

**SOCIOLOGY**

# La etnia y el género en relatos de mujeres profesionales e intelectuales mapuche: Tradición y emancipación

Angela Boitano

Universidad Diego Portales, CL  
[angela.boitano.gruettner@gmail.com](mailto:angela.boitano.gruettner@gmail.com)

En torno a estas tres interrogantes se estructura este texto: ¿Potenciar una agenda de género es contraproducente cuando un sujeto político es marcado por la categoría “etnia”? Cuando las demandas son étnicas, culturalistas, o identitarias ¿implican siempre una revalorización de la tradición que sitúa a las mujeres en lugares desaventajados o subordinados? ¿La agenda autonomista recoge la diversidad del mundo indígena? También se hace una breve referencia a los aspectos metodológicos de la investigación que inspira este texto. Finalmente se deja planteada una reflexión en torno a la figura del intelectual indígena. La relevancia de esta discusión se explica por un contexto sociopolítico que vive el movimiento indígena en Chile: una “reemergencia” que se advierte crecientemente a partir de los años 90. Es una situación en la cual ciertas demandas ancladas territorialmente han permeado otras esferas de la vida de un grupo tan heterogéneo como dinámico y en cuyo escenario se ha bosquejado una identidad mapuche que se construye en el terreno de la resistencia y que, por lo mismo, experimenta todo tipo de tensiones y potencia la construcción de agendas controversiales. Una de las figuras que encarna esta resistencia es la del intelectual indígena.

This article is structured around three questions: Is it counterproductive to promote a gender agenda when a political subject is marked by the category “ethnicity”? When the demands are ethnic, cultural, or identity related does it always imply reevaluating the tradition that disadvantages or subordinates women? And, does the autonomy agenda include the diversity of the indigenous world? This article also makes brief reference to the methodological aspects of the research that inspired this text. Finally, a reflection is made on the figure of the indigenous intellectual. The relevance of this discussion is explained by the sociopolitical context of the indigenous movement in Chile: a “reemergence” that has been increasing since the 1990s. It is a situation in which certain territorially anchored demands have permeated other spheres of life of a group as heterogeneous as it is dynamic and in whose scenario has been sketched a Mapuche identity that is built in the terrain of the resistance and that, therefore, experience all kinds of tensions and promote the construction of controversial agendas. One of the figures that embodies this resistance is that of the indigenous intellectual.

Tres preguntas quedaron circulando al finalizar una investigación en torno a las trayectorias de vida de mujeres intelectuales y profesionales mapuche en Chile: ¿Potenciar una agenda de género es contraproducente con la lucha por autonomía, territorio y valor de la diferencia que formula un sujeto político marcado por la categoría “etnia”?<sup>1</sup> Cuando las demandas son étnicas, culturalistas, o identitarias

<sup>1</sup> Se entiende en este artículo que la perspectiva de género es una contribución del movimiento feminista que permite politizar la diferencia sexual y romper con el determinismo biológico. En particular, en los años noventa, aporta en la dirección de que en el análisis de la situación de mujeres y hombres se requiere comprender el género, es decir, las creencias, costumbres y tradiciones sexistas, homófobas y machistas que se encuentran insertas en la cultura (Lamas 2000). En esta investigación se asumió una perspectiva de género como una categoría que explica las posiciones diferenciadas de hombres y mujeres en sus comunidades de referencia; “tomar nota” de esta diferencia explicaría las posturas feministas que asumen o rechazan las mujeres, en este caso intelectuales y/o profesionales indígenas. Se usó esa categoría para indagar en la recepción que hacían de ésta las mujeres entrevistadas. Y el artículo no trata de ese tema sino de la exposición de las mujeres indígenas a categorías que tensionan su identificación con la pertenencia étnica.

¿implican siempre una revalorización de la tradición que sitúa a las mujeres en lugares desaventajados o subordinados? ¿La agenda autonomista recoge la diversidad del mundo indígena, a saber: al mapuche rural, al mapuche profesional, intelectual y urbano, y asume los horizontes valóricos cada vez más plurales de las personas miembros de estos grupos?

En torno a estas tres interrogantes se estructura este texto. Antes se hace una breve referencia a los aspectos metodológicos de la investigación "Trayectorias de vida de mujeres intelectuales/profesionales mapuche", cuyos resultados inspiran este texto. Finalmente se deja planteada una reflexión en torno a la figura del intelectual indígena (Zapata Silva 2005, 2006; Millacura 2015). Cabe agregar que la relevancia de esta discusión se explica por un contexto sociopolítico que vive el movimiento indígena en Chile, a saber: una "reemergencia" que se advierte crecientemente a partir de los años 90 (Bengoa 2007; Antileo 2012; Marimán 2012; Millalén et al. 2006).<sup>2</sup> Es una situación en la cual ciertas demandas ancladas territorialmente han permeado otras esferas de la vida de un grupo tan heterogéneo como dinámico y en cuyo escenario se ha bosquejado una identidad mapuche que se construye en el terreno de la resistencia y que, por lo mismo, experimenta todo tipo de tensiones y potencia la construcción de agendas controversiales.<sup>3</sup> Una de las figuras que encarna esta resistencia es la del intelectual indígena.

### Algunas consideraciones metodológicas

Durante los años 2013 y 2015 las profesoras Alejandra Ramm y Angela Boitano llevaron a cabo la investigación "Trayectorias de vida de mujeres intelectuales/profesionales mapuche"; este estudio fue financiado por la Fundación Ford en el marco de un proyecto de investigación más amplio que indagaba en torno a la formación de elites políticas.<sup>4</sup> Se usó el enfoque biográfico (Bertaux 1980; Gaulejac 1999; Cornejo 2006), por lo que se realizaron entre una y tres entrevistas a ocho mujeres y dos hombres mapuche con estudios de postgrado concluidos y cuya edad fluctuaba entre los treinta y cinco y los cuarenta y cinco años (por lo tanto, desmarcados de la lucha dictatorial). Asimismo se privilegió que se identificaran con las reivindicaciones del pueblo mapuche y se reconocieran como parte activa de algún movimiento o agrupación mapuche, sin especificar a qué tipo de demandas adherían. Las preguntas que se formularon fueron: ¿Cómo se llega a ser un(a) intelectual mapuche? ¿Cómo es esta trayectoria de vida? y ¿Cómo estas mujeres intelectuales mapuches articulaban la necesidad del reconocimiento étnico y la aspiración a la igualdad de género? Finalmente ¿cuán distinta podía ser esta trayectoria si se es mujer u hombre?

Se indagó en las trayectorias intelectuales y académicas a partir de la reconstrucción de sus historias de vida. En ese proceso se detectaron tensiones, controversias y disyuntivas que asomaban cuando estos sujetos tomaron decisiones y quisimos comprender qué hitos marcaban estas trayectorias, así como los referentes identitarios que los orientaron. Se quiso comparar las eventuales diferencias entre las trayectorias de hombres y mujeres intelectuales mapuche y las valoraciones que se hacían respecto de las políticas asistencialistas estatales en ámbitos relevantes de sus vidas. El enfoque biográfico nos permitió analizar sus discursos, que daban cuenta de decisiones vitales, y estos se pusieron en diálogo con transformaciones estructurales que permitieron o impidieron ciertos cursos de acción. Se consideraron además las motivaciones intelectuales y la producción y/o actividad académica que se relacionaba con estas decisiones.

<sup>2</sup> Es necesario advertir que se distinguen tres grandes períodos en la historia de la resistencia mapuche: (1) la guerra abierta entre diversas comunidades disgregadas que ocupaban desde el Río Limarí hasta el Toltén y el ejército español, entre 1550 y 1656; (2) el reconocimiento de soberanía, luego de cien años de guerra, que hace el Reino de España hacia las autoridades mapuche, lo que produce un período de paz, inestable pero fructífero, que culmina con el Parlamento de Negrete (1803); y (3) la relación colonial y conflictiva que entabla el Estado-nación chileno con este pueblo que, desde su misma constitución como Estado independiente de España (1810), se plantea como una nación homogénea étnicamente. El trato hacia el pueblo mapuche sufre un cambio radical luego de la Independencia de Chile; los años 1862, 1878, 1881 y 1883 marcan hitos en que el Estado chileno adelanta la línea de frontera reduciendo por la fuerza y por la ley a los mapuche a vivir en pequeñas extensiones de tierra de propiedad común (también llamadas "reducciones").

