

Cuerpos femeninos/ Territorios feminizados

La lucha de las mujeres mapuce en Neuquén

Suyai M. García Gualda¹

Resumen

La innegable presencia indígena en la provincia de Neuquén se ha traducido en una vasta producción académica sobre el tema, sin embargo las mujeres mapuce² han sido invisibilizadas de manera sistemática. Incluso, muchas veces, los estudios de género han pecado de eurocéntricos por no haber explicitado en sus análisis la vinculación existente entre diversas dimensiones que atraviesan y configuran la realidad de estas “otras subalternas”. A nuestro entender la situación de opresión a la que se ven, desde hace siglos, sometidas las mujeres no-blancas responde a los intercruces entre género, etnia y clase, como así al colonialismo y patriarcado fundantes del Estado/Nación.

A pesar de los años transcurridos y del colonialismo vigente, las luchas y resistencias que los Pueblos y Naciones indígenas han desplegado a lo largo de los últimos veinte años, nos permiten pensar que dichas discriminaciones también han operado como disparadores de la acción/organización/participación política de estas mujeres. Pues ha sido en el espacio de disputa donde las mapuce comenzaron a ocupar la arena de lo público como sujetas de derecho en tanto: mujeres indígenas.

Por lo dicho, en la presente ponencia nos proponemos reflexionar en torno a ciertas omisiones y olvidos comunes en la academia, en la historia oficial e incluso en la militancia “progresista”. Para ello intentaremos echar luz sobre *otras* historias y realidades, poco contadas desde la ciencia política y los estudios de género locales. En primer lugar buscaremos describir y comprender cómo eran las relaciones inter e intra genéricas en el Pueblo/Nación Mapuce libre y, luego, nos centraremos en las

¹ * Licenciada en Ciencia Política y Administración Pública (UNCuyo). Diploma Superior en Género y Políticas Públicas (FLACSO). Maestranda en Género, Sociedad y Políticas (FLACSO). Doctoranda en Ciencias Sociales (UNCuyo). Becaria de CONICET (CEHEPYC-UNCOMA/CONICET). Docente de Antropología Cultural en la carrera de Psicología de la Universidad Nacional del Comahue. Adscripta de la cátedra de Teoría Política II de la Lic. en Ciencia Política y Ad. Pública de la Universidad Nacional de Cuyo. Miembro del Grupo de Estudios en Teoría Política de la Patagonia (GETEP-CEHEPYC).

² En el presente documento se utiliza el término “mapuce” según el grafemario Ragileo.

consecuencias que trajeron la conquista y, posterior, colonización sobre dicho ordenamiento. Para finalizar, y a partir de nuestro trabajo de campo, analizaremos sintéticamente el rol desempeñado por las mujeres mapuce en el actual conflicto territorial que tiene lugar en la provincia, con especial atención en la experiencia de recuperación territorial llevada a cabo en Pulmarí hacia 1995.

Cuerpos femeninos/ Territorios feminizados

La lucha de las mujeres mapuce en Neuquén

Las relaciones inter e intra genéricas en el Pueblo/Nación Mapuce libre

Para comenzar creemos primordial señalar que en la cultura y cosmovisión mapuce, el territorio es entendido como una construcción social que surge a partir de las relaciones sociales y de producción; de esta manera son las relaciones sociales las que definen las formas de organización espacial y de apropiación del territorio. Se trata de un espacio socializado y culturalizado, portador de significados, que es parte del sistema social y, a su vez, condiciona su funcionamiento (Odhpi, 2008). Dentro de la concepción filosófica del Pueblo/Nación Mapuce, la noción de *Mapu* no se acota al suelo o a la tierra, entendida como mera materia, sino que implica un concepto integral donde cada *Newen*, cada vida, es *Mapu*.

La organización territorial mapuce se basa en el *Az Mapu* (leyes de la naturaleza/ordenamiento), tiene su origen o inicio en cada *lof* (comunidad) y continúa en un *Kiñe Az Mapu* (entidad territorial) a modo de subsistema o parte fundamental del *Waj Mapu* (Odhpi, 2008). El *Waj Mapu* es una noción compleja que refiere al ordenamiento circular de las vidas que componen esta gran energía, la cual podría ser traducida como “cosmos”. Según los/as *Kimce* (sabios), el *Waj Mapu* se encuentra formado por diversas dimensiones, tales como el *Wenu Mapu*, *Naq Mapu* o *Pvjv Mapu*, *Ragiñ Wenu Mapu* y *Miñce Mapu*.

La visión cósmica del Pueblo Mapuce es dualista y dialéctica, puesto que de la tensión constante entre los opuestos (*Wenu Mapu* y *Miñce Mapu*) surge el equilibrio en la tierra. Tal como explican Grebe, Pacheco y Segura: “la verdadera polaridad tiende a la unión; y la conjunción de dos fuerzas opuestas es una condición necesaria para lograr el equilibrio cósmico dualista” (1972: 3). Vale agregar que la “plataforma cuadrada terrestre” constituye la tierra de las cuatro esquinas (*Meli Wixan Mapu*), cuyo punto de referencia es, aparentemente, el ciclo solar diario. También a los puntos cardinales se les asigna un orden jerárquico, guiado por la dupla bien-mal y por el movimiento circular contrario a las agujas del reloj a partir del Este. Esta clasificación responde a las características climáticas y/o geográficas asociadas a cada punto cardinal y a su influencia en la economía y vida social mapuce.

