

IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2011.

“Mujer indígena-urbana. Haciendo y nombrando el territorio”.

Ana Mariel Weinstock.

Cita:

Ana Mariel Weinstock (2011). *“Mujer indígena-urbana. Haciendo y nombrando el territorio”*. IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-034/127>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Mujer-Indígena-Urbana ENTRE EL HACER Y EL DECIR, EL TERRITORIO Y LA CIUDAD

Mter. Ana Mariel Weinstock

Miembro UBACYT (2010-2012) “Mujeres interpeladas en su diversidad. Feminismos contra-hegemónicos del Tercer Mundo”

weins357@yahoo.com.ar

Resumen:

La trayectoria de Morena Millán, co-fundadora de la primera comunidad urbana mapuche-tehuelche de Puerto Madryn, puede relatarse en dos planos. En un plano, su rol protagónico para la recuperación, organización y comunicación comunitaria así como en la gestación y sostenimiento del territorio comunitario. En otro plano, su acción nombrada por la voz del otro, su palabra desplazada, su primera persona transformada en tercera.

Presuponiendo que esta disociación entre ejecutar un trabajo y tomar la palabra implica una relación de subordinación, me pregunto por qué frente a determinados hechos en la vida cotidiana de esta mujer mapuche, yo veo una relación de sumisión y si ello no respondería a mi mirada occidental sobre la noción de equidad entre dos géneros diferentes. Por eso, una preocupación central que acompaña todo este trabajo, será revisar desde qué lugar simbólico-material interpreto y qué procesos de *traducción* implemento. En definitiva, poner a prueba mi capacidad o no de apartarme de una mirada colonialista.

Y asumiendo que se tratase de un caso de sumisión, analizaré **cómo se expresa su situación de subalterna en relación a su identidad indígena y de género**. ¿Cuáles son los mecanismos de dominación étnica y sexual en la esfera personal y social? Lejos de pensarlas como escindibles, entiendo a estas dos dimensiones de la identidad como dos entradas, dos caminos distintos pero entrelazados. ¿Cómo sería un modo de ser mujer mapuche-tehuelche? ¿Existe como tal? ¿Cómo identificar sus expresiones?

Todas estas preguntas en un marco problemático más amplio que sirve de contexto: **cómo se expresa la etnicidad en la ciudad**. Hasta qué punto se puede concebir como comunidad originaria a aquellos colectivos que han perdido uno de los elementos sustantivos de su etnicidad que es su relación con la tierra.

La disociación entre el hacer y el decir en la historia de Morena, fue inicio de un ejercicio compartido entre su análisis personal y mi intención académica para interpretarlo desde el bagaje teórico del feminismo poscolonial.

Por supuesto, todas estas preguntas exceden el presente trabajo pero vale como primer intento.

Palabras clave:

Identidad femenina – cultura originaria – dominación de género

LA CONTINUIDAD CULTURAL ES FEMENINA

Muchos trabajos refieren a la mujer originaria como reproductora cultural. Inclusive, este rol transmisor de valores y hábitos sería una marca distintiva del género femenino que trasciende los contextos culturales concretos.

“La cultura moldea nuestras creencias. Percibimos la versión de la realidad que ella comunica. Paradigmas dominantes, conceptos predefinidos que existen como incuestionables, imposibles de desafiar, nos son transmitidos a través de la cultura. **La cultura la hacen aquellos en el poder** –hombres. Los varones hacen las reglas y las leyes; **las mujeres las transmiten**” (Anzaldúa, 2004)

Tanto en culturas originarias como en culturas occidentales, la femeneidad se identifica con ese rol distintivo de transmitir o reproducir el contexto material y simbólico. El problema reside en dilucidar si ese rol asignado a las mujeres es complementario de los otros roles desempeñados por los hombres o, si por el contrario, es dominante por parte de ellos hacia ellas.

Según la antropóloga Rita Segato, existen evidencias históricas y relatos etnográficos que muestran de forma incontestable la existencia de nomenclaturas de género en las sociedades tribales y afro-americanas. Es decir, en dichas culturas originarias, podemos reconocer estructuras de diferencia semejantes a lo que llamamos relaciones de género en la modernidad, con jerarquías claras de prestigio entre la masculinidad y la femineidad, representados por figuras que pueden ser entendidas como hombres y mujeres. Pero si bien el género existe, lo hace de una forma diferente que en la modernidad. Porque cuando esa colonial/modernidad se le aproxima al género de la aldea, lo modifica peligrosamente, interviniendo, capturando y reorganizando desde dentro de la comunidad, manteniendo la apariencia de continuidad pero transformando los sentidos, al introducir un orden ahora regido por la conquista.

Siguiendo esta línea de pensamiento, nos detendremos en primer término, a describir el lugar que ocupa la figura femenina en la cultura mapuche, que es la cultura en la cual Morena se reconoce. Centraré la atención en la utilización del cuerpo y el contenido de los mitos, desarrollados en trabajos de la Universidad Nacional de Chile, para luego abordar la relación con el territorio en el caso específico que nos ocupa.

En el cuerpo de la mujer mapuche está inscripto todo el espesor de la mitología y de la cosmovisión. A través del vestido y los abalorios de plata que lucen las mapuche, es posible leer la historia y la identidad tanto de género como étnica.