<sup>3</sup> Pese a las diferencias que hacen difícil definir "lo mapuche", Marimán (2012) sostiene que hay cuestiones comunes como la demanda por autonomía interna no secesionista, el consenso en torno a considerarse una minoría etnonacional oprimida y colonizada, una sociedad dominada y discriminada cuya soberanía ha sido interrumpida, y coincidencia en torno a que la causa de la pobreza del pueblo mapuche es producida por el trato que ha dado el Estado chileno a estas personas. Este diagnóstico común permite formular la demanda indígena como una deuda y es la razón por la que se resiente, y se acepta con mucha reticencia, la aplicación de políticas asistencialistas y se busca, en cambio, una solución política y no meramente económica, vía reconocimiento de derechos políticos a los mapuche, pues ese sería el origen de la injusticia.

<sup>4</sup> Alejandra Ramm es doctora en sociología, Universidad de Cambridge, y Angela Boitano es doctora en filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile. Ambas son docentes e investigadoras de la Facultad de Ciencias Sociales e Historia de la Universidad Diego Portales, Santiago de Chile.

En este artículo no se da cuenta de los principales hallazgos de la investigación mencionada, como usualmente se hace y eso tiene una explicación:<sup>5</sup> lo que inicialmente fue un proyecto de investigación que apuntaba a la reconstrucción de trayectorias de vida de mujeres intelectuales y profesionales mapuche, mutó hacia la construcción de un trabajo en conjunto que se nucleó en torno a la reflexión que producían ciertas experiencias comunes de disconformidad que permitían tematizar la noción de injusticia, revisar las propias trayectorias marcada por rupturas (desidentificaciones, identificaciones y reidentificaciones) con los referentes tradicionales que la sociedad ponía a disposición y que propiciaban una búsqueda de espacios de pertenencia a un colectivo mayor; finalmente, nos unía el valor que le otorgábamos al registro autobiográfico como mecanismo válido de reconstitución de una vida y una opción política. En efecto, conformamos con nuestras entrevistadas un grupo de trabajo que se reunió a reflexionar durante un año en torno a estos temas con la perspectiva de producir un libro en común (Boitano y Ramm 2015). Parte de ese nudo crítico se lee en esta reflexión:

*¿Cómo hablar en nombre de alguien?* en particular cuando este otro pertenece a un grupo que ha sido minorizado producto de una política colonial sistemática. Nos interrogamos en torno a cuáles son las categorías que permiten comprender la experiencia y la perspectiva de otro cuya palabra ha sido silenciada o tachada o barrada, o forcluída como diría Spivak (2010). En esta reflexión se establece una referencia a un sujeto (mujer intelectual indígena) que se erige como un igual en cuanto ha seguido trayectorias similares a las de cualquier mujer profesional y/o intelectual no-indígena, que al mismo tiempo se posiciona como un sujeto autorizado para hablar y repudiar las lecturas que se han construido para describir al grupo con el que se identifica. Uso la palabra “repudiar” pues intento establecer una relación con la experiencia que vive tradicionalmente el indígena: a éste se lo repudia y se le niega la autobiografía, pues son “otros” los que han escrito acerca de su historia y sus vidas. Sabemos que la literatura, la historia, la antropología, etc. han hablado *sobre* los indígenas pero no ha sido escrita *por* ellos/as, hasta ahora. La auto-biografía pretendería llenar este vacío. (Boitano 2015, 166–167)

Uno de los supuestos que animó la escritura de ese libro fue reconocer la centralidad de las características de quien produce conocimiento y cómo las distintas trayectorias y lugares de enunciación determinan “cómo” y “lo” que se conoce. Razón por la cual convinimos en que nuestro ejercicio de escritura estaría marcado por la convicción de que la forma privilegiada de producción de conocimiento es el diálogo, idea que implica reconocer el carácter situado e incompleto de todo saber. En consecuencia, el libro *Rupturas e identidades* (2015) surge en el seno de un diálogo intercultural entre pensadores indígenas mapuche y chilenos. El diálogo estuvo enfocado en los procesos de construcción de identidad étnica y de género tras pasados por experiencias de ruptura y disconformidad, especialmente con las categorías de nación y de género predominantes, también con las formas de discriminación de la academia chilena, tanto hacia pensadores indígenas, como hacia mujeres. En ese trabajo en conjunto las identidades son entendidas como proyectos políticos que buscan cambiar el orden de las cosas.

### Tensiones entre las categorías género y etnia

Comienzo citando a Houria Boutelja, quien descentra las categorías clásicas que han organizado el feminismo blanco occidental e ilustrado. Ella señala: “El feminismo ideal no podemos permitirnoslo: es un lujo de blancas [...] La significación del velo es esta: el velo dice a los hombres blancos: ‘no nos tendrán’ [...]”

<sup>5</sup> Pese a esto, para quienes se interesen, señalamos algunos temas importantes que ahí surgieron: primero, en contextos de dominación y de movilización política encaminada a lograr reconocimiento de la diferencia y autonomía, se producen relatos cuyas claves de lectura remiten a identidades más esencializadas. Segundo, el mundo indígena hoy se conceptualiza, ya no sólo desde una posición de víctima —la que no se ha superado ciertamente— sino que se ha complejizado por la emergencia de grupos de intelectuales y profesionales que se autoidentifican como mapuche y encarnan modos de resistencia en que se advierte la apropiación de mecanismos que originalmente fueron de dominación (por ejemplo, educación, evangelización), que se resignifican transformándolos en recursos de poder. Tercero, pese a la existencia de una masa crítica de profesionales e intelectuales, la inserción en la academia, centros de estudio, y más, es escasa, lo que da cuenta de la marginación que aún experimentan como grupo. Cuarto, existe una gran heterogeneidad al interior del mundo mapuche, cuestión de la que dan cuenta las diversas demandas, maneras de negociar, posiciones políticas, ideas religiosas, valoraciones de lo rural y lo urbano, que coexisten con la aparente homogeneidad que presentan hacia la sociedad no-mapuche y el Estado. Quinto, un punto crucial se relaciona con el modo en que se investiga a grupos que han sido minorizados, nos preguntamos cómo hablar acerca de un sujeto que podía hablar por sí mismo y nos cuestionamos en torno a la violencia epistémica que supone este gesto, razón por la cual dejamos a cada entrevistada que hablara/escribiera acerca de sí y sus experiencias como sujeto autorizado (Boitano y Ramm 2015).

El velo es un mensaje que dice al hermano: ‘puedes confiar en mí, yo no te traicionaré’” (Hamel y Delphy 2006, 128–134).

Entre las tensiones que se evidenciaron en los relatos de las mujeres mapuche entrevistadas algunas apuntan a profundos vínculos entre las historias colectivas que se resignifican, principalmente aquellas que se han producido en sus comunidades de origen —cuyos otros significativos son principalmente sus padres y madres, abuelos y abuelas, junto con una familia extendida— y las historias vividas en la ciudad y el mundo profesional o académico, estos últimos espacios sociales que se caracterizan por estar menos marcados por la categoría “etnia”. El mundo afectivo, que se asocia al lugar de origen, está plagado de relatos acerca del lugar de las mujeres en esa cultura, y este lugar —como en muchas comunidades tradicionales latinoamericanas, sobre todo aquellas que se construyen sobre modos de vida rural— ubica a las mujeres en el lugar del cuidado de otros, la crianza y la transmisión de la cultura. El espacio de lo público, en tanto, que se experimenta en la universidad, en la ciudad o en el mundo del trabajo asalariado, releva otros relatos que ubican a las mujeres en lugares de poder menos asimétricos, aunque no igualitarios. Y esta tensión se exacerba en momentos de construcción de un sujeto político.

