

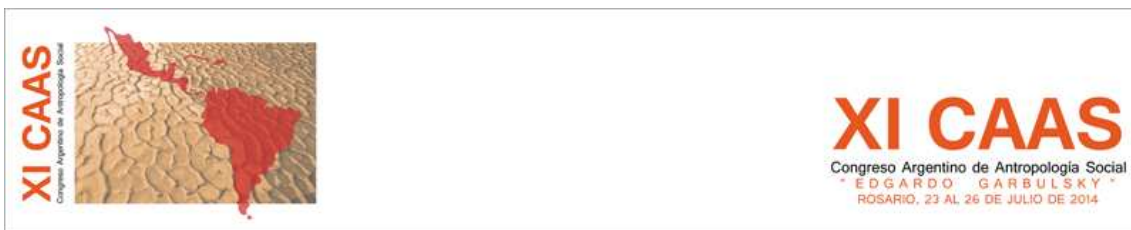
Territorio, identidad y política: miradas interculturales.

Alonso, Graciela Beatriz, Sckmunck, Romina, Lincan eva noelia y Chico, Liliana Beatriz.

Cita:

Alonso, Graciela Beatriz, Sckmunck, Romina, Lincan eva noelia y Chico, Liliana Beatriz (2014). *Territorio, identidad y política: miradas interculturales. XI Congreso Argentino de Antropología Social, Rosario.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-081/185>



XI Congreso Argentino de Antropología Social

Rosario, 23 al 26 de Julio de 2014

GRUPO DE TRABAJO: Mujeres indígenas: modalidades de participación política y procesos organizativos.

TÍTULO DE TRABAJO: Territorio, identidad y política: miradas interculturales

Nombre y apellido. Institución de pertenencia.

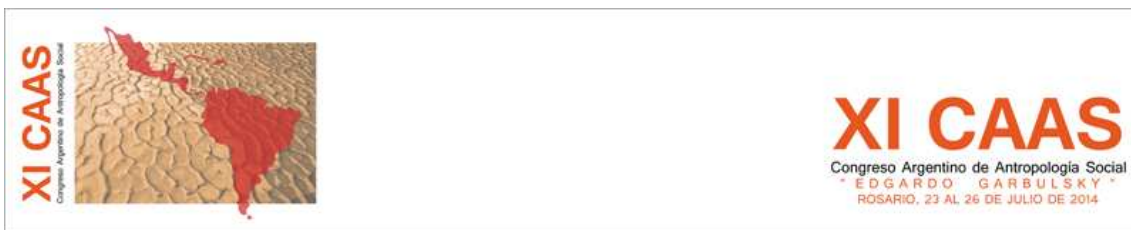
Graciela Alonso – Liliana Chico –

Eva Lincan – Romina A. Sckmunck

Facultad Ciencias de la Educación

Universidad Nacional del Comahue

(Proyecto C 109)



I. Introducción y contexto

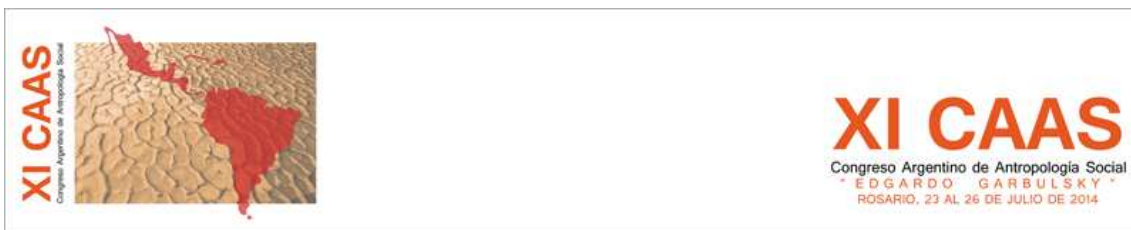
Este escrito lo elaboramos como equipo intercultural (mapuce – no mapuce) del proyecto de investigación recientemente iniciado: “Colonialidad de Género y Pueblo Originario Mapuce”¹, preguntándonos sobre las dimensiones comunitarias – subjetivas presentes en relatos de mujeres mapuce. Presentamos, desde una mirada interseccional, ciertas relaciones entre territorio, vida comunitaria mapuce y sociedad no mapuce, desde posiciones en donde buscamos articular política, espiritualidad y subjetividad.

Las reflexiones que exponemos parten de una entrevista en profundidad realizada a Doña Lucía Aburto/Kañiwjura, actual Pijañ Kuse de la Confederación Mapuce de Neuquén, y de vivencias de dos mujeres mapuce que forman parte del equipo de investigación. Buscamos identificar emociones, sentimientos y sensaciones y el modo en que se relacionan y articulan con sus/nuestras biografías y con la historia de su/nuestro Pueblo. Hacemos referencia también a cómo afectó y afecta el accionar político del Estado Nacional/Provincial. Por otra parte, y como equipo constituido interculturalmente, en nuestras propios encuentros de investigación hemos producido intercambios y resignificaciones en relación a la corporalidad de las emociones y sus manifestaciones en las prácticas de mujeres mapuce -en sus actos ceremoniales, alimentación, hierbas medicinales, los tiempos y el protocolo del discurso oral-, que muestran relaciones: territorio-cuerpo/ territorio-identidad / territorio-espiritualidad / territorio-comunidad.

A partir del análisis de estas relaciones, desarrollamos el presente trabajo.

Este es un equipo que se plantea el reto de llevar adelante una investigación en clave descolonial e intercultural y esto implica, que cada decisión que tomemos tiene que expresar un acuerdo, que materialice una suerte de interseccionalidad de biografías, historias, saberes, deseos; que haga del trabajo

¹ El equipo está integrado también por Kajfvraren Pedernera, Amancay Escudero Quintriqueo, Pety Piciñam, María Fernández Moujan, Micaela Gomiz y Raúl Díaz (asesor).



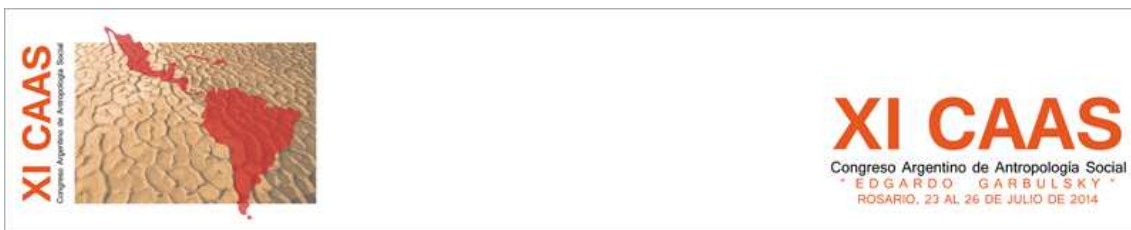
de campo, un espacio donde conocimientos y cuerpos pongan en entredicho concepciones clásicas de investigación y busque producir desde lo que Boaventura de Sousa Santos denomina “Ecología de los saberes” (2009).

