

## **La opresión y la palabra. Formas de habitar el discurso feminista**

**Mariel Verónica Bleger**

**Licenciada en Ciencias Antropológicas. Becaria Doctoral Conicet. IIDyPCA. Grupo GEMAS.**

Resumen:

Este trabajo de alguna manera intenta pensar otras formas de colectivización de mujeres que circulan por los lugares que habilita el discurso feminista. Haciendo foco en los relatos y entrevistas llevadas a cabo en el marco de mi trabajo de campo con mujeres mapuche sus maternidades y participaciones políticas intentaré mostrar que desde una experiencia particular de opresión y las nociones de cuidado como forma de resistencia, así como las mujeres mapuche con las que he trabajado han podido construir creativos y diferentes frentes de resistencia desde el discurso de lo femenino, así como una irrupción en el escenario performativamente feminista de la ciudad de San Carlos de Bariloche.

Existe entre muchas de las mujeres mapuches con las que he hablado distintas ideas de cómo ser mujer mapuche en lucha, pero hasta ahora todas las maneras de resistencia se relacionan con la importancia de la palabra al momento de recordar de dónde vienen y hacia donde van como pueblo. Los famosos anteojos de la teoría que tantas veces nos han salvado en los campos más adversos nos devela el nivel de miopía que poseemos para ciertos procesos que manejan sus propios tiempos, como es el caso de la circulación de la palabra de las mujeres mapuche, su puesta en escena y su encarnación en las diferentes luchas. El trabajo se divide en tres momentos, que responden a escenas recortadas de mi trabajo de campo. Un primer momento en donde a raíz de una entrevista Juana narra la existencia de un "nosotras" como mujeres mapuche (diferenciándose de otras mujeres y de los hombres mapuche post conquista) en la lucha por la recuperación territorial. En un segundo momento donde a raíz de un Foro realizado hace unos años las mujeres mapuches -allí presentes- señalan en su discurso la importancia del cuidado de la palabra que deviene experiencia colectiva cuando es escuchada. Y un tercer momento surgido a partir del encuentro en la calle del movimiento feminista y un grupo de mujeres mapuche donde ese primer "nosotras en lucha" y ese segundo "nosotras en la palabra" se encarna en una misma escena con otras "nosotras" convirtiéndose en un potencial impensado.

Palabras claves: opresión- palabra- mujer mapuche- memoria

"El feminismo es una forma de vivir individualmente y luchar colectivamente" escribía

Simone de Beauvoir en su libro "La Fuerza de las cosas" (1963) cuando en los debates de

su época (la posguerra europea había enterrado grandes teorías feministas y liberadoras de la última mitad del siglo XIX y la primera del XX) se le cuestionaba la certeza con la que discutía imposiciones corporales, sociales y psicológicas para aquello a lo que el sistema patriarcal y burgués consideraba “ser mujer”. Es decir discutía con los mandatos que imponían una imagen homogeneizadora de la correcta mujer como quien perteneciese a la esfera doméstica, al cuidado de los hijos e hijas y la escasa participación en espacio sociales o políticos de la época. Recientemente en un artículo Moira Millán <sup>1</sup> escribió “Un nuevo tipo de mujer está naciendo fecundada por la rebeldía de las mujeres que nos antecedieron. Debemos unirnos todas y todos para un cambio profundo” (entrevista en diario comunitario de Chubut). El presente trabajo intenta pensar otras formas de colectivización de mujeres que circulan por los lugares que habilita el discurso feminista. Mi trabajo parte de los relatos y entrevistas llevadas a cabo en el marco de mi investigación de doctorado con mujeres mapuche, sus maternidades y participaciones políticas. A partir de las mismas me interesa comenzar a analizar cómo dichas mujeres construyen diversos frentes de resistencia desde el discurso femenino. Prestando atención al modo en el que pasan de construir sus relatos en la esfera cotidiana, a colectivizarlos en esferas más públicas y ponerlos en escena en movilizaciones explícitamente políticas. De esta manera inauguran ciertas preguntas en el escenario performativamente feminista de la ciudad de San Carlos de Bariloche, en la provincia de Río Negro, de la Patagonia Argentina donde se ubica mi investigación.

## **Voces entramadas**

---

<sup>1</sup> Moira Millán es una mujer perteneciente a la nación mapuche. Es weichafe “defensora de la vida” o “guardiana” de su comunidad Pillan Mahuiza en el territorio hoy conocido como Córcovado. Es una de las organizadoras del Movimiento de Mujeres Originarias por el Buen Vivir.

**Mesa 1: Nuevas Cartografías de los Feminismos del Sur.**

Entre muchas de las mujeres mapuche con las que he hablado existen distintas ideas de cómo ser “mujer mapuche en lucha”. Sin embargo, y hasta ahora, todas las maneras de resistencia de las que me han hablado parecieran relacionarse con la importancia de la palabra y su transmisión al momento de recordar de dónde vienen y hacia dónde van como pueblo.

Al ser mis interlocutoras mujeres, las conversaciones se construyeron con perspectiva de género culturalmente situada (Valladares De La Cruz, 2008), es decir, las mismas hacen referencia a la forma en la cual las trayectorias de determinadas comunidades se entretajan con demandas particulares de las mujeres que las cuentan. Y como tales, en sus relatos hay una presencia de “hibridez” entre las prácticas que ellas reconocen como antiguas y necesarias de traer al presente con las coyunturas actuales que imponen nuevas formas de resistencia y lógicas sociales (Gómez 2017).

Aquellos famosos “anteojos de la teoría” que tantas veces nos han salvado en los campos más adversos, nos develan el nivel de miopía que algunos enunciados o discursos que se llaman a sí mismos feministas poseen. Hay procesos que tienen en sí mismos su propia agencia y temporalidades. Este, por ejemplo, es el caso de la circulación de la palabra entre las mujeres mapuche, su puesta en escena y su encarnación en las diferentes luchas.