En efecto, en contextos de dominación se tienden a producir marcadamente dos tendencias en la construcción de identidades, una tentación hacia la recuperación de una tradición silenciada, perdida o francamente borrada que produce identidades más “esencializadas” que inevitablemente idealizan un pasado mítico anterior. Esta reconstrucción se nutre de tradiciones y cierta exacerbación del valor de “lo mapuche” como un ser puro e incontaminado al que la colonización devaluó, y no solo eso sino que los expulsó de sus espacios tradicionales y produjo vidas marcadas por rupturas con sus comunidades de origen. Fenómeno que algunos autores coinciden en denominar “diáspora” (Antileo 2012; Ancán y Calfio 1999) y no meramente una migración campo-ciudad.<sup>6</sup> Entre las consecuencias de la diáspora se cuenta la pérdida del tejido social que nutre ciertas formas de vida comunitarias que se dan difícilmente en la ciudad. Una de las razones que explican la casi total pérdida del idioma materno. Aunque, según Antileo (2012), la diáspora no significó necesariamente la aculturación de los indígenas pues en muchas ocasiones estos “etnificaron” sus espacios de vida llevando aspectos de su cultura a las ciudades y en este proceso la identidad cultural se resignifica y cambia. Y esta es la segunda tendencia en la construcción de identidades más conscientes de la hibridación: una faceta que da lugar a la emergencia del indígena urbano o *mapurbe* (Aniñir 2009) y al intelectual que se nutre de corrientes post (por ejemplo, decoloniales, poscoloniales, críticas) de lo que resultan identidades más electivas o reflexivas, parecidas a una militancia, aunque no arbitrarias, como se profundiza más adelante. Estas son identidades marcadas por la experiencia del repudio y la discriminación, sustentada en una doble categorización que devalúa al otro tanto por lo racial como por lo socioeconómico (Boitano 2014, 2015b), dos cuestiones que en Chile van de la mano.

Las identidades, como posiciones de sujeto, nunca terminan por concluirse; estas se posicionan en el seno de estructuras discursivas que no se clausuran definitivamente nunca, pues no se satura el contexto y así el significado siempre puede ser diferido, aplazado, tergiversado. La posición subjetiva sería el efecto de prácticas discursivas tal como afirma Butler (2002) y Laclau y Mouffe (1987), entre otros. En efecto, cierto “giro subjetivo” permite una reapropiación de la tradición que implica una vuelta a las tradiciones ya resignificadas. La reinterpretación es un fenómeno clave pues marca la diferencia entre una vuelta a la “tradición pura” —cuestión imposible— y una recuperación de ésta en el presente. Ejemplo claro de ello son las diferentes maneras de hacer familia como la poligamia (Levil 2015): esta es una práctica considerada tradicional del pueblo mapuche, coherente con un modo de vida y de categorización de los miembros del grupo, que antaño tuvo su sentido. Hoy las mujeres mapuche rechazan abiertamente esta tradición que las ubica en una posición de subordinación, pues el momento político amerita que se construya un proyecto de futuro en que la complementariedad de género se traduzca en una igualdad efectiva. Hasta ahora la valoración de esta tradición intenta conciliar —no siempre con éxito— el legado de los antepasados y aspiraciones de mayor igualdad.

<sup>6</sup> Es importante distinguir diáspora de migración. Esta última noción es más conveniente reservarla para un movimiento natural de las personas —aunque siempre podemos cuestionar que haya algo humano que pueda ser considerado natural— que se asemeja al desplazamiento de aves y animales que migran hacia ciertos lugares dependiendo de las estaciones. En tanto, el concepto de diáspora permite “desnaturalizar” estos patrones y asegurar que los desplazamientos de población indígena constituyen un fenómeno estructural en América Latina que tiene su auge en la década de 1930 y declina alrededor de 1960. Los factores que la explican son económicos (por ejemplo, cambios en las dinámicas productivas, industrialización, urbanización de la vida, depresión de la actividad del agro), y otros sociales tales como motivaciones familiares e individuales. Aunque sin un contexto capitalista no se entiende plenamente este movimiento que hoy adquiere otras connotaciones.

La tensión entre una tradición machista que se debate entre el valor del pasado de un pueblo —que enarbola insistentemente un discurso de la complementariedad de lo femenino y lo masculino— y la lealtad a agendas de género que reciben mujeres mapuche en su trayectoria como intelectuales, trabajadoras, activistas, produce versiones controversiales de los proyectos en que se piensa en un futuro como “pueblo”, cuyos miembros —hombres y mujeres— han pasado por el cedazo de la igualdad sus planteamientos como sujetos políticos. Esta complementariedad es, al parecer, más bien un ideal que una práctica, pues al reconstruir los relatos de vida de muchas mujeres mapuche se hace evidente que el cuidado de los hijos y los padres, viejos y enfermos sigue siendo un rol que se atribuye a las mujeres.

Es un fenómeno que advertimos también al analizar la figura del intelectual indígena que opera como activista y los líderes de movimientos mapuche, tanto políticos como ideológicos e intelectuales, quienes siguen siendo mayoritariamente hombres. Aunque las mujeres son clave a nivel de organización local de base, estas son las que salen a la calle, las que se manifiestan en diversas instancias intermedias y de menos visibilidad pública (Richards 2004). Es importante advertir que en el mundo no-mapuche ocurre algo similar —ejemplo de ello es que en luchas por la vivienda propia, ellas participan activamente pero quienes negocian con el Ministerio de la Vivienda son hombres (Angelcos 2012)—. Es más, muchas mujeres mapuche intelectuales y profesionales ponen en primer lugar su papel como madres y esposas, y luego su carrera profesional o su activismo, en el cual juegan un rol subordinado muchas veces aceptado a regañadientes. Cuestión que tampoco es muy distinta de lo que sucede entre las mujeres no-mapuche: hasta hoy en Chile nadie cuestiona ni discute la preeminencia de la maternidad, y el trabajo femenino sólo se tolera en la medida que no afecte a la familia (Ramm 2015).

Este desfase entre ideales y prácticas sociales se verifica en un informe del 2010 del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo que muestra una clara valorización positiva de las mujeres, se las asocia a fuentes de afecto, se las enmarca en el rol de madres, capaces de grandes sacrificios: todas connotaciones que coexisten con profundas prácticas de discriminación que se hacen visibles en el escaso acceso a posiciones de poder, en las brechas salariales escandalosas, en la violencia doméstica cuyas víctimas son principalmente mujeres, en la casi nula garantía de sus derechos sexuales y reproductivos, entre muchos otros fenómenos (Contreras et al. 2012; Larrañaga 2006).

La pregunta en torno a si potenciar una agenda de género atenta contra las demandas culturalistas, se propone enmarcarla menos en la tensión que involucra para el relato tradicionalista y más en la necesidad que cualquier movimiento político tiene de incluir en sus demandas a los miembros activos de su grupo relevante, de lo contrario peligra su legitimidad como reivindicación común dejando fuera una voz fundamental en la construcción de lo que denominamos una comunidad de iguales. En efecto, la demanda de género es posible de ser incorporada, pues las mujeres feministas mapuche no reciben “en bloque” la tradición y entienden que ésta, pensada desde hoy, es un soporte para la lucha política y no una práctica que se pueda seguir sosteniendo, es el caso de las tradiciones vinculadas al parto y la reproducción las que, pese a ser valoradas, no se ponen en práctica comúnmente el día de hoy.<sup>7</sup>

### ¿La tradición incompatible con la emancipación?

Se planteará que ambas aspiraciones, la recuperación de la tradición y la demanda de emancipación por parte de las mujeres, no son necesariamente contradictorias, aunque pueden llegar a serlo. No lo son, si la recuperación de la tradición se construye en base a la emergencia de un sujeto político que necesita diferenciarse de otro dominador que ha ejercido operaciones de borramiento o tachadura de la diferencia.