Nuestro equipo tiene una conformación intercultural por posición teórico política y por estar conformado por mujeres docentes y graduadas (mapuce y no mapuce), una estudiante mapuce, una compañera Kimeltufe/educadora mapuce, una compañera kona, una compañera que es miembro del Centro de Educación Mapuce “Norgvbamtuleayíñ” y un compañero que, por su situación de jubilación en la universidad, es asesor metodológico del equipo.

Esta conformación y nuestros deseos, no implica desconocer la existencia de distintas relaciones de poder, en tanto el proyecto es parte de una institución como la universidad y porque hemos tenido acceso desigualadamente a recursos materiales y simbólicos. La diferencia y la desigualdad, son temas que nos cruzan y sobre los que reflexionamos como mujeres adscriptas a distintos espacios, experiencias de vida, de activismos y teorías. Somos parte de los *efectos de lugar* de los que habla Bourdieu (1993-1999).

A la vez, es interés de este equipo, tender a descolonizar las metodologías de investigación, en este sentido tomamos la decisión metodológica de grabar y desgrabar nuestras reuniones mensuales porque se constituyen en verdaderos espacios de intercambio de saberes, de dudas en relación a la colonialidad, al patriarcado, los binarismos y los dualismos². En estos intercambios emergen una

² Debatimos la impronta de diferentes posiciones con relación al patriarcado, por ejemplo la de “entronque patriarcal” que refiere a “la existencia milenaria del patriarcado ancestral originario (...) que tiene forma de expresión, manifestación y temporalidad diferenciada del patriarcado occidental (...), pero que fue la condición previa que existía al momento de la penetración del patriarcado occidental durante la colonización (Aportes de Cabnal y Paredes en Gargallo, F. 2012, p. 18). Hay diferencias entre este planteo y el de Lugones (2008), para quien el patriarcado no existía en lo que Segato denomina la etapa pre-intrusión. También Rita Segato (2010) plantea una diferencia, al hablar de “patriarcado de baja intensidad”, al referirse a los pueblos indígenas antes de la colonia. Un denominador común está en el llamado de atención al feminismo que analiza el patriarcado desvinculado del racismo.



cantidad de consideraciones, que resultan, en sí mismas, parte incuestionable del objeto de estudio y del trabajo de campo.

Para quienes no somos mapuce, los relatos de nuestras compañeras de equipo acerca de sus experiencias, sus expectativas sobre este proyecto, sus anhelos en relación a su Pueblo, se constituyen en la posibilidad de abrir nuestras escuchas e ingresar a un trabajo de campo, que pueda resultarles de utilidad, en su camino de fortalecimiento, y que en relación a la investigación en la universidad, colabore con procesos de interculturalidad descolonizadora y crítica en cuanto a teorías, epistemologías y metodologías de investigación.

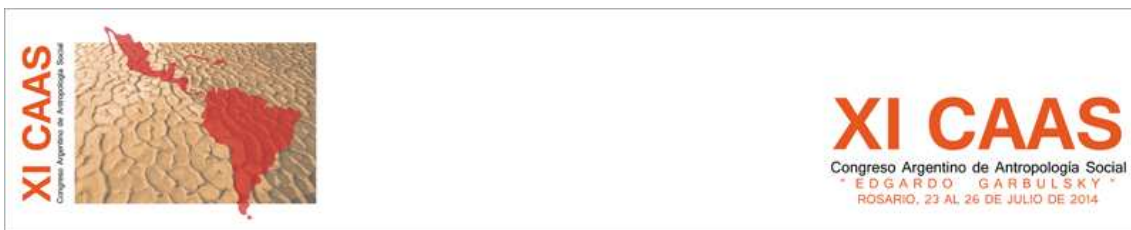
II. Distintas Voces: Experiencias subjetivas- colectivas- cotidianidades

En este acápite, buscamos poner en texto escrito, las conversaciones que tenemos en nuestras reuniones de equipo, indagando a través de la puesta en común de vivencias cotidianas, las experiencias subjetivas de las integrantes mapuce del equipo, que denotan su pertenencia colectiva.

a) La experiencia de Liliana Chico

Yo soy de Allen, mi mamá es originaria de Pulmarí y de la zona de Lonko Luan, de la zona de la comunidad Catalán, ella vivió ahí hasta los 15/16 años y en ese momento termina viniéndose a la ciudad, a Buenos Aires, va bajando y termina aquí en el Valle. En el caso de mi viejo, de la zona de la Araucanía, de Temuco. A mí, me llega el conocimiento mapuce, a través de mi vieja, muchas familias provenientes de Chile habían vivido una fuerte negación del ser mapuce, les habían cambiado los apellidos, sostenían que era una forma de autoconservarse.

Yo viajo con mi hermana a Chile, a la zona de donde nació mi viejo, buscando el sentido, el origen de nuestro apellido, a los 18 años



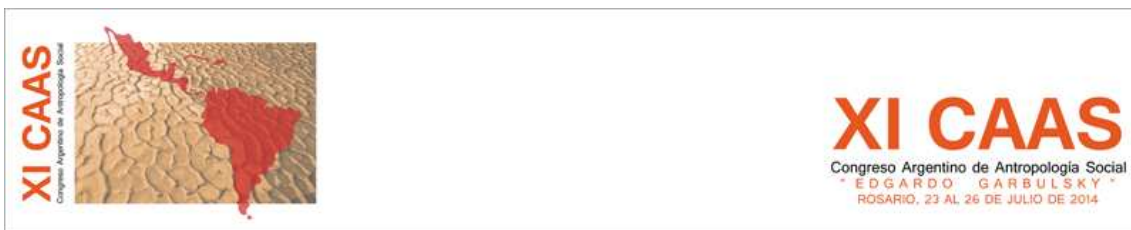
aproximadamente, mi hermana me propone viajar juntas, lo que descubrimos es que el apellido Chico era un apellido impuesto, mi abuelo era bajito de estatura y por eso se le puso ese apellido. Nuestro apellido original es Lientru Nahuel; ahí fuimos reconstruyendo nuestra historia, descubrimos que teníamos una tía que vivía en una ruka como las originarias, vivía en la ruka hecha de juncos, comía de la manera que se comía en esa época ancestral. Conservaba en absoluto toda nuestra cultura.

En el caso de mi papá, nunca nos transmitió el idioma, sí nuestra mamá. Conocimiento, todo lo que tenía que ver con las hierbas, nos curaba siempre con yuyos, no íbamos nunca al hospital, ella conocía mucho eso, así que eso lo sostenía con mucha fuerza, ella hacía tejido en el telar, sobrevivía con la venta del telar, en la época del campo. La oralidad, todo eso transmitió mi mamá, toda la mitología, seres imaginarios, fueron transmisión de ella y dicha transmisión no se hace con una preocupación de sistematicidad, va pasando de una generación a otra vía oral, ahora se lo estoy transmitiendo a mi hija.