La ponencia se divide en tres situaciones, que responden a escenas recortadas de mi trabajo de campo. Un primer momento, en una entrevista a Juana, una mujer mapuche que vive en la ciudad de Bariloche, ésta narra la existencia de un “nosotras” como mujeres mapuche (diferenciándose de otras mujeres y de los hombres mapuche post conquista) en la lucha por la recuperación territorial. En un segundo momento, durante un Foro realizado en el año 2017 las mujeres mapuche -allí presentes- señalaron en su discurso la importancia del cuidado de la palabra que deviene experiencia colectiva cuando es

**Mesa 1: Nuevas Cartografías de los Feminismos del Sur.**

escuchada. Y un tercer momento surgido a partir del encuentro en la calle mientras sucedía una marcha organizada por movimiento feminista de San Carlos de Bariloche y un grupo de mujeres mapuche. En esa marcha, un "nosotras en lucha" feminista se encontró con un "nosotras en la lucha y en la palabra" encarnando en ese momento un "nosotras" impensado, haciendo que el movimiento feminista barilochense se amplíe a otras voces y otras formas de opresión

En distintos momentos históricos del feminismo, las mujeres afrodescendientes, las mujeres con orientaciones sexuales diversas, las mujeres campesinas y las mujeres indígenas levantaron su voz frente a determinado discurso homogeneizante que las invisibilizaba o excluía de la construcción de una agenda de lucha. Ha sido en el reconocimiento de esas diferentes opresiones vividas donde se han podido construir nuevos postulados acerca de los mismos. El potencial impensado mencionado anteriormente que constituye ese encuentro en la calle de dos expresiones distintas, radica en la posibilidad de entramar agendas diversas, con distintos reclamos y trayectorias pero uniéndose bajo la lucha contra el patriarcado y el sistema capitalista, la descolonización de los cuerpos y los territorios en plena ciudad barilochense.

El relato antropológico construido en el ámbito de lo cotidiano a través de rutinas y momentos compartidos favoreció a la constitución de lo que Michael Jackson (1990) llama "etnografías mínimas". Estas etnografías mínimas son breves pero centradas en el detalle del registro de aquello que se va percibiendo, algo así como la posibilidad de etnografiar aquellos detalles de lo no dicho pero sí actuado. Serán pues esos detalles los que sirvan como datos para el desmenuzamiento de ciertas tramas que parecieran a veces no figurar en el relato oficial de quienes narran los hechos. De esa manera dicha forma de

escritura sirve para poner en tensión pequeños fragmentos de la vida cotidiana con situaciones de la índole de lo universal.

Desde este ángulo, la etnografía no se constituye en una herramienta para la producción de alteridad, sino más bien para generar determinada cercanía que de paso a un conocimiento colaborativo. Los procesos de producción de conocimiento implican una negociación entre la antropóloga y las personas con las que se trabaja a través del cual se establece no solo lo que se dice -y lo que no puede decirse-, si no lo que se reflexiona, analiza y se reproduce (Guber 2004). Por otra parte, ninguna etnografía debería presentarse sin la correcta aclaración de su contexto de producción.

### **Primera etnografía: "nosotras en la lucha"**

La casa siempre calentita, los leños no paran de entrar en una salamandra que parece infinita por el calor que da. Hay una suerte de lugares asignados para cada una de mis visitas. Solo varía cuando hay niños y niñas porque es más difícil mantenerse sentadas. Dependiendo la hora se establecen algunas rutinas en el repertorio de acciones que hacen a la cotidianeidad de esta casa. El lavarropas andando, la ropa en remojo para que salgan los manchones de tierra que traen los paisajes del campo<sup>2</sup> a plena zona urbanizada. Por vez primera, después de tantos años de conocernos, me animo a prender el grabador en una de nuestras conversaciones, y por vez primera Juana me habla de las mujeres mapuche que ella conoce, y sus formas distintas de luchar y de recordar.

Nosotras no somos dueñas de la tierra somos parte de la tierra, así como venimos nos vamos. Lo que no debería pasar es que la gente muera joven. Los hijos nos tienen que sepultar a nosotras, no nosotras a nuestros hijos. Nosotras

---

<sup>2</sup> La expresión "irse al campo" hace referencia a la posibilidad de dirigirse al territorio recuperado.

**Mesa 1: Nuevas Cartografías de los Feminismos del Sur.**

no tenemos que ver que un hijo se nos muera, porque nosotras ya vivimos la vida. Capaz que nos falta algo, aprender a estar con los nietos, con los bisnietos, aprender a luchar. Luchar en el sentido sano. En el sentido de defender la tierra. (...)Para luchar, las mujeres de mi familia que son mi hija y mi nuera cuando nos ponemos a hablar, nos paramos a decidir qué es lo que vamos a hacer. Están los wentru (hombre en mapuzungu) que harán determinadas cosas y nosotras otras. Los wentru muchas veces en las recuperaciones salen disparando porque saben que solo así se mantendrá el territorio. A veces se piensa que los wentru no hacen nada, pero ellos salieron a la montaña para no abandonar el territorio. En cambio nosotras decidimos poner el cuerpo, dejarnos ahí bien plantadas todas, sabiendo que nos iban a golpear y a detener. La idea no era esa pero las mujeres estamos preparadas para eso. Los días de desalojo se deciden qué hacer y somos las mujeres que somos fuertes en otro sentido y por eso debemos poner el cuerpo de otra manera. Nosotras nacimos con esa fuerza, la que nos da para poner el cuerpo y salir a luchar.

