

XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires, 2009.

# **Género y militancia indígena. Construcciones de sentidos a partir de la trayectoria de una. Ñamkulawen.**

Fabiana Nahuelquir.

Cita:

Fabiana Nahuelquir. (2009). *Género y militancia indígena. Construcciones de sentidos a partir de la trayectoria de una. Ñamkulawen. XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-062/2271>

*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>.*

# Género y militancia indígena

## Construcciones de sentidos a partir de la trayectoria de una Ñamkulawen<sup>1</sup>

**Fabiana Nahuelquir.**

*Alumna doctorando en Antropología. UBA.*

*Becaria PICT "Memorias, trayectorias y especializaciones de grupos parentales mapuche en Patagonia".*

Palabras Claves: Género. Militancia- Reconocimiento- Comunidad.

Resumen

Esta es una experiencia de resistencia y, a la vez, un proyecto por el reconocimiento de la diferencia. Se centra sobre prácticas y discursos de militancia de las integrantes de la Comunidad Mapuche-Tehuelche Ñamkulawen. La particularidad del caso estriba en que la misma surgió de la iniciativa y el trabajo de tres mujeres mapuche, en la ciudad de Comodoro Rivadavia, Provincia del Chubut, en la década del 90".

---

<sup>1</sup> Es una hierba de flores amarillas habitualmente empleada en la medicina casera. La palabra, de origen mapuche, significa remedio del aguilucho (de ñanco, aguilucho; lahuén, remedio).

He organizado el análisis en tres ejes, a saber: El modo en que el género es enunciado como categoría y construido en la práctica de nuestra entrevistada. Relacionando su trayectoria con las interpretaciones que recibe por parte de otros activistas y de sectores más amplios de la sociedad.

En segundo lugar, las relaciones entre género y militancia. Aquí centro el Análisis en aquellos aspectos del discurso sobre, y con, los que ella va construyendo su posición y una imagen de sí para sus interlocutores. Este tópico se plantea en la clave de los desafíos y tensiones entre ambas prácticas y se vincula con las observaciones que para el tema han efectuado otras autoras.

En tercer lugar expongo el modo en que género y subalternidad se cruzan en los procesos de discriminación que marcaron trayectorias de las integrantes de la Comunidad, según como lo describe su protagonista. Hacemos referencia a un contexto donde la alteridad se vuelve diferencia por ser pobres, mujeres e indígenas.

A partir de la trayectoria de Ñamkulawen analizo cómo categorías como nación, estado y etnia están reconfigurándose en prácticas y discursos de militancia política; en tanto desafían conceptos tradicionales de cultura, aculturación, que explicarían trayectorias que hablan de relaciones de subordinación y cambio cultural. Experiencias que devienen en un ámbito caracterizado por la invisibilidad y negación de las reivindicaciones de los Pueblos Originarios.

## ***Introducción***

*(...) Entonces la militancia pasaba por ahí, vio, como bajando casi todos los frentes donde uno podía estar. Y a mi manera como puede, a los ponchazos, pero volví. Parece que esto, si uno no interviene, puede estar tirando piedras toda su vida y... (...)*

A través de la experiencia militante de una de las integrantes de la ***Comunidad Mapuche-Tehuelche Ñamkulawen***, el presente trabajo pretende abordar algunas dimensiones implicadas en la militancia femenina indigenista, incorporando al análisis las discusiones teóricas vinculadas al Feminismo Indigenista. Dicha comunidad se constituyó a partir de la iniciativa y trabajo de tres mujeres Mapuche, en la ciudad de Comodoro Rivadavia, Provincia de Chubut. Como intentaremos dar cuenta, el desafío de organizarse en un medio urbano como mujeres Mapuche implicó ir desestabilizando tanto sentidos hegemónicos de reconocimiento indígena, como formas instituidas de organización producto de un sentido común social que emplaza únicamente la pertenencia a un colectivo indígena al ámbito rural.

A los fines del análisis, reponemos el contexto en el cual comienza el proceso organizativo de la comunidad, para luego estructurar este escrito alrededor de tres ejes. Con el primer eje, nos centramos en el modo en que el género es enunciado como categoría y construido en la práctica de nuestra entrevistada, relacionando su trayectoria y experiencia con las interpelaciones que recibe por parte de otros activistas indígenas y de sectores más amplios de la sociedad.

En el segundo eje, trabajamos las relaciones entre género y militancia. Aquí focalizamos en aquellos aspectos del discurso sobre, y con, los que ella va construyendo su posición e imagen de sí para sus interlocutores. Este tópico se plantea en la clave de los desafíos y tensiones entre ambas dimensiones y se vincula con las observaciones que para el tema han efectuado otras autoras.

Con el tercer eje, exponemos el modo en que género y subalternidad se cruzan con los procesos de discriminación que marcaron las trayectorias de las integrantes de la Comunidad, según como lo describe su protagonista. Hacemos referencia a un contexto donde la alteridad se vuelve diferencia por ser pobres, mujeres e indígenas.

Para organizar los ejes del análisis hemos reunido un conjunto de lecturas que abren el tema de la construcción del género desde diferentes ángulos y sus relaciones con las militancias indigenistas y la etnicidad. La lectura de los trabajos se articula con los significados que nuestra entrevistada construye, permitiéndonos situar sus dichos en una interpretación posible.

En primer término, reunimos escritos que retoman categorías de género y etnicidad desde un enfoque antropológico. Estos restituyen modos de construcción de sentidos basados en trabajo de campo etnográficos (Rita, Segato; 2003). En segundo lugar, trabajos que vinculan género y formas de dominación, poniendo en evidencia los ordenamientos sociales que las sostienen (I. V. Núñez Epikela; 2004- R. Segato; 2004-). En tercer lugar, escritos que focalizan género y etnicidad desde las prácticas políticas de mujeres, ilustrando como ambas se concilian al interior de estos movimientos sociales. Dichas prácticas reponen desafíos y críticas tanto a los movimientos sociales, como a los campos científicos y a las esferas del Estado. (R. A. Hernández Castillo; 2003- Hernández y Sierra; 2005- Gutiérrez, Palomo; 1999- Lila Abu Lughod; 2002). Por último, retomamos enfoques que tensionan categorías como reconocimiento de la diversidad (Zambrano; 2004) ó Derechos Humanos (Gott; 2002; R- Segato, 2004) empleados para explicar la relación entre género y etnicidad.

Al finalizar la exposición de estos tres apartados, exponemos algunas reflexiones finales. Con ellas intentamos relacionar género, militancia y subalternidad integrando dichas dimensiones al relato de nuestra entrevistada.

### *Las protagonistas, sus contextos y la trayectoria de la comunidad.*

En este apartado realizaremos una breve reseña del proceso de conformación de la comunidad como marco a partir del cual cobra sentido la experiencia de esta joven militante mapuche.

La comunidad Ñamkulawen surgió como iniciativa de tres mujeres en la ciudad de Comodoro Rivadavia en el año 1993. Fue en un contexto adverso donde sus integrantes, compartiendo espacios laborales y de formación académica, encontraron inquietudes comunes para instalar la visibilidad de los pueblos originarios. La ciudad, en términos de políticas de reconocimiento<sup>2</sup>, sólo habilitaba y habilita determinados espacios identitarios de legitimidad pública para los inmigrantes extranjeros y provenientes del interior de Argentina, garantizándoles instancias de expresión en la esfera pública en el marco de festividades oficiales, tales como la Feria de Colectividades Extranjeras y la Feria de las Provincias.

En ese contexto, los objetivos y las actividades propuestas por Ñamkulawen buscaron conformar un espacio protagónico en una narrativa provincial que acalla la presencia e historia de los pueblos originarios. Para ello la resignificación de la cultura con la apropiación del mapuzungun, la ocupación de espacios públicos con el fin de renombrarlos y la realización de ceremonias en el ámbito urbano se constituyeron en medios a partir de los cuales resistir a un imaginario social que, o bien niega a lo mapuche, o lo fosiliza en un pasado inerte confinado a lo rural.