<sup>7</sup> La tesis de García y Rojas (2014) “Mujeres mapuche y Domo Kimün” indagaba en la recepción que mujeres jóvenes mapuche hacían de los saberes propiamente femeninos que eran transmitidos por las mujeres mayores de sus comunidades. Se esperaba conocer cuáles eran estos saberes, cómo eran transmitidos, cuan valorados eran y como se reproducían entre las generaciones, distinguiendo entre los que seguían siendo practicados y aquellos que, pese a ser valorados, no se podían reproducir. Se entrevistó a mujeres mayores y jóvenes, se hipotetizó que el saber provenía de las mujeres mayores y era recibido por las jóvenes. Los primeros hallazgos revelaron que no se daba ese modo de transmisión, pues no había un grupo de mujeres mayores que transmitieran a las mujeres más jóvenes estos saberes propiamente femeninos. No quiere decir que no había saberes, había diversos tipos de enseñanza que las mujeres mapuche valoran y conocen más o menos, relacionadas con la vida reproductiva, la crianza y ciertas costumbres que marcan los pasos hacia la adultez, pero estos no eran necesariamente más conocidas por las mujeres mayores y no eran desconocidas por las más jóvenes. Este saber estaba distribuido azarosamente de una manera más relacionada con la necesidad de reconstruir un “nosotros” en relación con un entorno hegemónico y violento, que con un traspaso lineal de sabiduría ubicada en un origen anterior. La hipótesis de un informante nativo cercano al origen fue paulatinamente desechada y en su lugar se fortaleció la idea de que “este conocimiento ancestral femenino es un vínculo simbólico relevante con la cultura mapuche y por lo tanto el acto de recuperación de esta sabiduría se relaciona con una construcción de identidad unificada como pueblo que les permite resistir y enfrentar la imposición de una cultura hegemónica” (García y Rojas 2014, 35).



No hay que olvidar que la recuperación de la tradición parece alimentar un relato que da fuerza a la lucha política. Pero son incompatibles si recuperar la tradición reubica a las mujeres en lugares subordinados.

Las demandas cuando son étnicas tienden a retrotraerse hacia una tradición, a una historia idealizada que se desea recuperar. En el caso del pueblo mapuche, como todas las acciones reivindicativas que se anclan en la memoria colectiva o posmemoria,<sup>8</sup> rescatan no sólo un tiempo idílico en que no habría fracturas sino lo que Sarlo (2005, 14) denomina una “historia de circulación masiva”. Estas historias de circulación masiva se pueden comprender también como “formaciones discursivas” o “gramática moral” (Fraser 2006) que surge en la ruptura de un orden de estatus más o menos cerrado. Es una noción de historia no supervisada por las reglas de la disciplina histórica y que, al analizarla, permite comprender cuanto amplían o radicalizan la democracia las reivindicaciones étnicas. La amplían cuando permiten construir una identidad estratégica (Spivak 1998) que es parte de una demanda por justicia. Pero no mejoran las democracias cuando en ese gesto se “naturaliza” o “esencializa” una identidad, que es lo mismo que afirmar que el sujeto pre-existe a la demanda (Butler 2002), lo que implica naturalizar las identidades y clausurar sus significados haciéndolos impermeables al cambio.

Si aceptamos que la identidad es estratégica se puede sortear la controversia que comúnmente se observa en los movimientos sociales cuya demanda es étnica, a saber: aquella que pone en tela de juicio y discute acerca de lo que constituiría lo étnicamente correcto o auténticamente puro. En efecto, acá se sostiene que sólo en el habla surge un sujeto, antes hay sólo “hechos”; que si nadie tematiza como injusticia, abuso de poder, o etnocentrismo, el que sufre esta violencia es apenas un ser-en-sí, pero no es un ser-para-sí o un sujeto político (Boitano 2016).

Introducir la perspectiva de género permite tensionar precisamente el modo en que se tratarán las trayectorias diferenciadas y diferentes lugares de enunciación que adoptan los sujetos de acuerdo a esta variable. Esto último es importante porque la supuesta valorización de la tradición, eje central que proporciona sentido comunitario a las demandas, habría que revisarla y definir “qué” es lo valorado. Según palabras de las mismas mujeres mapuche entrevistadas, muchas veces lo que se produce con la “vuelta a la tradición” es el rescate de un mapuche “patrimonial”. Así la creciente valorización de “lo mapuche” se entiende no como un verdadero gesto de reconocimiento de la diversidad cultural, tan negada en Chile, sino como una folclorización del indígena (Huenchullán 2015).

En efecto, hay cierto consenso en torno al reciente reconocimiento legítimo de un grupo que ha sido minorizado (Boitano 2014). Es lo que se advierte en una investigación acerca de mujeres mapuche dirigentes comunitarias en la ciudad. Ahí se sostiene que estas mujeres mapuche urbanas instrumentalizan la pertenencia étnica para obtener beneficios estatales (Aguilera y Yon 2014),<sup>9</sup> y, de paso, comparten la mirada hacia lo mapuche que tienen los chilenos. Sin hacer juicios de valor acerca de esto se puede advertir que esa instrumentalización solo es posible cuando “ser mapuche” cuenta con algunos espacios institucionales de reconocimiento. En efecto, se puede afirmar que hoy día se ve mayor tolerancia e incluso revalorización de lo indígena, se observa en el uso de la bandera mapuche, en el creciente interés por aprender el idioma, en las cada vez más masivas convocatorias a la marcha del 12 de octubre que se lleva a cabo cada año, en el uso de marcas de identidad sobre todo entre los miembros más jóvenes de este grupo, e incluso en la opción indígena por sobre otros énfasis como la categoría de género.

<sup>8</sup> Sarlo (2005) analiza el concepto de posmemoria, que alude a la memoria de la generación siguiente a la que vivió los hechos. Sostiene que la posmemoria sirve para fundar un presente en relación con el pasado que no ha sido vivido de forma personal sino a través de una memoria colectiva que está mediada por las instituciones, y mediante el cual se nutre una dimensión identitaria. Esto está presente en los relatos de memoria de los sujetos políticos mapuche.

<sup>9</sup> La investigación de Aguilera y Yon (2014), “Trayectorias dirigenciales de mujeres mapuche líderes de base”, sostuvo como hipótesis que lo que motivaba la formación de organizaciones de mujeres mapuche urbanas era una demanda enraizada en vulnerabilidades que se explicaban tanto en el género como en la etnia. Sin embargo, los resultados de este estudio advierten que el activismo que practican estas mujeres busca enmendar situaciones de pobreza material y precariedad laboral y que no sólo no han experimentado vulnerabilidad producto de su condición de indígenas, sino que por el contrario, estas “usan” el discurso de la pertenencia a la etnia mapuche para dar valor a su organización. En esta instrumentalización de “ser mapuche” se elicitan todos los estereotipos que comúnmente alimentan esta figura del mapuche patrimonial. En efecto, estas mujeres realizan talleres asociados a ciertos saberes considerados típicos mapuche, como la práctica del telar, la preparación de ciertas comidas y la celebración de algunos rituales, muchos de los cuales ellas mismas se han obligado a redescubrir. El estudio muestra que no es la experiencia de ser indígena lo que explica ciertas exclusiones sociales, sino que hoy “ser indígena” es una identificación que legitima la pertenencia a un grupo valorado socialmente, aunque desde una perspectiva instrumental. En esta reconstrucción de lo mapuche, estas mujeres recurren a un tipo de indígena folclorizado al cual le quitan todo tipo de conflictividad, despolitizándolo. Son mujeres que se han asimilado exitosamente al modelo hegemónico de ciudadano e incluso han internalizado una imagen de “lo mapuche” no muy distinta de la que sostiene cualquier chileno/a (Boitano 2015a).

Todo lo mencionado daría cuenta de una reapropiación de los mecanismos de dominación que ha usado el Estado para asimilar a los mapuche. Estos mecanismos se subvierten y se usan en favor de demanda indígena. Ahora bien, esta mayor tolerancia social muchas veces, como señalaba anteriormente, se dirige hacia el mapuche “patrimonial” y no precisamente a la parte más “molesta” o más política de esta identidad: las demandas por autonomía, fenómeno que Maribel Mora —una de nuestras entrevistadas— denomina “exotización” de lo mapuche (Boitano y Ramm 2015). Esta “idealización despolitizada” de lo mapuche, de parte de la sociedad chilena, se explica más por un espíritu “preservacionista” (Benhabib 2006) que por un genuino reconocimiento a la necesidad de reparar una injusticia.