5

Hablando de cómo nos relacionamos con el territorio, esto viene de las experiencias vividas, está bueno, esto habla de poder pensar cómo juega la subjetividad, como la resignificamos, la cotidianeidad, muchas veces estas experiencias se cruzan con otras miradas o luchas más colectivas, como las del medioambiente. Sin embargo, hay otras que se dan a un nivel más localizado que también funcionan como ruptura. Es el caso de la alimentación o el de la utilización del lawen para sanar nuestras dolencias espirituales, sociales o corporales. El entorno será la conexión y el diálogo con la naturaleza. Las propiedades de los yuyos, te comunica con tu propio cuerpo, lo que te está diciendo.

El tema de la menstruación, las medicinas, la visita, el saludo, si uno las pone en práctica de alguna manera (al modo de transmisión ancestral) rompe con lo establecido, se interpela la mirada occidental, rompe con la legitimidad del



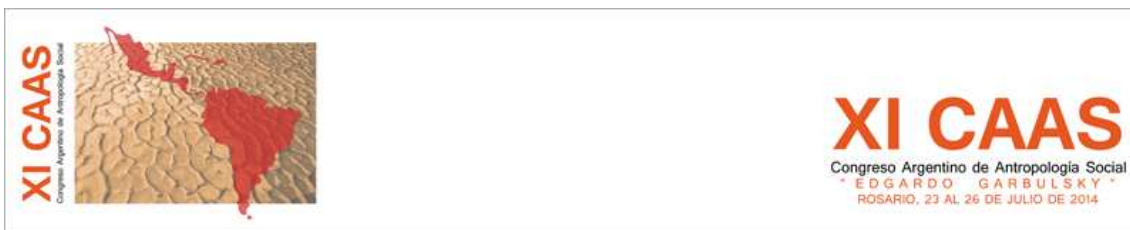
concepto de salud dado en occidente. Termina siendo como una cuestión que moviliza a la mujer y al mismo pensamiento dicotómico.

Ante esto se produce una actualización de los conocimientos, son conocimientos que están allí, desde una memoria ancestral. Reconocer las propiedades de las plantas sin haber tenido un contacto asiduo con las mismas, lo mismo cuando he estado frente a un telar mapuce, es como un saber que se actualiza, pareciera ser que se queda sólo en lo subjetivo, pero es tan fuerte la conexión colectiva con el Pueblo Mapuce, la pertenencia al mismo, que cuando me encuentro con una paisana del otro lado de la cordillera, nos ponemos a conversar desde la *conversa*, es cómo si hubiésemos estado juntas desde un comienzo. Me pregunto ¿Cómo esta experiencia puede estar siendo vivida de una forma tan parecida?, aunque, sin dudas, resignificada por la vivencia de cada una, pero en un espacio comunitario.

6

Es importante, poder encontrarnos desde lo espiritual, encuentros con otras mujeres. Poder dialogar, analizar puntos de encuentro entre lo que se proponen aquellos grupos mapuce urbanos de recuperación cultural y aquellas otras prácticas que son más subjetivas y cotidianas. Hay grupos que tienen un trabajo fuertemente político y por ahí reivindican la existencia del Pueblo Nación Mapuce y otros grupos que no lo manifiestan de esa manera, que no los atraviesa de esa manera, pero aún así, parece haber algo más fuerte que los une. Es en eso que nos reconocemos o nos sentimos parte colectiva. Es lo que nos hace sentir tan seguras respecto a nuestras raíces, el sentido del origen y la apertura cosmogónica al mundo natural y humano.

Plantear que hay grupos en los que incide fuertemente la cuestión política, y en otros incidió más lo espiritual, no significa que se plante desde categorías binarias sino desde una rama común que expresa la constitución plural de nuestro mundo. Tal vez son mayormente las mujeres mapuce, las que están manifestándose con más fuerza desde lo espiritual del Pueblo. Si hablásemos del tiempo, en lo espiritual el tiempo cronológico se desvanece. Tiene otros tiempos



que no son los mismos que podrían establecerse en otro espacio de la vida como puede ser la política. No es casualidad, que en general sean las mujeres las que plantean el tema y que busquen desde el rakizuam, piwke, pewma, los hechos de la cotidianeidad.

Hablamos de experiencias que sin que sean estrictamente políticas, en el sentido de reivindicatorias de derechos, son prácticas colectivas y en ese sentido políticas del Pueblo Mapuce, inseparablemente unidas desde lo espiritual, que en realidad forman parte de una sola dimensión, porque justamente lo que no hacen es presentarse fragmentadas, son vivencias duales.

b) La experiencia de Eva Lincan

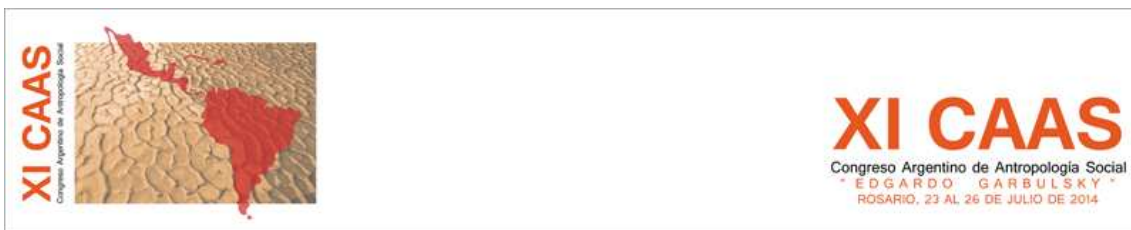
7

Me pregunto cómo nosotras que hemos nacido y vivido siempre en espacios urbanos, que no sabemos de espacios rurales y mucho menos de espacios comunitarios, nos encontramos y reconocemos en saberes comunes que se evidencian en la cotidianeidad.

Yo creo que fuimos atravesadas por el espacio en el que crecimos y que esto tiene que ver con estas vivencias, en mi caso, la vida del barrio, las visitas familiares, la disposición para albergar siempre a la gente que venía del campo.

Pero además hay un dato que no me parece menor, todo lo que tiene que ver con los lazos comunitarios que mencionaba al inicio del párrafo, fue sostenido mientras vivía mi mamá, cuando ella partió fue paulatina la transformación hacia una vida más individualista donde si bien siguió (y sigue) primando los lazos al interior de la familia, no tiene ya esa mirada de familia ampliada que viví durante mi infancia.