Nosotras luchamos hasta lo último, hasta donde se puede y luchamos siendo mujeres pero luchamos por todos no solo por nosotras. Luchamos para defender y cuidar desde los árboles, hasta los ríos, hasta los hombres y nuestros hijos. (...) De chica siempre estuve rodeada de ñañitas (forma cariñosa de referirse a otras mujeres), y ellas me contaban esto. Que muchas ya estuvimos en esta tierra y que volvemos después de muertas pero transformadas en otras. Volvemos porque no alcanzamos a terminar eso que teníamos que terminar. Esas deudas suelen ser luchas por luchar. (...)En este lugar donde yo estoy

**Mesa 1: Nuevas Cartografías de los Feminismos del Sur.**

viviendo había mucha fuerza. Somos muchas veces las mujeres las que llevamos adelante muchas luchas porque lo hacemos por nuestros hijos.

Las mamás de mis nietos no quieren que sus hijos crezcan en la ciudad, alejados de sus fuerzas. Querían que vivan como mapuche, en las tierras, con las fuerzas. EL campo aleja de las drogas y del alcohol.

Cada una de las mujeres que está en la recuperación tiene su historia, algunas aprendieron de chiquitas a hablar mapuzungu, otras que aprendían a tejer sin saber que eran mapuches sus abuelitas, y otras que se reencontraron de grandes con esta historia. Suelen ser historias tristes, porque nunca han dejado de luchar. Se nace luchando por ser mapuche. La mujer mapuche es distinta. La pobreza nos obliga a luchar. El sufrimiento te hace entender a otras lamuenes (hermanas en mapuzungu). Cuando llegan las otras lamuenes tratamos de escucharlas, a las más ancianas las escuchamos lindo...es lindo que nos compartan sus historias tristes. Ahí nos damos cuenta de que cuando el winka (se utiliza para referirse a una persona no querida que suele ser no mapuche) llegó a las mujeres nos hicieron sufrir mucho. Nosotras tenemos dolores muy grandes y muy antiguos que nos andan por dentro y que son distintos a los de los hombres. Así es el tema mapuche, en distintos lados las mujeres mapuches luchan, salen a luchar por su gente, a poner el cuerpo, a hablar. (...) El hombre mapuche después de la conquista se le subió a la cabeza eso de andar conquistando, a él lo habían conquistado y él conquistaba a sus mujeres. (Notas de campo, mayo 2018)

**Generando cercanías: algunas reflexiones sobre el nosotras en lucha**

**Mesa 1: Nuevas Cartografías de los Feminismos del Sur.**

El relato que se presentó fue realizado a los meses de haberse cometido el asesinato de Rafael Nahuel en el marco de una represión por parte de fuerzas policiales. Rafael era un joven mapuche que acompañaba el proceso de recuperación territorial de la *Lof Lafken Winkul Mapu* a orillas del lago Mascaradi, a treinta kilómetros de la ciudad de San Carlos de Bariloche, en la provincia de Río Negro, Argentina. A través de una serie de conversaciones informales, Juana quien pertenece a dicha comunidad, describe una construcción propia del "ser mujer mapuche" en lucha. Habla desde los roles, las tareas, y la predisposición a la lucha heredada y actualizada en este presente particular. A través de su relato y de su experiencia este "ser mujer mapuche" fue articulando a la vez con un "nosotras en lucha", dando rastros de un discurso constituido desde lo femenino pero abarcando un colectivo más amplio como lo es el de comunidad.

Han sido múltiples las ocasiones donde la academia se ha convertido en cómplice, muchas veces no intencionadamente sino más bien respondiendo a climas de épocas o pisos teóricos que se manejaban en determinado momento de la construcción de una forma estandarizada— y por lo tanto más fácil de ser dominada—de "mujer del tercer mundo" o "mujer indígena" (Mohanty 1991) constituyéndola en una suerte de agente desguionado y consecuente con el sistema capitalista, globalizado, nacionalista, racista y sexista (Bidaseca 2010). Sin embargo, uno de los primeros elementos que llamó mi atención en la desgrabación de ese encuentro fue la presencia del "nosotras" que utilizaba Juana al hablar de las mujeres mapuche: "Nosotras no somos dueñas de la tierra somos parte de la tierra, así como venimos nos vamos (...) nos falta seguir aprendiendo a luchar" Esta colectivización inaugura la diferenciación para con mujeres no mapuches por un lado— "La mujer mapuche es distinta"—y con los hombres mapuches, por el otro— "el hombre mapuche después de la conquista se le subió a la cabeza eso de andar conquistando, a él lo habían conquistado y él conquistaba a sus mujeres". Al desglosar el relato de Juana una



**Mesa 1: Nuevas Cartografías de los Feminismos del Sur.**

puede dar cuenta de cómo la diferenciación que ella propone al pensarse en relación a las mujeres no mapuche radica en la profundización de la misma, puesto que de alguna manera está asociando la historia particular de la marginalización y pobreza a la que se han visto sometidos los pueblos indígenas al devenir triplemente opresivo hacia las mujeres indígenas por indígenas, por pobres y por mujeres. El movimiento feminista ha construido sus discursos más importantes basados en la necesidad de combatir y revertir la opresión del sistema patriarcal hacia las mujeres. Tal vez la diferencia central radica en el punto de partida de ambos discursos (aclarando que lejos están de ser dos discursos, solo que en este caso lo coloco en una estructura binaria comparativa). "Se nace luchando por ser mapuche", "la mujer mapuche es distinta", "la pobreza nos obliga a luchar", hay en este relato una combinación aditiva y profunda de raza, clase y género. Donde las tres categorías se yuxtaponen para hacer de la mujer indígena pobre un claro ejemplo de múltiple opresión. Así como lo ha señalado Berta Cáceres<sup>3</sup> en sus discursos, existe una triple opresión que las mujeres indígenas vienen viviendo desde hace mucho tiempo en el territorio de América Latina. Y es esto lo que se resume cuando se habla en la conjunción del patriarcado, el capitalismo y el racismo. Al mismo tiempo que Juana establece la diferenciación con las mujeres no mapuches, la historia de opresión como Pueblo ha permitido que se desarrollen despliegues de relaciones como mujeres por fuera de los círculos que transitan los hombres de la comunidad: "Nosotras tenemos dolores muy grandes y muy antiguos que nos andan por dentro y que son distintos a los de los hombres". Esos dolores de los que habla Juana tuvieron que ser explicitados y encarnados en prácticas cotidianas así como también en estrategias de resistencia con otras dentro de

---

<sup>3</sup> Berta Cáceres fue una dirigente de origen lenca, el pueblo ancestral más grande de Honduras, fundadora de la Coordinadora Nacional de Resistencia Popular asesinada por sus convicciones políticas en marzo del 2016.