---

<sup>2</sup> El reconocimiento a la diversidad constituye una práctica que los Estados emplean para identificar la alteridad de colectivos sociales que componen la nación. En dicha práctica gestionan políticas de inclusión, participación y otorgan derechos a los colectivos. Zambrano señala que en los textos constitucionales ese reconocimiento acaba por regular formas de comportamiento, visibilización y reproducción social de esa diversidad pautando cómo ha de reproducirse la diferencia social en el contexto de la sociedad mayor. Para el caso que nos ocupa significa que mientras se les dice a los mapuches quiénes son y cómo deben comportarse para ser reconocidos como tales; al resto de la sociedad se le indica qué comportamientos y calificativos adoptar con ellos. En otras palabras, los Estados crean diversidades a partir de las diferencias y, en consecuencia, hay que ser diverso al modo en que ellos pretenden que lo seas. Así, la tan mentada diversidad es el resultado de una política que impone qué entender por ella y crea un otro homogéneo. Estas formas de actuar por otro lado niegan el cambio en las culturas indígenas. Ver: **ZAMBRANO, Carlos Vladimir (2004)**; “La noción en transición. Dinámicas sociopolíticas del reconocimiento de la diversidad”. En: Arocha, Jaime (comp.); Utopía para los excluidos. El multiculturalismo en África y América Latina. Facultad de Ciencias Humanas. Colección CES:

De este modo, mientras que el ordenamiento social de la ciudad interpela a lo mapuche como lo arcaico, las actividades realizadas por los integrantes de la comunidad daban muestra de su resistencia a que su experiencia se interprete como una simple vuelta al pasado. Tal como nos relataba nuestra entrevistada su experiencia, no tenía que ver con un rescate esencialista y a-histórico de lo mapuche, sino por el contrario:

*No sé si debe haber algo así, algo, una cosa, cosa concreta a la que volver, porque nosotros no queremos andar de plumas y taparrabos digamos. Yo creo que a nadie se le ocurrió en algún momento. No sé si es volver al pasado. Yo creo que no (...)*

Por el contrario, para ella la experiencia de comenzar un proceso organizativo comunitario en el ámbito urbano tenía y tiene que ver con reconocer que hay una continuidad entre lo urbano y lo rural, como parte de una misma trama histórica, haciendo que unos y otros se reconozcan afectados por lo mismos procesos de expropiación y discriminación. En este marco la comunidad encuentra ese lazo de continuidad histórica a través de sus relaciones familiares que no tiene emplazamientos rígidos, ni estancos:

*Yo creo que eso es muy fuerte. Entonces uno quiere quedarse [en la contención de la familia] y creo que el arraigo ha sido la comunidad. Por lo menos en mi experiencia personal y calculo que la de mis hermanos, aunque ellos no son militantes. También ha sido como esa otra familia que constituye hoy la comunidad para nosotros. Para nosotros digo, para mi familia, no? Y más que volver, es mantenerse en ese espacio que han sido mis padres, mis tíos, capaz mis primos. Que eso es un espacio donde uno puede contar sus sueños, contar que ya sabía que iba a ver a fulano de tal, que parece que no a toda la gente le pasa(...). Y bueno yo creo que eso, valorar a los padres que uno tiene, a los tíos, bueno eso. Me parece que no sé si es regresar, sino quedarse. (...). [La comunidad] nos devolvió y me devolvió a mí la palabra, la seguridad. Y yo creo que todo eso es la identidad” (...)*

Asimismo, en un escenario local donde el mapuzungun deviene en marcador de identificación de lo mapuche y hace que quien no lo hable no pueda adscribirse como tal, cuestionando de este modo su inscripción a ese colectivo, la apropiación de la

lengua fue adquiriendo otro sentido para los miembros de Ñamkulawen. Tal apropiación, no sólo se constituyó en un vehículo de reafirmación de una adscripción vedada para aquellos mapuche que viven en el ámbito urbano, sino también para afianzar sentidos identitarios propios. En consecuencia, aprender/estudiar/investigar el mapuzungun se fue transformando en el desafío de enseñarlo frente a la necesidad de desplazarse del lugar que ubica al mapuche en el plano de la estigmatización. Por ello se construyeron vínculos con comunidades rurales y personas ancianas hablantes de la lengua, afianzando el espacio rural y urbano como parte de un todo mayor mapuche. Dichos vínculos se privilegiaron como fuente de conocimiento, saber y experiencias.

Posteriormente, como necesidad de cumplir con el compromiso vinculado a la visibilización de lo mapuche en el espacio urbano, se establecieron vínculos e intercambios con el campo académico. Lingüistas y métodos de la enseñanza fueron implicándose en un camino que estuvo pautado por la búsqueda, la incorporación y adecuación de recursos didácticos, métodos de enseñanza, formas de escritura y aspectos que hacen al estudio de la lengua según lo define su campo científico.

De este modo, el por qué y los cómo fueron imponiendo la necesidad e importancia de los fundamentos religiosos los que, a su vez, iban alimentando la práctica de la comunidad en términos políticos. De allí que buscar un espacio para realizar las ceremonias, como el Wiñoy Xipantu, devino en posibilidad de comenzar a ocupar un lugar en la esfera pública urbana. Dicho proceso implicó transitar por nuevos caminos que permitieran compartir conocimientos y consejos con otras comunidades, asistiendo a sus ceremonias e instalando otros momentos de intercambio.

Las experiencias de resignificación llegarán a un nivel donde toda acción se volvió producto de una reflexión en clave política. Todas sus acciones formaron parte de un modo de hacer política. Esos sentidos emergían de la propia realidad que afrontaba el pueblo mapuche, en el contexto patagónico, como los reclamos de su tierra y también de la formas de hacerlo, la recuperación de los territorios. Familias mapuche con las que se comprometerán y construirán un apoyo mutuo, renovando los sentidos de coherencia en sus prácticas y discursos. En consecuencia su sentido de militancia se

basa en un pensamiento que integra acción y reflexión en torno a los diacríticos con los que construyen su pertenencia al pueblo mapuche:

*(...) Creo que (...) me acercó un poco más a la militancia y entender cómo otros no la ven todavía. En otras organizaciones incluso. Que lo cultural tiene que ir con lo político porque no tenés porqué estar solamente participando de los camarucos y volver a la casa como si nada pasara. Yo siempre me convencí que si uno no defiende la tierra, pero aprende la lengua y a tejer y todo los demás, no puede considerarse un mapuche. Es nada más un verso. Bueno que sé yo, bah me parece a mí, que eso. Que sé yo, mezclé un montón de cosas. (Risas) (...)*

A partir de intervenir en la esfera pública el grupo generó otros modos de interpelación a la sociedad de Comodoro Rivadavia. En dicha instancia demandaron una interpretación crítica de la narrativa oficial de la nación y, en su reivindicación, buscaron instalar nuevos sentidos y usos del espacio público. Así a la solicitud del cambio de nombre de una plaza sobrevino su articulación con otros colectivos sociales y accedió a ámbitos donde la construcción de su visibilidad cobra otra relevancia, que nuestra entrevistada expresa así:

*(...) A nosotros nos cruzó mucho, nos marcó bastante porque fuimos ya saliendo del anonimato para tomar estado más público. Eh y a través de ello bueno mucha gente, que es la gente que se nos acerca, que se solidariza y que encuentra un punto en común con el pueblo mapuche a la hora de cuestionar su propia historia. Eh así que bueno seguimos con esta cosa hace 4 años ya. Tres años, de cambiarle o de colocarle nombre a la plaza, que se llamaba Roca y que ahora es KOM PU CHE WE. Eso nos ha llevado a formar parte de un colectivo que se llama la Cátedra de Derechos Humanos y bueno, con dos miembros que son del Consejo Asesor y uno que forma parte de la parte más académica. El equipo de cátedra. Y bueno todos ellos, ese colectivo de organizaciones, que están en la cátedra de derechos humanos y buenos nosotros acá igual con otras actividades de fortalecimiento y de acompañamientos de otras comunidades que recién están ingresando al movimiento, si querés, social indígena y bueno creando espacios de fortalecimiento en conocimiento tradicional (...)*

La solicitud del cambio de nombre para la plaza puso en evidencia que en la ciudad el pasado y presente de los Pueblos Originarios no sólo era silenciado, sino que ella no estaba dispuesta a escucharlos. Una sociedad que considera que se la “ensucia” cuando se le pide participación y apertura habla de sentidos de comunidad basados en la exclusión de la alteridad. Esto construye las subjetividades de la gente donde su sensibilidad es moldeada para que evalúen al otro empleando como criterio la negación del pasado aunque, y paradójicamente, depositen en el otro la culpa por lo que pasó. Así anulan toda posibilidad de agencia indígena porque los presume con una inferioridad innata.