Los dibujos del *trariwe*, cinturón tejido por ellas mismas que sujeta el *küpam* (vestido) y de uso exclusivamente femenino, relata el mito de Tren Tren y Kai Kai, las dos serpientes que dan origen a la humanidad¹. Algunas lecturas de estos *ñimín* (dibujos) hacen centro en la lucha entre estas dos serpientes. El bien y el mal, el agua y la tierra, simbolizando la dinámica constante de los opuestos complementarios. Además, figuras que hacen alusión al vínculo entre el mundo humano y la esfera divina. También es significativo el lugar que ocupa el *trariwe* en la vestimenta: rodeando el vientre, haciendo alusión a la fertilidad, a la continuidad de la vida y la cultura. Dicha ubicación del *trariwe* en el cuerpo femenino se relacionaría con la presencia de una figura que representa a un sapito estilizado y esquemático en cuya parte inferior una protuberancia recuerda el órgano sexual masculino. Algunas hipótesis sostienen que este lazo tejido tiene funciones mágicas: expresa el anhelo que los espíritus dadores y protectores de la vida amparen el receptáculo femenino donde ella se gesta" (Montecino, 1996)

Otras interpretaciones se afirman en una figura central de las fajas femeninas correspondiente a un personaje ritual asexuado que reúne a los participantes del *Nguillatún* (una gran rogativa): *lonko* (cabeza), *Wisewel* (cuerpo), *Piuke* (corazón) y *Puñontrewa* (pies y manos semejantes a las huellas de un perro).

Las mujeres mapuche portan, entonces, en su propio cuerpo los discursos míticos que dan identidad a su pueblo, que lo singularizan. Y, al mismo tiempo, desde su cuerpo elaboran y reproducen esos relatos (vía el oficio de tejedora). Podríamos leer en esto que lo femenino es soporte y germinación de la narración que explica el re-surgimiento de la humanidad. Pero, también puede interpretarse como el anhelo social de que ese cuerpo, que es puramente naturaleza, sea "escrito" por la cultura. Lo femenino cambiante, cíclico como los elementos naturales, es "contenido" por un cinturón cargado de símbolos religiosos, fundacionales, de vida. Apresado en ese relato, el cuerpo de la mujer mapuche es cultura y naturaleza al mismo tiempo. Y, metafóricamente, el propio cinturón es el nexo que ella tiene con el cosmos: una relación "umbilical" que va envolviendo al ser (real y figurado) que nacerá desde su vientre. (Montecino, 1996)

Con respecto a la utilización de platería, la *trapelacucha* es el principal conjunto ornamental que no sólo engala sino especifica identidad. Se trata de una alhaja pectoral que cae sobre el pecho femenino, cuyo diseño muestra un águila de dos cabezas en el ápice; bajo las aves cuelgan dos *pillanes* (fuerzas extraordinarias y poderosas) y luego un conjunto de cadenas que culminan casi siempre en una placa de la cual cuelgan monedas o campanas².

Algunos testimonios de Carmela Romero revelan que la mujer y la plata se encuentran relacionadas en algunas canciones, en donde el metal es una metáfora de la belleza de la mujer. En dichas canciones, recopiladas por Koessler-Ilg, la plata es más valorada que el oro. "La plata, según ellos, trae fuerza; el oro debilita...de modo que compararla con plata a la mujer es un elogio muy estimado" (citado por Montecino, 1996).

Luego de analizar todo este material, los investigadores deducen que la plata está asociada a los antepasados, a la luna, y a la protección, la salud, el bienestar. La joyería mapuche, cargada de significados se adhiere hoy exclusivamente al cuerpo de la mujer: su pecho, su cabeza, su cabello, sus muñecas y sus lóbulos son orlados por *trapelacuchas* (pectorales), *trarilonkos* (cintillos), *trarikuwe* (pulseras), *chaway* (aros). Cada uno de ellos representando una sintaxis especial que va marcando al cuerpo femenino mapuche. El *chaway*, por ejemplo, tiene una profunda significación para la vida de las mujeres. En algunas zonas se conserva la ceremonia del *katán pilún*, de la perforación de la oreja, la cual va seguida del rito de imposición del nombre propio (a veces coincide con el bautizo cristiano) y de la postura del primer par de *chaway* de las niñas. También, los *chaway* de abuelas y madres fallecidas adquieren una especial significación para las hijas o nietas.

Además del mito de Kai Kai y Tren Tren, existe el relato de los *Sumpall* íntimamente relacionados con lo femenino. En algunas narraciones, son sirenas, en otras, garzas o niñas inocentes.

En el primer caso, se trata de seres, mitad humanos mitad peces, que tutelan las aguas de los ríos, lagos y mares³.

Generalmente, los relatos hablan de seres masculinos que se "raptan" a mujeres. Pero en otras las recopilaciones efectuadas con mujeres, *Sumpall* está casi siempre representado en forma femenina y en este caso, es la *sumpall* mujer que "rapta" al hombre, se lo lleva a vivir a su territorio, "paga" por él para apoderarse de su vida. En las versiones de *sumpall* masculino el pago se realiza mediante alimento con la aparición la invocación de grandes cardúmenes mientras que en las versiones de *sumpall* femenino el pago se resuelve mediante plata.

"En el segundo caso (*sumpall* femenino), expresa la ruptura de la normas de patrilocalidad (y seguramente de patrilinealidad) significando una trasgresión al orden matrimonial mapuche" (Montecino, 1996).

En el relato de *La princesa de la laguna Quelén-Quelén* en lugar de sirenas, la protagonista es una princesa encantada que en las noches de luna, se transforma en garza para salir a buscar novio. Arroja entre sus alas al elegido y lo lleva a su isla-paraiso donde promete felicidad y vida eterna a condición de no contar el secreto. Luego de un tiempo, le da permiso para regresar con los suyos pero al romper el mandato de mantener el secreto, desaparece. Se dice que la princesa sigue apareciendo como garza para llevarse a otro joven. Cuando no encuentra a nadie, vuelve a su isla y llora, y a los pocos minutos se desencadena el temporal y la lluvia.