**Mesa 1: Nuevas Cartografías de los Feminismos del Sur.**

ese “nosotras” del que habla implícitamente. La historia de la opresión y la lucha contra la misma se constituye como una pauta para organizar la construcción de sentidos acerca del “ser mujer mapuche en lucha”, la cual se encuentra cruzada no sólo por la opresión de los hombres, sino por la forma en la cual el Estado ha construido alteridad. El Estado como Nación ha ubicado, paralelamente a la construcción de un ciudadano argentino homogéneo, a los pueblos indígenas en una posición entre la inclusión y exclusión (Briones 1998, 2005). En su intento ambivalente por “incorporarlos” en este imaginario ciudadano, ha aplicado políticas de normalización (como la escuela, el hospital, etc) a la vez que los ha sometido y subalterizado a través de prácticas violentas -las campañas militares, la policía fronteriza, actualmente la represión de las fuerzas de seguridad, por ejemplo (Delrio 2005, Perez 2016). Todos estos procesos devinieron para las personas indígenas en general, y las mapuche en particular en experiencias de violencia, dolor, estigmatización y discriminación (Ramos 2010) En suma, el “nosotras” del que habla este primer extracto implica ciertos deslindes. Por un lado para con las mujeres no indígenas, puesto que la historia de la colonización sienta las bases para la cultura patriarcal en las construcciones discursivas de las mujeres de esta comunidad y genera una diferencia temporal en relación a la opresión soportada: “Nosotras tenemos dolores muy grandes y muy antiguos que nos andan por dentro y que son distintos ”. Hay en esta expresión un trabajo de memoria colectiva que enmarca la opresión de género en una opresión por ser mapuche. Esta marca de diferenciación con otras mujeres también responde a una postura presente en varias de mis interlocutoras de cuestionar la idea de género presentándola como “una categoría que no es culturalmente neutral” (Valdez, 2017)

Por el otro lado para con los hombres de la comunidad porque, si bien el proceso de colonización ha producido estrategias de resistencia y lucha compartida entre hombres y mujeres, hay una diferenciación en la forma de actuar y los roles que escapa un poco de

**Mesa 1: Nuevas Cartografías de los Feminismos del Sur.**

aquella idea de complementariedad original de la que se habla cuando se piensa en la organización social mapuche antes de las llamadas conquistas. “Nosotras luchamos hasta lo último, hasta donde se puede y luchamos siendo mujeres pero luchamos por todos no solo por nosotras. Luchamos para defender y cuidar desde los árboles, hasta los ríos, hasta los hombres y nuestros hijos.” Hay en las palabras de Juana, una presencia permanente de la idea de cuidado (como mujeres, como madres que transmiten, como abuelas que narran sus tristezas) que termina entextualizándose (Bauman y Briggs 1990) como un modo creativo de resistencia frente a la dominación colonial devenida en sistema capitalista y patriarcal.

Las mujeres son las que “ponen el cuerpo para cuidar” y en esa forma de resistir hay una lectura desobediente que nos obliga a prestarle atención a aquellos primeros cronistas que han descrito a las mujeres indígenas como sumisas y encargadas de la crianza. Puesto que estos relatos nos obligan a leer las crianzas y cuidados ofrecidos por las mujeres (y no por los hombres) de esta comunidad como “maternidades políticas” performándolas mujeres como actores políticos con agencia propia y agenda definida en la lucha por sus derechos y la de sus pueblos (Sciortino 2017). Esta diferenciación con los hombres de su propia comunidad se trae al presente mediante trabajos de memorias— “a él lo habían conquistado y él conquistaba a sus mujeres”. --puesto que la opresión se encarna en una alianza sintomática<sup>4</sup> entre colonizadores y colonizados.

---

<sup>4</sup> Alianza sintomática, como manera de entender el proceso de colonización como generadora de nuevos axiomas, culturas y modos de operar produciendo sintomatologías en los modos de relacionarse al interior de las comunidades. La colonización como proceso que sigue operando en la actualidad.

Entiendo, entonces, que el “nosotras mujeres” acontece de modos diferentes (como madres, amantes, abuelas, luchadoras) que se suscitan a través de diferentes relatos acerca de las relaciones que las han “traído hasta aquí” (Ingold 2011):

“Cada una de las mujeres que está en la recuperación tiene su historia, algunas aprendieron de chiquitas a hablar mapuzungu, otras que aprendían a tejer sin saber que eran mapuches sus abuelitas, y otras que se reencontraron de grandes con esta historia”-

Esto es, de sus trayectorias como mujeres mapuche en un campo desplegado de relaciones, con personas mapuche, con personas no mapuche y con territorialidades, pero también pensándose en relación –de distancia o acercamiento- con otras experiencias de “ser mujer”.

### **Generando cercanías en torno al nosotras en la palabra**

Si continuamos con la lógica del apartado anterior donde el “nosotras” se encarna (Buttler 1993) y entextualiza (Bauman y Briggs) en prácticas de cuidado y en instancias de lucha - para encontrarse así como también para diferenciarse de otras mujeres y de otros hombres-, en el extracto de mi diario de campo recientemente expuesto hago foco en la relevancia que tiene la palabra y su circulación entre mujeres indígenas. Me centraré en un proceso particular de colectivización para establecer puntos de encuentro con la idea de triple opresión anteriormente detallada y con la posibilidad de pensar el cuidado (entendiéndolo como lugar de resistencia) en relación a la palabra.