Cuando realicé las entrevista a una lamgen (en el marco de una tesis de la Licenciatura en Ciencias de la Educación de la UNCo), que también siempre vivió en la ciudad, descubría en su relato cuestiones comunes a las vividas por mí en la

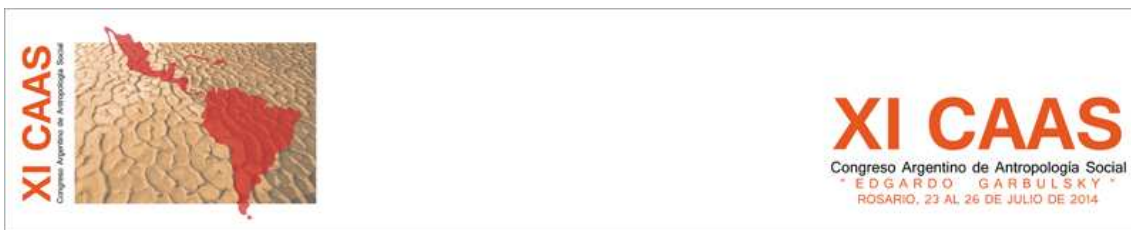


infancia, a ella los conocimientos le llegaron principalmente por la abuela, a mí – los pocos que poseo– por mí mamá. Y digo poco porque no la recuerdo por ejemplo tejiendo el telar, aunque mi hermano mayor (él fue el único que vivió en comunidad) me confirmó que sabía hacerlo, ni tampoco hablando el mapuzugun, salvo en algunas conversaciones con mi papá (que sospecho que tenían que ver con su intimidad). Además siempre la vi trabajando en casas de familias; ninguna de las mujeres (cuatro) tenemos las orejas perforadas, la educación escolarizada fue fuertemente sostenida (de hecho ella terminó la primaria en época de la DINEA) al igual que la religión católica. Esta última condicionó a que varios/as de nosotros/as (somos diez) hayamos concurrido a colegios religiosos.

Sin embargo, en este marco recreaba saberes que hemos vivido: sostenía su huerta y sus frutales, tiraba el cuero cuando nos empachábamos, nos hacía Kullaf cuando nos dolía la garganta y Coyvñ cuando no podíamos dormir o teníamos pesadillas, nos contaba cuentos, nos hablaba de los sueños, nos preparaba wixanalwe para el dolor de panza y la última vez que hizo pankuxa fue cuando albergó a mis primos huérfanos.

Estas prácticas no son ejercitadas por mí o mis hermanas en la actualidad, pero sin embargo, me fortalece sentir y pensar que hay un hilo invisible, sutil, subjetivo, que se moviliza cuando sucede algún acontecimiento importante en nuestras vidas como un nacimiento, una enfermedad, una muerte y es ella, mi mamá, quien nos avisa.

A la distancia creo que la urbanidad le llegó a ella como inevitable y la traspasó, pero no por ello renunció a sus saberes para nuestra crianza, aun cuando no fue una transmisión consciente. En ese sentido, transitar desde la urbanidad a los conocimientos ancestrales por nuestra parte necesitó (y necesita) un constante ejercicio de memoria, de búsqueda y de recreación. En relación a lo vivido por ella particularmente, Héctor Nahuelpán (2013) afirma que en las trayectorias de vida de hombres y mujeres mapuches que se trasladaron a los espacios urbanos hay una historia de *servidumbre*, que se vincula con una



clasificación socio racial acerca del lugar que ocupan en la economía (mano de obra doméstica, obrera o agrícola), pero además porque “(...) frecuentemente la inserción de mujeres mapuches en estos espacios es representada como parte de un proceso que las **civiliza**, que mediante el aprendizajes de algunas rutinas y hábitos de limpieza (...) las regenera...” (Nahuelpan, 2013, p.15).

Ella tuvo una patrona que la “civilizó” no obstante, creo que su forma de resistencia estuvo maravillosamente presente en las acciones cotidianas.

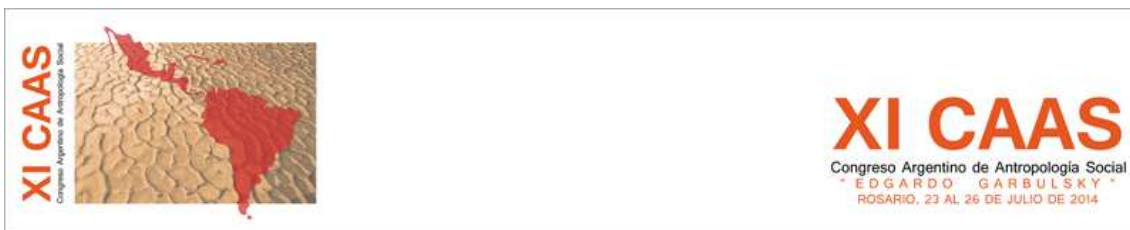
b) La experiencia de Lucía Aburto/Kañiwjura

Lucía es una mujer mapuce de 74 años de edad, actual Pijañ Kuse de la Confederación Mapuce de Neuquén. Nació y se crió en Junín de los Andes.

Durante la entrevista, narra parte de su historia personal articulando dicho relato con la historia del Pueblo Mapuce. En su registro hay una relación significativa y reguladora para su vida, como es la relación entre casa – conversación – visitas – alimentos. Al referir a las visitas cuenta que siempre se llevaba algo para compartir *“así se cruzaban el cariño y el alimento”*. Cuando había visita, jamás se quedaba nadie trabajando, se atendía a la visita. Manifiesta que ella tiene esa costumbre todavía. De esa instancia también participaban los niños/as, era una forma de transmisión del conocimiento.

A partir del ordenamiento de estos elementos escuchamos enseñanzas de la madre y el padre (figura destacada en su relato), relación de amistad y cariño con otras mujeres importantes en su vida (como su conculhada Celinda con quien compartió trabajo y la crianza de los hijos), enseñanzas sobre la matanza sufrida por el Pueblo Mapuce, enseñanzas sobre el trabajo, el respeto y el cariño.

Resalta el hecho de haber aprendido la conversación oral de su papá. La gran enseñanza que recuerda de su padre es que nunca se tenían que olvidar que eran mapuce y las palabras que la madre les enseñaba, eso decía el padre: *“hay que mantenerlo vivo en la cabeza, acá en el piwke”*.



En su juventud conoció a su marido, Huilipan, a quien define como “*un marido muy atorrante, sin pensamientos*”, quien no aportaba dinero al sostenimiento del hogar y pasaba mucho tiempo fuera de la casa. El trabajo de cuidado de los animales y de todo lo relacionado con hijos/as y casa, corría por su cuenta. Vivían en casa de su suegra y esto implicaba que cuando ella se enojaba, la dejaba afuera con sus hijos/as. Durante doce años estuvo así.

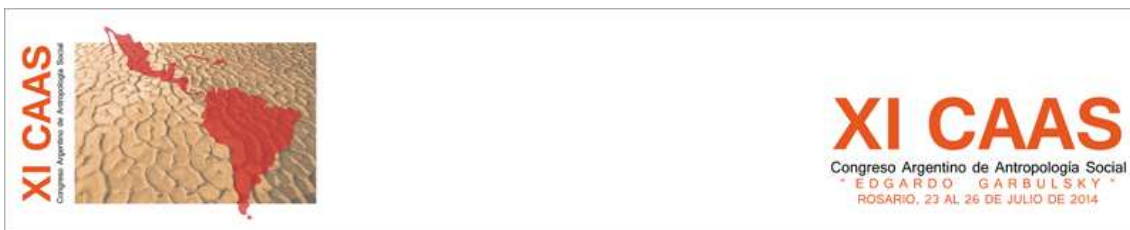
Todo ello, la lleva a tomar la decisión de migrar a Neuquén Capital. Cuando habla de esta decisión, así como en otros tramos de la entrevista, resalta la importancia del *pensamiento*, como una idea o conocimiento que regula y *ordena* su vida, pareciera existir -en la enunciación de dicha idea- una conexión con lo mapuce, con su pertenencia colectiva, suele terminar un recuerdo o reflexión diciendo: “*estos son mis pensamientos como mapuce*”.