Los ecos de *Sumpall* femenino se oyen en esta narración: la garza quita, sustrae a un joven de su familia, sin dar nada a cambio; por ello rompe, incluso, la norma de reciprocidad presente en el "pago" de la novia. En este *epeu* [cuento] claramente se quebranta la virilocalidad. A diferencia del *Sumpall*, se trata de un ser que se

metamorfosea: de princesa encantada (bajo el agua) a garza, de garza a princesa. Lo femenino aparece como bello, de inevitable seducción; mujer rubia (como en la versión de María Raguileo) que enloquece a los jóvenes. (Montecinos, 1996)

En otro relato del río Toltén, la *sumpall* se transforma en una niña bella y vestida de verde. Un *huinca* (hombre blanco invasor) rico que compró (o robó) muchas tierras viaja en camión y al ver una niña muy bonita sola en el camino, la lleva en la parte de atrás de su vehículo. Durante el viaje tuvieron un accidente donde sólo todos los *huincas* ricos perecieron, dos jóvenes se salvaron y de la niña no se tuvo noticia pero se cuenta que ella voló por sobre el camión mientras caía al río.

También existen otros relatos como *Segünpan o la hija del Volcán*, donde el volcán pide la vida de la hija del cacique para dejar de producir erupciones. El sacrificio de la joven, mediante la "entrega" de una hija en matrimonio al volcán, devuelve la armonía a la naturaleza. Los recopiladores-investigadores asocian este relato con la situación de la vida real: las familias entregan ("sacrifican") a sus hijas a otras parentelas, para así reproducir el engranaje de su vida social (mantener el equilibrio). Sin embargo, arriesgan otra interpretación: Si *Segünpan* era "hija del volcán", quiere decir que es una "divinidad" encarnada en la hija de un cacique; su padre volcán exige que se la devuelvan como esposa, en un deseo incestuoso de recuperarla para sí. La "hija" corresponde al amor del padre-volcán y se entrega gozosa al sacrificio. Su muerte trae fertilidad: crece una rosa blanca y al ser ofrendada ella responde sanando enfermos, ayudando a las personas a resolver sus problemas (Montecino, 1996).

Este recorrido y análisis en profundidad (del cual aquí sólo dimos cuenta en apretada síntesis) le permiten a la investigadora afirmar:

"... lo femenino, en el discurso mítico mapuche, aparece a través de una multiplicidad de siluetas que adquieren diversos atributos, mostrando la intrincada trama que el imaginario indígena teje de sus representaciones. Así, por una parte lo femenino simboliza una trasgresión de las normas sociales, la ruptura de la reciprocidad entre las familias y la virtualidad de una "usurpación" de la posición y poder masculinos (*Sumpall* y princesa-garza). Por otro lado, adquiere una faz de restauradora del equilibrio y de "compensadora" de las desigualdades económicas a través de un "asesinato" (*Sumpall* que castiga a un rico). Pero, también lo femenino surge como cuerpo sacrificable en aras de la fertilidad y del bienestar. El amor de la mujer la hace ser una feliz víctima de su inmolación. Su "ser" es ofrenda por su cualidad de reproducir y producir, por ello es la víctima por excelencia que permite la continuidad y la armonía de la comunidad (Segünpan y Millaray)" (Montecino, 1996)

Hasta aquí, los actos y las expresiones que contienen el elemento mujer como base en la concepción del mito de la creación mapuche y en la reproducción de dicha cultura. Pero es sabido que si la cultura está viva, es un proceso cambiante con elementos que perduran, que se recrean y que se desechan. Si aceptamos que la cultura no es inmutable, estaremos preparados para no querer encontrar entre nosotros al indio "auténtico" que narran los cronistas del siglo XVII sino estar

predispuestos a observar cómo los propios actores resignifican el sentido de ser mapuche hoy, pero también cómo la cultura colonial captura sus identidades. Por eso, el esfuerzo estará centrado en no sólo escucharlos sino que su propia voz nos haga sentido, intentando captar su propio sentido.

EL TERRITORIO DE LA PU FOTUM MAPU

A inicios del siglo XXI en la ciudad patagónica de Puerto Madryn, gran parte de la reproducción de la cultura mapuche pasa por manos de Morena Millán y se expresa en la creación de un territorio comunitario propio. Ella viste el *trariwe* y la *trapelacucha* para las ceremonias, narra versiones modificadas de las/los *Sumpall* en las escuelas pero sobre todo mantiene vivo el territorio de la Comunidad Mapuhe Tehuelche Pu Kona Mapu. Allí, levantó⁴ dos *winoytripantu* (año que vuelve⁵) y otras ceremonias de menor importancia junto a su hija mayor, además de realizar talleres, campamentos y huerta.

Los Millán/Piuke recuperaron sus raíces de adultos. Participaron de la primera rogativa “como una curiosidad o por algo que estaba sucediendo en nosotros (...) como que estábamos buscando algo y no sabíamos qué... Porque (en realidad) éramos católicos y queríamos casarnos por iglesia (risas)”, relata Morena. Efectivamente, Daniel era católico practicante y quería casarse con Morena pero el cura lo desalentaba argumentando que no estaba preparado para recibir el sacramento del casamiento. Luego de algunos reintentos frustrados, Daniel decidió realizar una elección: “... volví a insistir. Me volví (el cura) a salir con lo mismo. Entonces, ése fue el motivo suficiente, para mí más que suficiente, que hizo que yo me alejara de la iglesia. Se produjo un corte”.