*(...)“El año pasado, 2007, hicimos una actividad en la plaza Kom pu ce we de reafirmación del nombre y nos enteramos, lamentablemente no pudimos escuchar los medios porque estábamos allí, pero mientras estábamos pintando diseños artísticos mapuches y reivindicando el nombre que significa el lugar de todos en la radio llamaba gente a algunos programas y decía que estábamos ensuciando la plaza, o repetían el discurso de Casamiquela de que los mapuches son chilenos y los tehuelches argentinos y que hacen los mapuches ensuciando nuestra plaza. Me asombro ese discurso, me lo contaron después, pero bueno, Comodoro sigue siendo una ciudad racista y la gente que tiene mayor apertura es la que nosotros conocemos, que se acerca, no es mapuche, pero creo yo que es poca (...)”<sup>3</sup>.”*

En un contexto de receptividad indiferente cuando no visiblemente agresivo transitó la experiencia de organización colectiva de Ñamkulawen. En el, se enfrentó al desafío de asumir su pertenencia étnica replicando desde su posición de mujeres, activistas e indígenas discursos que las deslegitimaban y miradas que las opacaban. Fue una experiencia que resistió a los sentidos hegemónicos del pasado y a las disposiciones que en el presente articulaban ese pasado. En el proceso de resistencia el grupo fracturó la naturalización de un orden social que sostiene la jerarquía de unos sobre otros, señaló las contradicciones de sentidos de comunidad que primordializan su vínculo sobre la

---

<sup>3</sup> En: <http://www.delorigen.com.ar/ancalao.htm>

selección de un pasado que atropelló y aún niega lo indígena. Generó una oposición que señaló las arbitrariedades del presente y puso en tela de juicio discursos basados en la autoridad moral de la tradición para desacreditar sus derechos.

***I- El modo en que el género es enunciado***

(...) cuando niñas vamos sueltas por el patio  
y el sol nos persigue de a caballo  
pero la luna implacable nos va dejando sus mareas  
hasta que nos desvela  
y esa noche encontramos  
un cántaro  
en lugar de la cintura  
aprendices de machi las mujeres  
nacemos así al rocío  
listas para mirar los barcos que se pierden  
descalzas a la neblina antes de que amanezca  
nervaduras de lluvia nuestras manos  
levantadas al cielo  
te salpicará el amor  
parirás sin amarras  
y recibirás con ojos arrasados  
la visita intermitente de la risa  
permanecerá la llovizna en tu vientre  
porque no te atreverás a ser la madre  
de todos los desamparos

***“Pu zomo engu mawün. Liliana Ancalao<sup>4</sup>.”***

En esta sección analizamos el cruce entre género y etnicidad. Buscamos poner en evidencia cómo, nuestra entrevistada, los define a ambos al dar cuenta de sus propias prácticas, objetivos y fundamentos. En tal sentido, en el análisis se pretende poner de

---

<sup>4</sup> Disponible en [http://www.loscantosocultos.cl/index2.php?option=com\\_content&do\\_pdf=1&id=18](http://www.loscantosocultos.cl/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=18)

manifiesto en qué medida ambas dimensiones son partes constitutivas, y cómo son empleadas, en la construcción de sentido de sus prácticas y discursos de militancia.

Su discurso de, y sobre, el género forman un conjunto de afirmaciones y definiciones que se construyen en relación de oposición a concepciones de la modernidad occidental. Es por eso que las funciones y jerarquías que imponen a la mujer una relación de desigualdad y sujeción son alteradas en la comunidad Ñamkulawen. Este grupo se piensa en términos de una organización horizontal, donde todos toman decisiones y es importante la participación de cada uno; contrarrestando el anonimato, individualismo y la competitividad que caracterizan el entorno. En una instancia de construcción política es favorable y necesario para que sus integrantes puedan decidir, pensar y actuar. Cuando nuestra entrevistada habla de las dinámicas de funcionamiento del grupo pone de manifiesto esas necesidades:

*(...) Que se yo, respetar las palabras de los otros y acompañar las ideas, distinto digamos de esas organizaciones que por ahí aparecen como las uniones vecinales, que necesariamente tienen que tener eso. La Comunidad Ñamkulawen es, entonces, un grupo casi horizontal. Que aspira a una, como a una, forma de hacer las cosas, como igualitaria. Y yo recuerdo (...) una nena que nos decía a nosotros que practiquemos los sonidos del kultrún, porque por ahí en las ceremonias no se escucha fuerte, decía ella. Ella va a cumplir 13 recién. Entonces (...) un espacio en nuestras vidas, en donde cada uno lleve los kultrunes que tenga en su casa y nos pongamos a practicar fuerte todos los sonidos que escuchamos y ayudar así a la..., por ejemplo mi mamá, que ahora es kultrunera, a que practique, para que le salga (...).*

En tanto diferente y opuesto a los valores capitalistas de occidente, el espacio de la comunidad es clave como instancias de producción de redes sociales alternativas a las predominantes en el entorno. En occidente el discurso hegemónico naturaliza su arbitrariedad empleando una misma economía del lenguaje al asignar atributos, cualidades y jerarquías tanto a mujeres, como a indígenas. Este discurso produce sentidos de desigualdad equivalentes para identificarlos, definirlos y posicionarlos en el escenario social. La sociedad les impone comportamientos, características innatas y les niega la posibilidad de constituirse en índices de alteridad valorados positivamente. Por

el contrario, se pretende que su visibilidad tome la forma que asumen en el proyecto del orden social dominante. Para conseguirlo dicho orden controla los diacríticos a partir de los cuales se los define y habilita una imagen para que sean reconocidos en el contexto social. En términos de Rita Segato:

(...) la estructura que los relaciona establece un orden simbólico marcado por la desigualdad que se encuentra presente y organiza todas las otras escenas de la vida social regidas por la asimetría de una ley de estatus (...)  
(Segato; 2004:7)

El orden simbólico que pautaba lugares y aprobaba actividades para la vida social de las integrantes de Ñamkulawen, en la ciudad de Comodoro, no esperaba que circularan en la escena pública alterando los sentidos instituidos de percibir y usar dichos espacio. Al imprimir con su presencia otras coordenadas para interpretar el pasado, además de desafiar en términos políticos la construcción de sentido de lo indígena, también alteraban los límites que reducen a la mujer al ámbito de lo privado y le impone reproducir modos de socialización dominantes. Nuestra entrevistada recuerda cuál era la respuesta a sus actividades en este episodio:

*(...) Si por ahí sí, porque lamienes y no indígenas están muy atravesados por esta cosa del machismo. Yo me acuerdo que una vez un lamien me decía- Pucha, yo pensé que usted andaba de levante [se ríe a carcajadas] Así! [Se sigue riendo]*

Ha mira!