En el año 1972 llega a Neuquén y se hace un ranchito en el Barrio Tiro Federal. Destaca que finalmente fueron sus hijos/as quienes decidieron sacar a su papá de la casa.

En distintas partes de la entrevista se escucha el valor que la maternidad tuvo para ella, aunque, de más grande reflexiona que le hubiese gustado no haber sido madre tan joven. A los 19 años tuvo su primer hijo, en total tuvo 5 hijos/as.

Fue formadora de la primer Comunidad urbana en Neuquén Capital, llamada Newen Mapu, la que se formó entre los años 1980 y 1981. Durante el transcurso de su actividad interactuó con personas como Jaime de Nevares. Actualmente, tiene una intensa participación como Pijañ Kuse de la Confederación Mapuce de Neuquén.

III. Territorio-cuerpo/ territorio-identidad



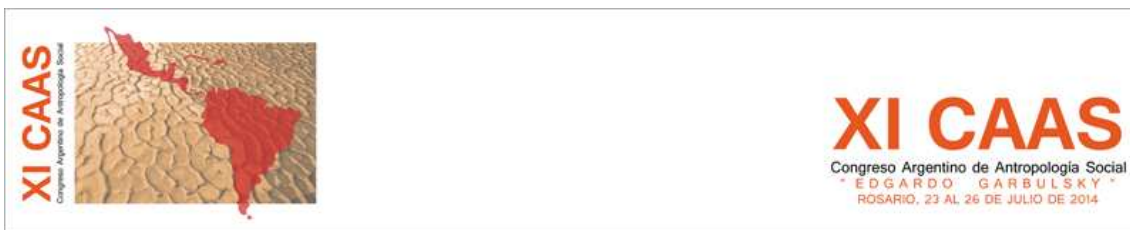
Lejos de una mirada pretendidamente universal³ y objetiva, este trabajo lo hacemos tomando la propuesta de una *mirada situada* que realiza María Luisa Femenías (2012), rescatando la idea de *saberes situados* de Donna Haraway (1988), quien invita a reconocer que ninguna categoría conceptual goza de neutralidad y objetividad absoluta y que todas, están localizadas en un determinado momento histórico y cultural.-

La categoría que Haraway (1988) denomina “*saberes situados*” permitirá un posicionamiento teórico vinculado con una mirada parcial, comprometida, corporizada. La *objetividad* que propone el saber situado es un “*alejamiento apasionado*” que permite ver y construir con otras, mirar juntas, sin intentar mirar por ellas. Estos saberes situados se ubican en las fisuras, rompiendo el lugar de producción como verdad universal, ocupando otros en la geopolítica del saber, ubicado en zonas de contacto, fronterizas, de encuentros. El lenguaje deja de ser solo el producido por los grupos dominantes para convertirse en múltiples, no hay saber situado privado, individual, sino colectivo, comunitario.

En la producción de nuestra “*mirada situada*” nos parece importante comenzar el análisis, poniendo de relieve el lugar *desde* donde hablan/hablamos estas mujeres mapuce, el lugar *desde* donde se piensan/nos pensamos y al cual pertenecen/pertenecemos. La respuesta es indubitable, ese lugar *desde* el cual se habla, es el territorio- cuerpo y habla de una memoria ancestral transmitida en esa corporalidad, enraizada en el territorio, entendido este –no sólo en su aspecto físico- sino en un sentido cultural, histórico, espiritual.

Es necesario señalar que existen por lo menos dos aspectos en los que se puede abordar la temática. Por un lado, a nivel comunitario, desde el Pueblo Mapuce ese vínculo territorio-cuerpo, tiene una importancia inseparable de ser

³ “Los pueblos que ejercen dominación someten y, al hacerlo, construyen una clasificación o, más bien, un rango de fenotipos, actitudes, parámetros culturales, que incluye los suyos en la parte superior jerárquica. En dicha clasificación se ubican en el lugar de lo universalmente válido, definiendo como a los dominados como “otros” de la norma universal, es decir otrizándolos, excluyéndolos de lo común e inespecífico” (Gargallo Celentani, 2012, p. 253).



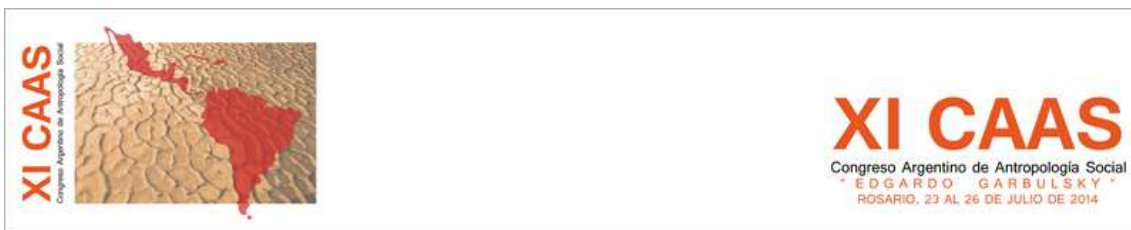
Mapuce, ya que la identidad dentro de dicho pueblo se define a través del Tuwvn (origen territorial) y el Kvpan (origen familiar).

Por otro lado, este vínculo territorio-cuerpo en las mujeres indígenas y en este caso particular en las mujeres mapuce, tiene significados/sentidos *impuestos* y otorgados desde el Estado y la sociedad hegemónica, también significaciones que construyeron las mujeres indígenas *en resistencia* a esos intentos de dominación de los Estados y el poder hegemónico.

Refiriéndose a las mujeres indígenas de los Pueblos de Abya Yala, la pensadora feminista Francesca Gargallo sostiene: “Pensar las mujeres es hacerlo *desde* cuerpos que han sido sometidos a repetidos intentos de definición, sujeción y control para ser expulsados de la racionalidad y convertidos en máquinas para la reproducción. Es pensar desde el lugar que son los cuerpos, desde el territorio cuerpo que se resiste a la idea moderna que las mujeres encarnan la animalidad a derrotar, la falta de dominio de sí y la a-historicidad, y que con su indisciplina ha construido la posibilidad de una alternativa al sujeto individual universal” (Gargallo Celentani, 2012, p.47).

Esta corporalidad a la que refiere Gargallo, que da cuenta de un fuerte vínculo territorio-cuerpo, se encuentra presente en el testimonio de nuestra entrevistada Lucía Kañiwjura y vamos conociendo de esa conexión, cuando nos cuenta cómo ha vivido desde su historia personal, en el campo y en la urbanidad, la defensa de su identidad, el idioma, la importancia de las visitas, la conversación, el alimento y el valor de producir ese alimento y también, el padecimiento en su cuerpo de los fuertes fríos de la cordillera y luego de la medicina occidental.