Pero el verdadero *click* se produjo un poco más tarde, cuando con un grupo vecinos solidarios con ancianos abandonados, fueron a la inauguración de un centro de jubilados en la comuna de Gan Gan, a 350 km de Puerto Madryn en la meseta central. Daniel llevó su filmadora nueva y estaba dispuesto a grabar para la posteridad todo lo que estuviera a su alcance. Entre otras cosas, filmó una rogativa que hermanos mapuches habían organizado para el inicio de la jornada. Hasta ahí, nada les llamó demasiado la atención pero cuando llegaron a su casa y pusieron la casetera para mirar...“Ahí fue que nosotros con Daniel, los dos (se emociona)... ¿qué pasó con nosotros?. ‘¿Viste, negra? Esto es lo nuestro. Esto es lo que nosotros no sabíamos. Esto es lo que ignorábamos. Esto es lo que nosotros buscábamos y no sabíamos’. ¿Qué era?. A partir de ahí, unas mujeres de Trelew nos empiezan a llamar que vayamos a una reunión, que se van a juntar todos mapuches...” (Entrevista a Morena Millán, enero 2011)

La realización de la primera rogativa de Madryn del año 1997 derivó en la conformación de la comunidad originaria más antigua de la ciudad de la cual se fueron desprendiendo los demás colectivos que hoy existen en Puerto Madryn. Se registraron como comunidad en febrero de 2000 y al año siguiente, la Municipalidad les otorga un predio de 6 has, ubicadas en las afueras de de la urbe

camino hacia la ruta nacional N°3 y hacia la Península de Valdés. Desde entonces, el “campito” (como le llaman) ha sido centro de sus prácticas y sus sueños comunitarios. Un lugar desde donde tomar conocimiento de sus ancestros.

Allí, han transformado ese terreno pelado, sin agua ni árboles en territorio propio, aunque cada cual viva y tenga casa en la ciudad. Todos los fines de semana, van al lugar para realizar distintas actividades. Hoy el predio cuenta con un tanque australiano para la provisión de agua, un grupo electrógeno para la provisión de electricidad, un *rewe* o lugar sagrado para realizar sus ceremonias que comparten con personas no originarias con quienes mantienen asiduas relaciones, una pieza de material para realizar los talleres y una huerta que mantienen a pesar de las condiciones climáticas y de infraestructura adversas. Todo por esfuerzo propio y sin mediar subsidio o programa estatal, a pesar de contar con todos los requisitos legales para solicitarlo. Todo manualmente. No fue fácil.

“A decir verdad, hoy por hoy... Morena de alguna manera se ha tornado en el puntal de la comunidad, del predio, ¿no? Yo tampoco digo nada al respecto porque me parece bien que ella, porque ella tiene mucha afinidad con los jóvenes. Eso es bueno, poder trabajar con los jóvenes y hacer que los jóvenes se interesen. Eso hay que tener una cierta afinidad para con eso. Ella convoca y los chicos vienen y van al campito, trabajan en el campito y lo que yo veo como positivo que lo hacen con ganas. Ponen todo de sí y eso es bueno. Chicos que por ahí sin conocimiento, (...) Es lo que se da en llamar vida en comunidad, todos trabajos comunitarios. Eso es hermoso, es bueno y a eso estamos llamados”. (Entrevista a Daniel, octubre de 2008).

Nótese que con ese “Yo tampoco digo nada al respecto” de Daniel pareciera dar cuenta que algo de esa situación lo incomoda, como si tuviera que dar una explicación por la actitud activa de Morena y dar una justificación al respecto. Pareciera funcionar como que cuenta con su aprobación o permiso.

“Hemos pasado muchas cosas por eso a mí siempre se me hace un nudo en la garganta cuando tengo que hablar de ese campito, ¿no? Porque muchas veces hemos llorado juntos con mi esposo, con mis hijos hasta a veces habíamos tomado la decisión de abandonarlo porque siempre estábamos muy solos. Pero al otro día siempre sacábamos fuerza para poder seguir y nunca lo dejamos” (Intervención de Morena en entrevista a Daniel, octubre 2008)

En los primeros tiempos, cuando aún no había techo bajo el cual dormir, Morena en alguna oportunidad lo hizo a cielo abierto o bajo un nylon negro que le sirvió de *ruca* (casa) en las noches de invierno. En ese tiempo, ella estaba embarazada de su hija menor y con otra hija bebé. Pasaba todo el día en el predio comunitario, lo cuidaba, hacía fuego, a veces en compañía de una hermana. A la noche, Daniel la pasaba a buscar para ir a cenar y dormir en la casa.

Mi primer entrevista personal, sin la presencia de su marido, fue justamente en el “campito” por pedido expreso de ella. Es su lugar. Se energiza, cobra vida. Dice

que lo quiere y lo siente mucho. Comenta que en momentos malos de la familia, crisis matrimonial mediante, habían dejado de ir y ella no soportaba verlo tan abandonado y solo. En esos momentos difíciles, inclusive, había sido su sostén (ella del campito y el campito de ella). Aún no se explica muy bien porqué se tomó esa responsabilidad de hacerse cargo con tanto empeño, de no descuidarlo, de que no le falte nada.

“No sé por qué me toca a mí esto (...) No es un castigo ni algo muy malo es lo que se siente (se emociona hasta las lágrimas) Y yo lo siento así. Es muy fuerte para mí. Y realmente, creemos. Creemos en la fuerza de la naturaleza. Creemos y yo tengo plena fe por ejemplo, de que si yo le pido al mar, a la montaña, a las piedras, al viento, se puede cumplir. Y muchas cosas de esas, muchos hermanos que predicán el ser mapuche o el ser tehuelche pero después de ahí, se van todos a la iglesia. Bueno, allá ellos también (...) Y lo que yo digo de que por qué me tocó a mí. Y bueno, es un sentimiento” (Entrevista a Morena Millán, diciembre 2010)

Desde la cosmovisión mapuche, cada cual llega a esta vida con un mandato a cumplir y cada quien debe descubrir cuál es su *newén* (espíritu).

A veces se presenta a partir de los sueños como en el caso de su hija Silvia cuya misión es ser *calfumalen* (joven vestida de azul en ceremonias rituales), quien para su propia sorpresa canta en *mapuzungun* (lengua mapuche) sin haber aprendido el idioma. Dicen que es un poco introvertida y que no canta en público pero cuando canta en lengua, lo hace bien.