En resumen, el *Waj Mapu* se configura a partir de las diversas dimensiones que lo componen, se orienta según el *Meli Wixan Mapu* (los cuatro puntos cardinales) y se organiza de manera circular de acuerdo al *Az Mapu*. Asimismo, el *Waj Mapu* posee *Kimvñ* (conocimiento) y *Rakizuam* (pensamiento), y ambos se expresan por medio de la lengua de la naturaleza, el *Mapuzugun* (CMN, 2010). En esta lógica de pensamiento cada espacio territorial tiene un *Az* específico, es decir, características propias que influyen en la vida de las personas, de esta forma el territorio se constituye en fuente de conocimiento y sabiduría. Todas las personas adquieren características propias y distintivas acordes al espacio territorial en el que se desenvuelven y a las fuerzas que allí se encuentran. Es por ello que cada familia cuenta con *Tuwvñ* (origen territorial) y *Kvpan* (origen familiar), los cuales determinan el *Az*, es decir la identidad personal de cada *Ce*.

En el espacio del territorio comunal es donde se generan y re-generan socialidades, allí se territorializa/corporiza el discurso, las narrativas sobre las relaciones sociales y de género (Espinoza-Damián, 2010). En este sentido, el territorio es una pieza fundamental para comprender la organización social, inter e intra genérica, en la sociedad mapuce libre. La concepción comunitaria del territorio y el trabajo colectivo como componente articulador del entramado socio-productivo caracterizaron a esta etapa de la historia mapuce en la cual primaba una concepción del ser *zomo* (mujer) y ser *wenxu* (varón) sustancialmente diferente a la dominante en occidente. A su vez, no podemos perder de vista que en todas las culturas las relaciones de género tienen raíces estructurales (división del trabajo) e institucionales (normas y reglas) que guían la distribución de recursos y oportunidades dentro de la sociedad y entre varones y mujeres en particular. Estas normas de género se construyen, también, a nivel simbólico, ya que se sustentan y reproducen en las concepciones, mentalidades e imaginarios colectivos (Sinergias, 2012: 141).

Relacionado a lo dicho una referente, educadora y conocedora de la cultura mapuce entrevistada nos comentó lo siguiente:

En tiempos de cazadores y recolectores los hombres salían a buscar los alimentos [...] se dice que nosotras las mujeres hablamos más, incluso eso debe estar en nuestra información genética, porque los hombres tenían que salir a cazar y para cazar tenían que estar en silencio y las mujeres no. Las mujeres tenían que quedarse con sus hijos y obviamente en comunicación permanente, hablando, comunicándose. Los hombres estaban mucho tiempo afuera y las mujeres mucho tiempo adentro con los hijos, entonces obviamente la crianza de los chicos estaba a

cargo de la mamá. Pero no porque las mujeres no podían salir a cazar, seguramente lo hacían, pero más lo hacían los hombres. (P.P, entrevista personal, 09 de agosto 2012)

A partir de este relato podemos, palmariamente, identificar una división de roles en términos de género. Es necesario mencionar que dichos roles son comportamientos aprendidos a través del proceso de socialización y que pueden ser flexibles o rígidos, complementarios o conflictivos (Ibíd.). Al interior de la sociedad cazadora-recolectora, en el caso mapuce, el varón era quien cargaba con la responsabilidad de garantizar la alimentación familiar mediante la caza, sin embargo algunos autores aseguran que la agricultura a menor escala también era una actividad de valor. Y, justamente, en esta primitiva labor agrícola las mujeres desempeñaban un importante papel, aunque, siempre bajo los preceptos del trabajo colectivo-comunitario.

En consecuencia podemos presuponer que al interior del pueblo Mapuce existía una asignación de roles basados en el trabajo colectivo y la complementariedad, lo cual los convierte en roles flexibles y susceptibles de modificaciones de acuerdo al contexto. Si bien se observa una división sexual del trabajo y, por ende, se percibe al ámbito de lo “doméstico” como propio de las mujeres, lo cierto es que la concepción originaria de dicho espacio era sustancialmente diferente a la propuesta por el capitalismo moderno. Pues, la separación entre el espacio público y el privado es una distinción irrelevante dentro del pensamiento mapuce, en el que la concepción temporal-espacial se inscribe en lo comunitario y cíclico (Valdez y Pereyra, 2004). Precisamente por ello sostenemos que la modernidad/colonial no sólo generó la subordinación social de las mujeres no-blancas sino que, también, las expulsó de los espacios de toma de decisiones, de los espacios de poder.

A propósito de cómo era el tradicional ordenamiento de las relaciones inter a intra genéricas, resulta pertinente resaltar que la cultura mapuce se basa en la oralidad; por ello resulta difícil corroborar cómo eran dichas relaciones previo a la llegada de los conquistadores. La lengua mapuce encierra un vasto contenido simbólico, filosófico, ideológico y cultural, imposible de ser traducido de manera exacta al castellano. A pesar de ello, nuestro trabajo de campo nos ha permitido conocer, por medio de sus relatos, cómo creen/recuerdan/saben era aquel ordenamiento ancestral:

Si hablamos desde nuestra cosmovisión, obviamente tenemos que referirnos a lo que nosotros entendemos, como Pueblo Mapuce, como nuestras leyes, en nuestro idioma el *Az Mapu*, lo que implica el ordenamiento circular y horizontal de todas

las vidas. Incluidas las personas, porque somos parte. A partir de eso, todos los elementos, todas las vidas del *Waj Mapu* se organizan respondiendo, de alguna manera, su organización básica digamos respetando género y generación, los adultos y los jóvenes, varones y mujeres [...]. Esto está dicho dentro de nuestra propia concepción espiritual, podríamos decir [...]. Lo que también implica, de alguna manera, la complementariedad o lo opuesto complementario que funciona de esa manera, entonces para entender cuál es el rol de la mujer, cuál es el rol de los hombres hay que entender la complementariedad. (P.P, entrevista personal, 09 de agosto de 2012).