*- O vengan al año nuevo, o vengan a la reunión taL. Yo creo que sí. Las cosas, las cuestiones de género atraviesan a todos he... Pero igual yo igual, tengo harta experiencia, digamos, de que en mi familia. Las mujeres de mi familia son extremadamente fuertes. He... mis hermanas que están casadas, mis primas, bueno mi madre nomás. Una persona que nos ha atravesado a todos. A primos, a tíos, a tíos segundos a tíos políticos.*

*(...)*

En consecuencia, los discursos con los que las mujeres de la comunidad han sido interpeladas por su militancia las sancionaban. En esa sanción la vuelven a colocar en un lugar de visibilidad pero ahora asignándoles atributos abiertamente

descalificadores. Por el contrario, sus experiencias de apropiación de las prácticas de género provienen de estrategias familiares, que en la migración del campo a la ciudad trasgredió, se separó y recreó continuamente los sentidos instituidos de organización familiar en la ciudad y dichas experiencias dan cuenta de la continuidad a sus propias prácticas en esos nuevos contextos de uso, recreándolas y renovándolas.

Mientras que en contextos históricos de dominación Lila Abu Lughod señala que las relaciones que definen lo femenino han controlado sus procesos de subjetivación, imponiéndoles definiciones y posiciones sociales a sus posibilidades de existencia; la comunidad Ñamkulawen busca, en los contextos de sus historias de vida familiar, principios y fundamentos para definir autónomamente roles y posiciones. En este proceso reponen, en sus dinámicas de funcionamientos, status y jerarquías de género y de generación. Su posesión, práctica y visibilidad marcan la diferencia entre los que militan y los que no lo hacen. Este particular modo de asumir mandatos de género, implican posicionamientos específicos, nuestra entrevistada nos los describe en estos términos:

*(...) Claro entonces abí la necesidad de que a los chicos les cantemos, les digamos algo. Los udemos, los llamemos a sus orígenes, sería. Entonces eso también nos llevo a buscar los tayules de ellos y de nosotros. Y aprenderlos de memoria y a entonarlos. Y claro fuimos haciendo cosas como inéditas casi. Te acordás que acá no había varones en la comunidad, entonces bailábamos las chicas. Para recuperar ese conocimiento. Y ahora cortamos. No bailamos más las chicas. En el wiñoy ya no, decidimos como era un baile de hombres que bailen los hombres que haya y si no, no se baila, no se hace. (...) cosa igual que la charlamos mucho, que la discutimos muchos. Y que, que sé yo, los purrufes también estaban en esa charla y ellos opinaban.(...) ellos si decían es que ellos cada uno de los purrufes no pueden decidir un día no ir , que se yo, porque se levantó tarde porque tiene que estar conciente 5 meses antes de que ese día le toca bailar.(...)*

En esta experiencia de organización comunitaria se posicionan los principios de la cosmovisión mapuche como fundamento político de las prácticas de militancia. En ese contexto, las jerarquías, estatus y división de roles son respetadas, buscadas y valoradas como vía de obtención en el reconocimiento y autonomía. Razón por la cual

obedecer las normas de dicha cosmovisión es el límite moral que evalúa el nivel de compromiso: si se toman en serio, si posee contenido y profundidad. La norma es la autoridad que pauta el cómo y marca los espacios por donde circular como mujeres y colectivo. En coherencia con dicha autoridad las integrantes de la comunidad fueron propiciando las condiciones para que los mandatos de género, sean practicados y ejercidos como en este caso:

*(...) Claro capaz que no lo estoy haciendo conciente yo. Por lo menos en el pueblo mapuche la presencia de la mujer. Pero, siempre es así, he! Yo creo que las chicas sin los chicos, por lo menos para el pueblo mapuche, en las prácticas nomás he?, no se puede hacer nada, no se pueden hacer. Desde las ceremonias nada más. A nosotros lo primero que nos decían, pero cómo se les ocurre a ustedes estar este... haciendo el purrufe, el. ¿Cómo es? El Choique purrín. Si no hay hombres, como sancionando eso. Igual para levantar la ceremonia, porque tiene que haber varones. Uno, un cona, como es que le dicen, un sargento. He sin embargo, bueno que se yo, entonces tiene que haber solamente un trutruquero, o uno que toca pifilca. Y no es así porque también hay mujeres trutruqueras. (...)*

Los contextos que en sus historias de vida las marcaron como mujeres, madres, hijas, esposas y docentes en la ciudad, entre las décadas del 70 y 90, se ponen entre paréntesis. Ellas suspenden esos roles y posiciones por prácticas basadas en la dualidad de géneros. Esta dualidad representa el equilibrio y armonía que sostiene la paridad/complementariedad entre hombres y mujeres en el pueblo mapuche. También, y a pesar de la importancia de ese código cultural, tuvieron la necesidad de volver a contextualizar las aludidas normas culturales debido a que eran sólo mujeres cuando comenzaron a organizarse. Situación definida por ella como producto de la urgencia política del momento. Estas instancias de transformación cultural hay que entenderlas teniendo en cuenta su finalidad principal de preservar el contexto de continuidad cultural; tal como lo señala Rita Segato:

*(...)”Por lo que, respondiendo a la finalidad que nos congregaba, se recomendó, entonces, que, al formular las reivindicaciones de género, se*

intenta se siempre pensar y sugerir maneras de modificar las costumbres perjudiciales para las mujeres evitando que estas modificaciones alcanzasen a las culturas como un todo. En otras palabras, lo que se presentó como el gran desafío para las culturas fragilizadas por el contacto con el Occidente fue la necesidad de implementar estrategias de transformación de algunas costumbres preservando el contexto de continuidad cultural” (...) (Segato, 2004: 4)

La necesidad y desafío de sostener modos de continuidad cultural constituyeron los principios políticos de su organización, llevarlos a la práctica posicionó a Ñamkulawen en lugares donde no eran ni completamente mujeres, por desafiar roles y status, ni completamente indígenas por venir de la ciudad. Al no encajar en los estándares de conducta esperados para las mujeres del campo, ni para las de la ciudad, crearon un espacio inédito. Éste se articuló en torno a su capacidad de crítica social y teorización política y no fue indiferente a los efectos que acarrea dislocar las concepciones dominantes de mujer, de indígena y de militancia, experimentándolos así:

*(...)También había una necesidad muy fuerte de hablar el idioma porque en las ceremonias todo el tiempo nos hablaban en mapudungun, y nosotros no sabíamos ni que teníamos que hacer. Entonces era una cosa en que nosotros muy, que. En la ciudad nosotros estamos postergados, pero en la comunidad también porque nosotros no manejábamos el idioma. Entonces era espacios como muy... donde no había parece... no estábamos seguros en ningún lugar al final, porque no éramos ni muy blancos, ni tampoco muy indígenas [se ríe]. Bueno una cosa media rara y media contradictoria. Que se yo. Yo hoy lo puedo decir. (...)*

En su texto Aída Fernández Castillo (2003), plantea algunas de las situaciones problemáticas a resolver tanto por parte de las culturas indígenas, como por la sociedad occidental en la relación entre género y militancia indigenista. Estos dilemas/desafíos exhortan a reconsiderar la tendencia de ver en la militancia femenina indigenista una amenaza al mantenimiento de los usos y costumbres de la cultura. Es que como consecuencia, sus demandas son deslegitimadas por organizaciones o comunidades debido a que no respetarían los valores, actores y normas de autoridad tradicional.

Otro de los puntos tensionantes, que plantea la autora, tiene que ver con las características de la sociedad liberal en las que hoy se construyen los movimientos sociales. El liberalismo emplea el discurso de los derechos humanos como estrategia para dar continuidad al imperialismo de Occidente y su sistema capitalista sobre el resto del mundo. A partir de dicho discurso impone la universalidad de sus valores, a la vez que, construye un “otro” desde un particularismo fragmentario y esencialista de su cultura. Como consecuencia, borra sus específicas historicidades para proceder a relativizar sus demandas.