Esto nos lleva a la pregunta acerca de “qué” es lo que aspira a ser reconocido (Fraser y Honneth 2006). Frente a lo cual sostenemos que es más democratizador reconocer una demanda por justicia que una demanda identitaria (Boitano 2014). Pues es importante advertir la imposible preservación de una cosmovisión mapuche pura luego de quinientos años de convivencia, primero —según relata la historia de antes de la Conquista— con incas, luego con españoles y —producto de la inmigración europea de la primera mitad del siglo XX— con alemanes, italianos y otros pueblos que han hibridado la cultura mapuche.<sup>10</sup>

El mapuche de hoy es producto de cierta reapropiación de mecanismos de dominación en favor de lo que podemos denominar la agenda política de los mapuche y explica, en parte, la centralidad que adquiere la educación para los miembros de este pueblo. Digo “en parte” porque no es un proceso tan electivo, es más bien una única salida que se construye en la aceptación de los mecanismos que el Estado propone a los mapuche, y cuyo foco es la asimilación y el eventual borramiento de estos. Frases como estas se repiten: “Seré mapuche, seré india, pero me saco buenas notas”. En efecto, desde niñas las mujeres entrevistadas manifiestan la claridad que adquieren en torno a que la educación formal es clave para acceder a oportunidades en la vida. Se agrega a esta certeza el hecho de que “la educación no te la pueden quitar” y se torna así en un bien del que se pueden apropiarse y un medio para lograr reconocimiento. A eso se suma que hoy día es central para aportar a la “causa mapuche” pues se ocupan y revierten estos conocimientos para apoyar este movimiento. Es una vía que ofrece el Estado que, no obstante, está llena de limitaciones.<sup>11</sup> Prueba de ello es que los relatos que cuentan la historia de la educación para los mapuche, está plagado de episodios de muchos sacrificios. Las familias invariablemente enfrentaron condiciones de vida muy difíciles, marcadas por la pobreza, la escasez de ingresos y bajos recursos, por lo que se hacen grandes esfuerzos familiares y personales para lograr educación formal pues las becas tradicionalmente corresponden a montos muy bajos que apenas cubren necesidades básicas como vestuario, alimentación y transporte, raramente a materiales de educación. Además estas becas se destinan fundamentalmente a facilitar el acceso a la educación universitaria, ejemplo de esto son las becas que ofrece la Fundación Ford y el Programa de Becas de la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (CONICYT). Como se señala, la educación primaria y secundaria es exclusivamente resultado del esfuerzo familiar y personal, y esta suele adquirirse en colegios religiosos misionales o bien en establecimientos que pertenecen a corporaciones como la Sociedad de Instrucción Primaria (SIP) y también —aunque menos— en escuelas y liceos municipalizados.

En síntesis, advertimos el problema que surge al etnificar una demanda o esencializar un sujeto. Al acudir a una definición que se sustenta en la categoría raza, junto con considerar a la cultura como un fenómeno rígido y muy diferenciable en sus límites, se invisibiliza el proceso de minorización de ciertos grupos sociales, se descontextualiza y deshistoriza el proceso de producción de estas diferencias y se naturaliza la desigualdad (Boitano 2014). Esta es una cuestión que abordo en otro lugar y que se vincula con la respuesta a la tercera interrogante que se plantea a continuación.

## **Demandas autonomistas y el mapuche del presente**

Los movimientos sociales tanto los de base étnica como aquellos autonomistas (Marimán 2012) despliegan demandas basadas en una política de identidad que supone una aceptación de lo que denominábamos historias de circulación masiva, aquellos relatos en que convergen discursos y prácticas en torno a la cultura, estrategias que apelan a la construcción de la identidad como recurso político.

<sup>10</sup> El proceso de colonización del sur de Chile iniciado por el Estado y que llega a su máxima expresión con la Pacificación de la Araucanía, se intensifica desde mediados del siglo XIX, período en que el Estado chileno promoverá activamente la atracción de colonos, especialmente de países “civilizados”, categoría que se atribuye a europeos, en particular alemanes, tal como lo muestra en su autobiografía Vicente Pérez Rosales (1970).

<sup>11</sup> Valenzuela, Tironi y Scully (2006) documentan ampliamente el problema de la segmentación de la educación en Chile, también se puede profundizar en este tema en Cosgrove (2010).

Porque un gesto intelectual consiste en evitar las categorías esencialistas, pero otro —contraproducente tanto como el esencialismo— es renunciar ingenuamente a lo que Spivak (1998) denomina “esencialismo estratégico”. Si aceptamos teóricamente que las identidades se entienden como “posición” dentro de un sistema de diferencias y son, por tanto, construidas socialmente, eso no debiera implicar la renuncia a la invocación performativa de una identidad con el objeto de animar la resistencia política. Eso supone insistir en la diferencia, ante la amenaza de borrado de ésta. Y ese gesto hace comprensible la apelación a una identidad tradicional (Boitano 2011). La agenda autonomista cuya demanda se articula más en la necesidad de reparación de una injusticia y menos en la necesidad de una identidad pura o genuina, recogería entonces la complejidad de motivos que hoy sostienen los mapuche incluyendo la agenda de género, entre muchas otras demandas por diferencia que se articularían al interior del endogrupo (por ejemplo, diversidad sexual, orientaciones religiosas, opciones políticas más o menos conservadoras).

Se advierte cierta urgencia por dar cuenta de un aspecto del conflicto en la Araucanía, el que lejos de resolverse se complejiza, pues en él concurren actores en torno a los cuáles no se ha reflexionado suficientemente: las mujeres indígenas, en particular aquellas que, habiendo hecho una trayectoria marcada por la academia, el mundo laboral, la vida urbana, la militancia, etc. han construido relatos que resignifican los elementos del conflicto. Este conflicto se tematiza ya no desde la victimización sino de la convicción de asumir una posición como sujeto político, en el contexto de una creciente necesidad por radicalizar y profundizar nuestras democracias, lo que se da fuertemente en América Latina luego de las dictaduras que marcaron la década de los 1970 y 1980. La recuperación de la democracia implica un giro hacia un discurso de derechos, por cierto muy crítico del enfoque tradicional asistencialista, que es la solución de los Estados-nación hacia sus minorías (Boitano 2015b).

El giro hacia un discurso anclado en la posición política de un sujeto ha implicado la revalorización de la diferencia y una consecuente tensión con las aspiraciones universales a la igualdad. Estas aspiraciones a la igualdad, si bien han sido emancipatorias, han dejado invisibilizadas las diferencias que se consideran legítimas entre los grupos que han sido minorizados. Esta experiencia de rechazo a la invisibilización se ha enraizado en un movimiento más amplio de pensamiento que, desde década del 1970, ha potenciado lo que Sarlo (2005, 22) denomina un “giro subjetivo”, o el valor de verdad de la subjetividad que se enfoca en las historias de vida de sujetos que producen relatos culturales o no supervisados por una disciplina en específico. Se entronca, asimismo, en la emergencia de un pensamiento intelectual indígena ligado a las teorías anticolonialistas o decoloniales. Y es, desde este giro subjetivo, que nos ha interesado la reescritura que hacen de la memoria aquellos miembros de grupos minorizados, cuyo relato se escribe desde sus propias trayectorias no sólo vitales sino también históricas y políticas. En efecto, la memoria surge como un ejercicio y práctica de resistencia.

Estas prácticas de resistencia, cuyo recurso central es la memoria, se diversifican con el surgimiento de este actor al que hemos denominado el “intelectual indígena” que surge como parte de un proceso más amplio de reetnificación de las luchas sociales en América Latina (Zapata Silva 2005, 2006). Estos sujetos que se posicionan como agentes de cambio han sido socializados en comunidades indígenas o en estrecha relación con estas, han experimentado profundas modificaciones en sus modos tradicionales de vida pues han sido escolarizados, han adoptado modos de vida urbanos y han “vagamundado” (Spivak 2010), por lo que la significación que otorgan a su identidad mapuche es revisitada desde las categorías que, en su “mundear”, han construido. Una característica de esta identidad es que se desliza desde lo tradicionalmente valorado del espacio comunitario, local, particular o “privado” hacia un el espacio global o más universalizante expresado en el discurso emancipatorio de derechos, con lo que se transforma en un discurso más político y enfocado en lo público (Rappaport 2007). Se advierte de esta manera un discurso político que, al ser más universal, se torna dialogante: “Lo que no significa más factible de llegar a consensos, pues no es desde una perspectiva habermasiana que se comprende este momento, sino sencillamente más dialogante en cuanto permite ubicar a las partes en conflicto en el mismo terreno en que se produce la disputa, asumiendo que la disputa es política” (Boitano 2014, 226). De lo que resultan identidades ya no esencializadas y que se parecen más a una militancia.

