugares desde donde reivindicarse mujeres mapuche, en sintonía comunitaria, la cual desconocen en las luchas feministas blancas conservadoras.

Concluimos que las exclusiones sociales hacia nosotras, siguen vigentes. De esta manera, las exclusiones manifiestas y sutiles se encuentran al servicio de la mantención de estructuras coloniales, clasistas y capitalistas, que se re-actualizan cotidianamente. Todas las actoras de este estudio han experimentado el racismo, aunque estas expresiones varían de acuerdo a sus condiciones etarias, de clase social y en cuanto a época histórica se refiere. Es entonces, una tarea a proseguir la de dismantelar estas prácticas discursivas racistas, las que no permiten construir sociedades democráticas en donde todas seamos consideradas dignas ciudadanas y actoras sociales.

REFERENCIAS

- Ahumada, Karina (2016). Homo y lesboparentalidad: Por la senda de la deconstrucción del parentesco. En J. Sutherland. (Ed.), *Ficciones políticas del cuerpo. Lecturas universitarias de género, sexualidades críticas y estudios queer* (pp. 45-55). Editorial Universitaria.
- Allport, Gordon (1977). *La naturaleza del prejuicio*. Editorial Universitaria.
- Barroso, Julio & Cabero, Julio (2010). *La investigación educativa en TIC*. Síntesis.
- Becerra, Sandra & Flores, Víctor (2010). Prejuicio étnico y desgaste docente: Un desafío en contextos de pobreza. *Diálogos Educativos*, 20, 14-39.
<http://revistas.umce.cl/index.php/dialogoseducativos/article/view/1087>
- Brah, Avtar (2011). *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*. Traficantes de sueños.
- Cárcamo, Solange (2009). Heridas de identidad: ¿Cómo se construye la injusticia social? En Solange Cárcamo (Ed.), *Justicia Social y Diversidad. Articulación desde una perspectiva intercultural* (pp. 53-65). UC Temuco.
- Cárdenas, Manuel (2006). “Y verás cómo quieren en Chile...”: Un estudio sobre el prejuicio hacia los inmigrantes bolivianos por parte de los jóvenes chilenos. *Última Década*, 14(24), 99-124. <https://doi.org/10.4067/S0718-22362006000100006>
- Cárdenas, Manuel; Music, Andrés; Contreras, Paula; Yeomans, Hans, y Calderón, Carlos (2007). Las nuevas formas de prejuicio y sus instrumentos de medida. *Revista de Psicología*, 16(1), 69-96. <https://doi.org/10.5354/0719-0581.2007.18435>
- Cumes, Aura (2014). *La “india” como “sirvienta”: Servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala*. Tesis doctoral sin publicar. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
<http://repositorio.ciesas.edu.mx/bitstream/handle/123456789/283/D259.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Curiel, Ochy (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Revista Nómadas*, (26), 92-101.
<https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/53510>
- Clifford, James (1999). *Itinerarios Transculturales*. Gedisa.

- Dovidio, John & Gaertner, Samuel (1986). The aversive form of racism. En John Dovidio & Samuel Gaertner (Eds.), *Perjudice, discriminación y racism* (pp. 61-89). Academia Press.
- Duquesnoy, Michel (2015). Mujeres mapuche williche del Sur Austral Chileno: política y resiliencia en la construcción de un feminismo sui géneris. *Revista Nueva antropología*, 28(82), 83-102.
http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-06362015000100005
- Espelt, Esteve; Javaloy, Federico & Cornejo, José (2006). Las escalas de prejuicio manifiesto y sutil: ¿Una o dos dimensiones?. *Revista Anales de Psicología*, 22(1), 81-88.
<http://hdl.handle.net/10201/8081>
- Fanon, Franz (2016). *Piel negra máscaras blancas*. Akal
- García-Mingo, Elisa (2017). *Zomo Newen. Relatos de vida de Mujeres Mapuche en su lucha por los derechos indígenas*. LOM.
- González, Roberto y Manzi, Jorge (2016). Ser “blanco” o “moreno” en Chile: El impacto de la apariencia en las expectativas educativas y las calificaciones escolares. En Jorge Manzi y María García (Eds.) *Abriendo las puertas del aula. Transformación de las prácticas docentes* (pp. 515-542). Universidad Católica de Chile.
- Hamersley, Martyn & Atkinson, Paul (1994). *Etnografía: métodos de investigación*. Paidós.
- Haraway, Donna (1995). Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En Donna Haraway (Ed.), *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* (pp. 313-346). Cátedra.
- Hill Collins, Patricia (2012). Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. En Mercedes Jabardo (Ed), *Feminismos negros. Una antología* (pp. 99-134). Traficantes de Sueños.
- Instituto Nacional de Estadística [INE] (2017). *Censo 2017*. (17 octubre).
<https://www.censo2017.cl/descargas/home/sintesis-de-resultados-censo2017.pdf>
- Marcus, George (2001). Etnografía en/el sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Revista Alteridades*, 11(22), 111-127.
<http://www.unsam.edu.ar/revistasacademicas/index.php/etnocontemp/article/view/44>
- Mansilla, Juan y Quilaqueo, Daniel (2018). Capuchinos bávaros y niñez mapuche: Aproximaciones desde la fenomenología del cuerpo en Merleau Ponty. *Rev. Educação Pública de Cuiabá*, 27(65/2), 733-751. <http://dx.doi.org/10.29286/rep.v27i65/2.6893>
- Marimán, Pablo (2019). Pu mapuche petu ñi muntukapanuetew pu chileno ka arkentinu soltaw. Los mapuche antes de la conquista militar Chileno Argentina. En Pablo Marimán, Fabiana Nahuelquir, José Millalén, Margarita Calfío & Rodrigo Levil (Eds.), *¡Allkütunge, wingka! ¡Ka kiñechi! Ensayos sobre historias mapuche* (pp. 77-194). Comunidad de Historia Mapuche.
- McConahay, John; Hardee, Betty & Batss, Valerie (1981). Has Racism Declined in America?: It Depends upon Who Is Asking and What Is Asked. *Journal of Conflict Resolution*, 25, 563-579. www.jstor.org/stable/173910