El extracto fue obtenido de mis notas de campo realizadas en el marco del primer Foro de los Pueblos Originarios, Genocidio y Argentinización que se realizó en Bahía Blanca, al sur de la provincia de Buenos Aires, Argentina. Concurrí al mismo porque mi trabajo de

**Mesa 1: Nuevas Cartografías de los Feminismos del Sur.**

investigación y militancia se inscribe en los relatos de la esfera privada, pero también de los espacios públicos donde se buscan y problematizan los sentidos del “ser mujer” y el “ser mujeres mapuche”. La convocatoria y organización se realizó desde el movimiento de la “Marcha de Mujeres Originarias”. Durante el mismo, una de sus organizadoras me dijo:

Caminando y preguntando fuimos entendiendo que muchas hermanas y hermanos siguen pagando caro el genocidio que sufrieron nuestros pueblos. Hemos llegado a entender que la idea que este Estado Argentino tiene sobre lo que implica un genocidio, no hace más que invisibilizar los actos de violencia institucional y perpetuar la idea de que estamos extinguiéndonos (Evis Millán, organizadora de la Marcha y del Foro, en conversación informal durante el mismo).

La tarea de ir por los rincones del país buscando personas que quisieran hablar fue tarea de un grupo muy reducido de mujeres sin más recursos que la capacidad de escuchar. Es por esta misma situación—y al ser la mayoría de las participantes mujeres— supuse que lo que se presentarían en el foro serían más bien reclamos vinculados a las problemáticas del género. Sin embargo, y para mi sorpresa, estas mujeres hicieron de sus relatos personales y cotidianos, memorias devenidas en denuncias colectivas. En las distintas intervenciones recogidas en el extracto anterior las mujeres han entramado las diferentes experiencias de opresión y las percepciones de injusticias colectivas deviniéndolas en experiencias de sí mismas (Rose 2003)

Retomando la idea de los cuidados, hay en este espacio una noción del cuidado de la palabra desde el inicio (“Hermanos y hermanas, armemos una ronda, aunque sea grande. Aunque parezca incómoda. Pero así nadie le dará la espalda a la palabra de otro”). La

**Mesa 1: Nuevas Cartografías de los Feminismos del Sur.**

objetivación de la palabra y el resguardo de la misma, como el espíritu organizador del encuentro, dan cuenta de la responsabilidad imperante de quienes escuchan, así como de quienes hablan. Hay también en esta frase inaugural un entredicho que se irá consolidando a lo largo de las intervenciones: la palabra de las mujeres indígenas debe ser cuidada porque es menos escuchada que la de las otras mujeres. El sistemático e histórico silenciamiento de determinadas voces por sobre otras ha reforzado y reproducido violencias de género al interior de las comunidades y desde afuera de las mismas (Ramirez, 2009). En este encuentro se cuidó la palabra y la escucha de las distintas intelectualidades indígenas que allí se desplegaban. Cada testimonio era recibido y “resguardado” por una mujer perteneciente a la Marcha de Mujeres por el Buen Vivir. Comenzó a circular la palabra con la intención de anudar experiencias para transmitir las a las distintas comunidades, como Ruperta quien decidió cantar su denuncia para que llegue a todos los rincones “las injusticia que se cometen en nombre del Estado Argentino”. Si bien la lucha no era por los reclamos de un género oprimido por otro, lo que empezó a develarse fue el cómo se transmitía y quiénes lo hacían, y de esta manera, lo que se constituía como una manera de luchar femenina. Es decir, la idea de cuidado de la palabra y el modo de escucharla y transmitirla (narrada en prácticas discursivas y no discursivas) fue construyendo colectivamente el mundo de quienes cuidaban y hablaban la palabra— “Porque en nuestros distintos idiomas estamos diciendo basta. Hasta aquí llegamos. Y desde acá nos levantamos”.

Escapando de cualquier semejanza a una idea romanticista del cuidado, la obligación de preservar la palabra de las mujeres allí presentes responde a una historia de silenciamientos y vulneraciones de la misma. La palabra de estas mujeres llegó a ese encuentro para denunciar hechos que le sucedieron a cada uno de sus pueblos. Fueron las mujeres las que contaron, pero también suelen ser las que han sido más estigmatizadas por sus silencios y

**Mesa 1: Nuevas Cartografías de los Feminismos del Sur.**

sus tiempos al hablar. Al parecer no es que las mujeres indígenas callaban, sino que se debía acomodar el tiempo de quienes estaban dispuestos a escuchar

No podemos medirnos por el tiempo *winka*. El espíritu de este foro es que responda a nuestras necesidades, acá no se le puede cortar el relato lleno de dolor a una hermana porque no entendemos que “el tiempo vale oro”. Lo que vale es las vidas que nos están robando por no detenernos a escuchar y a pensar qué y cómo nos organizamos. Las hermanas y hermanos deben poder sentirse cuidados al hablar. Y para que eso suceda no debe haber relojes marcando tiempos mezquinos. (Moirá Millán en conversación informal del Foro)

De alguna manera, y tal como señalan Mariana Gómez y Silvana Sciortino (2015), solo las voces de las mujeres indígenas tienen la fuerza y el potencial para transformar y desautorizar las imágenes etnográficas y mediáticas que se han producido sobre ellas. Es decir que frente a los relatos y entrecruzamientos de lecturas que se realizan generando una idea del “deber ser” de las mujeres indígenas serán ellas de manera colectivizante las que puedan desarmar esos postulados y dar cuenta de sus propias concepciones del “ser mujer indígena”

Aquí me detengo puesto que es inevitable para mí establecer una relación con uno de los lemas más significativos del movimiento feminista; “lo privado es político”. En estos discursos las mujeres indígenas han relativizado lo privado. Si el relato oficial lleva a los márgenes de la historia los atropellos estatales que se han cometido en nombre de la “patria” a los distintos pueblos originarios, estos eventos quedarían en la esfera de lo privado, de lo narrado a escondidas, de lo no escrito, de lo susurrado. Son las voces de mujeres las que están poniendo bajo la luz de la resistencia estos atropellos. Y al hacerlo

**Mesa 1: Nuevas Cartografías de los Feminismos del Sur.**

desde sus recursos y formas de narrar se transforman en una manera particularmente femenina de resistir.