Estas palabras nos permiten constatar la perdurabilidad a lo largo de los años que ha logrado la noción de *complementariedad*, como fundamento de la cosmovisión y cultura ancestral originaria. Pues, tal como detallamos al comienzo de este apartado, el principio de la dualidad es un elemento medular de la cultura mapuce, puesto que históricamente este pueblo se organizó de acuerdo al *Az Mapu* (leyes de la naturaleza). Y así, según el pensamiento tetrádico del ser mapuce, cada *Newen* (fuerza del cosmos) se organiza según los cuatro elementos que lo conforman y dan origen: *Kuse* (anciana), *Fvca* (anciano), *Vjca Zomo* (joven mujer) y *Wece Wenxu* (joven varón). De esta forma, la unidad y el equilibrio sólo son posibles a partir de la complementariedad entre género y generaciones.

Esta visión basada en la complementariedad no es exclusiva del Pueblo/Nación Mapuce, puesto que numerosos pueblos originarios –de América e incluso de África– comparten rasgos similares. Hace ya varios años que diferentes autoras feministas, como la estadounidense Gerda Lerner (1990), aseguran que en numerosas poblaciones no-occidentales la asimetría sexual no suponía relaciones de dominación o subordinación, sino que implicaban una mirada basada en la complementariedad. Al respecto, también Silvia Federici (2010) ha opinado: “[a]ntes de la conquista, las mujeres americanas tenían sus propias organizaciones, sus esferas de actividad reconocidas socialmente y, *si bien no eran iguales a los hombres, se las consideraba complementarias a ellos en cuanto a su contribución a la familia y la sociedad*³” (p. 343).

A raíz de ello, podemos preguntarnos: ¿es válido analizar a los pueblos indígenas en términos de género? En este sentido, la pensadora María Lugones nos acerca a la idea del igualitarismo ginecrático y no-engenerizado como forma de organización social en las sociedades no-blancas y, a partir de ello, sugiere que las diferencias de género fueron impuestas como consecuencia de la colonización y el capitalismo eurocentrado y

³ Las cursivas nos pertenecen.

global. En otras palabras, la modernidad/colonial “engenerizó” al conocimiento y a las relaciones sociales, lo cual significa que, en el caso que nos toca, las *zomo* (hembras mapuce) y los *wenxu* (machos mapuce) fueron transformados -mediante un violento proceso de “civilización” y evangelización- en “mujeres” y “varones”, y de esta forma equiparados a los varones y mujeres occidentales, blancos/as, burgueses/as y, fundamentalmente, heterosexuales.

En este sentido, María Lugones agrega que al transformarse las “hembras” (*zomo*) en “mujeres” se las excluyó de la arena pública creada, también, por la modernidad/colonial. Aquí retomamos lo que marcábamos arriba, el espacio doméstico fue reinventado y reinterpretado, como esfera privada, a la luz de los intereses del modo de producción capitalista. En este proceso de re-inención las mujeres no-blancas “pasaron a ser concebidas como animales a ser concebidas como símiles de mujer en tantas versiones de ‘mujer’ como fueron necesarias para los proceso del capitalismo eurocentrado global” (Lugones, 2008: 45). Desde entonces, el sistema de género moderno/colonial hegemónico se sustenta principalmente sobre el dimorfismo sexual, la heterosexualidad entendida como norma y el patriarcado.

Resulta interesante observar que, según algunos de los relatos que pudimos recoger, dentro de la tradicional organización social mapuce se practicaba la poligamia. Esta forma de organización de la vida social y sexual fue condenada y prohibida a partir de la conquista y, su correlato, evangelizador. Sobre esto nos interesa resaltar principalmente dos cuestiones. Por un lado, de acuerdo a las explicaciones dadas por diferentes antropólogos especialistas en el tema, podemos decir que la poligamia servía como política económica para ampliar el dominio territorial (Ziley Mora, 1992). Y, por otro, nos atañe marcar que la proscripción de la poligamia contribuyó notoriamente a la desarticulación de la organización socio-territorial mapuce y por ello, como afirma Federici (2010), constituyó otra fuente de degradación para las mujeres. Pues, “de la noche a la mañana, los hombres se vieron obligados a separarse de sus mujeres o ellas se vieron obligadas a convertirse en sirvientas al tiempo que los niños que habían nacido de estas uniones [eran] clasificados [como ilegítimos]” (Federici, 2010: 344).

La familia monógama, como hace años explicó Friedrich Engels (1884), es una institución creada para garantizar la herencia de la tierra, la propiedad privada; por ende es un pilar fundamental para el correcto desarrollo capitalista. Hace años que el teórico alemán subrayó la vinculación entre la disolución de las anteriores relaciones de

parentesco basadas en la propiedad comunal y el inicio de la familia nuclear como unidad económica. Vinculado a esto Lerner asegura: “[a]l controlar la sexualidad femenina mediante la exigencia de una castidad premarital y el establecimiento del doble estándar sexual dentro del matrimonio, los hombres se aseguraron la legitimidad de su descendencia y garantizaron así su interés de propiedad” (1990: 13). En consecuencia, los cuerpos-territorios de las mujeres han sido utilizados como elementos estratégicos para el devenir del capitalismo.

La sexualidad libre que ejercía el Pueblo Mapuce antes de la conquista fue transformada y posteriormente quebrantada. Una de nuestras entrevistadas nos explicó:

El pueblo mapuce incluso tenía control de la natalidad y programaba, de alguna manera, cuándo se podía tener a una hija o hijo, o sea en el sentido del control con la luna y todas las relaciones con la naturaleza. En el tiempo de guerra, ¿cuál fue la gran decisión que tomó el pueblo mapuce? De tener hijos varones, entonces se programaban digamos los nacimientos de hijos varones, porque se necesitaban *konas* para mandar al frente de la guerra. Eso significa, digamos que se vayan a la lucha, aunque hubo mujeres, pero la gran mayoría obviamente eran varones. Esto de tener que parir hijos varones luego de la guerra lo que quedó es una idea confundida, si se puede decir, de tal manera que hasta el día de hoy llega esto de que cuando nace una mujer entonces hay como una disconformidad, porque nace una mujer. (P.P, entrevista personal, 09 de agosto 2012).