Tomando en consideración los aspectos arriba citados, Castillos realiza algunos señalamientos a tener en cuenta. Por un lado, la necesidad de asumir el carácter histórico y cambiante de las prácticas culturales. Esto se traduce en la importancia de una reflexión, al interior de los movimientos sociales y de las propias comunidades, sobre el modo en que el discurso sobre la autoridad de la tradición es empleado para legitimar o deslegitimar las demandas de las mujeres; reduciendo así la complejidad histórica de la cultura a un esencialismo, que oculta autoritarismos. Y, por otro, la importancia de considerar las demandas y luchas de las mujeres indígenas en cada caso en particular, dado que, su capacidad de innovación y creatividad debe ser retomada por otros movimientos sociales. Para ello, observa la autora, es necesario teorizar respecto de las diferentes construcciones de sentidos de género en cada caso y cultura.

En la Comunidad Ñamkulawen se generó una red de relaciones protagonizadas por mujeres que, en tanto pares dentro la comunidad, instauraron la igualdad de género. A la vez, en tanto madres y abuelas instituyeron relaciones diferenciada por la autoridad de la palabra y el prestigio que les otorgaban sus cocimientos y experiencias. En tal sentido, fueron prácticas que acataban órdenes y, a la vez, las resignificaban en nuevos escenario de valoración y visibilidad, tanto dentro como fuera de la comunidad. Ese nosotros anclado en su condición de mujer amplió y corrió lo límites y las limitaciones asignados a la mujer la cultura mapuche y la sociedad occidental. Se constituyó en un espacio que generó su propia libertad para crear estrategias políticas y

sus propias gramáticas de auto-reconocimiento y autonomía. Fue un espacio de reinención, en términos de Lila Abu Lughod.

## **II- Género y militancia**

*¿Qué burla corrosiva tocó mi hombro  
U me abandonó despierta en la otra orilla?  
¿alguien fue enviada en mi lugar?  
¿alguien curó mis alas rasgadas por el silencio?*

**Liliana Ancalao.**

Los análisis de la militancia femenina indigenista han situado sus principales tensiones y desafíos en los problemas que instalan las reivindicaciones de género al interior de sus comunidades y organizaciones; aunque ellas simultáneamente han ampliado con nuevos sentidos la lucha por la autonomía de los pueblos indígenas frente a los Estados Nacionales y han venido a poner en evidencia los puntos ciegos que, con respecto a sus trayectorias y demanda, poseía el Feminismo como movimiento social, que restringió su agenda a las demandas de la mujer occidental.

En virtud de aquella situación la conformación de demandas específicas para las mujeres indígenas puede aportar tanto a poner en evidencia las formas de construcción de poder y liderazgo al interior de sus propios grupos como, así también, contribuir a contrarrestar la homogeneidad y universalidad con la que el Estado identifica a los Pueblos Originarios como sujetos de derecho y actor social, sin agencia política para hablar por sí mismos. Por último, sus experiencias de militancia junto a sus específicas demandas imprimen al Feminismo la posibilidad de renovar sus estrategias políticas y teorizar bajo un nuevo ángulo sobre sí mismo. En síntesis le aporta teoría y praxis.

Para el caso de la experiencia que venimos analizando es necesario considerar que nuestra entrevistada, en el transcurso del encuentro, no identificó en su propia trayectoria relaciones explícitas con demandas de género, ni ponderó que eso pueda

constituir un tema a incorporar en su propia agenda. De lo que sí hay registro es de los sentidos que analizó en función de experiencias concretas. Dichos sentidos se emplearon como criterio para enmarcarla en relación a su actividad. Ella, por su parte, emplea criterios propios para enmarcarse a sí misma cuando evalúa tomando su vida en perspectiva.

En función de aquella circunstancia es que el análisis de su experiencia será introducida a los fines de relacionar su trayectoria con Ñamkulawen, identificando las especificidades del caso en comparación con las que observan, en otros puntos de América Latina: R. A. Hernández Castillo; 2003- Hernández y Sierra; 2005- Gutiérrez, Palomo; 1999. Dar relevancia al caso también responde a la necesidad de retomar las conclusiones de dichas autoras, quienes aconsejan historiar para demostrar que aun cuando los contextos pueden ser similares las mujeres somos todas diferentes

En el marco de aquellas especificidades es que los enunciados de nuestra entrevistada circulan por distintos niveles y, en cada uno de ellos, deslinda el tema del género de un modo específico. Uno de esos niveles es el que describe las prácticas concretas de funcionamiento interno de la organización. En él se valora la igualdad, extendiendo su aplicación para suprimir diferencias de sexo, edad, procedencia y tiempo de permanencia en el grupo. Ninguno de estos elementos es considerado como limitante para intervenir en su funcionamiento.

Otra esfera de sentido, en la construcción de significados de género, se circunscribe al definir la trayectoria de militancia a la par que construye los fundamentos de sí misma. Aquí, dado que lo religioso articula el mundo de sentidos y legitimidad para la praxis política, acepta la división de género y, en todo caso, no aceptarla ó respetarla se considera una falta grave. Entender esta posición implica considerar que los sentidos de dualidad/complementariedad con que se dirimen relaciones, funciones y jerarquías al interior de la cultura mapuche no implican asumir ciegamente posiciones asimétricas por el solo hecho de que es una estrategia política y, en tal sentido, las mujeres se sacrificarían. Por el contrario, dichos sentidos no son sinónimos de sumisión sino de equivalencia y, a la vez, señalan que tanto hombre como mujer son insustituibles. Por ello:

(...) Hay que recordar que el género es una construcción cultural fundada en las diferencias sexuales y en las relaciones de poder; tal precisión significa que las relaciones entre los géneros, el ser hombre y mujer, no son definiciones naturales, ni tampoco predeterminadas ni estáticas sino que pueden transformarse desde los distintos marcos culturales. (...) (Hernández Castillo, 2003:7)

Desde el momento en que estas mujeres optaron por el camino de la militancia estaban resituando/resignificando las concepciones de género vigentes para ellas, como para las mujeres del campo y las de la ciudad en tanto mapuche, como no. Al transitar por esos espacios fueron enunciadas en el lenguaje del poder. Aún en la igualdad que construye la pertenecía comunitaria, sobre el vínculo de una historia en común, las desplazaba la acusación moral: *-Lamgen, pensé que andaba de levante-* Esta aseveración, enunciada desde la relación de igualdad, se emplea para indicar que las mujeres no militan y, que si lo hacen, van a asumir el costo de la culpa moral y su perversión, que le devuelve el entorno.

(...) Sin embargo, desde otra perspectiva las mujeres indígenas están reivindicando el concepto de complementariedad para criticar y cuestionar la manera en que los hombres indígenas están reproduciendo las relaciones de poder del colonizador rompiendo con los principios de dualidad de las culturas mesoamericanas (Hernández Castillo, 2003:4) (...)

Dar cuenta de los modos en que opera el patriarcado, al interior de las organizaciones, requiere deconstruir los sentidos hegemónicos que atraviesan las formas de participación, liderazgo e intercambio al interior de las propias organizaciones del pueblo mapuche. Si en ese proceso no se reflexiona críticamente habrá prácticas que seguirán reproduciendo modelos y mecanismos de colonialidad a través las propias dinámicas mapuches de militar y hacer política.

Una forma diferente de colonialismo discursivo es el que produce el Feminismo de Occidente cuando pretende saber y emplea como a priori, para legitimar sus

prácticas y discursos, la idea de que el género produce desigualdad en todos lados. Lo mismo vale para el argumento que sostienen que, en la actualidad, ningún modelo de sociedad le ofrece equidad a la mujer. Esto visto desde el plano de nuestra experiencia no es válido porque al interior de sus prácticas culturales, Ñamkulawen encuentra el reconocimiento en sus historias de vida y en la de sus padres.