La palabra y su importancia se consolida como mecanismo de lucha, y al hacerlo, también deviene en morada de apego (Ramos 2003) de muchas de las allí presentes. El tiempo se amolda a la posibilidad de construir razonamientos que vayan en la dirección de la ronda propuesta, y las historias que allí se cuentan se enuncian desde el lugar de amigas, madres, hijas y hermanas. Estamos en presencia de una lógica distinta de empoderamiento de las luchas encabezadas por mujeres. Por un lado, el cuidado en el caso del relato de Juana en el apartado anterior se encarnaba en un contexto de lucha frente a la opresión permanente. En el otro, el caso del foro encuentra lugar en el cuidado de la palabra como estrategia para de manera individual construir una forma de colectivización femenina.

Muchas veces se ponen de manifiesto dos posturas en relación a la lucha de las mujeres indígenas. Una es la postura de aquellas mujeres que consideran que primero debe ganarse el reconocimiento de los pueblos originarios como tales para poder defender su autonomía y así establecer cuestiones en torno a discusiones de género. Y la otra es aquella que fomenta la organización y proclamación de reclamos y demandas de las mujeres puesto que será desde el cambio en la esfera privada el modo de garantizar un cambio en la vida comunitaria (Tarducci, 2018)

Indudablemente a lo largo del Foro la certeza de que la voz de las mujeres indígenas tiene menos espacios con audiencias disponibles que las voces de las mujeres no indígenas estuvo muy presente. Ese ejercicio de transmisión de la palabra y de reproducción de la misma da cuenta de una forma de subjetividad y construcción política de dichas mujeres. Sin embargo, y al mismo tiempo, una vez que se habilitaba el lugar y el tiempo, la palabra



busca hacer ecos de denuncias privadas pero que se anudan a la historia de opresión de comunidades enteras: “...piensan que porque no se leer voy a dejar de buscar. Piensan que porque no sé escribir voy a dejar de preguntar. Pero hasta aquí hemos llegado, para hablar de Marcelino. Para preguntar por él. Para mostrar que nos quieren desaparecer”. Hay en esa expresión la construcción de un o una “otro” u “otra” que piensa y establece ideas sobre el “ser mujer” de esa señora. débil, sumisa, ignorante y hasta ingenua. Y es desde la identificación clara de los emisores de esos prejuicios, la selección de las palabras y la escucha atenta de una audiencia dispuesta desde donde se comienzan a efectuar denuncias concretas y resistencias.

### **Generando cercanía con el nosotras en la lucha y en la palabra de las otras**

La última de las escenas que elegí para trabajar fue, paradójicamente, la que me inspiró para realizar esta ponencia. La misma constituye un punto de inflexión entre mi campo de militancia feminista y mi campo de estudio con mujeres mapuches en lucha. El anudamiento se tornó esclarecedor en la calle, en el encuentro de distintas trayectorias, donde un reclamo reducido a un tipo de opresión giró sobre su propio eje para acompañar el reclamo de mujeres que hablaban y encarnaban la urgencia de la muerte. Nuevamente ambos importantes pero con distintas profundidades y temporalidades.

En un mismo escenario dos *performance* completamente distintas dieron lugar al entrecruzamiento de trayectorias que, de no ser por el reclamo en la calle, difícilmente hubiesen podido identificarse con puntos en común. Por un lado gran parte de los colectivos que conforman el movimiento feminista en San Carlos de Bariloche, y por el otro, un grupo de mujeres mapuche urgidas de visibilización y denuncia tras una reciente represión en su territorio recuperado. De cierta forma, la irrupción coyuntural de unas en

**Mesa 1: Nuevas Cartografías de los Feminismos del Sur.**

la agenda de otras construyó—por efímero que fuera—un nosotras oprimidas e inauguró, de esta manera, ciertas preguntas o lineamientos a las resistencias y transformaciones que las personas allí presentes llevábamos a cabo.

Las que aparecen en la escena anteriormente relatada no son el estereotipo de las mujeres mapuche que los medios masivos de comunicación suelen “mostrar” —gracias a la fuerza de trabajos de edición de imágenes. Por el contrario, aquellas mujeres reclamando y exigiendo lejos estaban de ser las “violentas e irracionales”; eran mujeres que se encontraban con sus hijos e hijas a cuestas, agarrándose de las manos para no atrasarse en el paso y, así, poder caminar juntas.

**Mesa 1: Nuevas Cartografías de los Feminismos del Sur.**

Alzaron sus voces para ser escuchadas por las personas que allí transitaban. Volvió a suceder lo que en el foro mencionado en el apartado anterior había resonado con fuerza. Ellas estaban poniendo el cuerpo, y cuidando la palabra de la comunidad pero en clave femenina. Eran mujeres las que habían descendido del territorio, muchas dejaron a sus hijos, maridos, hermanos y sobrinos escapando de la balacera.

En la velocidad de los eventos se esclarecieron fronteras entre unas y otras. “Decile a las de violeta que vayan adelante, que no entorpezcan, que acompañen, que pongan el cuerpo como nosotras”. Esas “otras” de violeta que estaban ahí, no eran el enemigo y— aunque no compartían la misma urgencia en la opresión—estaban ocupando un lugar que hasta el momento no parecía ni para unas ni para las otras como disponible para ser compartido. Con esto último no quisiera caer en el facilismo de una lectura lineal que establezca al feminismo como “blanco” y hegemónico. Más bien, lo que busco es dar cuenta de cómo en una situación de extrema incertidumbre y violencia las mujeres allí presentes buscaron serse útiles en una lucha y un reclamo que en los diarios de los días siguientes ni siquiera se describiría como un hecho ocurrido.