Esto remite a lo que Lorena Cabnal (2010), feminista comunitaria, indígena maya-xinka de Guatemala, define como la importancia de que exista “un espacio de tierra que dignifique mi existencia”, sosteniendo la conexión naturaleza–cuerpo a través del contacto directo con la tierra, manifestando desde allí el sentido de la vida.



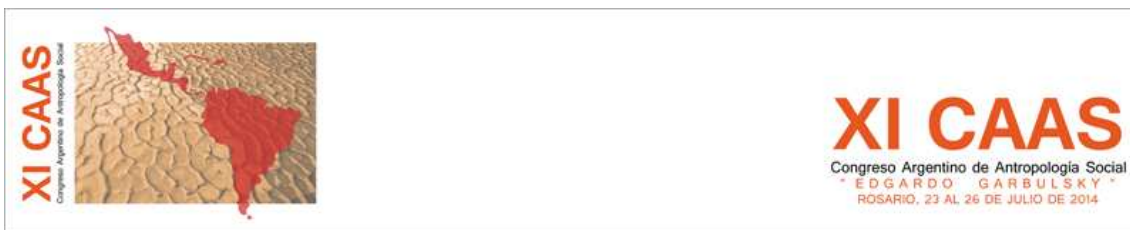
Lucía, en repetidas oportunidades expresa: “(...) *muchos años anduve mal de salud, de joven eh,... entonces yo ahora que estoy más grande, estoy mejor... pero confío mucho en mis remedios naturales sí... a mí la naturaleza me da salud...me voy a la cordillera, me gusta caminar, me gusta tomar el agua pura, el aire puro (...) entonces cuando vuelvo ando bien (...) Sino salgo, es como si estoy muerta, así no tiene que ser la persona. Demasiado muerta estoy acá porque no tengo huerta, ni una cosa cosecho...*”.

Del relato de Lucía también nos llega el valor del mapuzugun, su idioma, un idioma en el que, cómo ella nos cuenta “*uno puede defenderse naturalmente*”, la importancia de conocerlo, de cuidarlo y transmitirlo a las futuras generaciones. En este sentido, resalta tanto la figura de su padre, como de su madre, quienes le recomendaban: “*que mantuviéramos siempre hablando mapuzugun (...) si somos mapuce tenemos que mantener la cultura viva con todo lo que corresponde, con el zugun...*”.

13

Si continuamos con el análisis desde la relación cuerpo-territorio, podemos aprender que existen importantes conexiones entre idioma y territorio, pudiendo advertirse que desde la cosmovisión Mapuce, el idioma es una de las formas en que se enuncia el territorio, así como otras fuerzas de la naturaleza, se dice que “el MAPUZUGUN es el idioma de las diversas vidas de la naturaleza” en tanto el “WAJ MAPU posee KIMVN (conocimientos), RAKIZUAM (pensamiento) que se expresa a través del MAPUZUGUN” (2010, p. 60).

Esto desde una mirada filosófica del Pueblo Mapuce, pero también desde una mirada política, así Verónica Huilipan, una de las hijas de Lucía, referente política del Pueblo Mapuce y actual Secretaria del Observatorio de Derechos Humanos de Pueblos Indígenas, habla de esta conexión y dice ver al “*idioma como fuente de proyección de Identidad, Territorio y Autonomía*”. Postura que insiste en la inseparabilidad de lo filosófico-espiritual y político para el Pueblo Mapuce, temática que es frecuentemente abordada y conversada en nuestras reuniones de equipo.



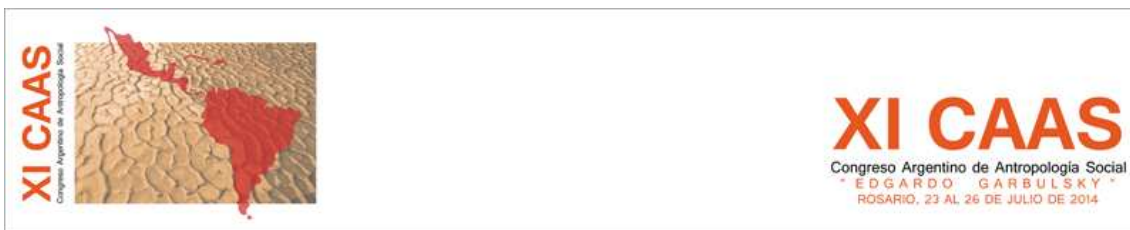
En palabras de Liliana, *“el idioma se tiene que identificar con el lugar, se observa en diferentes formas de expresión. Por ejemplo en el telar mapuce; se usan mucho tonalidades pastel, son formas de diálogo con el territorio, es como esa cosa constante, fuera de que además, el idioma parece ser la forma más clara de transmitir lo que se siente por/en el territorio”*.

IV. Territorio-espiritualidad / territorio-comunidad

Desde la cosmovisión Mapuce, la espiritualidad atraviesa distintas dimensiones y la territorialidad se expresa en esas distintas dimensiones. Por ejemplo, cuando una persona fallece, esa persona transita por otras dimensiones, como si fueran capas que están relacionadas unas con otras, de allí la importancia de recordarlas en ceremonia (considerando que cuando se inicia la rogativa hay dos vueltas que remiten a convocar a los/nuestros kuifykeche yem –los/nuestros antiguos-) para que nos guíen y acompañen en ese momento. Si no, en algún sentido, se pierde el contacto –decían las abuelas-, y se puede transformar en algo malo para las familias, como si un espíritu vagara.

De igual manera las concepciones de salud y enfermedad, si bien ambas palabras no tiene representación en la cosmovisión mapuce, tal vez se puede relacionar la idea de salud con el buen vivir. En este sentido la espiritualidad se manifiesta en una práctica social cruzada en el cuerpo femenino. Así, la recolección de plantas medicinales y la posterior elaboración de los remedios, se relacionan con los momentos del ciclo, para obtener resultados favorables.

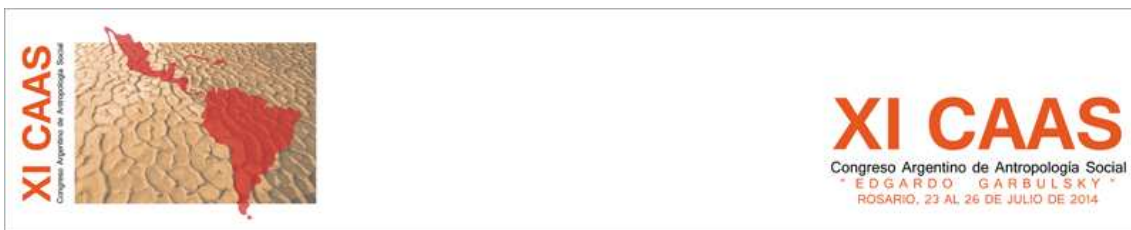
Esta relación con los ciclos femeninos se vincula con la consideración que se tenía (y se tiene) de la mujer como productora de vida, pero a la vez el ciclo es “Sangre de poder que puede hacer bien o mal.” (Mege, P. citado en Calfio Montalva Margarita. 2012, p. 297). El poder se entiende aquí como la posibilidad de articular esa energía propia del ser femenino con las propiedades curativas que poseen las plantas para que sus efectos sean beneficiosos. De ahí que se



entendía estos momentos del ciclo como períodos de aprendizajes referidos por un lado a la sexualidad y por otro la relación con el entorno para no perjudicarlo, ni perjudicarse.