Este fragmento descubre varias cuestiones de nuestro interés. Primero, la entrevistada asegura que el Pueblo Mapuce poseía conocimientos ancestrales que le permitían contar con herramientas para la planificación familiar y, a su vez, nos permite observar que en el período de guerra era prioritario contar con población masculina. Sin embargo, también para la guerra eran necesarias las mujeres, pues “los grandes *kona* [...] antiguamente llevaban a sus mujeres al campo de batalla porque ante su vista, ellas les hacían ‘parir la victoria’” (Mora, 1992: 28). Pero no solamente en el orden de lo simbólico sino también en lo operativo y práctico las mapuce fueron, en muchos casos, engranajes claves para la lucha.

La guerra implicó una transformación en la sexualidad y en la población mapuce, visto que tradicionalmente los *logko* tenían cierta preferencia por contar con mayor cantidad de hijas mujeres porque éstas eran la base y fuente de su poder, tanto material como espiritual (Mora, 2011) En este sentido, muchos autores/as consideran que el sistema de parentesco tradicional mapuce era una fuente de oprobio, debido a que el intercambio de mujeres implicaba, entre otras cosas, un beneficio económico. Más allá de las distancias epocales y geográficas, Lerner, en relación a este tipo de situaciones

asevera: “las mujeres eran intercambiadas o compradas en matrimonio en provecho de su familia; más tarde se las conquistaría o compraría como esclavas, con lo que las prestaciones sexuales entrarían a formar parte de su trabajo y sus hijos serían propiedad de sus amos” (1990: 58).

A partir de aquí podemos observar cómo la conquista, en un primer momento, implicó una nueva función reproductiva de las mujeres, y ésta *a posteriori* se convirtió en una nueva función reproductora de fuerza de trabajo. Este proceso se multiplicó cuando las *zomo* fueron juzgadas bajo los principios católicos y condenadas a ser máquinas generadoras de nuevos trabajadores. El reparto de niños/as indígenas, para el trabajo y/o para satisfacer los deseos de paternidad/maternidad insatisfechos, fue (y aún es) una práctica extendida dentro de las clases sociales acomodadas de la Argentina. Esto nos permitiría pensar que durante este proceso de expropiación del cuerpo-territorio los *wigka* gozaron de una *plusvalía sexual étnica* (Carosio, 2011). En este sentido, lo que se convierte en mercancía es la sexualidad femenina y su capacidad reproductiva: “[l]a opresión y la explotación económicas están basadas en dar un valor de mercancía a la sexualidad femenina y en la apropiación por parte de los hombres de la mano de obra de la mujer y su poder reproductivo, como en la adquisición directa de recursos y personas” (Lerner, 1990: 58-59).

Las transformaciones socio-territoriales sufridas a partir de la Conquista y posterior colonización fueron, ciertamente, una expresión del nuevo régimen que dejó por sentado el predominio de lo masculino sobre lo femenino (Seifert, 1996). En otras palabras, desde ese momento la relación “etnia- género- sexo- clase- colonialismo” aseguró la opresión patriarcal como mecanismo de jerarquización y explotación social. Por ello, a continuación nos proponemos profundizar en dichos procesos de transformación.

Los cuerpos-territorios de las *zomo* como botines de guerra y espacios de poder

El fin de la historia del Pueblo/Nación Mapuce en libertad llegó en pleno estreno del Estado Nacional, cuya misión era promover el modo de producción capitalista a lo largo y ancho de todo el incipiente país, lo cual únicamente sería posible mediante la sanción de leyes y el uso del monopolio legítimo de la fuerza. En la embrionaria Argentina, como en el resto de América Latina, el estado moderno se construyó a partir de un sistemático y violento proceso de racialización de la vida sociopolítica (Quijano, 1999).

Dicho proceso logró jerarquizar a las sociedades en base a una clasificación social basada en la distinción entre el “uno” blanco, burgués, varón, europeo, civilizado y asalariado y el “otro” no-blanco, feminizado, salvaje y excluido de las relaciones asalariadas. En este sentido la teoría de la colonialidad del género sostiene que el patrón global del capitalismo inaugurado por la Conquista de América utilizó la diferencia de género entre las razas para marcar la exclusión del “otro” racial del dominio de la especie humana (Di Pietro, 2012). Desde entonces, las clases dominantes han asumido el poder de identificar, cuantificar, jerarquizar, nominar, asignar fronteras y posiciones sociales con arreglo a identidades étnico-raciales (Guerrero citado en Pequeño Bueno, 2007: 29).

La expansión del flamante Estado Argentino implicó la invención de Patagonia, pues el ensanchamiento de la “frontera” refería, en ese caso, a una ampliación territorial e ideológica. Esto significa que Patagonia además de ser pretendida en términos económicos, se proyectaba como límite entre la civilización y la barbarie (Lenton, 2010: 31). Es preciso, en consecuencia, no perder de vista que la Patagonia como región ha sido una construcción ideológica-política, como dice Adrián Moyano: “la invención de Patagonia y más aún de la dupla Pampa-Patagonia, implicó la apropiación de la región y su integración al ideario nacional argentino” (2013: 10). Lo llamativo de este proceso es que nada implicaba el uso del poder coercitivo del Estado si consideramos que el territorio a “integrar” era un desierto, entonces: ¿qué había que conquistar si no acaecía resistencia?