- Merino, María (2007). El discurso de la discriminación percibida en mapuches de Chile. *Discurso y Sociedad*, 1(4), 604 - 622. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-09342008000200011>.
- Millacura, Claudio (2015). No existe aquello conocido como intelectual indígena. En Angela Boitano & Alejandra Ramm (Eds.), *Rupturas e Identidades: Cuestionando la nación y la Academia desde la etnia y el género* (pp. 131-150). RiL editores.
- Millaleo, Ana (2011). *Ser 'Nana' en Chile: Un imaginario cruzado por género e identidad étnica*. Tesis de magíster sin publicar. Universidad de Chile. http://146.83.150.183/bitstream/handle/10533/76519/MILLALEO_ANA_1610M.pdf?sequence=1
- Nahuelpan, Héctor (2013). Las “zonas grises” de las historias mapuche. Colonialismo internalizado, marginalidad y políticas de la memoria. *Revista de historia Social y de las Mentalidades*, 17(1), 11-33. <https://www.revistas.usach.cl/ojs/index.php/historiasocial/article/view/1552>
- Nahuelpan, Héctor & Antimil, Jaime (2019). Colonialismo republicano, violencia y subordinación racial mapuche en Chile durante el siglo XX. *Revista de Historia Regional y Local, HISTORELO*, 11(21), 213-247. <https://doi.org/10.15446/historelo.v11n21.71500>
- Pettigrew, Thomas & Meertens, Roel (1995). Subtle and blatant prejudice in Western Europe. *European Journal of Social Psychology*, 25, 57-75. <http://dx.doi.org/10.1002/ejsp.2420250106>
- Quidel, José (2015). Chumgelu ka chumgechi pu mapuche ñi kuxankagepan ka hotukagepan ñi rakizuam ka ñi püjü zugu mew. En Enrique Antileo, Luis Cárcamo-Huechante, Margarita Calfío & Herson Huinca-Piutrin (Eds.), *Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu Mew. Violencias coloniales en Wajmapu. Comunidad de Historia Mapuche Ta ñi ñijke xipa rakizuameluwün* (pp. 21-56). Ediciones Comunidad de Historia mapuche.
- Quiles, María; Betancor, Verónica; Rodríguez, Ramón; Rodríguez, Armando & Coello, Efrén (2003). La medida de la homofobia manifiesta y sutil. *Psicothema*, 15(2), 197 - 204. <http://www.psicothema.com/psicothema.asp?id=1045>
- Ramírez, Eduardo; Estrada, Claudia & Yzerbyt, Vincent (2016). Estudio correlacional de prejuicio y discriminación implícita y explícita en una muestra magallánica. *Ate-nea (Concepción)*, 513, 251-62. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-04622016000100016>.
- Rueda, José & Navas, Marisol (1996). Hacia una evaluación de las nuevas formas del prejuicio racial: Las actitudes sutiles del racismo. *Revista de la Psicología Social*, 11(2), 129-149. <https://doi.org/10.1174/02134749660569314>
- Saiz, José; Rapimán, María & Mladinic, Antonio (2008). Estereotipos sobre los mapuches: su reciente evolución. *Revista Psykhe*, 17(2), 27-40. <https://doi.org/10.4067/S0718-22282008000200003>
- Taylor, Steven y Bogdan, Robert (1990). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Paidós.
- Taylor, Steven & Bogdan, Robert (2002). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Paidós.

Tapia, Aimé (2018). *Mujeres indígenas en defensa de la tierra*. Ediciones Cátedra.

Tijoux, Emilia & Córdova, Gabriela (2015). Racismo en Chile: colonialismo, nacionalismo, capitalismo. *Polis, Revista Latinoamericana*, (14)42, 7-13.

<https://doi.org/10.4067/S0718-65682015000300001>

Van Dijk, Teun (2007). *Racismo y Discurso en América Latina*. Gedisa.



ALICIA RAIN RAIN

Académica de la Carrera de Trabajo Social de la Universidad Autónoma de Chile, doctora por el Programa Persona y Sociedad en el Mundo Contemporáneo de la Universidad Autónoma de Barcelona, Magíster en Psicología por la Universidad de La Frontera y Trabajadora Social por la Universidad Católica de Temuco.

alicia.rain@uautonoma.cl

<https://orcid.org/0000-0002-0393-7152>

FINANCIAMIENTO

Investigación financiada por ANID (Ex CONICYT), Chile, a través de Beca de Doctorado en el Extranjero del Programa de Formación de Capital Humano Avanzado.

AGRADECIMIENTOS

La autora agradece de forma especial a las actoras del estudio por la confianza en compartir sus conocimientos y experiencias. Finalmente, agradecer a las personas evaluadoras del artículo por sus valiosas sugerencias y contribuciones para este trabajo.

FORMATO DE CITACIÓN

Rain Rain, Alicia (2021). Racismo y prejuicios encubiertos: Las luchas antirracistas de mujeres mapuche en Chile. *Quaderns de Psicologia*, 23(3), e1759.

<https://doi.org/10.5565/rev/qpsicologia.1759>

HISTORIA EDITORIAL

Recibido: 28-01-2021

1ª revisión: 07-04-2021

Aceptado: 11-04-2021

Publicado: 25-01-2022