Esta relación entre cuerpo y territorio se modificó a partir del avance de la “civilización” produciendo un corte, una ruptura, que condicionó el traspaso de conocimientos. Calfio Montalva sostiene que “...las transformaciones sociales mapuce han marcado el cuerpo individual...” (2012, p. 286), disciplinándolo y condicionando con ello representaciones y relaciones que subordinan la vida cotidiana de las mujeres. Cuerpos que –parafraseando a Millaleo (2012)-, son despojados de la mística, y convertidos en cuerpos que responden a la identidad que se les asigna presentándose como “...civilizados, adoctrinados, vestido y puesto en escena (...) de acuerdo a la normativa imperante...” (Calfio Montalva, 2012, p. 2).

En relación al encuentro entre espiritualidad y política, lo espiritual ha sido parte de la reconstrucción de la memoria, fundado la/nuestra resistencia en la recuperación de prácticas vinculadas con la misma. No obstante, parafraseando a Nahuelpan (2013), en el proceso de construcción de nuestra *historia* a partir de reivindicar nuestra pre –existencia a los estados nacionales argentino y chileno, se intenta generar un “(...) meta relato homogéneo y universalizante (...) que privilegian la presencia de líderes o autoridades mapuce masculinas (...)”, que tal vez contribuye a subalternizar otras experiencias, y a remedar prácticas (Nahuelpan, 2013, p. 18). En general ha estado muy marcado que quienes se abocaron a la construcción política, lo hicieron de manera muy similar a la construcción política de occidente. De todos modos hay que tener en cuenta que los Estatutos (como regulaciones impuesta por el Estado a la Comunidades) reproducen y fijan una perspectiva patriarcal de la organización social y política, al dividir y jerarquizar funciones en pos de una pretendida eficacia, dejando plasmada la concepción –patriarcal- de que para dialogar con el Estado, serán los varones los que están en mejores condiciones.



V. Relaciones con el Estado Argentino

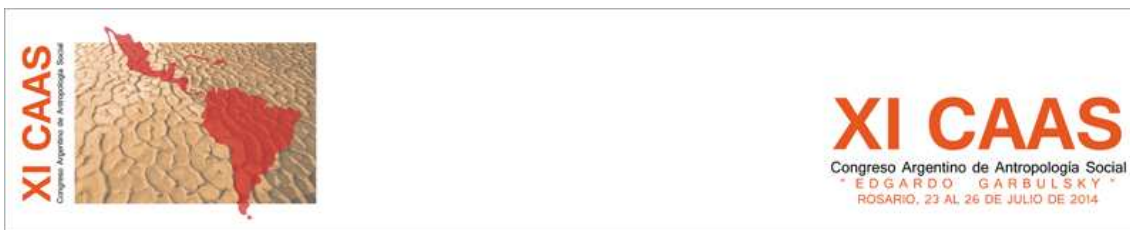
El análisis de la entrevista a la ñaña Lucía, muestra desde su subjetividad/corporalidad, cómo vivió en distintos momentos históricos las vinculaciones -compulsivas- con el Estado Argentino.

Sus vivencias, narradas en primera persona, dan cuenta de un *continuum*⁴ de violencia estatal, iniciada con la colonización y continuada con distintas prácticas estatales, que evidencian la violencia estructural que vivió y vive el Pueblo Mapuce, situación que es inseparable de la historia personal de Doña Lucía, quien también experimentó la violencia por ser mujer.

Gargallo (2012) afirma que desde los inicios de la colonización de América, el “indio” ha sido emasculado esto es “despojado de la condición de sujeto pleno y convertido en una mujer social” a tutelar por ser incompleta o débil (2012, p. 47). Pensar entonces desde un territorio cuerpo es pensar en un cuerpo doblemente feminizado por ser portador de genitales femeninos y por ser india. Esta emasculación se convierte en una política de desubjetivación, profundizada con la irrupción de los estados nacionales, que luego de la derrota militar convirtió a estos pueblos en eternos menores de edad, a controlar y resguardar, confinándolos en espacios reducidos o bien obligándolos a la migración forzada hacia los espacios urbanos. Así lo define Lucía:

“...los grandes señores políticos vinieron a matar al Pueblo Mapuce acá (...) vinieron a adueñarse del territorio (...) y hoy por hoy lo obligan a votar (...) si no vota no le hacen el trámite ahora...”

⁴ Tomamos la noción de continuum de violencia, de los trabajos de Crenshaw quien acuñó la noción de interseccionalidad para explicar la violencia contra las mujeres de color y migrantes en EEUU, analizando que el racismo, la discriminación de género y los prejuicios religiosos constituirían formas de opresión estructurales y simultáneas. Este continuum, responde a una multiplicidad de factores y no se explica sólo desde la perspectiva de la condición de género subordinado, ni tampoco desde un modelo aditivo de las opresiones. (Muñoz Cabrera, P., 2011, p. 4-5).



Visualizados como “sobrevivientes” fueron desechados como interlocutores válidos para definir su propia organización social y política; estableciendo en su lugar políticas de focalización criticadas a través de este testimonio:

“No hay tranquilidad, al mapuce no lo respetan, cuando necesitan el voto llegan y le palmean en la espalda (...) y después del voto se olvidan todo... están arriba... los señores gobernadores. Yo vivo preguntándome (...) ¿estos tendrán corazón?”

“...cuando hicieron la guerra civil (...) Rafael Videla (...) otra vez sufrir hambre. Cuando entró de presidente Alfonsín (...) nos daban una caja (...) llena de bichos, bosta de ratones (...) dicen que son cristianos, si son cristianos no harían eso, pensarían por lo demás por los pobres, no porque seamos pobres tenemos que comer bichos...”.

Lucía recupera en su memoria la vida familiar, en la cual nunca faltaba alimento, ya que la propia comunidad los producía.

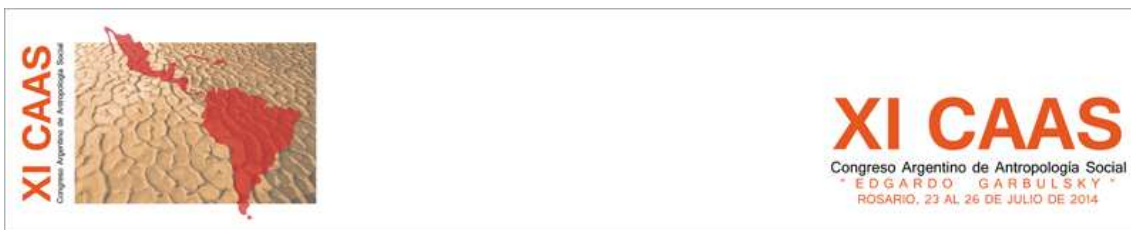
17

“...en la infancia cosechábamos trigo, cosechábamos cebada, centeno, quacker, cosechábamos arvejas, todo alimento, linaza, sembraba tablones mi mamá para que tengamos alimento y a la vez medicina”.