En suma, ese llamado de atención lejos está de radicar en una necesidad de las mujeres mapuche a ser habilitadas por otras personas para circular como discursos significativos. Sino es que no hay narrativa posible sin una audiencia dispuesta a entextualizar ese discurso que se forma al mismo tiempo que se asimila. Todos los discursos políticos deben tener lugares para transitar y anudarse en nuevos portadores que los repliquen, defiendan, o refuten.

En la imagen de la marcha podemos observar dos momentos que reflejan, por un lado, el “nosotras en la lucha”; y por el otro el “nosotras en la palabra”. En la primera imagen, as

**Mesa 1: Nuevas Cartografías de los Feminismos del Sur.**

mujeres mapuche marcaban el ritmo del andar, decidiendo los momentos donde se frenaban y desde donde se gritaban determinadas consignas. La sensación vista desde afuera era que había un grupo de mujeres sin miedo y otras que acompañaban las medidas que se tomaban. En esa mezcla se podía diferenciar los distintos tipos de nosotras. Porque tal vez se trata de empezar a diferenciarse para identificarse y entonces sí elegir qué caminos andar juntas y cuáles no.

En la segunda , y tal como advertimos, se vio reflejado el “nosotras en la palabra” al momento del ingreso a la Catedral pidiendo el micrófono para interrumpir la misa que allí se estaba sucediendo:

Por favor no nos pidan que nos tranquilicemos, que mantengamos la calma. Estamos pidiendo por nuestras vidas y las de nuestros maridos que están corriendo y escondidos en la montaña porque nos tiran a matar. Hay tres heridos de bala y no sabemos en qué estado están...es un pedido de humanidad, escuchen nuestra palabra, no es un enojo y nada más.

La claridad con la que fue expuesto el pedido por el cese del fuego, el respeto por la vida y la posibilidad de hablar se compaginan indudablemente en una manera efectiva de evidenciar algunas diferencias. Si las mujeres no indígenas que allí estábamos hubiésemos entrado a la Catedral pidiendo la palabra seguramente nos la hubiesen negado pero nadie de los allí presentes se hubiese asustado, o llamado a la policía al grito de “indias de mierda”.

Pienso esta unión de esas dos irrupciones –l la marcha del movimiento feminista y el reclamo de las mujeres mapuche— a la cotidianeidad urbana como un lugar de encuentro en el que distintas biografías se anudaron entre sí, conectando y desconectando diferentes

**Mesa 1: Nuevas Cartografías de los Feminismos del Sur.**

experiencias previas sobre heterogéneos “sí mismos”(mujeres, opresión, maternidades, sororidad, sobrevivientes, amenazadas). De alguna manera, el cantito que se escuchaba en la marcha y hablaba de un “todas” se transformó en denuncia testimonial de que allí faltaban muchas, pero que esto no era irreversible, solo circunstancial. Ese canto se transformó, si se quiere, en un bastión para una próxima descolonización del género. Es decir, uno donde la descolonización se produce en el trabajo de memoria propuesto en los dos primeros apartados de esta ponencia; e invita a pensar al feminismo como un escenario generador de herramientas y espacios para dar pelea al sistema patriarcal. Entendiendo que sólo a través de la heterogénea colectivización de participaciones se podrá caminar sin desconocer el enroque patriarcal entre patriarcado precolonial y occidental al cual se vieron sometidas las mujeres indígenas(Paredes 2008)

La unión del nosotras en la lucha y el nosotras en la palabra con otras reconocibles y audibles, refleja la presencia de ciertas vivencias similares --enmarcadas/inspiradas en memorias heredadas. En otras palabras, considero que en este encuentro de biografías afectivas no solo se negocian formas de organizar las experiencias, interpretaciones y sentidos de “estar en el mundo” (Massey 2005) dentro de geografías de poder más amplias sino que también, y en función de las mismas, los discursos de mujeres mapuche y los discursos de mujeres<sup>5</sup> no mapuches feministas podrían orientarse a proyectos colectivos para la acción política compartida.

### **Reflexiones finales con gusto a inicio**

---

<sup>5</sup> Entiendo que el movimiento feminista está conformado por compañeras, compañeros y compañeros que lejos está de ser representado únicamente por mujeres. sin embargo en esta escena que describo fueron las mujeres feministas quienes participaron de los cortes de calle e ingreso a la catedral propuesta por las mujeres mapuche.

**Mesa 1: Nuevas Cartografías de los Feminismos del Sur.**

En esta ponencia he reflexionado acerca de la construcción de un discurso que conforma el “nosotras mujeres mapuche” a través de la disponibilidad física a la lucha, y el “nosotras mujeres mapuche” como cuidadoras de una palabra que les es triplemente negada: por mujeres, por pobres y por indígenas. Las experiencias etnográficas trabajadas dieron cuenta que estas muestran la forma en la cual estos sentidos se han condensado entre sí, así como con con otras colectivizaciones de mujeres. En este encuentro fue la posibilidad de visibilizarse como oprimidas la que permitió ir forjando una capacidad creativa para encontrar situaciones en los cuales plegarse las unas con las otras estratégicamente.

Es en los espacios públicos (la calle, las marchas, etc) donde unas se encuentran con otras, tanto las mujeres con las que vengo trabajando como mis compañeras dentro de la movilización feminista recrean sus modos de contarse a sí mismas, resignificando las ficciones fundacionales en torno a lo que implica el “ser mujer” (Butler 2007).