A lo largo de numerosas páginas de la historia oficial se presenta como una verdad irrefutable la idea de que Patagonia, y por ende Neuquén, constituía un gran *desierto* hasta la llegada del Ejército Argentino. De más está decir que esto es un mito que justificó y validó el genocidio de los pueblos y naciones indígenas que habitaban estas tierras desde tiempos remotos. Sobre esta idea, el historiador Pedro Navarro Floria detalla:

En relación con el territorio de la ‘barbarie’, Sarmiento adhirió a un ambientalismo no determinista según el cual el *desierto* engendraba al *salvaje*, conformando ambos elementos un par inseparable, un verdadero complejo o sistema de vida alternativo al orden propugnado. De este planteamiento del *desierto fecundable* como cuestión social deriva directamente, en el caso argentino, una conceptualización del *desierto como programa político*, programa consistente en *vaciar el desierto* primero discursivamente, representándolo como *territorio*

disponible, y después materialmente, conquistándolo por el sometimiento o por el reemplazo de su población indígena o criolla⁴. (2002: 140)

Nos interesa destacar, en primer lugar, que construir al desierto como “programa político” implicó, como dice el autor, en un primer momento vaciarlo discursivamente. Para ello, entendemos que fueron útiles las estrategias que presentaron a los/as mapuce como indígenas provenientes de Chile, es decir, como extranjeros. De este modo, la extranjería mapuce emergió como argumento legitimador de las políticas expansionistas de Avellaneda y Roca. Todavía hoy los/as mapuce son colocados, en numerosas oportunidades, como ilegales en el territorio que los conoció libres y los vio redimir numerosas batallas contra los conquistadores.

Por otro lado, la idea de “desierto fecundable” es muy sugestiva porque revela un marcado proceso de feminización de los territorios, acorde a las pretensiones expansionistas del Estado (masculino), la Patria (patriarcal y colonial) y, en efecto, del capitalismo. Los territorios y las territorialidades indígenas fueron feminizados, por tanto vistos como fecundables y susceptibles de ser penetrados, conquistados, expropiados y sometidos. Asimismo, la idea dominante que valió como justificación de la conquista -y posterior colonización- apeló a la Nación, vista como una mujer/diosa “herida en su territorialidad por bárbaros que le impiden gozar de lo que le pertenece” (Lenton, 2010: 34).

Estas ideas dan cuenta de una doble feminización territorial: la del desierto, exhibido como una hembra a conquistar y someter, y la de la Nación (unicultural), figurada a través de una visión idílica de una mujer blanca y civilizada privada de sus derechos por bárbaros, es decir, una *cautiva*. Claramente, esta feminización ha sido expresión de los arreglos -étnicos-raciales- que antes mencionamos, ya que ha puesto de manifiesto la estrecha relación entre *cuerpo-género e identidad étnico-racial*. De hecho toda América ha sido figurada históricamente en un cuerpo de mujer.

La metáfora del Nuevo Mundo ha presentado a estos territorios como espacios vigorosos y naturales, propicios para ser descubiertos y explotados por el masculino poder de los conquistadores (Pequeño Bueno, 2007). No es casual, entonces, que éstos hayan nombrado de manera femenina, “Patagonia”, a esta región del mapa, pues como dice Vanesa Fonseca (s/f) la nominación es, asimismo, un acto de posesión. De hecho, todavía hoy, la región Patagónica es vista y vendida, por las empresas turísticas e

⁴ *Cursivas del autor.*

incluso por las instituciones estatales, como una hembra salvaje, excitante, exótica y apasionada.

Volviendo a nuestro tema de análisis, la mal llamada Conquista del Desierto encabezada por el entonces ministro de guerra, Julio, A. Roca, tuvo como misión expandir las fronteras nacionales. A partir de ese momento el *desierto* comenzó a percibirse como un “desierto transformable”, como dice Navarro Floria, “[a]l mismo tiempo que seguía siendo un ‘desierto’ poseído por los ‘salvajes’ y por eso devaluado, abandonado, improductivo, inseguro, inculto, también comenzaba a ser visto como una tierra contenedora de tesoros ‘encerrados en sus entrañas’ [...] como fuente copiosa de rentas” (2002: 142). Fue así que el desierto se convirtió en un espacio prometedor, en un enclave para alcanzar el tan evocado progreso.

A raíz de esto la política estatal que condujo a la Conquista de nuevos territorios, con el fin de expandir la producción agropecuaria, implicó la puesta en marcha de mecanismos de terror. Esto no resulta sorprendente, pues como alega Nestor Kohan: “el mercado nunca funciona solo, sino que el mercado presupone relaciones de poder y relaciones de violencia [...] el mercado presupone violencia” (2006: 1). Por esta razón, no es casual que en plena Conquista, los cuerpos de las *zomo*, las mujeres indígenas, hayan sido objetos preciados y útiles para el despliegue de las técnicas de poder y de las relaciones de poder capitalistas (Federici, 2010). La sexualidad vertida a través de la inseminación del cuerpo-territorio femenino fue una expresa manifestación de apropiación y dominio territorial, de esta forma el control *wigka* fue inscripto en los cuerpos de las mujeres mapuce (Segato, 2004), cuerpos-territorios en los que se sucedieron batallas políticas y culturales.

En este sentido es imperioso insistir en que la sexualidad femenina, también, fue cooptada por el nuevo régimen. La conquista y colonización de los cuerpos femeninos implicó, entre otras cosas, el fin de una etapa de autonomía en la que las mujeres indígenas decidían sobre su sexualidad y su capacidad reproductiva. La criminalización de la anticoncepción -y las prácticas abortivas-, por parte de la Iglesia Católica, expropió a las mujeres de esos saberes y, de esta forma, las privó de su integridad física y psicológica. De tal forma la maternidad fue degradada a la condición de trabajo forzoso, como dice Federici: “hacer de la sexualidad un objeto de vergüenza, tales fueron los medios a través de los cuales la casta patriarcal intentó quebrar el poder de las mujeres y su atracción erótica” (2010: 69).