El intelectual indígena recoge experiencias de vida en las que se entreteje una lectura propia acerca de la injusticia y la marginalización. Es una lectura crítica en la que se sitúan “a horcajadas” entre la aceptación de corrientes teóricas y metodológicas que, al mismo tiempo que son apropiadas, se rechazan por colonialistas. Esta posición ambivalente frente a lo que podemos denominar una inclusión marginalizada hace necesaria la postura deconstructiva que, en el sujeto que toma nota de la “diferencia colonial” (Walsh 2007), se transforma en una adhesión a un pensamiento decolonial o lo que Mignolo (2003, 2007) denominaría “pensamiento fronterizo”. Este actor emergente se configura como una vanguardia (intelectual, política o



comunitaria) que se ha formado en un lugar de saber-poder que se rechaza y que al mismo tiempo lo habilita y que lo marca como subalterno (Spivak 1998) por la sociedad mayoritaria.

En el transcurso de la investigación que inspiró este texto se advirtió la tensión que las entrevistadas experimentan frente a la categoría de “intelectual” (Millacura 2015; Boitano y Ramm 2015). Las mujeres mapuche, aunque estén en posesión de grados académicos son ambivalentes frente a la etiqueta de intelectual y, salvo excepciones, es rechazada. Es una categoría no aceptada abiertamente o, cuando se acepta, se hace con ciertas reservas, porque se advierte un desajuste entre la categoría y la apropiación de esta. Eso es más visible entre las mujeres, no así entre los hombres, quienes al parecer se sienten más identificados con la categoría intelectual. La excepción la constituye Millacura (2015) quien cuestiona la categoría al señalar que un intelectual escribe, publica, opina en los medios, está inserto en la academia y eso estaría en franca tensión con la ausencia de intelectuales y profesionales mapuche en las universidades y centros de estudio, lo que da cuenta del aún profundo contexto de marginación que experimentan como grupo.

Otra tensión que surge con la categoría de intelectual se relaciona con el valor de la autenticidad. Para los mapuche más tradicionales, los intelectuales son cuestionados por considerárselos menos auténticos, se señala que forman parte de un mundo urbano que no representa la vida de las comunidades y además muchas veces no hablan ni entienden la lengua, en síntesis: no serían suficientemente mapuche. Esto último nos obliga a repensar “lo mapuche” como una categoría muy diversificada que es producto del contacto, la diáspora y los intercambios que se desarrollan en el curso de sus trayectorias de vida y que levanta diferencias de género, de clase, de estilos de vida (urbano versus rural) entre muchas otras tensiones que experimentan como pueblo.

El rol que juega el intelectual es digno de atención, pese a las críticas que suscita. Por un lado, gracias al lugar que ocupa, estaría en condiciones de dialogar con el poder en igualdad de condiciones. Por otra parte, es un elemento que asegura el rescate del habla de los grupos silenciados (Rappaport 2007). Benjamin (1936) considera que el *shock* hace enmudecer y no se equivocaba, sólo que no estuvo vivo para tomar nota del auge de este género. Hace alusión al “minúsculo y quebradizo cuerpo humano” (1) que solo puede poner en común su experiencia mediante el relato, pero agrega que experiencias terribles, como la guerra, pueden anular la experiencia y hacerla inenarrable. Al respecto, en los relatos de las mujeres mapuche que fueron entrevistadas, se menciona en todos un *shock* o trauma histórico, al que precedió un silencio. Hoy estamos enfrente de una memoria que está siendo rescatada a fuerza de violentar el silencio de los abuelos que habían enterrado su pasado haciéndolo intraspasable, resistiéndose a hacerlo experiencia. Esta —la experiencia— solo es posible como relato que supera la mera vivencia. Estos relatos son los que se leen en las vidas de las familias mapuche (Huenchuñir 2015; Levil 2015). Sarlo (2005, 31) reafirma que existe experiencia cuando la víctima se convierte en testigo.

Contrariamente a lo que plantea Benjamin, a saber: la imposibilidad y al mismo tiempo el mandato mesiánico de redención, las generaciones jóvenes de mapuche hacen un gesto de redención del pasado al concederles a los relatos de sus antepasados un peso enorme en la construcción de la identidad en la que asoma este sujeto político.<sup>12</sup> Sólo el acto de redención mesiánica puede rescatar la voz de los mudos o la restauración del tiempo histórico que sin memoria quedaría reificado como un “hecho”. Lo nuevo es liberador, ciertamente, pero lo viejo cuando se vuelve vivo puede contribuir a la liberación en el presente. En efecto, el intelectual encarna dos figuras que describe Benjamin: la del que viaja o que ha sido expulsado, que permite la renovación, y la de los que se quedan siempre en el mismo lugar o los sedentarios, rol que juegan al rescatar la tradición. Así permiten que en la identificación con una determinada identidad —que siempre es cultural— se produzca también la diferencia consigo mismo, en la que se incluya no sólo la diferencia con respecto a otros, sino también la necesaria diferencia que ronda al interior de los individuos siempre y produciendo el riesgo de la fragmentación (Derrida 1992).

El intelectual encarna un pensamiento que produce universalidades en competencia (Butler 2011). Entendiendo acá la universalidad como un valor que capitaliza todas las antinomias, volvemos a recurrir a Derrida (1992, 60–61):

Puesto que debe ligarse a la de *ejemplaridad*, que inscribe lo universal en el cuerpo propio de una singularidad, de un idioma o de una cultura, sea o no ésta singularidad individual, social, nacional, estatal, federal o confederal. Tome o no una forma nacional, refinada, hospitalaria o agresivamente

<sup>12</sup> Omitiendo su significado religioso, podemos definir redención como la liberación del dolor o de una mala situación, es también el acto de rescate que se paga por la libertad del esclavo o del cautivo. Aplicado a cosas, es volver a comprar algo que se había vendido o empeñado.

xenófoba, la auto-afirmación de una identidad pretende siempre responder a la apelación o a la asignación de lo universal. Esta ley no sufre ninguna excepción. Ninguna identidad cultural se presenta como el cuerpo opaco de un idioma intraducible, sino siempre, por el contrario, como la irremplazable *inscripción* de lo universal en lo singular, el *testimonio único* de la esencia humana y de lo propio del hombre.

La memoria —porfiada, idealizada, mil veces rescatada y resignificada en cada intento— opera una suerte de vínculo, puente o sutura con un pasado y una tradición que se necesita revivir para construir en el presente un relato que devuelva la dignidad a un grupo que ha sido borrado. En el caso de la memoria que alimenta la demanda indígena, aquella que hemos temido sea contraproducente para levantar además una agenda de género, no es sólo una posmemoria sino una consecuencia del modo en que el Estado chileno ha administrado esta relación con esta minoría, a saber: haciéndolo desaparecer de los lugares que producen relatos (Boitano 2015b). Por lo tanto, la emergencia de una intelectualidad indígena, con todas las críticas que esta figura provoca, encarna la posibilidad de recordar, desde el presente, un pasado que anima esta demanda actual valorando la tradición pero de una manera en que se respeta un pasado que ha sido pisoteado, se toma nota de él, pero no se lo puede revivir. Vuelvo a la tesis de García y Rojas (2014), ellas señalan que es necesario en algunas ocasiones rescatar una tradición no para revivirla sino para delimitar el “nosotros” de los “otros” necesario para que los pueblos sepan lo que fueron y lo que pueden esperar de sí mismos, pues de eso depende lo que somos y seremos.

Es evidente que el intelectual recoge una tradición desde una modalidad académica, hace circular relatos en ese mundo, pero además el saber se divulga, se reparte entre el vulgo, la muchedumbre. Porque, como toda memoria no puede prescindir del relato, es de esperar entonces que el surgimiento de un nuevo sujeto —que solo es posible en el seno de una masa crítica—, sumado a la reemergencia indígena y a una mayor visibilización de esta temática en la sociedad mayoritaria, produzca nuevas perspectivas y nuevas historias ya no supervisadas por la academia solamente. Es posible que esas certezas que producen reanimen la conciencia de soberanía interrumpida o “suspendida” (Millalén et al. 2006), que se ha construido por parte de intelectuales indígenas, cuyos procesos individuales de valorización de la identidad indígena, están marcados por la década de los 1990 en que los estados-nación se aprestaban a conmemorar los quinientos años de la conquista.