“Lo que Silvia hace, que canta en lengua mapuche, ella canta los *tailes*⁶ y ella lo soñó. Siempre cuento que yo decía esta chica se debe estar poniendo de novio por eso está tan triste. Y estaba tirada, así en la cama. Estaba triste, yo la veía triste. Bueno, pensaba problemas de la casa, la familia, qué se yo tantas cosas pasan en uno. Ella me contó y me dijo lo del sueño y yo le dije mi hijita lo poco que yo he averiguado, yo sé que no te podés resistir, no podés negarlo. Pero yo no sé mamá, no voy a poder. Yo sé que vas a poder porque por algo se te presentó el *peuma* (sueño) para que vos aprendas, para que vos sepas realmente cuál es tu lugar. Y bueno es así. (...) Yo creo mucho en los sueños y además le doy importancia. Por ejemplo, no soporto cuando mi esposo dice “no le des bola!”, “la tenés que dejar pasar”. (Entrevista a Morena Millán, diciembre 2010)

A veces los anuncios se reciben a partir de los *perimontún* (visiones). Montecino analiza el caso de las *machis* (especialistas médico-religiosos) y dice que reconocer la "sabiduría" que existe en las plantas y flores es un "don" que entrega *Ngenechén* (Dios creador) a las mujeres que serán depositarias del oficio. Enfatiza el dominio de lo femenino en la manipulación de las fuerzas sobrenaturales y la facultad de las mujeres de restablecer la salud comunitaria. A pesar de que el oficio pueda ser ejercido por un hombre, la presencia de lo femenino en el quehacer chamánico mapuche parece ser de gran relevancia. Cuando el machi es un hombre asume rasgos ambivalentes, travestido, la doble faz de lo masculino y lo femenino en un mismo cuerpo.

“Rechazar el espíritu de *machi* ocasiona graves trastornos; oponerse al llamado, a la "ocupación" del cuerpo, puede implicar la muerte. Por ello, muchas mujeres pasan largos años enfermas y sólo se sanan al ser iniciadas. Muchas de ellas, sobre todo las más ancianas, no ofician como chamanas ni poseen *rewe*; pero son denominadas como *machis* por la comunidad”. (Montecino, 1996)

Luciana, otra hija de Morena, fue *calfumalen* y ahora es *werkén* (comunicadora, vocera). Ella puede levantar las rogativas porque es la hija mayor. De hecho, en el lapso de tiempo en que Daniel dejó de ir al territorio por un período de tiempo, llevó adelante las ceremonias.

En la actualidad, Morena continúa yendo todos los fines de semana y algún día intermedio también. “Yo, el día que me muera me van a enterrar ahí porque eso es lo mío. O sea, no es que es mío, es lo mío”⁷

LOS DOS PLANOS EN LAS DOS ENTREVISTAS

En los relatos de Daniel y Morena, observamos dos espacios claramente definidos: la enunciación de la historia familiar por parte de Daniel y la organización doméstica por parte de Morena. Según Rita Segato, cuando esta distribución de tareas (si se quiere jerárquica) entra en contacto con el discurso igualitario de la modernidad, se produce una superinflación de los hombres, en su papel de intermediarios con el mundo exterior, y por contrapartida, el derrumbe y privatización de la esfera doméstica. El discurso de la igualdad expele o anula la diferencia entre estos dos espacios provocando un totalitarismo de la esfera pública masculina. (2010)

Con la intervención de la colonial/modernidad, inclusive los antiguos vínculos recíprocos y solidarios exclusivos entre las mujeres que regían tanto ritual como en las faenas productivas y reproductivas, se ven devaluados en el proceso del encapsulamiento de la domesticidad como “vida privada”. Consecuentemente, se desmorona el valor político de la esfera doméstica y su capacidad participación en las decisiones que afectan a toda la colectividad.

Desde la primera entrevista realizada a Daniel, noté que Morena se recluía a un segundo plano para el decir pero que tenía un primer plano en el hacer. Efectivamente, en aquella oportunidad, sólo interrumpía con alguna frase. No hablaba en primera persona sino que lo hacía hablar al marido. Lo mismo, para tomar decisiones o tan siquiera responder una invitación: “Vas a tener que hablar con Daniel”, “yo le digo...” (“y que él decida”).

Por momentos, sólo por momentos, Morena tomaba la palabra para subrayar algo que se le escapaba a Daniel. Por ejemplo, el hecho de que todo lo que lograron en esta tierra comunitaria, lo hicieron solos sin el acompañamiento de las demás comunidades y con mucho esfuerzo.

“Todo lo que hay en la casa del campito es todo dinero propio de Daniel. Acá no hay ningún hermano que ponga nada porque yo lo voy a decir aunque a él no le guste... todo es dinero propio de él⁸: la casita, chapa nuevo, machimbre, cemento, un grupo electrógeno que le robaron pero también lo vamos a volver a comprar todo de nuevo, una motosierra (que tampoco anda)” (Intervención de Morena en entrevista a Daniel, octubre 2008)

En ese tiempo, no trabajaba fuera de su casa. Ahora, montó un negocio de ropa en unos de los locales, propiedad conyugal, que ella ayudó a construir aunque no directamente aportando dinero.

Luego de dos años, retomé el contacto con Morena para entrevistarla ya de manera personal y con una idea general de concentrarnos en ella. Entre las dos entrevistas, no sólo había mediado tiempo sino un cambio en el posicionamiento de Morena que se expresa en la autopercepción de los dos planos (decir y hacer) nombrados por ella misma.

“Es bueno que alguien se ocupe del tema de la mujer... se ocupan siempre de lo que hace el hombre (...) En todos los grupos siempre pasa igual, ¿viste? Por ahí la mujer trabaja, hace muchas cosas y no la tienen en cuenta (...) uno lo hace con pasión, igual, porque una no se fija en esas cosas” (Entrevista a Morena Millán, enero 2011)

La marca de género, presente en todas las culturas. Igualdad y diferencia, como dos conceptos centrales del pensamiento postcolonial, aparece aquí con toda su complejidad. ¿Cuánto me une a mí, mujer académica “occidental” a Morena, mujer mapuche?