También hace referencia al trabajo comunitario, que permitía que estas cosechas no se perdieran:

“Se hacía trilla, en mi casa, (...) más de un mes duraba la trilla... (...) todo este terreno aquí, grande, se hace la era, en el medio se amontona el trigo, una parva grande, después pasan los caballos, una tropilla, media tropilla y otro a rienda. También era diversión eso”.

En este sentido, el estado también logra romper el tejido que sostenía la vida comunitaria, un estado “...permanentemente colonizador e intervencionista, debilita las autonomías, irrumpe en la vida institucional, rasga el tejido comunitario, genera dependencia, y ofrece con una mano la modernidad del discurso crítico igualitario, mientras con la otra ya introdujo los preceptos del individualismo y la



modernidad instrumental de la razón liberal y capitalista, conjuntamente con el racismo...". (Segato, R., 2010, p. 22).

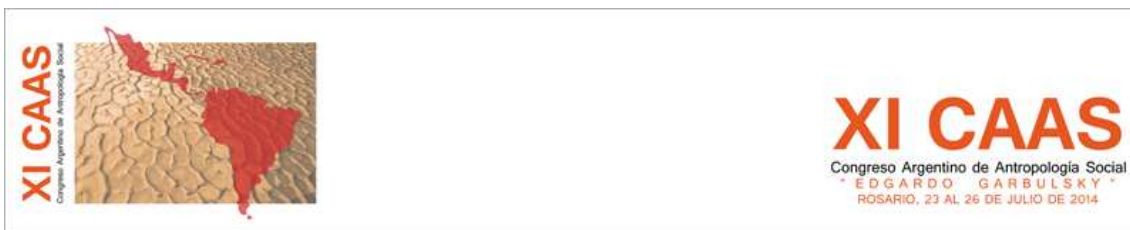
En este contexto, se fue produciendo una suerte de fragmentación de los vínculos solidarios, los desalojos, las migraciones y desplazamientos hacia la ciudad, constituyeron una situación fundante de otra realidad, de otras vivencias, en la que la búsqueda de un espacio de encuentro fue también determinante para el sostén cultural del pueblo.

VI. Conclusión

Este escrito es uno de los primeros del trabajo que estamos realizando en el equipo de investigación. Quisimos transmitir, en la escritura, la complejidad que es hablar/escribir como equipo intercultural. En el tema de investigación es importante para nosotras la relación entre lo filosófico/espiritual y lo político, cuando esta última dimensión se la considera en términos clásicos. Cuando así ocurre lo comunitario, subjetivo, espiritual puede quedar desarticulado de la esfera estatal; sin embargo esto no ocurre en los relatos con los que estamos dialogando, más bien hay un continuum donde el tema de lo comunitario y territorial es el ordenador, siendo “ordenar”, “ordenarnos”, una categoría social que justamente intenta salirse de las dicotomías y desequilibrios.

Explorar la relación cuerpo territorio, es una dimensión que atraviesa el tema de investigación. Hay marcas que se enuncian en esta relación y aparecen en los fragmentos de los relatos expuestos; otras expresiones como la escuchada en boca de una lamgen en los pozos de perforación mediante la metodología de fracking en vaca muerta: “*cuando escucho este ruido, cómo perforan la tierra, es como si me estuviesen perforando por dentro*”, están presente también en las definiciones por las que estamos transitando.

El cuerpo es un punto de partida, pero es un cuerpo comunitario, territorial, que es parte de una ancestralidad contextualizada e histórica.



Bibliografía

Bourdieu, Pierre (1999). *La miseria del mundo*. España: Ediciones Akal, Fondo de Cultura Económica de Argentina.

Cabnal Lorena (2010). "Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala". En VV.AA. *Feminismos Diversos, Feminismo Comunitario*. España: ACSUR LAS SEGOVIAS.

Calfio Montalva, M. (2012). "Peküyen". En Moreno Nahuelpán y otros/as. *Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün – Historia, colonialismo y resistencia desde el país mapuche*. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.

Femenías, María Luisa (2012). "Feminismo y Multiculturalismo: Voces y cuerpos "marcados" en la era de la globalización". En *Revista Europea de Derechos Fundamentales*, N° 19/1er Semestre 2012, Valencia. Pág. 75-93.

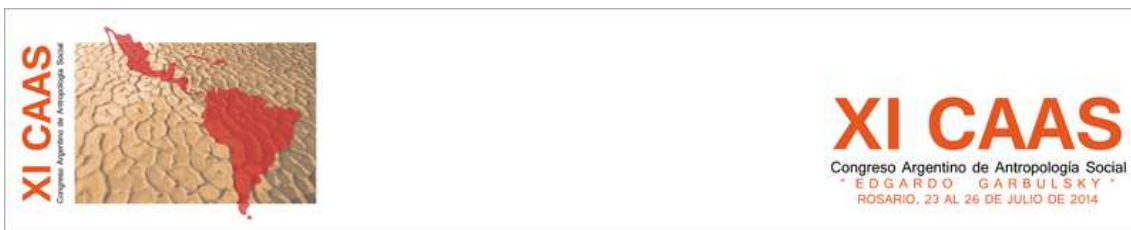
Gargallo Celentani, Francesca (2012). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos de nuestra América*. Bogotá: Ediciones desde abajo.

Haraway, D. (1988). "Saberes Situados: el problema de la ciencia en el feminismo y el privilegio de una perspectiva parcial". En Cangiano/Dubois (Comps.). *De Mujer a Género. Teoría, interpretación y práctica feminista en las ciencias sociales*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Lugones, María (2008). "Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial". En Mignolo Walter, (comp.). *Género y descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, págs. 13-54.

Millaleo, A. (2012). "Cuerpos Disciplinados: La civilización del cuerpo de las mujeres mapuche". Disponible www.mapuexpress.net/images/publications/5

Muñoz Cabrera, Patricia (2011). *Violencias Interseccionales*. Debates



Feministas y Marcos Teóricos en el tema de Pobreza y Violencia contra las Mujeres en Latinoamérica. Honduras: CAWN.

Nahuelpan Moreno, H. (2013). "Las "zonas grises" de las historias mapuche. Colonialismo internalizado, marginalidad y políticas de la memoria". En Revista de Historia Social y de las Mentalidades. Historias Mapuche: perspectivas para (re) pensar la autodeterminación, Volumen 17, Año 1. Santiago de Chile: Dpto. de Historia, Universidad de Santiago de Chile.

Santos, Boaventura de Sousa (2009). Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social. México: Siglo XXI, CLACSO.

Segato, R. (2010). "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial". En Bidasecca y Vazquez Laba (Comps.). Feminismo y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina. Buenos Aires: Ediciones Godot.

Documentos

Propuesta para un Kvme Felen Mapuce. Confederación Mapuce de Neuquén. 2010.