Igualmente, los actos de violencia sexual e, incluso, el mestizaje fueron instrumentos de destrucción cultural progresiva, cuyo apoyo estaba dado y legitimado en el nuevo orden social a instalar. Es más, algunos protagonistas de aquella época llegaron a proponer el mestizaje como una política para la purificación de la sangre y la total desaparición del “salvajismo indígena”. El punto aquí es que en todo acontecimiento bélico, como código implícito, las mujeres y los niños/as son considerados un botín anexo al territorio conquistado.

La prensa de la época se hacía eco de este proceso, ejemplo de ello es el diario El Constitucional de Mendoza, en el cual en el año 1879 se publicaba: “[s]e espera hoy una remesa de chusma indígena, compuesta de unas 200 mujeres y niños, que será repartida entre las personas que lo soliciten para su servicio” (citado en Nagy, 2008: 12). Aquí se observa cómo el Estado –y el capital- se apropió de los cuerpos de las mujeres. Pues, como argumenta Silvia Federici, en toda sociedad capitalista “el cuerpo es para las mujeres lo que la fábrica es para los trabajadores asalariados varones: el principal terreno de su explotación y resistencia” (2010: 29).

A modo de cierre del acápite podemos afirmar que la incorporación de los y las mapuce al Estado Nacional y, en consecuencia, al capitalismo trajo consigo una serie de transformaciones que impactaron indudablemente sobre las “relaciones de género”. Seguidamente intentamos presentar líneas que nos aproximan a entender cómo las mapuce se han conformado en actrices políticas clave a partir de luchar contra la opresión que padecen en el seno de sus comunidades y de cara a la sociedad civil no-mapuce y al Estado.

Notas finales. La(s) lucha(s) de las mujeres mapuce en Neuquén

Los cuerpos y territorios mapuce han sido, a partir de la conquista y colonización, considerados objetos de deseo propicios de ser dominados, explotados y consumidos (comprados y vendidos) para satisfacer las necesidades del modo de producción capitalista. A lo largo de más de un siglo la feminización de los cuerpos y territorios ha permanecido intacta, aún las tierras indígenas son vistas como importantes y millonarios botines en disputa entre Estados cómplices -y parte- del sistema dominante y privados ambiciosos de poder. El conflicto territorial que tiene lugar en la provincia de Neuquén hace eco de estos procesos históricos y culturales que no dejan de demostrar los extendidos y vigentes alcances de la modernidad/colonial.

Las/os mapuce portan en sus cuerpos la historia de su pueblo, cargan las marcas de aquella historia silenciada, invisibilizada y saqueada no sólo por los antiguos conquistadores sino, incluso, por los actuales académicos/as, empresarios/as, políticos/as y medios de comunicación. En los cuerpos-territorios de las mujeres indígenas se plasman y materializan los discursos míticos que dotan de identidad a su pueblo; y desde sus cuerpos reproducen, hasta nuestros días, dichos relatos (Weinstock, 2010). Pues, se trata de mujeres que ocupan un rol imprescindible en el desarrollo cotidiano de su pueblo como responsables de la transmisión de su cultura e identidad. Actualmente, este rol se ha visto alterado por diversas cuestiones, entre ellas la necesidad de migrar del campo a la ciudad en busca de mejores condiciones de vida; la educación formal (occidental) y el desalojo territorial.

En las últimas décadas, América Latina se convirtió, en términos geopolíticos y estratégicos, en receptora de la neocolonización al ritmo de la expansión mundial del capitalismo maduro. Esta etapa neoliberal-globalizada ha puesto en evidencia que en la matriz epistemológica del pensamiento liberal subyace una pretensión de universalidad que entra en constante contradicción con aquellas sociedades que no encuadran dentro de sus estándares establecidos (Dávalos, 2006). Sin embargo, como contratara, en la década de los noventa, emergieron los movimientos indígenas como actores políticos clave. En pocas palabras, la irrupción de dichos movimientos puede entenderse como la insurgencia de un entramado social y organizativo basado en los principios de la vida comunitaria de los pueblos indígenas, en tanto sustento para la movilización social y política (Dávalos, 2005).

En este marco entendemos que la lucha mapuce, concretamente en lo que refiere a Pulmarí, ha sido parte de un proceso en el que los pueblos y naciones indígenas han actuado como vanguardia política y de resistencia, ya que operaron con una nueva racionalidad y en la sublevación contra la colonialidad del poder (Mendoza, 2010). La defensa del territorio, la identidad y la autonomía que despliega el Pueblo/Nación Mapuce, con mayor vehemencia a partir del conflicto de Pulmarí en 1995, ha encontrado a las mujeres en la primera fila de batalla. Los testimonios recogidos evidencian cómo fue que en el espacio de disputa las mujeres, en tanto “mujeres e indígenas”, comenzaron a participar de manera activa en el proceso de recuperación de identidad y territorio. La *Inan logko* (autoridad) de la comunidad Currumil nos contó la génesis de su interés por la participación en la vida política comunitaria:

Yo vine una vez en el invierno acá [Aluminé] en plena lucha Pulmarí, vos sabes que estaba la gente de la zona acampando frente a la comisaría [...] porque viste que fueron presos unos cuantos [...] la gente daba vueltas alrededor del fuego, que para nosotros eso significa fortalecerse [...] yo iba cruzando la plaza en diagonal con el que después fue mi marido, yo sabía que ellos estaban ahí en plena lucha [...] pero verlos fue otra cosa, lo que yo vi fue el terrible fuego en el medio de la calle y a los mapuce dando vuelta y sabes a quién vi en ese momento? A mi mamá, que yo no la había visto [...] fue un impacto tan grande ver a mi mamá reflejada en el fuego dando vuelta con las mujeres. Porque la mayoría eran mujeres, porque casi siempre en las actividades que hemos hecho, las recuperaciones o reafirmaciones territoriales las mujeres tenemos ese rol contundente de estar [...] la vi a ella y me quedé parada y no sabía qué hacer y decía yo tengo que estar ahí, yo debía estar ahí, sobre todo porque mi mamá está ahí [...] por otro lado, estaba esa persona que me llevaba de la mano y en un momento me pego un tirón [...] y me fui con esa congoja [...] Mi toma de postura se la debo [...] a mi abuela materna y a mi *ñuke*, mi mamá, porque mi mamá nunca se dobló a lo que le dijeron (I.R, comunicación telefónica, 30 de marzo de 2013).