Las experiencias de opresión –aún desde su heterogeneidad- han sido y son, la trama narrativa que alimenta el hecho de ser parte de lo mismo, bajo el discurso feminista. Ahora bien, en el discurso (heterogéneo por supuesto) de las mujeres indígenas con las que vengo trabajando al referirse a los modos de opresión recientemente mencionados colocan los inicios de la misma en los procesos de colonización. Esto invita a una revisión histórica de las consignas feministas donde muchas veces se construye discursivamente el sistema patriarcal como un síntoma o consecuencia del sistema capitalista. Generando en esa idea un borramiento de las opresiones anteriores que ya existían en nuestro continente. En los discursos de las mujeres indígenas con las que se trabajo en esta ponencia presentan una clara intencionalidad de hablar en nombre de un pueblo en clave de género. Esta marca en el discurso se da no tanto por consignas feministas sino por escenificarse a través de los

**Mesa 1: Nuevas Cartografías de los Feminismos del Sur.**

distintos roles que las mujeres mapuche tienen en cada una de sus comunidades (weichafe, machi, huerken).

En relación a esto último y en alusión al subtítulo elegido para estas reflexiones finales. Pienso que el encuentro de narrativas y trayectorias disímiles podrían encontrarse en un futuro no lejano resguardadas bajo el paraguas de los movimientos feministas. Puesto que el discurso feminista lejos de pensarse –como suele hacerse- como un discurso cerrado, es un discurso en constante redefinición, histórico y multiacentuado (Voloshinov). Tal vez es momento de establecer al feminismo- con sus múltiples acepciones y corrientes- como un discurso, que gracias a las luchas, se ha posicionado como hegemónico. Entendiendo entonces que una nueva estrategia sería un caminar conjunto de distintas y creativas formas de resistir la opresión. Sea esta producto de un género por sobre otro o un pueblo sobre otro. Entendiendo, tal como propone María Cristina Valdez, que “el trabajo decolonial (del género) conlleva una búsqueda que no estaría en una escena primigenia y esencial, sino en una historicidad en la que las mismas categorías cobran sentido” (2017: pp 4).

### Bibliografía

Bidaseca, K y Vázquez Laba, V(2011). “Feminismo e indigenismo: puente, lengua y memoria en las voces de las mujeres indígenas del sur”. *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires, Ediciones. Godot/Colección Crítica. Pp. 361-378

Briones, C. (1998) *La alteridad del "Cuarto Mundo"*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Butler, J. (2011). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. routledge.

Butler, J. (2007). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad* (Vol. 168). Ediciones Paidós Ibérica.

Butler, J. (2005). *Cuerpos que importan*

sobre los límites materiales y discursivos del "sexo De Beauvoir, S (1963). *La fuerza de las cosas*. Edhasa."

Fassin, D. (2003). Gobernar por los cuerpos, políticas de reconocimiento hacia los pobres y los inmigrantes en Francia. *Cuadernos de antropología social*, (17), 49-78.

Gómez, M (2017). "La mirada cosmologicista sobre el género de las mujeres indígenas en la etnografía del Chaco argentino y sus usos ideológicos fuera de la etnografía", *Corpus. Archivos de la Alteridad Americana*.

Gómez, M. y Sciortino, S. (2015). "Mujeres indígenas, derechos colectivos y violencia de género. Intervenciones en un debate que inicia". *Revista Entramados y perspectivas de la carrera de Sociología* 5 (5): 37-63.

Guber, R. (2004) *El salvaje metropolitano*, Paidós: Buenos Aires.

Hirsch, Silvia (2008) *DzLa mujer indígena en la antropología argentina: una breve reseñadz*. En: Silvia Hirsch (coordinadora), *Mujeres Indígenas en la Argentina*.

*Cuerpo, Trabajo y Poder*. Buenos Aires, Biblos: 15.25.

Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. Psychology Press.

Ingold, Tim (2011) *Essays on movement, knowledge and description*, New York: Routledge.

Jackson, M., & Karp, I. (1990). *Personhood and agency: the experience of self and other in African cultures: papers presented at a Symposium on African Folk Models and Their*



Application, held at Uppsala University, August 23-30, 1987. Acta

UniversitatisUpsaliensis.

Lamas, M. (1986). La antropología feminista y la categoría "género.

Massey, D. (2005) *ForSpace*, London: SAGE Publications

Millan, M. (2011). Mujer mapuche. Explotación colonial sobre el territorio corporal.

En: Karina Bidaseca y Vanesa Vázquez Laba (Comps.) *Feminismos y*

*Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires, Ediciones. Godot/Colección Crítica

Mohanty, C. T. (1991). *Third World Women and the Politics of Feminism*.

Ramírez R (2009) "Nacionalismo tribal y sexismo. Reflexiones desde las mujeres nativo-americanas de Estados Unidos", *Desacatos* 31: 35-50. México

Ramos, A. (2005) "Disputas metaculturales en la antesala de un juicio. El caso 'Benetton contra mapuche'", en Wilde, G. y P. Schamber (comp.), *Historia, poder y conflictos*, Buenos Aires: SB, 103-132.

Rose, N. (2003) "Identidad, genealogía, historia", Hall y du Gay (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires: Amorrortu, 214-250.

Sciortino, S (2013). "Semillas, hijos y pueblos. Cuando la maternidad se conforma en lucha". *Corpus* [En línea], Vol. 7, No 1 | 2017, Publicado el 30 junio 2017, consultado el 04 julio 2017. URL: [http:// corpusarchivos.revues.org/1857](http://corpusarchivos.revues.org/1857) ; DOI : 10.4000/corpusarchivos.1857

Tarducci, M. (2018). Clase 3: Organizaciones de mujeres indígenas y afro-descendientes. En el marco de la diplomatura virtual UBA Feminismos y Movimiento de Mujeres en América Latina.

Trouillot, M. R. (2007). El poder en el relato. *Arqueología Suramericana*, 3(2), 162-183.

**Mesa 1: Nuevas Cartografías de los Feminismos del Sur.**

Vadallares, L. (2008) “Los derechos humanos de las mujeres indígenas. De la aldea global a los foros internacionales”, *Alteridades* 18(35): 47-65.