Porque si bien la visión homogénea del feminismo occidental disuelve las irreductibles particularidades que caracterizan la vida de las mujeres no Occidentales y termina apropiándose de dichas diversidades bajo un patrón universal de ser mujer (Felski, 1999: 40); también es cierto que muchas mujeres indígenas se enfrentan al dilema de no anteponer sus luchas como mujeres a la lucha global de su pueblo. Relegan y esconden su diferencia sexual bajo el concepto de complementaridad que termina siendo una trampa (Bidaseca, 2010:206), donde la “diferencia” se transforma en subordinación y la “igualdad” en una ilusión engañosa.

Igualdad y diferencia no son dos categorías binarias excluyentes. La igualdad entendida como equidad requiere del respeto a la diferencia y a la identidad sexual, racial e ideológica. A su vez, la diferencia para no devenir en dominación requiere de relaciones jerárquicamente igualitarias.

“En el mundo andino, la autoridad de los mallkus, aunque su ordenamiento interno sea jerárquico, es siempre dual, involucrando una cabeza masculina y una cabeza femenina y todas las deliberaciones comunitarias son acompañadas por las

mujeres, sentadas al lado de sus esposos o agrupadas fuera del recinto donde ocurren, y ellas hacen llegar las señales de aprobación o desaprobación al curso del debate. Si es así, no existe el monopolio de la política por el espacio público y sus actividades, como en el mundo colonial/ moderno. Al contrario, el espacio doméstico es dotado de politicidad, por ser de consulta obligatoria y porque en él se articula el grupo corporativo de las mujeres como frente político”. (Segato, 2010)

El género, así reglado, constituye una dualidad jerárquica, en la que ambos términos que la componen, a pesar de su desigualdad, tienen plenitud ontológica y política. En el mundo de la modernidad no hay dualidad, hay binarismo. Mientras en la dualidad la relación es de complementariedad, la relación binaria es de exclusión.

Para la sociedad de Puerto Madryn, la cara visible de la comunidad Pu Fotum Mapu es su lonko Daniel Piuke, de origen tehuelche. Él es la comunidad.

Los hombres son la clase ancestralmente dedicada a las faenas y papeles del espacio público. Esto fue así para la administración colonial primero, y, para la gestión colonial / estatal, después. Por eso, también lo es hoy para la sociedad en general y hasta para la comunidad misma. “La posición masculina ancestral, por lo tanto, se ve ahora transformada por este papel relacional con las poderosas agencias productoras y reproductoras de colonialidad” (Segato, 2010)

A tal punto la comunidad es Daniel Piuke, que a pesar de que se denomina “mapuche-tehuelche”, pocos conocen que existen miembros con ascendencia mapuche (de hecho, para muchos originarios, hoy por hoy no se trata de dos pueblos distintos⁹). Aquí observamos la expresión de un imaginario social hegemónico que legitima al tehuelche como indio bueno, pacífico, “argentino”¹⁰, auténticamente originario frente al mapuche como indio peligroso, invasor, “chileno”¹¹, enemigo. Muchos trabajos y discusiones en reuniones han manifestado la vinculación de esta caracterización del indígena a los intereses económicos e inmobiliarios (Moyano, Nahuelquir, Jones, entre muchos otros). Si el mapuche no es originario de estas tierras, no le corresponde aducir sus derechos de preexistencia y por lo tanto, tampoco reclamar legítima posesión. Otras expresiones de esta caracterización colonialista se pueden rastrear en casos judiciales como Crecencio Pilquiman¹² y en las recientes declaraciones del Presidente de la Federación de Sociedades Rurales de Chubut¹³

“Yo le dije a mi hijo, le digo pero ellos no le dan importancia a lo mío (...) ellos palparon mucho lo del padre, la historia del padre, quién es su papá, de dónde vino, quién es, todo, ¿no? Y a veces, cuando les toca hablar de mí, ¿no?, yo me siento mal porque ellos dicen: ‘No, mi mamá no’ Y yo me enojo porque le digo a ellos: ‘¿Por qué me niegan? ¿Por qué? ¿Por qué tienen esa descarez de negarme? ¿Por qué lo hacen? No, mi mamá, no. Ella es de José de San Martín’, ¿viste? ‘No mi mamá no, ella no’ Y no, no, no. Es como que no asumen que yo soy descendiente de mapuche.

E: Y vos ¿qué pensás? ¿A qué responde eso?

M: No, es porque a ellos es como los criamos, como en eso de que su papá era el descendiente, que su papá era el originario, que su papá esto, que su papá el otro, que su papá allá” (Entrevista a Morena Millán, enero 2011)

Aquí es cuando la disociación de los planos se transforma en una diferenciación jerárquica/colonial del hombre quien detenta la palabra (y la historia) y la mujer quien delega su palabra y su historia¹⁴.

También pertenecen a los dos planos, la palabra escrita y la palabra hablada. Claramente, la cultura occidental privilegió la escritura y despreció la oralidad de las sociedades clasificadas como “ágrafas”. Una palabra fija, discreta, perdurable, inmodificable, universal, independiente de los sujetos que la ejercen y del contexto que la hace posible. Una palabra objeto, que sólo admita y reconozca la marca de su autor individual (Bidaseca, 2010: 215).

Cuando Morena toma la iniciativa de difundir la cultura tehuelche-mapuche, Daniel le indica que debe leer e informarse más.