La agenda autonomista dialoga muy bien con este nuevo sujeto indígena pues recoge planteamientos relevantes para éste como actor político que asume esta demanda por autonomía. Cuestiona, por ejemplo, la institución del *cacicato* pues la mayoría de los mapuche no tenían acceso a la toma de decisiones y eso mismo dejaba fuera a las mujeres que, tradicionalmente, no eran sujetos políticos y, por otra parte, se asume que la toma de decisiones que se realizaba en comunidades pequeñas no puede replicarse hoy en sociedades más complejas. Esta postura autonomista se define, en consecuencia, como no-tradicionista y eso significa que no se ve confrontación entre chileno-mapuche como confrontación entre cosmovisiones, pues luego de tanto contacto ¿se podría hablar de una cosmovisión muy diferente por parte de los mapuche? E incluso nos podríamos preguntar si ¿no hay varias cosmovisiones al interior de este mismo grupo? Por otra parte, no se sobrevalora tampoco un pasado mapuche y en su lugar surge la pregunta ¿si no habrá alguna tradición política y cultural digna de copiar del pasado, que sea democrática, respetuosa de los derechos humanos y de acuerdo a los estándares presentes?

Finalmente, la agenda autonomista asume que la mayoría de los mapuche vive en ciudades *wingkas* y sólo una minoría vive en reducciones, que la mayoría se ha escolarizado, que ven televisión y usan tecnologías de información, que participan de partidos políticos e iglesias, hacen el servicio militar. ¿Todos estos son o no mapuche? O ¿es sólo el “guetto reduccional” el estándar para medir quien es mapuche y quién no (Marimán 2012, 299)? Lo decíamos antes, lo mapuche es hoy un fenómeno “muy diversificado, diferente de como fue en el pasado, y del cual muy poco se sabe, y cuando se lo conoce, es a través del filtro de las ciencias sociales occidentales. Más aún, en la larga historia de intentos chilenos y argentinos de asimilar a los *mapuche*, la vida social *mapuche* ha sido trastocada de tal forma por la cultura dominante y colonizadora, que si hay una esfera de la vida social de los *mapuche* donde la dominación ha dejado más huellas, es probablemente en la cultura. Especialmente en la cultura en su sentido más restringido: la lengua. Actualmente el *mapudugun* tiene muy pocos usuarios” (Marimán 2012, 299).

La demanda autonomista se enfoca en la necesidad de recuperar poder en las decisiones políticas que afectan a los mapuche aunque los destinatarios y beneficiados sean además no-mapuche interesados en potenciar una agenda regionalista y descentralizadora.

## Consideraciones finales y *addendum*

Tres temas dieron pie a esta reflexión: nos preguntamos si potenciar una agenda de género es contraproducente con la lucha por autonomía, territorio y/o valor de la diferencia que formula un grupo que se erige como sujeto político marcado por la categoría “etnia”, y respecto de esa interrogante podemos decir que, por el contrario, es imprescindible incorporar la experiencia de subordinación intragrupo que relatan las mujeres mapuche. En este punto hacemos una referencia obligada a la tesis de Okin (1999), quien señala que “la mayoría de las culturas —tanto liberales como no liberales— se articularían, en mayor o menor grado, en torno a núcleos de creencias que ubican a las mujeres en lugares subordinados y ese es precisamente el problema de aquellos países occidentales que han elaborado políticas sensibles a las diferencias culturales, las que —de paso— han invisibilizado modos de opresión intragrupo y esto ha puesto en tensión el multiculturalismo con formas específicas de demandas minoritarias, como el feminismo” (Boitano 2014, 101).

Frente a la interrogante ¿las demandas cuando son étnicas, culturalistas o identitarias implican siempre una revalorización de la tradición que sitúa a las mujeres en lugares desaventajados? Va a depender del autor(a) que construya el relato y de la noción de identidad que sustente el reclamo. Por lo tanto, si bien es un riesgo que se debe correr en un momento en que el grupo subalterno elabora una estrategia de identidad, es posible sostener que se puede asumir el riesgo toda vez que las mujeres mapuche tienen acceso a la construcción de relatos de identidad y, por otra parte, si la identidad es una estrategia política y no una construcción que apela a una esencia estable y ahistórica.

Finalmente, se sostiene acá que la agenda “autonomista” recoge la diversidad del mundo indígena, asumiendo al mapuche rural, al mapuche profesional, intelectual y urbano, y todo su mundo significativo traspasado por una pluralidad de horizontes valóricos, con énfasis en y estima por los vínculos pluriétnicos. Es un proyecto que pone en entredicho el modo en que nuestras comunidades políticas liberales han enfrentado el desafío de la diferencia y, en consecuencia, es un factor que radicalizaría nuestras democracias.

Antes de dar por finalizada esta reflexión quiero señalar que en el curso de la investigación ya mencionada, nos encontramos con una serie de temas que superan los objetivos del artículo en cuestión, pero creo necesario mencionarlos. Reconocemos la existencia de una serie de puntos de inflexión que vinculan el pasado y el presente mediados por la figura del intelectual. Esta figura emergente daría cuenta de una controversia frecuente entre el valor que se atribuye a la memoria cuando esta es sustentada nada más —y nada menos— que en el testimonio de la víctima como testigo (Sarlo 2005; Arfuch 2002), pues esa valoración, a veces excesiva, iría en contra o en desmedro del pensamiento. En este artículo nos hemos referido al ejercicio de la memoria como un ejercicio intelectual y, en ese sentido, puede ser considerado un pensamiento o, en otras palabras, como una manera de posicionarse y no meramente recordar compulsivamente sin poder controlar el recuerdo.

Con esto queremos decir que en el contexto de la construcción de un sujeto político hay una búsqueda activa del pasado, y generalmente, no se advierte en los relatos que el pasado haya “invadido” el presente, sino que este ha sido activamente buscado, ha debido ser recompuesto porque los que debieron transmitirlo no estaban en condiciones de relatarlo. Hay innumerables testimonios de silencio (Levil 2015; Huenchuñir 2015) en que se advierte que el pasado más bien se intenta comprender que recordar. Cuando la memoria está mediada por la figura del intelectual el recuerdo pueda ser discutido y pensado, revisado y reflexionado; esta mediación convierte al sufrimiento en una experiencia intelectualizada que, en tanto puede ser discutida, sirve para construir. Y a esta tarea concurren ya no sólo hombres, sino muchas mujeres mapuche quienes, junto con testimoniar, al mismo tiempo, piensan. Es una contribución a la lucha de este pueblo pues el trauma histórico sin relato queda convertido en un puro “hecho” en el que la subjetividad queda anulada. La violencia hacia el pueblo mapuche, al ser historizada se convierte en un relato escrito por mujeres y hombres intelectuales, profesionales y activistas que se transforman en autores de un relato, que es firmado por ellos y en ese mismo gesto se autorizan.

## Agradecimientos

Se agradece el aporte valioso de Alejandra Ramm quien con sus comentarios críticos y reflexivos contribuyó a dar forma estas ideas. Asimismo, cabe mencionar que este artículo fue posible gracias al financiamiento que recibimos de la Fundación Ford para llevar a cabo el proyecto de investigación que inspira estas reflexiones.

## Información sobre la autora

Angela Boitano es doctora en filosofía, magister en sociología y psicóloga clínica, y académica e investigadora de la Facultad de Ciencias Sociales e Historia de la Universidad Diego Portales (Santiago, Chile). Ha desarrollado investigación en torno a las demandas de las minorías y movimientos sociales desde una perspectiva decolonial.