Las principales críticas que se le han efectuado al Feminismo de Occidente provienen de la Teoría Poscolonial. Al deconstruir su discurso y prácticas le señalaron que procede con implícitos racista, etnocentristas y orientalistas. Dado que, mientras ven como inferior la condición de las indígenas, las han exotizado al definir su situación. Así, y todo, pretenden representar sus demandas auto-instalándose como valor universal para todas las mujeres.

Otro conjunto de sentidos sobre el género son los que, nuestra protagonista, vincula al hablar de las mujeres que integran Ñamkulawen. Dichos sentidos se construyen en torno a lo que ellas aportaron. En ellos la frontera discursiva distingue iniciativas, responsabilidades asumidas en las actividades, aportes en la construcción del fundamento cultural de las prácticas. Aquí la distinción por el género es esencial, dado que, los roles y protagonismos para las funciones que desempeñaron fueron únicos e irremplazables. Me refiero al estatus de las abuelas, a lo que significó el compromiso de Liliana en los proyectos de aprendizaje/enseñanza del mapuzungun. Por esta razón las secuencias, los momentos bisagra y la significatividad otorgada a su historia están organizadas en función del protagonismo femenino. El valor de estas trayectorias cobra dimensión cuando las ubicamos en un contexto donde no encontraban referentes<sup>5</sup> válidos o representativos:

*. (...) Y yo no lo entendía, no lo alcanzaba, no se si lo alcanzo a entender. Pero con respecto a los tayil, esta necesidad de profundidad, de darle a la lucha una cosa de contenidos que no nos han dado otros, estos personajes que se hacen indios solamente por un tiempo y que no nos dejaron lamentablemente maneras de irnos buscando con*

---

<sup>5</sup> Cuando Gutiérrez y Palomo retoman la experiencia de las mujeres Zapatista con Ley Revolucionaria de las Mujeres, señalan que se dio un proceso que las mismas mujeres definían así: (...) Como mujeres estamos transitando por sendas de cambio, que buscan nuevos referentes de los cuales tendrán que retroalimentarse los diferentes sectores de nuestros pueblos, que implican cambios profundos que van desde el cuerpo, lo privado hasta el ámbito de lo público.(...). (1999:56)

*profundidad y seriedad. Solo lo hacen a los efectos del mercado. Entonces yo creo que también fuimos respondiendo a eso que no nos dejaron (...)*

Un último nivel de sentidos lo construye esta activista al posicionar su rol de militante indígena en relación al afuera de la comunidad; la sociedad occidental identificada en los políticos ó los medios de comunicación, las instituciones de escolarización y de trabajo. Frente a ellos, construye su militancia en oposición tanto a los valores dominantes de la sociedad capitalista como, más explícitamente, al rol que esa sociedad les asigna a las mujeres. Por esa razón es que articula un campo de enunciados que hablan de la trasgresión, pelea, lucha, de superar obstáculos, tirar piedras. Acciones que definen tanto a las mujeres indígenas en general, como a las militantes en particular.

Aquellos términos son empleados para construir equivalencias con las que evalúa tanto sus trayectorias de vida privadas como públicas, su propia experiencia personal como la que comparte con el resto de las mujeres del colectivo; la forma en que construyó su propio lugar de militancia como la manera de interpelar el contexto de descalificación. Ó particularmente, el modo en que se fue de la universidad abandonando su carrera, por tres años, pero también la causa por la que volvió.

*(...) Claro que se yo, debe ser una cuestión de sensibilidades. Por que yo, igual haber elegido la carrera, igual no ha de haber sido casual. (...) un tiempo deje de estudiar, porque me parecía que era tan al pedo, pero tan al pedo, y la verdad es que nosotros vamos a seguir yendo por el camino del costado. Digo nosotros las organizaciones, la comunidad, el pueblo mapuche y en cambio la historia oficial, la historia de siempre y va a estar en la academia siempre contando lo mismo, sin nosotros. Entonces dije esto no es para mi, abandoné como 3 años fácil. Y después a medida que empecé a ser cada vez más indígena o a estar cada vez más en las cosas de los mapuches y viendo como había que acompañar lo cultural militante o con lo político, como que era una sola cosa, fui entendiendo que si uno no tiene formación, hay lugares que no cambian. Entonces la militancia pasaba por ahí, vio, como bajando casi todos los frentes donde uno podía estar.*

*Y a mi manera como puede, a los ponchazos, pero volví. Parece que esto, si uno no interviene, puede estar tirando piedras toda su vida y... (...)*

Cerramos este apartado con las palabras de esta militante que nos explican sus propias maneras de entender la militancia. Esta interactúa con formaciones, instituciones y escenarios que el poder construye como separados y dicotómicos, de los espacios y escenarios indígenas. Ñamkulawen los cruzó, volvió a conectar con nuevos sentidos e instaló allí desafíos y tensiones que la sociedad comodorense tiene pendientes.

### ***III- género y subalternidad***

*(...) habrá que resignarse a ser pregunta  
arremangarse los pies  
seguir andando  
con un golpe de sismo por la espalda  
sin cimientos  
ni contemplaciones  
habrá que acostumbrarse sin respuesta  
morir en una historia y otra historia  
salir de madre pateando las pregunta  
por los caños de la piel  
hasta los huesos y andar  
humano no más  
apuntalando luchas  
controlando el pulso de la tierra*

*mirarse escombros en el mapa de los sueños (...)*

***“Pregunta”. Liliana Ancalao.***

Nos interesa plantear en este apartado las particulares relaciones de poder que atraviesan el proceso de construcción de género en una activista mapuche. Ella se describe como producto de un triple proceso de discriminaciones experimentadas en el

transcurso de su trayectoria por ser pobre, mujer e indígena. Al mismo tiempo, importa analizar cómo desde el género hay una forma de replicar las concepciones impuestas.

En otras palabras, este apartado se centra en ver cómo nuestra entrevistada construyó su subjetividad de género en un contexto de diferencia y desigualdad material, desvalorización de sus modos simbólicos de construir/percibir el mundo y donde fue étnicamente marcada por específicas construcciones de aboriginalidad<sup>6</sup>, desde la narrativas locales y provinciales tanto de la nación que niega lo indígena.

Pueden distinguirse diferentes niveles de subordinación a la mujer en el contexto que repone nuestra entrevistada. Son niveles que la someten económica, social y políticamente. Además ser mujer, militante y mapuche fueron razones para sufrir el efecto de la desvalorización y descalificación.

Aquellos múltiples niveles de subordinación pueden identificarse con los dispositivos de normalización y disciplinamiento que, define Foucault, operaron en la instauración del Estado Moderno y atravesaron los procesos de construcción de género. Estos dispositivos, actuaron delimitando ámbitos de intervención y producción de discursos sobre el yo femenino y su sexualidad. Dichos discursos fijaron criterios y experiencias en la conformación del lugar de la mujer como sujeto, con determinados atributos, siendo intersecada por relaciones de poder en el hogar, la escuela, el trabajo; o por la falta de todo eso. Así nos relatan su historia individual que une a, y cuenta como, la de todo un colectivo:

*(...) El colectivo de otros que la pasaron como uno, no? Y llegar de otro lugar. Y que ni siquiera es lejos, porque mi mamá es de acá de Chubut (...) como migrante. Mi viejo es de Tecka, de acá no más. Y ser migrante e hijo de inmigrante con todo lo que eso significa. Buscar un espacio donde vivir, acomodarse, fue todo un tema. Donde, la*