“Yo muy fría le dije a él que yo no quería leer, que yo quería contar lo que yo había vivido. ¡Yo fui a los camarucos!! (...) llevé a chicos, llevé a grandes, gente paisana nuestra que no sabían lo que era. Como yo así llegué, también quería que mi gente llegara y lo hicimos. Entonces, yo no quiero hablar desde un libro porque no me gusta. Si a vos eso te hace más persona, más especial, eso es lo que a vos te hace pero a mí no. Porque no quiero, porque no me gusta. No quiero leer un libro porque además yo sé que ese libro, lo hizo un *winka* con el conocimiento de la gente nuestra. ¿Y qué voy a leer? Lo que yo ya sé. ¿Eso voy a brindarle al turismo? ¿A la gente que no conoce o que no tiene conocimiento? ¿O a nuestra propia gente? ¿Lo que dice un libro? Entonces no coincidimos. Yo soy blanca y él es negro. No coincidimos. Nada de lo que yo te conté está leído. Es lo que yo de hecho viví y nada voy a contar porque no leo. No me gusta leer” (Entrevista a Morena Millán, enero 2011)

De tales afirmaciones, surgen algunas preguntas. ¿Pueden los libros (o la academia) aportar sin fagocitar una cultura? ¿Qué clase de libro o relato podremos construir entre el conocimiento originario y académico para aportar al modo de ser mapuche-tehuelche hoy? En definitiva, ¿Somos capaces de practicar la igualdad y la diferencia en clave postcolonial?¹⁵

PALABRAS FINALES

Este artículo se inició con el interrogante acerca de si el segundo plano de Morena corresponde a una situación de sumisión o de complementaridad en reparto de roles.

Y a partir de lo analizado, pudimos esbozar dos líneas de pensamiento o caminos interpretativos para este caso. El primero se orienta a establecer que la invisibilidad del trabajo femenino en cuanto a recuperación y continuidad cultural responde a la privatización del espacio doméstico. El segundo, se inclina a sostener que la negación de la pertenencia femenina a una parcialidad originaria (mapuche) responde a la construcción de un imaginario social colonialista que refuerza la expansión colonialista sobre la tierra.

Muchas preguntas se abrieron en este primer intento de reflexionar desde el feminismo poscolonial. Necesitamos continuar profundizándolo en diálogo con nuevos testimonios de las comunidades. Porque si bien se inició el abordaje del problema desde la intersección género-etnia, aún se presentan como dimensiones disociadas, como si ser mapuche y ser mujer corrieran por carriles separados.

Y en esta búsqueda, resulta interesante destacar el contraste entre las dos entrevistas. La autopercepción de la situación de subalterna por parte de Morena Millán, que trascendió el discurso (casi genera su separación matrimonial) pero que al volcarlo en lo discursivo nos brinda la oportunidad de enriquecer y profundizar el análisis a partir del diálogo y la *traducción*, como proceso intercultural. Su denuncia de discriminación por los propios miembros de la comunidad, dentro del entorno familiar más íntimo, nos lleva a pensar por un lado, en su performatividad y capacidad agencial; por el otro, en que las relaciones de colonialidad atraviesan todos los grupos sociales. No existen sujetos subalternos puros y transparentes. Como dice Mallon: “la mayoría de los subalternos son sujetos tanto dominados como dominantes, dependiendo de las circunstancias o ubicación en la que los encontremos” (citado por Bidaseca, 2010). La dominación no es un exterior absoluto, aún para quienes nos posicionamos en un lugar de emancipación.

BIBLIOGRAFÍA

- . Anzaldúa, Gloria (2004). *Los movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan*. En *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de sueños.
- . Aranda, Darío (2010) *Argentina originaria. Genocidios, saqueos y resistencias*. Buenos Aires: La Vaca
- . Bidaseca, Karina (2010) *Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos)coloniales en América Latina y sus mujeres*, Buenos Aires: Editorial SB,.
- . Coñuecar Ojeda, Andrea. *Intersección mujer mapuche / género: Aproximaciones desde la mirada mapuche*. Centro de Documentación Mapuche, Noviembre, 2000, <http://www.mapuche.info/mapuint/conuecar001100.html>

- . Felski, Rita (1999) *La doxa de la diferencia*, Revista Mora N°5, IIEGE/FFyL-UBA, Buenos Aires.
- . Jones, Matías *Geopolíticas imaginadas: discutiendo con los intelectuales de la araucanización*, Revista de Historia Pasado por Venir, FHCS – UNPSJB, Año 4, N°4, Trelew, 2009-2010
- . Lajo, Javier (2005) *Chapaq Ñan: la ruta de la sabiduría*, Lima: Amaro Runa Ediciones.
- . Montecino, Sonia *Sol Viejo, Sol Vieja: Lo femenino en las representaciones mapuche*. SERNAM, Servicio Nacional de la Mujer, 1995. Producido por CEDEM, Centro de Estudios para el desarrollo de la Mujer. **Edición Electrónica:** Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Programa de Informática, 1996. <http://www.facso.uchile.cl/publicaciones/biblioteca/docs/excerpta/excerpta7.pdf>
- . Moyano, Adrián (2007) *Crónicas de la resistencia mapuche*, Río Negro: Edición del autor
- . Nahuelquir, Fabiana (2007) *Rodolfo Casamiquela y la historiografía étnica de la Patagonia: del indígena sin historia a la historia indígena (1950-2004)*, tesis de Licenciatura en Historia , UNPSJB
- . Segato, Rita (2010) *Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial*, ponencia en las jornadas “Feminismo, (Pos) Colonialidad y Hegemonía. Descolonizando el feminismo occidental desde y en América Latina”, 29 de octubre de 2010. Versión previa de Quijano, Aníbal y Julio Mejía Navarrete (eds.): *La Cuestión Descolonial*. Lima: Universidad Ricardo Palma - Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder, 2010

Otras fuentes:

- . Entrevistas a Morena Millán y Daniel Piuke
- . Avkin Pivke Mapu, Comunicación MapuChe. www.avkinpivkemapu.com.ar
- . Equipo Nacional de la Pastoral Aborigen (ENDEPA) comunicaciones internas