## Referencias

- Aguilera, Valentina, y Rocío Yon. 2014. "Trayectorias dirigenciales de mujeres mapuche líderes de base". Tesis licenciatura sociología, Escuela de Sociología, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile.
- Ancán, José, y Margarita Calfio. 1999. "El retorno al país mapuche: Preliminares para una utopía por construir". *Liwen* 5, 43–79.
- Angelcos, Nicolás. 2012. "Lucha por la vivienda y politización de las trayectorias individuales". *POLIS: Revista latinoamericana* 11(31): 17–38. DOI: <https://doi.org/10.4067/S0718-65682012000100002>
- Aniñir, David. 2009. *Mapurbe: Venganza a raíz*. Santiago de Chile: Pehuén.
- Antileo, Enrique. 2012. "Nuevas formas de colonialismo: Diáspora mapuche y el discurso de la multiculturalidad". Tesis magister, Universidad de Chile.
- Arfuch, Leonor. 2002. *El espacio biográfico: Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bengoa, José. 2007. *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Benhabib, Seyla. 2006. *Las reivindicaciones de la cultura: Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Benjamin, Walter. 1936. *El narrador*. Documento recuperado en <https://es.scribd.com/document/257010424/Benjamin-Walter-El-Narrador>.
- Bertaux, Daniel. 1980. "L'approche biographique: Sa validité méthodologique, ses potentialités". *Cahiers internationaux de sociologie* 69: 197–225.
- Boitano, Angela. 2011. "Demanda mapuche: tensión entre identidad y diferencia, ciudadanía y comunidad, particularismo y universalismo". *Polis: Revista latinoamericana* 10(28): 307–321. DOI: <https://doi.org/10.4067/S0718-65682011000100016>
- Boitano, Angela. 2014. "Grupos minorizados: Identidades políticas, tipos de ciudadanía y formas de reconocimiento. Un análisis filosófico de la demanda mapuche en Chile". Tesis doctoral, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile.
- Boitano, Angela. 2015a. "Autobiografía como lugar de resistencia". En *Rupturas e identidades políticas: Cuestionando la nación y la academia desde la etnia y el género*, compilado por Angela Boitano y Alexandra Ramm, 151–176. Santiago de Chile: RIL.
- Boitano, Angela. 2015b. "La exclusión del otro desde la elite y el Estado". *Polis: Revista latinoamericana* 41: 353–372.
- Boitano, Angela. 2016. "La violencia en el conflicto Estado chileno–pueblo mapuche". En *La medusa en el espejo: Once ensayos sobre la violencia*. Buenos Aires: Ciccus.
- Boitano, Angela, y Alejandra Ramm, comps. 2015. *Rupturas e identidades: Cuestionando la nación y la academia desde la etnia y el género*. Santiago de Chile: RIL.
- Butler, Judith. 2002. *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek. 2011. *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Buenos Aires: FCE.
- Contreras, Dante, Agustín Hurtado y M. Francisca Sara. 2012. "La excepción chilena y las percepciones de género en la participación laboral femenina". Documento de trabajo, Departamento de Economía, Universidad de Chile.
- Cornejo, Marcela. 2006. "El enfoque biográfico: Trayectorias, desarrollos teóricos y perspectivas". *Psykhé* (Santiago) 15(1): 95–106. DOI: <https://doi.org/10.4067/S0718-22282006000100008>
- Cosgrove, Serena. 2010. *Leadership from the Margins: Women and Civil Society Organizations in Argentina, Chile, and El Salvador*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Derrida, Jacques. 1992. *El otro cabo: La democracia, para otro día*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Fraser, Nancy, y Axel Honneth. 2006. *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid: Morata.
- García, Loreto, y Soledad Rojas. 2014. "Mujeres mapuche y Domo Kimün". Tesis licenciatura en sociología, Escuela Sociología, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile.



- Gaulejac, Vincent de. 1999. *L'histoire en héritage: Roman familial et trajectoire sociale*. París: Desclée de Brouwer.
- Hamel, Christelle, y Christine Delphy. 2006. "On vous a tant aimé-e-s! Entretien avec Houria Boutelja, initiatrice du Mouvement des Indigènes de la République et de l'association féministe Les Blédardes". *Nouvelles questions féministes* 25(1): 122–135. DOI: <https://doi.org/10.3917/nqf.251.0122>
- Huenchullán, C. 2015. "Colonialidad, resistencia e identidades indígenas en la ciudad". En *Rupturas e identidades políticas: Cuestionando la nación y la academia desde la etnia y el género*, compilado por Angela Boitano y Alexandra Ramm, 98–129. Santiago de Chile: RIL.
- Huenchuñir, S. 2015. "Exilio interior, ser mapuche en Santiago". En *Rupturas e identidades políticas: Cuestionando la nación y la academia desde la etnia y el género*, compilado por Angela Boitano y Alejandra Ramm, 45–65. Santiago de Chile: RIL.
- Laclau, Ernesto, y Chantal Mouffe. 1987. *Hegemonía y estrategia socialista: Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- Lamas, Marta. 2000. "Diferencias de sexo, género y diferencia sexual". *Cuicuilco* 7 (18, enero–abril): <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35101807>.
- Larrañaga, Osvaldo. 2006. "Participación laboral de la mujer, 1958–2003". En *El eslabón perdido: Familia, modernización y bienestar en Chile*, editado por J. Samuel Valenzuela, Eugenio Tironi Barrios y Timothy R. Scully, 177–224. Santiago de Chile: Taurus.
- Levil, X. 2015. "Relatos y reflexiones de una mujer mapuche". En *Rupturas e identidades políticas: Cuestionando la nación y la academia desde la etnia y el género*, compilado por Angela Boitano y Alejandra Ramm, 29–44. Santiago de Chile: RIL.
- Marimán, José A. 2012. *Autodeterminación: Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Mignolo, Walter. 2003. *Historias locales/diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Mignolo, Walter. 2007. "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura". En *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, 25–46. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Millacura, C. 2015. "No existe aquello conocido como intelectual indígena". En *Rupturas e identidades políticas: Cuestionando la nación y la academia desde la etnia y el género*, compilado por Angela Boitano y Alejandra Ramm, 131–150. Santiago de Chile: RIL.
- Millalén, José, et al. 2006. *i...Escucha Winka...!* Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Okin, Susan Moller. 1999. "Is Multiculturalism Bad for Women?" En *Is Multiculturalism Bad for Women?*, editado por Joshua Cohen, Matthew Howard y Martha C. Nussbaum. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Pérez Rosales, Vicente. 1970. *Recuerdos del pasado*. Buenos Aires: Francisco de Aguirre.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). 2010. *Género: Los desafíos de la igualdad*. Santiago de Chile: PNUD.
- Ramm, Alejandra. 2015. "Género, academia e identidad chilena". En *Rupturas e identidades políticas: Cuestionando la nación y la academia desde la etnia y el género*, compilado por Angela Boitano y Alejandra Ramm, 67–95. Santiago de Chile: RIL.
- Rappaport, Joanne. 2007. "Intelectuales públicos indígenas en América Latina: Una aproximación comparativa". *Revista iberoamericana* 73(220): 615–630. DOI: <https://doi.org/10.5195/REVIBEROAMER.2007.5347>
- Richards, Patricia. 2004. *Pobladoras, Indigenas, and the State: Conflicts over Women's Rights in Chile*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Sarlo, Beatriz. 2005. *Tiempo pasado: Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1998. "Can the Subaltern Speak?" En *Marxism and the Interpretation of Culture*, compilado por Cary Nelson y Lawrence Grossberg, 271–313. Basingstoke, Inglaterra: Macmillan Education.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2010. *Crítica de la razón poscolonial: Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid: Akal.
- Valenzuela, J. Samuel, Eugenio Tironi Barrios y Timothy R. Scully, eds. 2006. *El eslabón perdido: Familia, modernización y bienestar en Chile*. Santiago de Chile: Taurus.
- Walsh, Catherine. 2007. "Interculturalidad y colonialidad del poder: Un pensamiento y posicionamiento 'otro' desde la diferencia colonial". En *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más*



*allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, 47–62. Bogotá: Siglo del Hombre.

Zapata Silva, Claudia. 2005. "Origen y función de los intelectuales indígenas". *Cuadernos interculturales* (Universidad de Valparaíso) 3(4): 65–87.

Zapata Silva, Claudia. 2006. "Identidad, nación y territorio en la escritura de los intelectuales mapuches". *Revista mexicana de sociología* (UNAM) 68(3): 467–509.

**How to cite this article:** Boitano, Angela. 2017. La etnia y el género en relatos de mujeres profesionales e intelectuales mapuche: Tradición y emancipación. *Latin American Research Review* 52(5), pp. 735–748. DOI: <https://doi.org/10.25222/larr.239>

**Submitted:** 29 July 2015

**Accepted:** 22 July 2016

**Published:** 12 December 2017

**Copyright:** © 2017 The Author(s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC-BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited. See <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.



*Latin American Research Review* is a peer-reviewed open access journal published by the Latin American Studies Association.

OPEN ACCESS