La emergencia de las mujeres mapuce al frente de la batalla tuvo como uno de sus orígenes los talleres colectivos de tejido. Según los testimonios que hemos podido recoger, fueron los talleres de costura y tejido espacios propicios para el debate y la discusión entre las mujeres de las comunidades en conflicto. Allí se produjeron enfrentamientos, acuerdos y negociaciones que permitieron la participación activa de las mujeres en el proceso de toma de decisiones y, principalmente, allí comenzó un importante proceso de recuperación identitaria colectiva.

[H]abía talleres de costura, los talleres de las mujeres, y entraban solamente mujeres y funcionaba perfectamente, tres veces a la semana. En el taller se costuraba, se planchaba, se tejía, se hilaba, se carmenaba lana, se encardaban tejidos, se tomaba mate, se compartía ricas tortas fritas o pan casero o charqui, en definitiva era un espacio de encuentro al principio solo de mujeres y sus niños pequeños. Empecé a involucrarme con las hermanas, con las *lamgen*, empezamos a hablar de nosotras y en un momento una *lamgen* me preguntó: ¿y usted quién es? Y pude contarle yo quien soy desde el punto de vista en que mi mamá me enseñó a mí a decir quién soy [...] le conté quiénes eran mis abuelos, les conté de mis abuelos maternos, le conté de mi mamá, de mi papá, mis hermanos, mi comunidad de origen, le conté de mi situación actual; y cuando terminé de relatar una *lamgen* comenzó a contar quién era ella, y así comenzaron a contagiarse y cada quien empezó a contar quién era ella y empezaron a encontrarse tan felices. Las propias mujeres comenzaron a llevar esta conversación a las casas: ¿quién sos? Quince días después nos volvimos a encontrar, estábamos conversando y de golpe llegó un *lamgen* mayor y entró al taller y dijo: permiso, yo sé que acá se encuentran solo las damas, pero a mí alguien me cuchicheó que acá se hablan cosas importantes, por eso vine, ¿puedo entrar? Y así que después de él vino la comunidad, y las reuniones importantes no se hacían más en la escuela a cuarenta kilómetros arriba del taller, empezamos a hacer las reuniones en el taller. Y ese empezó a ser el re-encuentro de la familia mapuce. (VH, entrevista personal, 16 de agosto de 2012)

En aquellos tiempos los ánimos y las esperanzas del Pueblo/Nación Mapuce se retroalimentaban al calor del fuego en uno de los inviernos más cruentos de las últimas

décadas, y eran las mujeres quienes cargaban con la enorme responsabilidad de mantener viva la llama de la lucha. De hecho, no son pocos los testimonios que dan cuenta de la importante participación femenina en todas las etapas del conflicto, incluso, en los momentos más cruentos. Un partícipe activo de la lucha de Pulmarí, compartió con nosotros su percepción sobre el actuar de las mujeres en aquella época:

En Pulmarí quedó demostrado el rol muy importante que cumplieron las mujeres, fueron el sostén de la lucha, de la recuperación [...] Yo sentía admiración por las mujeres que estuvieron ahí al frente, la cantidad de mujeres que demostraban su cariño, su amor por su territorio porque lo defendían con mucho convencimiento. A partir de esto empezó a verse mucho más la participación de las mujeres. (TN, entrevista personal, 26 de febrero de 2013)

No queda margen para la duda: Pulmarí fue una lucha territorial encarnada por el Pueblo/Nación Mapuce en su conjunto; sin embargo, allí se gestaron las condiciones para que las mujeres comenzaran a transitar por las sendas de la participación política. Resulta interesante destacar que las referentes entrevistadas expresaron, en más de una oportunidad, que la cuestión de género no ha sido, hasta hace pocos años, un punto nodal de debate hacia el interior de sus organizaciones. Es una opción suponer que la naturalización de la violencia junto al racismo, no permite que fácilmente las mujeres se reconozcan y puedan pensarse a sí mismas dentro de un colectivo. Sin embargo, a partir de conocer y ahondar en torno a su cosmovisión, podemos deducir que estas mujeres se piensan dentro de un colectivo, aunque, no definido en términos de género.

Muchas mujeres indígenas se enfrentan al dilema de no anteponer sus luchas como mujeres a la lucha global de sus pueblos. Para algunas feministas esto supone que estas mujeres relegan y esconden su diferencia sexual bajo el concepto de *complementariedad*, el cual muchas veces sirve de ilusión engañosa. En nuestro trabajo observamos claramente esta tensión, ya que para las mapuce resulta difícil individualizarse sin perder de vista al todo, colectivo y complementario: “somos parte de un colectivo, no podemos excluir a nuestros varones”. No es casual, entonces, que una de las principales críticas que las mapuce realizan a los feminismos sea, justamente, la universalización de las identidades individuales y la imposibilidad de comprender la construcción identitaria del ser “mujer indígena” desde una identidad colectiva.