¹ Kai Kai, que reinaba en el océano, provocó un diluvio y obligó a los muy antiguos a refugiarse en la montaña de cima triple donde reinaba Tren Tren. Largo tiempo duró la lucha entre Kai Kai y Tren Tren, mientras una elevaba el nivel de las aguas provocando la muerte masiva por inundación, la otra elevaba el nivel de la montaña para salvarlos. Finalmente, ganó Tren Tren pero acercó tanto a los humanos al sol, que muchos perecieron. Sobrevivieron una o dos parejas y sólo un sacrificio humano permitió hacer descender el nivel de las aguas y así, pudieron repoblar el planeta. (“El cuerpo de la mujer como soporte del discurso

simbólico mapuche” en Montecino, Sonia *Sol viejo, sol vieja. Lo femenino en las representaciones mapuche*, Revista Excerpta N°7, 1996)

² Según las investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Chile, la plata es un metal que sirve de "contra", es decir, protege del mal a las mujeres que lo usan. También, trae suerte. Tener *peumas* (sueños) con joyas de plata es signo de buena fortuna, de fertilidad y restauración de la salud.

³ “El discurso mítico y lo femenino” en Montecino, Sonia *Sol viejo, sol vieja. Lo femenino en las representaciones mapuche*, Revista Excerpta N°7, 1996. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Chile. <http://www.facso.uchile.cl/publicaciones/biblioteca/docs/excerpta/excerpta7.pdf>

⁴ Dirigió

⁵ Así se denomina al año nuevo mapuche cuando comienza el equinoccio de invierno, el 21 de junio aproximadamente, que corresponde al día más corto del año a partir del cual todo comienza a renacer marcando el inicio de un nuevo ciclo.

⁶ canto sagrado

⁷ Se refiere a la diferencia entre sentir algo como propiedad de uno (que le pertenece) y sentirlo como propio (perteneciendo a ese algo)

⁸ ¿Y ella? El gana un sueldo fuera de la casa, por lo tanto puede cuantificar en billetes su esfuerzo y aporte.

⁹ Tema de un debate aún pendiente

¹⁰ De más está decir que este gentilicio no tiene sentido ya que la pertenencia étnica preexiste a la de los Estados Nación

¹¹ Idem nota anterior

¹² Ante el pedido de levantamiento del embargo de animales en el juicio de desalojo, el abogado del terrateniente Rechene, el Dr Zabaleta sostiene que los mapuches son chilenos, dice: " No son más que una parcialidad araucana que no constituye un pueblo originario, ni son indígenas Argentinos (...) que aniquilaron a los nuestros tehuelches, ellos Si pueblo originario", se refiere al "carácter feroz de estas parcialidades invasoras". Pero el letrado va más lejos, se atreve a asimilar, lo que el llama el revisionismo demagógico con el servicio secreto Nazi, así dice que... la postura revisionista que pretende asignar a Don Crescencio, como perteneciente a una etnia originaria... "Nos recuerda al temible Himmler, que en su no menos temible S.S creó, una sección especial, la Ahnenerbe, con el fin de producir pruebas con finalidad política cuyas consecuencias funestas, fueron sufridas por millones de seres humanos" (comunicación interna ENDEPA)

¹³ En relación al desalojo de la comunidad Santa Rosa Leleque, Ernesto Siguero, consideró que “pseudocomunidades aborígenes” se han instalado en campos de algunos de los asociados de esa entidad ruralista. Según su denuncia, se trata de “gente que dice ser de pueblos originarios”, pero no lo sería. El dirigente ruralista confesó públicamente que habían mantenido reuniones con el Gobierno de Das Neves. Además manifestó su intención de “tener alguna reunión con gente de la Justicia para poder analizar este tema y ver que todo sea dentro del marco de la ley”. Siguero señaló que el problema se registra en lugares como Leleque, Gan Gan y la zona cordillerana del sur de la provincia. Días después y en la misma sintonía, la presidente de la Sociedad Rural de Comodoro Rivadavia, Digna de Blanco, reforzó las "indicaciones" afirmando –en declaraciones al diario Jornada- que existe preocupación respecto a un derecho consagrado en la Constitución que es el de la propiedad privada y que no implica ninguna discusión sobre derechos de otros”. De esta manera los estancieros de Chubut dejaban en claro que hay que "aplicar la ley" desconociendo toda la legislación vigente que reconoce los derechos a los Pueblos Originarios. (Avkin Pivke Mapu-Komunikación MapuChe)

¹⁴“¿Son los varones los custodios de la cultura? Será que la costumbre es, una vez más, funcional a la opresión y dominación? ¿En nombre de qué se defienden las costumbres? ¿De Occidente o de los varones? ¿No será que Occidente es la categoría de ‘moda’, importada del discurso de afuera como pretexto de la perpetuidad de la desigualdad de género? (Bidaseca, 2010: 265)

¹⁵ Todos estos dilemas nos interpelan desde la *dualidad complementaria*, primera ley del pensamiento andino que en este caso resulta pertinente abordar como representativo de la cosmovisión originaria. Básicamente, se fundamenta en que “todo objeto real o conceptual tiene imprescindiblemente SU PAR, siendo así que el paradigma principal del hombre andino es que “TODO” Y TODOS HEMOS SIDO PARIDOS, es decir el origen cosmogónico primigenio NO ES LA UNIDAD como en occidente, sino es la PARIDAD”. Según Lajo, la cosmogonía occidental de UNIVERSO sería el origen del individualismo, el egoísmo, de toda actitud excluyente y por tanto de la guerra y la depredación del hombre por el hombre. Conceptos y posicionamientos todos sobre lo

que se apoya el paradigma COLONIAL. Es decir, existimos en un "PARIVERSO" o "DUOVERSO" o dos cosmos que tienen un VINCULO o PUENTE de interrelación, que es lo que origina la existencia" (Lajo, 2005)