---

<sup>6</sup> Briones retoma este concepto trabajado por Beckett para el contexto australiano, quien considera que la aboriginalidad (...) es una construcción social siempre renovada donde la posibilidad de conformar una identidad genérica que trasvase identificaciones grupales se vincula con ir entramando una "comunidad imaginada" en el sentido de Benedict Anderson, esto es, con generar, un "un sentimiento de unicidad" mediante el recuerdo de ciertas cosas y el olvido de otras. (...) (...) acontece bajo circunstancias políticas y económicas particulares, dentro de una tradición cultural y en términos de experiencias históricas también particulares. Briones, Claudia; La alteridad del "cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia. Serie Antropológica. Ediciones del Sol. Bs. As. 1998, Págs. 156

*situación muy concreta de discriminación nos marcaron a todos los miembros de mi familia. Particularmente a mí (...). Y entonces, la comunidad lo que nos devolvió es eso: la seguridad y sentirnos nosotros también con derecho a participar de las cosas de Occidente, pero no porque hayamos querido migrar (...) a nosotros nos alambraron el campo. (...) entonces bueno (...) eso nos devuelve la comunidad.(...) Nosotras tres nomás Liliana, Silvia y yo nos juntábamos y decíamos, puta, pero viste que cuando mi viejo vino (...), la cosa era así. No conseguía laburo de nada. Yo les contaba –Bueno [yo que era de una generación un poco joven, si quieres] les decía (...) pero mi papá aunque vino mucho después (...) que los padres de ustedes, también la pasó re mal, pero mi papá con el agravante de que no sabía leer, ni escribir. Entonces, toda esa serie de cruces, discriminatorios (...) de marginalidades muy extremas (...) era una cosa compartida entre ellas y yo. Y después fuimos viendo que a medida que se iban incorporando más familias, al final fue una cosa de familias. (...) la familia está (...) unos en la pieza, otros entrando y saliendo de la casa, pero sabiendo que ellos son indígenas y vienen a reunirse con las cosas de los indígenas y, aunque no sean militantes, están escuchando y viviendo las cosas que hace la comunidad (...)*

Si bien pueden identificarse los efectos de la normalización y el disciplinamiento, del que habla Foucault, en las experiencias de nuestra entrevistada no obstante, me interesa recuperar algunos elementos del relato que hacen a las características y condiciones que sus protagonistas le imprimieron. El poder de coerción, del que habla el autor, puede ser matizado si nuestro punto de vista asume las formas y modos específicos de la gente para transitar por los dispositivos que el poder depara. Y así, hacer evidentes formas de empoderamiento<sup>7</sup> de la agencia indígena que obliga, mientras atendemos a contextos específicos y trayectorias particulares de vida, a repensar que los atributos asignados al género fueron más un asunto de disputas, invención y resignificación que de simple sumisión/adopción/reproducción; aún socializándose en condiciones de subalternidad.

---

<sup>7</sup>Grossberg emplea la categoría de empoderamiento para dar cuenta de los modos en que las personas transitan espacios que les predeterminan las maquinarias territorializadoras, resignificando y, en algunas ocasiones, empleando sus agencias para habilitar espacios y salir de los lugares impuestos. Esto es, crear y recrear relaciones sociales. Para él las maquinarias territorializadoras funcionan imponiendo condicionamientos estructurantes de territorialidad y movilidad. No obstante, los sujetos los transitan a partir de caminos y posibilidades en los que les imprimen su ritmo y modos de transitarlos, generando heterogeneidad y diferencia. Grossberg, L 1992 *We gotta get out of this place. Popular conservatism and postmodern culture*. New York: Routledge.

El relato, de nuestra protagonista, traza la trayectoria de dos generaciones. Si establecemos como criterio de diferenciación entre ambas que mientras la generación de los padres no accedió a educación, inserción formal en el mercado laboral u obtención de una vivienda; la generación de las hijas construyó su trayectoria al interior de dichos dispositivos. Sin embargo, es esta última generación la que pone en evidencia sus modos de disciplinamiento y control. Esta generación extrae sus consecuencias y crea prácticas de resistencias.

Tomando aquella distinción, como válida, es necesario considerar además que por intermedio de los padres es que las prácticas culturales mapuches actuaron como claves de interpelación de contextos de subordinación, índices de reconocimiento de sus pertenencias mapuches y diacríticos de identificación. Estas claves, a la vez que les explicaban porqué los discriminaban, las vinculaba afectivamente a partir de las experiencias que compartieron en el hogar. Experiencias que dieron continuidad al reunirse en torno a Ñamkulawen.

Nos interesa, en relación a la construcción del género en condición de subalternidad, dejar de lado algunos planteos que desde la Teoría Poscolonial hacen depender sus explicaciones de términos condensadores como hibridación ó constitución mutua, por considerarlos insuficientes para explicar trayectorias históricas. Así mismo, apartarnos de aquellos que vinculan género y militancia como parte de procesos sociales que oponen tradición a modernidad, resistencia a dominación, recuperación/conservación a pérdida de la cultura, por dicotómicos. Retomamos el punto de vista que sostiene que es necesario considerar que

“ (...) el colonialismo no sólo fue un proceso de expansión capitalista, dominación política y extracción financiera; sino un proceso que transformó profundamente las vidas cotidianas y los términos discursivos de los colonizados, lo cual no supone hacer monolítico el colonialismo; muchos de sus proyectos fracasaron o se interrumpieron y desviaron; difirieron en cuanto a período histórico y ubicación; hubo tensiones entre los colonizadores; los colonizados se vieron afectados de forma diferente según

su clase, género, situación geográfica y otros factores. Se trata de reconocer que se puede contar en parte la historia del colonialismo en términos culturales (en el sentido más amplio de cultura) a la vez que se atiende a los modos como las nociones de <<cultura>> -distintas y antitéticas- se reificaban (...).” (Lila Abu-Lughod; 2002: 40/1)

Si las instancias de normalización y disciplinamiento llevan a considerar que en la construcción de sentidos de género reifican a las mujeres; las mujeres de Ñamkulawen tienen su voz y prácticas de militancia para dar cuenta de que, en sus trayectorias históricas, procedieron a desembarazarse de los lugares, funciones y atributos que se esperaba que asumieran. O, en términos de Raymond Williams (1997), operando en contextos hegemónicos con los productos de sus historias de alteridad, aunque enmarcadas por el poder como lo residual, emergen y hacen sentido desde sus experiencias. Esto las habilita en la visibilización de su pertenencia étnica y específica construcción de género.

En relación con lo anterior, Segato<sup>8</sup> advierte sobre la reproducción del colonialismo en las categorías que se retoman para explicar diferencia a partir del género. En este caso, sostiene que los investigadores se equivocan al presuponer realidades con sus categorías; en el fondo continúan interpretando el tema desde el modo en que occidente construye, a través del género, status y jerarquía. Trasladando estas consecuencias a las prácticas del campo, ella habla de la construcción de una imagen distorsionada sobre el tema a travesada por la dominación.

En el análisis de su caso, Segato señala que la construcción de género fue producto de una historia de subordinación e imposiciones. El hecho de que dicha construcción sea una práctica histórica inscrita en un orden social dominante implicó para los *yorubas*, a través de sus desplazamientos, construir el género desde la

---

<sup>8</sup> En su trabajo ella retoma los planteos de Oyeroke Oyewumy en 1997 y Lorand Matory en 1994, quienes abordan las ideas de género de la Civilización Yoruba. Ambos enfoques constituyen la piedra de toque para el distanciamiento que propone Segato, con su propia lectura. Aspecto este al que me remitiré con más detalle, dado que, considero contribuyen a explicar las experiencias que comparto en este trabajo.

Los planteos críticos para Oyeroke y Matory están vinculados con los modos de dar cuenta como el grupo construye su concepción de género. A la primera le critica el que reproduzca esquemas de cognición y concepción de género que reproduce los de la cultura occidental. A la otra su imposibilidad de salir del relativismo cultural en el que se introduce para explicar la practica del travestismo que ve en la religiosidad Yoruba.

resistencia, los cambios y la reproducción en forma simultánea. Consideramos sugerentes esos planteos para las prácticas que en este escrito analizamos.