Justamente, en numerosas ocasiones las entrevistadas expusieron la falta de entendimiento de su cultura y cosmovisión por parte de los feminismos y movimientos de mujeres, manifestaron sentirse excluidas de ciertos espacios y/o re-victimizadas por

medio de prejuicios coloniales y racistas. Las mujeres mapuce, al menos una gran parte, entienden y sostienen que el patriarcado y la violencia machista no son atributos característicos de su cultura sino productos de años de colonialismo y androcentrismo. Según sus experiencias, es el lugar asignado a la *complementariedad* entre hombres y mujeres el que aparece como espacio de controversia y confrontación con el pensamiento y la teoría feminista. En resumen, la lucha de estas *otras* mujeres es la lucha de un Pueblo/Nación, es la lucha Mapuce.

A nuestro criterio en la actualidad existe un enorme potencial emancipatorio en las prácticas organizativas propias de las mujeres mapuce. Además, entendemos fundamental recuperar estas historias negadas y ocultas a fin de articular saberes, experiencias y conocimientos de forma intercultural. Pues no somos pocos/as los que tratamos de lanzarnos hacia un camino de insurrección (epistémica-política) que de nada sirve si lo transitamos de forma individual, bajo una miope concepción universalista que nos trunca la posibilidad de conocer *otras* formas de relacionarnos con y entre personas y el medio que nos rodea.

Bibliografía

- Carosio, Alba 2011 “Muchas y Rebeldes: memoria de las mujeres en el proceso independentista”, Seminario de Pensamiento Feminista Latinoamericano del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Confederación Mapuce de Neuquén (ed.) (2010) *Propuesta para un KVME FELEN MAPUCE*, Neuquén.
- Dávalos, Pablo 2006 “Movimientos sociales y razón liberal: los límites de la historia”, en *OSAL*, Buenos Aires, Nro. 20.
- Di Pietro, Pedro 2012 Tutoría Maestría en Género, Sociedad y Políticas, FLACSO.
- Engels, Friedrich (1884) *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado* (Madrid: Fundación Federico Engels).
- Espinoza Damián, Gisela (2010) “Mujeres indígenas y territorios” en Rodríguez Wallenius, Carlos (coords.) *Disputas territoriales. Actores sociales, instituciones y apropiación del mundo rural* (México D.F. UAM Unidad Xochimilco).
- Federici, Silvia (2010) *Calibán y la Bruja. Mujeres, Cuerpos y Acumulación Originaria* (Buenos Aires: Tinta Limón).
- Fonseca, Vannesa (s/f) “América es nombre de mujer” en <www.ceapedi.com.ar>
- Grebe, M. Ester *et al* 1972 “Cosmovisión Mapuche” en *Cuadernos de la realidad nacional*, Chile, Nro. 14.
- Kohan, Nestor 2006 “La gobernabilidad del capitalismo periférico y los desafíos de la izquierda revolucionaria” ponencia: Encuentro Internacional “Proyecciones de las luchas revolucionarias en América Latina” organizado por el Frente Patriótico Manuel Rodríguez, Chile.
- Lenton, Diana 2010 “La 'Cuestión de los Indios' y el genocidio en los tiempos de Roca: sus repercusiones en la prensa y la política” en Bayer, Osvaldo (Coord.) *Historia de la crueldad argentina. Julio Argentino Roca y el genocidio de los Pueblos Indígenas* (Buenos Aires: El Tugurio).
- Lerner, Gerda (1990) *La creación del patriarcado* (Barcelona: Ed. Crítica).
- Lugones, María 2008 “Colonialidad y Género: hacia un feminismo decolonial” en Mignolo, Walter (Comp.) *Género y Decolonialidad* (Argentina: Ed. del Siglo).
- Mendoza, Breny 2010 “La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano” en Espinoza Miñoso (Coord.) *Aproximaciones*

críticas a las prácticas teóricas-políticas del feminismo latinoamericano. (Buenos Aires: En la Frontera).

Mora, Ziley (1992) *Magia y secretos de la mujer mapuche. Sexualidad y sabiduría ancestral* (Temuco: Uqbar Ediciones).

Moyano, Adrián (2013) *Komutuam descolonizar la historia mapuche en Patagonia* (San Carlos de Bariloche: Alum Mapu).

Nagy, Mariano 2008 “Los pueblos originarios y las consecuencias de la Conquista del desierto (1878-1885). Perspectivas desde un estado de la cuestión” en Nagy, Mariano (Coord.) Fichas del seminario “Introducción a los derechos humanos”. Facultad de Filosofía y Letras (UBA)

Navarro Floria, Pedro 2002 “El desierto y la cuestión del territorio en el discurso político argentino sobre la frontera sur” en *Revista Complutense de Historia de América*, Vol. 28.

Observatorio de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas 2008 “Informe de Situación de los Derechos Humanos del Pueblo Mapuce en la Provincia de Neuquén” en <www.odhpi.org>

Pequeño Bueno, Andrea (2007) *Imágenes en Disputa. Representaciones de mujeres indígenas ecuatorianas* (Ecuador: Flacso).

Quijano, Aníbal (1999) “La colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en América Latina” en Castro-Gómez, Santiago 'et al' *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica post colonial* (Bogotá: Centro Editorial Javeriano).

Segato, Rita (2004) *Territorio, Soberanía y crímenes de segundo estado: la escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad de Juárez* (Brasilia: Serie Antropología).

Seifert, Ruth 1996 “The Second Front. The logic of sexual violence in wars” en *Women`s Studies International Forum*, Estados Unidos, Vol 19.

Revista Sinergias 2012, Buenos Aires, Nro.1.

Valdez, Cristina y Pereyra, Petrona 2004 “Cosmovisión y rol de la mujer en la red de transmisión del Mapuce Kimvn”, Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Comahue.

Weinstock, Ana Mariel (2010) “Mujer indígena- urbana. Entre el hacer y el decir, el territorio y la ciudad”, en Bidaseca y Vazquez Laba (Comps.) *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, (Buenos Aires: Ed. Godot).