Resistencia, cambio y reproducción describen una trayectoria no lineal, atravesada por las políticas de constitución de subjetividad. En Ñamkulawen, las mujeres interactuaron con modelos, concepciones y mandatos de género adoptando variadas respuestas según el contexto y sus circunstancias de acción. En consecuencia, los modos a partir de los cuales se definen responden a interpretaciones y adecuaciones específicas de modelos y mandatos que se superponen, sin borrar ó abandonar unos por otros.

Al finalizar este aparatado, vimos que el género como práctica y categoría social se construye con significados heterogéneos. Sus sentidos estarán pautados por realidades particulares y el modo de resignificarlo depende de la historia de cada uno. Observamos que, en algunos ámbitos sostiene jerarquías, diferencias y desigualdades. En el discurso de la militancia este significante es interpelado. En él, género condensa la crítica y oposición a todo un conjunto de valores, roles y atributos del ordenamiento social. Más, en las prácticas políticas el género como significante es disputado, como en las ceremonias invistiéndolos de nuevos sentidos.

## ***Conclusiones***

En este trabajo me he referido al tema del género y la militancia indigenistas desde la trayectoria de vida particular de una activista mapuche. En su trayectoria, militancia y género se han conjugado a partir de su experiencia en la Comunidad Ñamkulawen.

En esta sección concluyo con dos observaciones. La primera es que, las prácticas y discursos aquí analizados permitieron ver cómo la experiencia de Ñamkulawen ilumina los distintos modos que, desde el ángulo del género, vehiculizan, crean y recrean los Pueblos Originarios al interactuar con esferas regidas por normas que los excluyen, tanto en la sociedad más amplia en la que se insertan, como al interior de la comunidad que han creado.

En ambos contextos el género conlleva prácticas que tiene su origen en las costumbre. Al interior de la comunidad Ñamkulawen estas prácticas encuentran su legitimidad en la comunidad moral (Segato, 2004) del pueblo mapuche. La sociedad más amplia basa sus discursos y prácticas solo en el sentido común, fundado sobre el prejuicio. Interactúa con las mujeres de la comunidad Ñamkulawen basándose en estereotipos fundados en el prejuicio.

A pesar de convivir en medio de un contexto indiferente, cuando no hostil, ante la interpelación que ellas proponían al resto de la sociedad, la comunidad encontró sus propios caminos para generar un ámbito donde sus prácticas y relaciones sociales eran escrutadas desde la escala de valores de la cosmovisión mapuche, las formas de construcción propias de hacer política y desde la realidad actual político-económico-social del pueblo.

En aquel proceso, la comunidad Ñamkulawen, basó sus experiencias y legitimidad en la identificación selectiva de concepciones de género. Esto les permitió auto-regular su trayectoria. En tal sentido, fueron creando y modificando la realidad inicial de la organización donde al principio, todas las mujeres hacían todo; hasta instituir las divisiones, roles y jerarquías y status de género.

Esta es una experiencia del encuentro entre prácticas y discurso, pasado y presente, hegemonía social y sus modos de resistirla. Superponiendo una dimensión a otra surge la significatividad específica de la Comunidad Ñamkulawen. Considero que las estrategias puestas en acto por parte de estas mujeres, en el entorno específicos que lo hicieron, conllevó a que implementaran estrategias de transformación de algunas costumbres, transitoriamente, preservando el contexto de continuidad cultural. Esta situación constituye en términos de Segato (2004) el desafío para las culturas fragilizadas por el contacto con Occidente.

Lo que este solapamiento también nos permite distinguir es que, en el contexto de la sociedad mayor y dominante, engendrar estereotipos y tipificaciones forma parte del conjunto de estrategias que la sociedad aplica para dominar y no revisar su propia historia nacional. Las memorias de violencia y exclusión que va dejando de lado el Estado obedecen a su causa y funcionamiento. Son las memorias que no quiere aceptar como inherentemente propias. Es por esto que son las que molestan y ensucian la armonía que teje para sí mismo.

***Quiero agradecer profundamente a Mariana Lorenzetti, por todos sus aportes en la realización de este escrito.***

## **BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA**

- **ABU-LUGHOD, Lila (2002);** "Introducción. Anhelos feministas y condiciones postcoloniales". En: *Feminismo y modernidad en Oriente Próximo*, Ediciones Cátedra. Universidad de Valencia. Instituto de la mujer. pp.13-56
- **BRIONES, Claudia (1998);** "La alteridad del "cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia". Serie Antropológica. Ediciones del Sol. Bs. As.
- **FAIRCLOUGH, Norman (1992);** "Discourse and Social Change", Polity Press. Traducción: M. Sofía Vasallo. .
- **GROSSBERG, Lawrence (1992);**"Power and Daily Life". (Cap 3) En **We Gotta Get Out of This place. Popular Conservatism and Postmodern Culture**. New York: Routledge
- **GUTIERREZ, Margarita y PALOMO, Nellys (1999);** " Autonomía con mirada de Mujer", En: Araceli Burguete Cal y Mayor Coordinadora; México: Experiencias de autonomía indígena. Edición. Documento IWGIA; n°28.
- **HERNÁNDEZ CASTILLO, R. Aída (2003);** "Repensar el multiculturalismo desde el género. Las luchar por el reconocimiento cultural y los feminismos de la diversidad". *Revista Feminista La Ventana*. Universidad de Guadalajara, pp. 7-39
- **HERNÁNDEZ Aída y SIERRA, María Teresa;** "Repensar los derechos colectivos desde el género: Aportes de las mujeres indígenas al debate de la autonomía". Publicado en: Sánchez, Marta; *La Doble Mirada: luchas y experiencias de las Mujeres Indígenas de América Latina*. México DF, UNIFEM/ILSB
- **SEGATO, Rita Laura;** "Género, política e hibridación en la transnacionalización de la cultura Yoruba", En: *Estudios Afro-Asiáticos*, Año 25, n°2, 2003, pp. 333-363.
- "Territorio, soberanía y crímenes de segundo Estado: la escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en ciudad Juárez,"
- **(2003)** "El sistema penal como pedagogía de la irresponsabilidad el proyecto. "Habla Preso: el derecho humano a la palabra cárcel", en: *Serie Antropológica*, n° 329.

- **(2004)** “Antropología y Derechos Humanos: alteridad y ética en el movimiento de los Derechos universales”. *Serie Antropológica n° 356*. Disponible en:
- [http://www.agende.org.br/docs/File/dados\\_pesquisas/cidadania/ANTROPOLOGIA\\_Y\\_DEREC HOS\\_HUMANOS-Rita.pdf](http://www.agende.org.br/docs/File/dados_pesquisas/cidadania/ANTROPOLOGIA_Y_DEREC HOS_HUMANOS-Rita.pdf).
- **VERICAT NÚÑEZ EPIKEIA, Isabel; (2004);** “De Ciudad Juárez al Cielo”; Centro de Investigación para la Paz, (CIP-FUHEM), pp. 1/7
- **WILLIAMS, Raymond (1997);** “Tradiciones, instituciones y formaciones”. En *Marxismo y literatura*. Barcelona: Ediciones Península, 137-142.
- **YRIGOYEN FAJARDO, Raquel Z (1999),** “Pautas de coordinación entre el derecho indígena y el derecho estatal”. Fundación MYRNA MACK, Guatemala.
- **ZAMBRANO, Carlos Vladimir (2004);** “La noción en transición. Dinámicas sociopolíticas del reconocimiento de la diversidad”. En: Arocha, Jaime (comp.); *Utopía para los excluidos. El multiculturalismo en África y América Latina*. Facultad de Ciencias Humanas. Colección CES:



