Revista de Estudios Sociales

64 | Abril 2018
Temas varios

Un acercamiento interseccional al discurso de la tradición en casos de violencia a mujeres Mapuche

An Intersectional Approach to the Discourse of Tradition Used to Justify Violence against Mapuche Women

Uma aproximação intersecional ao discurso da tradição em casos de violência contra mulheres Mapuche

Antonieta Vera Gajardo

Edición electrónica
URL: https://journals.openedition.org/revestudsoc/10001
ISSN: 1900-5180

Editor
Universidad de los Andes

Edición impresa
Fecha de publicación: 1 abril 2018
Paginación: 2-14
ISSN: 0123-885X

Referencia electrónica
Antonieta Vera Gajardo, «Un acercamiento interseccional al discurso de la tradición en casos de violencia a mujeres Mapuche», *Revista de Estudios Sociales* [En línea], 64 | Abril 2018, Publicado el 01 abril 2018, consultado el 04 mayo 2021. URL: http://journals.openedition.org/revestudsoc/10001

Los contenidos de la *Revista de Estudios Sociales* están editados bajo la licencia Creative Commons Attribution 4.0 International.

Un acercamiento interseccional al discurso de la tradición en casos de violencia a mujeres Mapuche*

Antonieta Vera Gajardo**

Fecha de recepción: 8 de marzo de 2017 · Fecha de aceptación: 15 de junio de 2017 · Fecha de modificación: 17 de julio de 2017
https://doi.org/10.7440/res64.2018.01

Cómo citar: Vera Gajardo, Antonieta. 2018. "Un acercamiento interseccional al discurso de la tradición en casos de violencia a mujeres Mapuche". *Revista de Estudios Sociales* 64: 2-14. https://doi.org/10.7440/res64.2018.01

RESUMEN | Desde una reflexión inspirada en los estudios culturales latinoamericanos, la teoría feminista post/decolonial y los enfoques interseccionales, el presente texto desarrolla un acercamiento teórico a la problemática de la violencia contra mujeres mapuche dentro de sus comunidades. Considerando estas claves teóricas, analizaré un caso ocurrido durante los últimos años en Chile, en el cual se defendió a los varones agresores apelando al derecho consuetudinario protegido por el Código 169 de la OIT. A partir de este análisis, propongo identificar y problematizar el discurso de la tradición a partir de la figura del "Mapuche eco-espiritual", un régimen representacional que enmarcaría la problemática de la violencia de género en el contexto multicultural chileno.

PALABRAS CLAVE | *Thesaurus*: multiculturalismo; tradición; violencia. *Autor*: interseccionalidad; Mapuche; género

An Intersectional Approach to the Discourse of Tradition Used to Justify Violence against Mapuche Women

ABSTRACT | With an approach inspired by Latin American cultural studies, post/decolonial feminist theory and intersectional theory, this article offers a theoretical analysis of the problem of the violence directed against women in the Mapuche indigenous communities. On that basis, it discusses a situation which has occurred in recent years in Chile, where the male aggressors defended themselves by appealing to the customary law of their society, which is protected by Code 169 of the ILO. It analyzes the discourse of tradition starting with the figure of the "Eco-spiritual Mapuche", a representational regime which situates the problem of gender violence in the context of the multicultural society of Chile.

KEYWORDS | *Thesaurus*: multiculturalism; tradition; violence; gender. *Author*: interseccionality; Mapuche

Uma aproximação intersecional ao discurso da tradição em casos de violência contra mulheres Mapuche

RESUMO | A partir de uma reflexão inspirada nos estudos culturais latino-americanos, na teoria feminista pós/decolonial e nas abordagens intersecionais, o presente texto desenvolve uma aproximação teórica à problemática da violência contra mulheres mapuche dentro de suas comunidades. Considerando esses eixos teóricos, analisarei um caso ocorrido durante os últimos anos no Chile, no qual se defendeu os homens agressores apelando ao direito

* Este artículo es producto del proyecto de investigación Fondecyt N°11160588 "Mapuche eco-espiritual: políticas de la diferencia género-racializada en el multiculturalismo neoliberal", financiado por la Comisión Nacional de Investigación en Ciencia y Tecnología (Conicyt) en Chile.

** Doctora en Ciencia Política-Especialidad Estudios de Género por la Université Paris VIII, Francia. Profesora de la Escuela de Ciencia Política y RRII, Universidad Academia de Humanismo Cristiano (Chile) y de la Universidad de Chile. Últimas publicaciones: "Indígena eco-espiritual: rejerarquizaciones raciales y nostalgias de autenticidad en el multiculturalismo neoliberal". En *Malestar social y desigualdades en Chile*, editado por Antonieta Vera, 251-280. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2017; y "La superioridad moral de la mujer: sobre la norma racializada de la femineidad en Chile". *Historia y Política* 36: 211-240, 2016. ✉ antonietavera@u.uchile.cl

consuetudinário protegido pelo Código 169 da Organização Internacional do Trabalho. Por meio dessa análise, proponho identificar e problematizar o discurso da tradição a partir da figura do "Mapuche ecoespiritual", um regime representacional que enquadraria a problemática da violência de gênero no contexto multicultural chileno.

PALAVRAS-CHAVE | *Thesaurus*: multiculturalismo; tradição; violência; gênero. *Autor*: intersecionalidade; Mapuche

Introducción

En cuanto modelo de gestión de las diferencias constitutivas de la nación, el multiculturalismo emerge en la segunda mitad del siglo XX en los países del norte global (Alemania, Francia, Inglaterra, Canadá, Estados Unidos) y en torno a distintas temáticas (etnicidad, migraciones, religiones, identidades regionales) (Bauman 2001; Bello 2004). En términos generales, el multiculturalismo de Estado puede definirse como "una forma de administrar las diferencias culturales en el marco de los Estados nacionales o dentro de regiones o microrregiones específicas. Su propósito sería la superación de las desigualdades que se generan en la sociedad como resultado de las diferencias culturales" (Bello 2004, 190).

En América Latina, la resistencia indígena a las políticas asimilacionistas,[1] los procesos de retorno a la democracia desde fines de los ochenta, la implementación masiva de reformas neoliberales, el desarrollo de una jurisprudencia internacional en torno a los derechos indígenas, sumados a una serie de reformas constitucionales,[2] serán algunos de los factores claves que marcarán la instalación del modelo multicultural, con un énfasis en la cuestión étnica (Bengoa 2000; Sieder 2002; Stavenhagen 2000; Van Cott 2000; Yashar 2005).

La internacionalización del reconocimiento a los pueblos indígenas se ha concretado en documentos públicos de derecho internacional (OIT 1989; ONU 2007) que proponen una puesta en valor de la etnicidad, entendida en términos de "diversidad cultural". Uno de los mensajes reiterativos de estos documentos consiste en instar a los gobiernos a respetar "la espiritualidad" de los pueblos indígenas, traducida fundamentalmente en "tradiciones", "ceremonias", "valores y prácticas", "relación con las tierras, territorios, aguas, mares costeros y otros recursos que tradicionalmente han poseído" (OIT 1989; ONU 2007).

En los últimos años —tanto a nivel global como latinoamericano— se han desplegado críticas al modelo multicultural, focalizadas en su carácter neoliberal (Hale 2004; Žižek 1998). Así también, investigaciones feministas han problematizado los efectos de la reivindicación de las tradiciones culturales bajo este modelo. El presente texto se enmarca en esta segunda línea de análisis, con el objeto de desarrollar un acercamiento teórico a la problemática de la violencia de género dentro de las comunidades mapuche en Chile.

El artículo se divide en tres partes. En la primera contextualizaré la cuestión del multiculturalismo latinoamericano e identificaré algunos de los debates sobre la interseccionalidad género/raza-etnia que emergen a partir de las reivindicaciones contemporáneas de la tradición. En la segunda parte presentaré brevemente el trabajo clave de Rita Segato (2011) en torno al cruce de sistemas patriarcales en los casos de violencia de género dentro de las comunidades indígenas. En el tercer apartado desarrollaré un análisis de discurso a partir de un caso específico ocurrido en Chile: la polémica del 2013 desde la apelación al derecho consuetudinario defendido por el Código 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), con el objeto de exculpar a varones mapuche en casos de violencia intrafamiliar. A través de este análisis identificaré y problematizaré el discurso de la tradición a partir de la representación del "Mapuche eco-espiritual". Finalmente, a modo de conclusión, fundamentaré la necesidad de examinar esta representación si se trata de abordar las tensiones género/raza-etnia involucradas en casos de violencia de género.

El multiculturalismo neoliberal desde una perspectiva interseccional género/raza-etnia

En las últimas décadas, autores como Hale (2004) y Žižek (1998) han analizado la dimensión ideológica del modelo multicultural en el contexto neoliberal. Específicamente, su crítica apunta a la comprensión esencialista, plana o abstracta de las diferencias que —en la práctica— habrían caracterizado a las políticas multiculturales a nivel global. En palabras de Žižek: "se excusa al Otro folclórico, privado de su sustancia [...] pero se denuncia a cualquier Otro 'real' por su 'fundamentalismo'" (Žižek 1998, 157).

1 Por política asimilacionista entiendo una articulación de distintas formas de mímesis y/o inclusión diferenciada del "otro" a través de retóricas de unidad nacional que legitiman prácticas de hostigamiento y borrado de diferencias culturales, con el objeto de producir un sujeto homogéneo de identificación nacional.

2 Me refiero principalmente a los cambios constitucionales de carácter multicultural en Nicaragua (1987), Brasil (1988), México (1992), Perú (1993) y Bolivia (1994).

Por su parte, y desde una reflexión contextualizada en América Latina, Hale (2004) sostiene que la principal paradoja del multiculturalismo neoliberal apunta a la tensión entre derechos culturales y político-económicos. Si bien los derechos indígenas abren nuevos espacios de participación, el multiculturalismo neoliberal también impone límites tajantes a cambios económicos transformadores, fundamentalmente, la redistribución de la tierra.

La crítica al modelo multicultural hegemónico en la que profundizaré proviene de las reflexiones feministas que se han focalizado en la tensión entre los derechos de las comunidades étnicas y los derechos de las mujeres.

En un texto ya clásico, Moller Okin (1999) se preguntaba por la tensión entre la defensa de las tradiciones culturales y religiosas de las minorías étnicas y los derechos de las mujeres, cuestión que podría ilustrarse a partir de la eventual legitimación de prácticas como la mutilación genital o los matrimonios forzados. La autora concluía que las mujeres que pertenecen a estas minorías "quizá estén mejor si la cultura en la que nacieron se extingue (al integrarse sus miembros a la cultura nacional menos sexista)" (Okin, en Hernández 2003, 14).

Frente a diagnósticos como el anterior, las feministas post- y decoloniales[3] han desarrollado una mirada compleja. En el caso latinoamericano, y siguiendo la tesis de Mohanty (1991), señalarán que la incapacidad de ciertos feminismos occidentales para comprender que las mujeres indígenas tienden a vincular sus demandas de género a las demandas de autodeterminación de sus pueblos podría llevar al feminismo urbano y académico latinoamericano a reproducir un colonialismo discursivo a partir de la representación de "las mujeres del tercer mundo" como meras víctimas del patriarcado, es decir, circunscritas al espacio doméstico, pobres, ignorantes y atadas a la tradición (Gargallo 2014; Mohanty 1991; Segato 2011).

Sin embargo, la tensión género-etnia resulta —en la práctica— insoslayable: las imágenes esencialistas que el multiculturalismo neoliberal promueve, y que son muchas veces reproducidas por las mismas comunidades indígenas, despliegan "representaciones ahistóricas de las culturas como entidades homogéneas de valores y costumbres compartidas, al margen de las relaciones de poder, [cuestión que da pie] a fundamentalismos culturales que ven en cualquier intento de las mujeres por transformar prácticas que afectan sus vidas, una amenaza para la identidad colectiva del grupo" (Hernández 2003, 27). Así, el desafío actual consistiría en encontrar formas de "repensar la autonomía indígena desde una perspectiva dinámica de la cultura", transformando aquellos "elementos de la tradición que [las mujeres indígenas] consideran opresivos y excluyentes" (Hernández 2003, 17).

Radcliffe (2008) añade otro elemento: desde los años noventa, en América Latina, las políticas étnicas y las de género se han caracterizado por una

> [...] gobernalibilidad biopolítica establecida mediante rutas paralelas de administración y discurso (una para género, otra para etnicidad) —rutas que raras veces son mutuamente comprensibles— [...] la gobernabilidad de género tiende a reforzar la marginalización de las mujeres de "minorías étnicas". (Radcliffe 2008, 108-109)

Así, también es posible, desde un enfoque interseccional, identificar una llamativa coincidencia: en diferentes localizaciones geopolíticas, la denuncia o no denuncia de la violencia de género ha devenido sistemáticamente una cuestión problemática para las mujeres que son parte de comunidades racializadas o estigmatizadas en términos culturales.

El mismo concepto de *interseccionalidad*[4] emerge en Estados Unidos a fines de los años ochenta, a partir del trabajo de Kimberlé Crenshaw (2005) con mujeres negras que vivían violencia de género dentro de sus comunidades y que se veían simultáneamente interpeladas a

3 Si bien los estudios post- y decoloniales confluyen en la crítica a las implicaciones contemporáneas de las experiencias de sujeción colonial, uno de los ejes conceptuales a partir de los cuales estos difieren alude a la distinción colonialismo-colonialidad. Al respecto, Restrepo y Rojas (2010) aclaran que el concepto *colonialidad* no se agota en la experiencia histórica del colonialismo. En este sentido, la decolonialidad "supone subvertir el patrón de poder colonial, aun luego de que el colonialismo ha sido quebrado" (Restrepo y Rojas 2010, 17). Otras diferencias importantes entre ambas corrientes radican en la geolocalización de su productividad (Europa/Estados Unidos, por un lado; América Latina, por el otro) y en la reciente importancia que han ido adquiriendo los estudios feministas dentro de la inflexión decolonial (Curiel 2007; Escobar 2003; Restrepo y Rojas 2010), cuestión que en los estudios postcoloniales cuenta con una trayectoria de más larga data.

4 Si bien existe consenso en que el problema de la imbricación de las relaciones de poder ya había sido abordado por la teoría feminista desde mucho antes de darle un nombre (Viveros 2016), también es necesario señalar que desde finales de los años ochenta, la interseccionalidad emerge como enfoque teórico-metodológico y político a partir de la sistematización de experiencias de mujeres negras, chicanas, indígenas, árabes, etcétera, enfrentadas a la hegemonía del feminismo "blanco" y a la paradoja de elegir entre proyectos políticos que se les presentaron como antagonistas (feminismo, lucha antirracista, lucha anticapitalista). Si bien las apropiaciones y críticas al concepto han sido distintas en Estados Unidos, Francia o América Latina (Crenshaw 2005; Dorlin 2005; Hill-Collins 2009; Lugones 2005; Yuval-Davis 2006), el concepto ha permitido cuestionar tanto el sujeto político del feminismo hegemónico como los esquemas meramente aditivos que hablan de una doble o triple exclusión, aislando cada experiencia de dominación (Dorlin 2005; Viveros 2016). Para profundizar en debates recientes al respecto, ver los números especiales de *Revista de Estudios Sociales* (2014) y *Raisons Politiques* (2015).

no denunciar (por parte de los líderes del movimiento negro) y a denunciar (por parte de las feministas)[5] para demostrar su lealtad a las respectivas causas políticas. Constatando la debilidad para recoger esas experiencias tanto por parte de la política feminista como de la política antirracista, Crenshaw señalará que aquellas experiencias sólo serían audibles desde la intersección y coexistencia de distintas situaciones de dominación: "los hombres de color y las mujeres blancas son raramente confrontados a esta dimensión interseccional particular de la desposesión que obliga al individuo a separar su energía política entre dos proyectos a veces antagonistas" (Crenshaw 2005, 61).[6]

Una paradoja política afín ha sido descrita con lucidez por Deena Mohamed, una estudiante egipcia que, en el contexto de "la Primavera Árabe", denunciaba el problema al que se vieron enfrentadas las mujeres de su país, una vez puestas la mirada y la condena internacional en las violaciones y los abusos vividos cotidianamente en la plaza Tahrir, que esta vez afectaban a las periodistas europeas que cubrían los acontecimientos, durante el 2011-2012. Concretamente, los medios de comunicación reutilizaron las representaciones colonialistas del hombre-bestia desacreditando la movilización política. Para Mohamed, no se trataba, evidentemente, de ocultar la violencia de género, sino de ilustrar la situación paradojal en la que se encontraron luego las egipcias, chantajeadas para que no denunciaran, en la medida en que se vehiculizaba con ello el estereotipo del animal-árabe, "traicionando", por ese mismo gesto, la revolución. Mohamed decide entonces crear un cómic para denunciar simultáneamente al patriarcado árabe y a la islamofobia internacional. Este será protagonizado por Qahera, una superheroína que utiliza el velo islámico y que defiende sable en mano a las mujeres en la plaza Tahrir (Mohamed 2013).[7]

Es desde estas claves de lectura que las investigadoras feministas se han propuesto problematizar los efectos paradójicos de ciertas reivindicaciones de "la tradición cultural" en el contexto multicultural.

Diversas investigaciones enmarcadas en la teoría feminista postcolonial (Achin y Dorlin 2007; McClintock 1993; Stoler 2013; Varikas 1998) han demostrado cómo las mujeres han sido incluidas como cuerpos alegóricos en el relato de pueblos y naciones. Concebidas como marcadores prepolíticos (de la naturaleza, del territorio), estos cuerpos proveen imágenes a partir de las cuales la comunidad nacional se presenta unificada, pura y legítima. De manera más específica, investigaciones sobre Latinoamérica muestran la dimensión históricamente generizada del imaginario de "la tradición", a partir del cual las mujeres indígenas han sido concebidas como reproductoras biológicas y simbólicas de la cultura: encarnando la tradición (lengua, vestimenta, religión, costumbres, comunicación con la naturaleza), las mujeres aparecerían como "más auténticamente indígenas" que los varones (Yuval-Davis y Anthias 1989; De la Cadena 1991; Pequeño 2007).

A partir de lo anterior, me interesa identificar el doble carácter político de las reivindicaciones de "la tradición" en el contexto del multiculturalismo neoliberal latinoamericano. Por una parte, tales reivindicaciones abren a las mujeres una posibilidad estratégica de agenciamiento en cuanto "sujetos clave en la politización de la identidad étnica" (Radcliffe 2008, 103). Por otra parte, sin embargo, ciertos usos del discurso de la tradición también refuerzan normas de género dentro y fuera de las comunidades indígenas. Esto último se manifestaría, concretamente, en falta de participación política de las mujeres, obstáculos en torno a los derechos sexuales y reproductivos, y violencia de género (Donato *et al.* 2007; Hernández 2003; Radcliffe 2008; Segato 2011; Wade 2008).

"Patriarcados de baja intensidad": en torno a la violencia a mujeres en comunidades indígenas

En un texto clave con respecto a la problemática, Segato (2011) sostiene que tanto el infanticidio como la violencia a las mujeres en comunidades indígenas han constituido casos estratégicos, sistemáticamente "elegidos para afirmar la superioridad moral y el derecho a la misión civilizadora del colonizador" (Segato 2011, 23). Específicamente, en relación con la violencia hacia mujeres indígenas, la autora identifica el lugar paradójico de las leyes que se proponen proteger sus derechos: "El Estado entrega aquí con una mano lo que ya retiró con la otra: entrega una ley que defiende a las mujeres de la violencia a que están expuestas porque ya rompió las instituciones tradicionales y la trama comunitaria que las protegía" (Segato 2011, 22-23).

El trabajo etnográfico[8] de la autora ha demostrado la existencia de nomenclaturas de género y de lo que

5 Uno de los "privilegios epistemológicos" (Haraway 1995; Harding 1996) ha sido lo que Wade (2008) o Frankemberg (2000) denominan "la blanquitud no marcada": se invisibiliza la blanquitud detrás de denominaciones normativas o racionales sin especificidad racial. Así, se hace necesario nombrar la blanquitud, sacarla de ese "estatus de no-marca y no-nominación que no es sino un efecto de su dominación" (Viveros 2009, 77-78). Es a partir de reflexiones como esta que los feminismos de color hablarán de "feminismo blanco".

6 A partir de aquí, todas las traducciones del inglés y del francés son mi responsabilidad.

7 En una de las tiras cómicas se puede leer: "Soy una superheroína porque tengo superpoderes. Ellas son superheroínas porque no los tienen" (Mohamed 2013).

8 Segato hace referencia concreta a los Warao de Venezuela, los Cuna de Panamá, los Guayaquís de Paraguay, los Trio de

denomina un "patriarcado de baja intensidad" (Segato 2011, 32) en sociedades tribales indígenas y afroamericanas. Si bien en estas sociedades sería posible distinguir "jerarquías claras de prestigio entre masculinidad y femineidad, representadas por figuras que pueden ser entendidas como hombres y mujeres", también son identificables de manera más frecuente "prácticas transgenéricas estabilizadas, casamientos entre personas que occidente entiende como siendo del mismo sexo, y otras transitividades de género bloqueadas por el sistema de género absolutamente enyesado de la colonial/modernidad" (Segato 2011, 33).

Considerando lo anterior, y desde una reflexión decolonial que insiste en la necesidad de volver al pasado para pensar el presente, la autora sostiene que para comprender la violencia contemporánea dirigida hacia las mujeres indígenas en sus comunidades es necesario atender al cruce entre dos sistemas patriarcales, cuyo efecto más problemático sería la despolitización del espacio doméstico, debido a "la injerencia y colonización por el espacio público republicano" (Segato 2011, 35). "Secuestrada" la política por el espacio público, lo doméstico deviene un espacio residual, no incluido en la deliberación sobre el bien común:

> Un idioma que era jerárquico, en contacto con el discurso igualitario de la modernidad, se transforma en un orden super-jerárquico, debido a dos factores [...] la superinflación de los hombres, en su papel de intermediarios con el mundo exterior del blanco; y la superinflación de la esfera pública, habitada ancestralmente por los hombres, con el derrumbe y privatización de la esfera doméstica [...] Lo que ocurre, en general, pero muy especialmente en áreas donde la vida considerada "tradicional" se encuentra supuestamente más preservada y donde hay más consciencia del valor de la autonomía frente al Estado [...] es que los caciques y los hombres se hacen presentes e interponen el argumento de que no existe nada que el Estado deba hablar con sus mujeres. Sustentan este argumento en que "siempre fue así" [...] Arlette Gautier llama a esta miopía histórica "el invento del derecho consuetudinario". (Segato 2011, 34-35)

Según Segato (2011), este cruce de sistemas patriarcales implicará la transformación de las relaciones de género en las comunidades indígenas. Por una parte, la ruptura de la trama social y de las alianzas que protegían a las mujeres, cuestiones que "fueron literalmente fatales para su seguridad, pues se hicieron progresivamente más vulnerables a la violencia masculina [...] Se desmorona entonces la autoridad, el valor y el prestigio de las mujeres y de su esfera de acción" (Segato 2011, 38-44). La transformación de las relaciones de género también se expresaría en la desvirilización de los hombres indígenas:

> Junto a esta hiperinflación de la posición masculina en la aldea, ocurre también la emasculación de esos mismos hombres en el frente blanco, que los somete a estrés y les muestra la relatividad de su posición masculina al sujetarlos a dominio soberano del colonizador. Este proceso es violentogenético, pues oprime aquí y empodera en la aldea, obligando a reproducir y a exhibir la capacidad de control inherente a la posición de sujeto masculina en el único mundo ahora posible, para restaurar la virilidad perjudicada en el frente externo. (Segato 2011, 37-38)

Y, finalmente, la mutación de las relaciones de género se traduciría en la cooptación de los hombres indígenas por parte de las agencias de las administraciones coloniales, primero, y por la gestión estatal, después:

> Los hombres retornan a la aldea sustentando ser lo que siempre han sido, pero ocultando que se encuentran ya operando en una nueva clave [...] estamos frente al elenco de género representando otro drama; a su léxico, capturado por otra gramática [...] La falta de claridad sobre los cambios ocurridos hace que las mujeres se sometan sin saber cómo contestar la reiterada frase de los hombres del "siempre fuimos así", y a su reivindicación de la manutención de una costumbre que suponen o afirman tradicional [...] De allí deriva un chantaje permanente a las mujeres que las amenaza con el supuesto de que, de tocar y modificar este orden, la identidad, como capital político, y la cultura, como capital simbólico y referencia en las luchas por la continuidad como pueblo, se verían perjudicadas, debilitando así las demandas por territorios, recursos, y derechos [...] El efecto de profundidad histórica es una ilusión de óptica [...] nos encontramos aquí frente a un culturalismo perverso. (Segato 2011, 37-46)

En el siguiente apartado, dialogaremos con la reflexión de Segato (2011) a partir del análisis de un caso concreto de violencia hacia mujeres mapuche en Chile.

"Mapuche eco-espiritual": el discurso de la tradición en las polémicas de violencia a mujeres mapuche

Para pensar el fenómeno de la violencia hacia las mujeres en las comunidades mapuche en Chile, considero fundamental problematizar los términos a partir de los cuales la etnogubernamentalidad (Boccara 2007; Boccara y Bolados 2010) produce y representa "lo étnico".[9]

Surinam, los Javaés de Brasil y el mundo incaico precolombino, entre otros.

9 Siguiendo la distinción de Foucault (1994) entre técnicas del poder disciplinarias y biopolítica, Boccara (2007) diagnostica que "el neoindigenismo de Estado en la América Latina

Mis últimos trabajos se han propuesto —justamente— interrogar las formas que toman las reivindicaciones contemporáneas de "la tradición cultural" a partir de la representación del "Mapuche eco-espiritual", que entiendo como una coproducción entre las políticas multiculturales del Estado y el discurso etnoculturalista mapuche.[10] Se trataría de la representación de una eco-espiritualidad incorpórea, genérica y trasnacional que vincula elementos heterogéneos como la tradición, la cosmovisión, la ancestralidad, el comunitarismo y una cierta "bondad" etnicizada, anclada en una específica relación de cuidado del ecosistema. La coproducción de este régimen representacional[11] informaría de un racismo de carácter ambivalente a partir del cual las marcas de otredad étnica ya no serían sinónimo de inferioridad sino de autenticidad (Vera 2017).

Considerando tanto las claves teóricas hasta aquí expuestas como la problematización en torno a la figura del "Mapuche eco-espiritual", en esta sección propongo un análisis de discurso[12] de carácter preliminar, focalizado en las voces de distintos actores que de una u otra manera se sintieron convocados a pronunciarse en torno a un caso específico de violencia hacia mujeres mapuche.

El 11 de marzo de 2013, en el *Diario Austral de Temuco*, el Servicio Nacional de la Mujer (SERNAM) alertó a la opinión pública sobre unos casos polémicos de violencia intrafamiliar: entre el 2011 y el 2012, diecisiete mapuche —de entre los cuales diez eran varones que ejercieron violencia contra mujeres— fueron exculpados a partir de la invocación de la costumbre ancestral resguardada por los artículos 8, 9 y 10 del Convenio 169 de la OIT.[13] Concretamente, la Defensoría Mapuche de Temuco (Defensa Penal Pública) argumentó que no era el Estado chileno, sino el sistema jurídico mapuche o *Az Mapu*, el que debía dirimir este tipo de conflictos. Como resultado, se propusieron acuerdos reparatorios, consistentes fundamentalmente en disculpas públicas de los agresores y, finalmente, en el cierre de la causa (Corporación de Mujeres Mapuche Aukiñko Zomo 2015; Painemal 2013).

Según sostenía el argumento de la Defensoría ratificado por los Tribunales Superiores de Justicia, "es un hecho público y notorio en esta Región, que las personas de la etnia mapuche, históricamente han resuelto sus conflictos, incluso algunos de mayor gravedad que los que motivan esta causa, mediante la negociación, por cuanto es propio de su cultura resolver de esta manera los conflictos, razón por la cual resulta plenamente aplicable el Convenio169" (en Palma y Sandrini 2014, 153).

En concreto, la instancia alternativa de resolución de conflictos a la que hacía referencia este argumento es el *Az Mapu*: código de ética, derecho propio o sistema jurídico-sancionatorio mapuche.[14] El núcleo común del argumento consiste en afirmar que existe una cosmovisión mapuche a partir de la cual concebir las causas y las formas de enfrentar la violencia contra las mujeres (Palma y Sandrini 2014).

En este argumento, la reivindicación del *Az Mapu* permite visibilizar y legitimar un sistema ancestral de comprensión de la violencia e impartición de la justicia distinto al del Estado-nación chileno, informando con ello de una relación pasado-presente que evidencia la

---

del tercer milenio estaría tomando la forma de un biopoder" (Boccara 2007, 207). El autor localiza los efectos concretos de la etnogubernamentalidad en la formación de nuevas subjetividades, la despolitización y la inducción de "una buena conducta" entre los usuarios de las políticas interculturales. En Chile, Boccara y Bolados (2010) identifican la coexistencia de mecanismos disciplinares —expresados en "el encerramiento y la ortopedia social y un poder soberano que se materializa a través de la violencia pura"— y una etnogubernamentalidad que se manifiesta en "el ejercicio de un poder y la producción de un saber que busca mejorar el bienestar de la población y se interesa por 'la conducta de la conducta'" (Boccara y Bolados 2010, 684).

10 Evidentemente, no existe un solo discurso mapuche. Sin embargo, diversos autores coinciden en señalar al menos dos grandes corrientes discursivas en el movimiento mapuche contemporáneo que hoy defiende la idea de autodeterminación: el etnonacionalismo y el etnoculturalismo. Tanto Marimán (2012) como Bascopé (2009) señalan que la característica fundamental del etnoculturalismo es su tradicionalismo, cuestión que se traduce en un discurso que apela a un sujeto indígena comunitario-ecológico, una cosmovisión valórico-religiosa y una institucionalidad política originarias, incontaminadas y superiores a las cosmovisiones, las instituciones y los sujetos "chileno-occidentales" (Marimán 2012, 298).

11 Desde los estudios culturales, la representación aludirá no sólo a un proceso que vincula cosas, mapas conceptuales y signos, sino también a una práctica significante que produce al mundo: el poder de la representación consiste en *marcar, asignar y clasificar* (Hall 2010, 163).

12 En términos teórico-metodológicos, adscribo a los enfoques de análisis crítico del discurso que lo entienden como una práctica productora de realidad social y cuyo foco analítico se centra en los *locus* de enunciación, las estrategias representacionales y los contextos históricos de producción y recepción (Foucault 1969; Hall 2010; Van Dijk 2016). El presente análisis consideró un corpus de discursos públicos heterogéneos (notas de prensa, ensayos, declaraciones de organizaciones políticas en la web, entrevistas publicadas en el marco de otras investigaciones) que hicieron referencia explícita a la polémica del 2013.

13 Extractos Artículo 8: "1. Al aplicar la legislación nacional a los pueblos interesados deberán tomarse debidamente en consideración sus costumbres o su derecho consuetudinario. 2. Dichos pueblos deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos" (OIT 1989).

14 Villegas (2014) sostiene que se trata de un sistema metajurídico con normas de carácter imperativo y prohibitivo necesarias para mantener el equilibrio del cosmos. Según la autora, el *Az Mapu* debe ser comprendido dentro de una cosmovisión y una espiritualidad circulares y holísticas, cuyo poder de juzgar es de origen divino y ha sido entregado luego al pueblo.

ruptura con una vivencia del territorio, la autonomía y la cosmovisión mapuche. En este sentido, la estrategia del argumento podría traducirse en autoafirmación étnica y denuncia de las relaciones de poder neocoloniales en el presente.

Sin embargo, también es interesante consignar la declaración del Partido Político Mapuche Wallmapuwen,[15] opuesta a esta línea argumentativa y en la cual se denunció "la intencionalidad política de mal utilizar un instrumento jurídico tan relevante para el pueblo mapuche como es el Convenio 169" y una "campaña de desprestigio" basada en la "naturalización de la violencia hacia la mujer mapuche" por parte de los tribunales chilenos: "tales fallos son vergonzosos y antiéticos y atentan contra los derechos que la mujer mapuche ha adquirido [...] ¿existe mala fe en los magistrados? o ¿no están a la altura de administrar justicia para una sociedad plurinacional?" ("Mapuche cuestionan interpretación del Convenio 169" 2013).

Esta declaración puede ser leída desde el concepto *interseccionalidad*, evidenciando el mutuo modelamiento entre racismo y sexismo en el argumento de la Defensoría. Si, tal como señala Villegas (2014), el *Az Mapu* subsiste como sistema sancionatorio a partir de la transmisión oral y en un marco de criminalización del pueblo mapuche, cuya consecuencia directa es la desconfianza frente a la justicia estatal, resulta interesante destacar que —identificando la reproducción de estereotipos racistas en torno a los varones mapuche— Wallmapuwen rechace el argumento de la autonomía cultural que parecería promover la reivindicación del *Az Mapu* en la voz de la Defensoría penal. Dicho de otra forma, no cualquier reivindicación de autonomía cultural sería *per se* antirracista. Junto con ello, Wallmapuwen también muestra el efecto sexista del argumento de la Defensoría, en la medida en que se elude la justicia hacia sujetos mapuche que son, simultáneamente, mujeres.

Otro ejemplo que muestra el mutuo modelamiento entre racismo y sexismo es identificable en el trabajo de Menard y Tizzoni (2016) sobre el caso de Moisés Maliqueo, quien, en el marco de la polémica señalada, fue sentenciado a diez años de cárcel por el asesinato de su esposa, Rosario Sandoval, en la comuna de Padre Las Casas. Los autores problematizaron el rol clave del mediador intercultural, encargado de "traducir la cultura" del acusado con el objeto de exculparlo de las penas asociadas al femicidio, argumentando un delito culturalmente motivado.[16]

Efectivamente, la invocación del Código 169 dependía de una cuestión vital: confirmar la "autenticidad étnica" de los acusados. Los apellidos, el hablar mapudungun y las prácticas religiosas devinieron indicadores de aquello (Menard y Tizzoni 2016). Así, por ejemplo, la defensa sostuvo que "mi cliente habla Mapudungun..., sigue la religión y ceremonias Mapuche, reza en su lengua [...] participa en nguillatunes [...] es también el asistente de una machi" (en Menard y Tizzoni 2016). Asimismo, la defensa llamó como testigo al machi Víctor Caniullán con el objeto de atestiguar el padecimiento de dos tipos de enfermedades en Maliqueo: *rekutxan* ("enfermedad y nada más") y *mapu kutxan* ("enfermedad de la tierra", "enfermedad del planeta", "enfermedad mapuche"). Maliqueo, por su parte, afirmó padecer de un tercer mal —*wesa kutxan* ("brujería")—, el cual habría sido, en resumidas cuentas, la causa directa de su crimen. El machi no sólo destacará el carácter cultural sino también el energético y medioambiental de *mapu kutxan*, subrayando que "finalmente, sólo el sistema de salud mapuche es capaz de comprender el significado de mapu kutxan, debido a la visión religiosa que tenemos del entorno, del medioambiente" (en Menard y Tizzoni 2016, s/p).

Los autores concluyen, así, que en este tipo de juicios las creencias religiosas operan como un marcador de identidad mapuche que apela a una "intraducibilidad cultural" de efectos políticos problemáticos: "la única forma de afirmar el estatus indígena del individuo es recurrir al argumento legal de la responsabilidad atenuada invocando fuerzas fuera de su voluntad, en otras palabras, eliminando la agencia individual". Finalmente, los autores consignan la perversión o locura "colonial, multicultural o antropológica" de "asignar a cada gesto y a cada pensamiento del sujeto la obligación de representar a un colectivo, de ser auténtico" (Menard y Tizzoni 2016, s/p).

Los argumentos desplegados en estas escenas de justicia intercultural sugieren la coproducción del régimen representacional del "Mapuche eco-espiritual" a la que hemos hecho referencia. Por una parte, este régimen define los términos de la relación de poder etnogubernamental y del racismo ambivalente que la acompaña: la demanda de autenticidad étnica y su producción de subjetividades, discursos y estrategias de "diferencia mapuche". Por otra parte, y si bien la reivindicación del *Az Mapu* y del imaginario ancestral y espiritual que le sigue podría ser entendida como defensa de la autonomía cultural y de la utopía de un pasado en el que se fue

15 El Partido Mapuche Wallmapuwen es una organización fundada en el 2005 y legalizada como partido político el 2 de junio de 2016. Según Marimán (2012), este partido representaría la tendencia etnonacionalista, es decir, una postura autonomista y laica que reivindicaría la obtención de derechos cívico-políticos en el marco de un proyecto plurinacional.

16 Delitos "que si bien contradicen una norma penal, se explican en razón a la cultura a la que pertenece el infractor, supuesto que éste pertenece a una cultura minoritaria, dentro de la cual esa conducta es atípica, o está justificada o exculpada, o siendo delito, es tratada de manera distinta" (Villegas 2012, 193).

libre, estas reivindicaciones del derecho consuetudinario y de su diferencia originaria intraducible evidencian el reforzamiento entre dos sistemas patriarcales al que hace referencia Segato (2011): una alianza expresada justamente a partir del uso que se le dio al Código 169 en el argumento de la Defensoría Mapuche también aceptado por los varones agresores.

La jurisprudencia internacional en torno a los derechos humanos de las mujeres ha identificado los riesgos de las conceptualizaciones esencialistas de la cultura, de las cuales el "Mapuche eco-espiritual" podría ser un buen ejemplo. Así lo sostiene el Informe del Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas redactado por Ertürk (2007), según el cual, en el contexto contemporáneo suelen utilizarse "interpretaciones esencialistas de la cultura para justificar la violación de los derechos de la mujer o para condenar [...] culturas 'de otros' por ser intrínsecamente primitivas y violentas hacia las mujeres" (en Palma y Sandrini 2014, 155). De forma que la violencia contra las mujeres es reconocida internacionalmente como "una violación de derechos humanos, aunque se intente justificar en prácticas culturales o religiosas" (Palma y Sandrini 2014, 155).

En la polémica mencionada, el SERNAM[17] y el Instituto de Derechos Humanos (INDH) siguieron este razonamiento insistiendo en que la línea argumentativa de la Defensoría Mapuche era inconsistente con la Ley de Violencia Intrafamiliar y con la suscripción del Estado de Chile a la Convención do Belém do Pará contra la Violencia a la Mujer, redactada por la Organización de los Estados Americanos (OEA) (Fries 2012; Palma y Sandrini 2014). Dicho de otra forma, estas instituciones cuestionaron la jerarquía legal de la categoría "mapuche" por sobre la categoría "mujer". Además, a nivel nacional, el artículo 19 de la Ley VIF prohíbe los acuerdos reparatorios,[18] "puesto que el consentimiento para la celebración de un acuerdo reparatorio no puede ser prestado libremente por la persona que ha sido víctima de delitos precedidos de violencia intrafamiliar, ya que esta se encuentra normalmente muy disminuida en su autoestima y no está en condiciones de negociar en igualdad de condiciones" (Palma y Sandrini 2014, 152).

Sin embargo, la política de género del Estado también muestra su carácter paradojal, asunto que genera una serie de desconfianzas entre las mujeres mapuche. Para contextualizar lo anterior, un primer elemento por señalar es la dificultad de hablar sobre la violencia vivida por las mujeres dentro de las comunidades mapuche en Chile (López 2012; Mattus 2009; Painemal 2013; Richards y Painemal 2006; Vera 2014). En un texto anterior, he identificado algunas de las voces de mujeres mapuche en las cuales aparecen enunciados a grandes rasgos varios de los tópicos a los que hemos hecho alusión: el chantaje de "los caciques", la representación del "feminismo separatista", la desvirilización del hombre indígena, etcétera (Vera 2014). Pero es sobre cómo toma forma el enunciado de Segato (2011), "las leyes del Estado dan con una mano lo que ya retiraron con la otra", en la voz de las propias mujeres mapuche, en lo que quisiera detenerme.

En términos generales, las organizaciones de mujeres mapuche han criticado el doble discurso del SERNAM: la institución hablaría en nombre de las afectadas en estos casos, pero guardaría silencio frente a la violencia policial y estatal experimentada por las mismas mujeres que se supone defiende. Así, las organizaciones insisten en que la violencia de género dentro de las comunidades sería expresión de una violencia mayor de carácter neocolonial que es necesario visibilizar en su amplio espectro (Asociación de Mujeres Mapuche Rayen Voygue y Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas 2016; Corporación de Mujeres Mapuche Aukiñko Zomo 2015; Richards y Painemal 2006; Vera 2014).

En esa línea, los tribunales éticos organizados por la Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas (ANAMURI) han indicado en diversas oportunidades que "las violencias en contra de la biodiversidad y de nuestra Madre Tierra, son también violencia capitalista y patriarcal en contra de las mujeres" (ANAMURI 2016). Por su parte, la Red de Mujeres Mapuche ha criticado la aplicación de la ley antiterrorista y el encarcelamiento de las machis, "guías espirituales de nuestro pueblo", denunciando directamente el "silencio del Servicio Nacional de la Mujer frente a estos graves hechos de violencia" (Red de Mujeres Mapuche 2013). La investigación de Aukiñko Zomo (2015) también muestra que las mapuche identifican "la discriminación que recibimos por parte del SERNAM". Asimismo, su ineficacia o negligencia: "yo siempre he escuchado que yo voy a ir a una institución, podríamos decir SERNAM o carabineros [...] pero mi caso va a quedar en la nada, o voy a ir pero al final me van a dejar peor, o voy a ir y después lo van a difundir" (Corporación de Mujeres Mapuche Aukiñko Zomo 2015, 16). O su enfoque etnocéntrico en la comprensión del fenómeno: "[es necesario que] no sólo se aborde la lógica universalista de SERNAM como ve y trata a las mujeres como iguales y dejando de lado la violencia que ejerce el Estado y sus instituciones" (Corporación de Mujeres Mapuche Aukiñko Zomo 2015, 20).

Interpelando la inconsistencia política del SERNAM, lo que las organizaciones de mujeres mapuche denuncian

17 En junio del 2016, durante el segundo gobierno de Michelle Bachelet, se funda el nuevo Ministerio de la Mujer y la Equidad de Género. El SERNAM (fundado en 1991 con el retorno a la democracia) pasará a denominarse Servicio Nacional de la Mujer y Equidad de Género (SERNAMEG) y a depender directamente del nuevo Ministerio.

18 El acuerdo reparatorio es "una salida alternativa al proceso penal" (Palma y Sandrini 2014, 159). Entre las medidas reparatorias están: ofrecer disculpas públicas, comprometerse a no reiterar los hechos y asistir a terapia familiar, entre otras. El juez de garantía debe verificar que el imputado y la víctima pactan el acuerdo de forma libre y voluntaria.

es la *norma racializada de la femineidad en Chile* (Vera 2016a).[19] Dicho de otra manera, la versión femenina del "Mapuche eco-espiritual" mantendrá su capital político como encarnación de la ancestralidad y la "bondad mapuche", en la medida en que los cuerpos de estas mujeres permanezcan alegóricos (Vera 2016b). Cuando esa misma ancestralidad muestra su materialidad a partir del vínculo con el territorio (un cementerio, unos árboles sagrados, un terreno en el que crecen ciertas yerbas, un paisaje y unas formas de vivir) y, por lo tanto, con la violencia del Estado policial y las empresas forestales, la femineidad indígena alegórica es reemplazada por los cuerpos concretos de Macarena Valdés, Lorenza Cayuhan o Francisca Linconao.[20] Es en cuanto víctimas de varones racializados que el SERNAM reconoce a las indígenas como mujeres. Pero pareciera ser que en cuanto sujetos con agencia que dan una lucha política, económica y cultural por la tierra (lucha cuya consecuencia directa es la violencia de Estado), la calidad de "mujer" de las indígenas es puesta en duda.

Una última reivindicación problemática de la ancestralidad que quisiera analizar en relación con esta problemática corresponde al argumento de la complementariedad. En la misma línea de lo que planteara Segato (2011) —que el sistema patriarcal colonial creó las condiciones para el reforzamiento de la violencia contra las mujeres dentro de las comunidades indígenas—, algunas organizaciones de mujeres mapuche también reivindican un orden de género originario caracterizado por la complementariedad (ANAMURI 2013; Corporación de Mujeres Mapuche Aukiñko Zomo 2015; Richards y Painemal 2006). A partir de un análisis preliminar de entrevistas y declaraciones públicas en relación con este tópico, identifico al menos tres formas en las que emerge este argumento: la reapropiación nostálgica del pasado, la reapropiación estratégica y la sospecha.

La reapropiación nostálgica de la complementariedad pareciera trabajar en pro de la autonomía cultural del mapuche tradicional y auténtico, contaminado por la política de género del Estado: "El enfoque de género es una contradicción en la cultura mapuche, porque justamente hay un equilibrio natural entre el hombre y la mujer" (Andrea Reuca, en Mattus 2009, 19). El objetivo sería entonces "volver a un equilibrio entre hombres, mujeres y naturaleza" (María Isabel Curihuentro, en Mattus 2009, 23).

En un segundo uso, y tal como lo ha señalado Mattus (2009), la resignificación estratégica del argumento por parte de las mujeres constituiría "una manera [tanto] de exigir cambios frente al hombre mapuche como de afirmar su cultura original" (2009, 23). Es esta estrategia discursiva la que permite visibilizar la inconsistencia política del Estado:

> Nos hemos reunido para debatir sobre el marco histórico de nuestros pueblos, analizar la dualidad y complementariedad ancestral [...] Responsabilizamos al Estado por el actual estado de violencia que sufrimos las mujeres indígenas, por tener carácter patriarcal y neoliberal. En consecuencia exigimos al Estado a que se haga parte de capacitaciones para prevención de la violencia intrafamiliar con pertinencia cultural. (ANAMURI 2013)

Finalmente, las sospechas en torno al argumento de la complementariedad ya han sido tematizadas por las mujeres indígenas a nivel latinoamericano. Así, por ejemplo, Aura Cumes afirma:

> La complementariedad de género, como utopía de la sociedad tiene una función importante, pero cuando se busca como una vivencia actual no soporta la evidencia de la realidad [...] Hay gente que piensa que no es estratégicamente útil cuestionar a los movimientos cuando estos tienen una vida frágil en un sistema de dominación mayor. Por el contrario, mi posición es que [...] los pueblos indígenas —las mujeres y los

19 Me refiero al orden de género que fabrica la femineidad como patrimonio enclasado y racializado, (re)produciendo con ello relaciones de poder entre mujeres. En la medida en que la femineidad y la masculinidad hegemónica siguen determinando el acceso a "lo humano", tal norma pondría en riesgo las posibilidades de inteligibilidad de las mujeres racializadas (Vera 2016a).

20 Menciono estos casos emblemáticos a modo de ejemplos contingentes de una situación histórica y de mayor envergadura localizada en el conflicto entre las comunidades mapuche, las empresas forestales y las familias dueñas de la tierra en el sur de Chile. El 22 de agosto de 2016, Macarena Valdés (esposa del werkén mapuche Rubén Collío, con quien lideraba la resistencia al proyecto hidroeléctrico de la empresa austríaca RP Global y de la empresa chilena SAESA en la comunidad de Tranguil) fue encontrada ahorcada en su casa. Collío presentó los antecedentes de amedrentamiento por parte de personeros de la empresa, días antes de su muerte. En noviembre, dos médicos del Colegio Médico cuestionaron la autopsia que sostenía la hipótesis del suicidio del Servicio Médico Legal (Aldunate 2016; "Las irregularidades en Proyecto Hidroeléctrico de RP Global" 2016; "Médicos cuestionan autopsia de Macarena Valdés" 2016). En el caso de Lorenza Cayuhan, el 15 de diciembre de 2015, la Policía de Investigaciones allana su casa buscando evidencias de un asalto ocurrido a trabajadores de la empresa forestal Fumivar. La mujer, sin antecedentes penales previos, fue acusada de robo con intimidación. En noviembre del 2016, encarcelada, Lorenza da a luz a su hija Sayén engrillada de los pies. El Colegio Médico y el Instituto Nacional de Derechos Humanos corroboraron que la situación violaba una serie de tratados internacionales ratificados por Chile (Pizarro 2016). Finalmente, el caso de la machi Francisca Linconao se hizo conocido en el marco de la investigación de la muerte del matrimonio Luchsinger-Mackay, fallecido después de un ataque incendiario ocurrido en el contexto del quinto aniversario del asesinato del estudiante mapuche Matías Catrileo. La autoridad espiritual (quien en el 2008 denunció con éxito a la Sociedad Palermo Limitada por violación de sitios de significación religioso-cultural) alegó inocencia. El 23 diciembre de 2016, la machi inicia huelga de hambre líquida. El 26 de diciembre, después de varios días de movilización, organizaciones feministas y de mujeres mapuche convocaron a una "funa al SERNAMEG" (Cayuqueo 2016; "Interpelan al SERNAM para que interceda" 2016; "Funa al SERNAMEG por machi Francisca Linconao" 2016).

> hombres— no somos piezas de museo, somos seres contemporáneos [...] no es la repetición de un pasado lo que hace a un Pueblo, sino la deliberación constante de lo que se quiere ser. (Cumes 2012, 15)

Entre las mujeres mapuche, estas sospechas se verbalizan ya sea como inconsistencia "entre el discurso y la práctica" de los varones (Cuminao 2009, 117) o consignando cómo el "esencialismo étnico" trabaja contra el feminismo (Rangiñtulewfü Kolectivo Mapuche Feminista 2016), reforzando el patriarcado mapuche:

> [...] la falsa idealización del mito del "buen ecológico indígena", "la complementariedad" y otras figuras creadas igual por hombres para explicar o justificar la subordinación y las relaciones desiguales. Las mujeres muchas veces ocultan su subordinación para evitar el debilitamiento de los movimientos indígenas. (Calfio y Velasco 2005, 5)

A modo de conclusión

Me propuse desarrollar una reflexión teórica en torno al régimen representacional de "lo étnico" en el contexto multicultural actual en Chile. Esto, a partir del análisis de una problemática específica: la violencia contra mujeres mapuche. Ahondando en los debates teóricos sobre las tensiones género-etnia en el contexto mencionado, analizamos un uso polémico reciente del Código 169 de la OIT en la defensa de varones mapuche agresores en Chile. Identificando diversas voces involucradas en esta polémica (Tribunales y Defensoría Mapuche, mediadores interculturales, organismos nacionales e internacionales de defensa de los derechos humanos de las mujeres y organizaciones mapuche), pudimos identificar ciertas reivindicaciones problemáticas de la tradición o la ancestralidad. Si bien estas podrían trabajar en pro de las demandas de reconocimiento de un pueblo, también pueden vehiculizar representaciones esencialistas como las del "Mapuche eco-espiritual". Siguiendo a Segato (2011), la tesis de este trabajo fue que lo anterior constituye una de las formas en las que el léxico del pasado es capturado por la gramática de un culturalismo perverso en el presente.

La finalidad de este análisis no fue dirimir o separar "lo verdadero" de "lo falso" de las identidades o identificaciones basadas en la cosmovisión ancestral, las tradiciones y la espiritualidad mapuche, sino mostrar y cuestionar la normatividad de la autenticidad implícita en el régimen representacional del "Mapuche eco-espiritual". Dicho de otra manera, un primer objetivo fue mostrar las relaciones de poder que definen los estrechos términos a partir de los cuales se construye la identidad mapuche legítima en Chile. Este problema es relevante, toda vez que la normatividad del "buen y auténtico mapuche", alegoría de la cosmovisión ancestral, está destinada a producir "malos mapuche": los ilegítimos, los impuros, los inauténticos.

En segundo lugar, el análisis sugiere la pertinencia de la reflexión anterior en el momento de problematizar los casos de violencia contra mujeres mapuche. Esto, en la medida en que pudimos apreciar allí cómo ciertas categorías de lo que he denominado el *régimen representacional* del "Mapuche eco-espiritual" (como cosmovisión, tradición, ancestralidad o complementariedad) devienen categorías racializadas y generizadas. En esa línea, y desde un enfoque interseccional, pudimos mostrar el mutuo modelamiento entre racismo y sexismo allí involucrados.

Todo lo anterior ubica a las mujeres mapuche en una paradoja política. Efectivamente, en la medida en que el cuerpo femenino indígena ofrece un alto rendimiento en relación con la demanda de autenticidad del discurso multicultural, las mujeres son portadoras de un capital político-simbólico que, sin embargo, no se correlaciona con la materialidad de la violencia en sus vidas. Confrontadas al cruce entre el patriarcado de Estado y el patriarcado indígena, las organizaciones de mujeres mapuche han denunciado con claridad la norma racializada de la femineidad implícita en el accionar de organismos del Estado como el SERNAM.

Sin embargo, si, tal como sostiene Dorlin (2005), la interseccionalidad es una estructura de dominación en sí misma que debilita las tentativas de resistencia, cabe preguntarse por las posibilidades e imposibilidades en relación con la visibilización del patriarcado mapuche en el Chile multicultural: en la medida en que la estrategia de las organizaciones de mujeres mapuche ha sido denunciar la violencia de género *sólo si se denuncia simultáneamente la violencia de Estado*, cabría interrogar la normatividad implícita allí involucrada. Es decir: ¿quiénes y de qué manera están definiendo hoy los términos a partir de los cuales se puede o no hablar de violencia hacia las mujeres mapuche? ¿En qué términos pueden —o no— hablar "las inauténticas" (feministas, lesbianas, *champurrias*[21])?

En este sentido, es posible que instalando preguntas que perturben la representación homogénea y abstracta del "Mapuche eco-espiritual", las subjetividades impuras constituyan un capital político por desplegar.

Referencias

1. Achin, Catherine y Elsa Dorlin. 2007. "J'ai changé toi non plus. La fabrique d'un-e Présidentiable: Sarkozy/Royal au prisme du genre". *Mouvements.* http://mouvements.info/jai-change-toi-non-plus/
2. Aldunate, Victoria. 2016. "El feminicidio de la activista Macarena Valdés Muñoz en Liquiñe". *ElDesconcierto.cl*, 20 de octubre, http://www.eldesconcierto.

21 "Mezclado", en mapudungun.

cl/2016/10/20/el-feminicidio-empresarial-de-la-activista-macarena-valdes-munoz-en-liquine/
3. Asociación de Mujeres Mapuche Rayen Voygue y Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas. 2016. "Tribunal Ético sancionó en Cañete: Declaración frente a terrorismo de Estado y Violencia del Capital en Territorio Mapuche". *Mapuexpress.org*, 18 de noviembre, http://www.mapuexpress.org/?p=13071
4. Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas. 2013. *Declaración de Cierre Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas Padre Las Casas*. www.movimientos.org
5. Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas. 2016. *Convocatoria Tribunal Ético de Cañete*. www.anamuri.cl
6. Bascopé, Joaquín. 2009. *La invasión de la tradición: lo mapuche en tiempos culturales.* Santiago: Colibris Ediciones.
7. Bauman, Gerd. 2001. *El enigma multicultural : un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Barcelona: Paidós.
8. Bello, Álvaro. 2004. *Etnicidad y ciudadanía en América Latina*. Santiago: CEPAL.
9. Bengoa, José. 2000. *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
10. Boccara, Guillaume. 2007. "Etnogubernamentalidad. La formación del campo de la salud intercultural en Chile". *Chungará* 39 (2): 185-207. https://doi.org/10.4067/S0717-73562007000200003
11. Boccara, Guillaume y Paola Bolados. 2010. "¿Qué es el multiculturalismo? La nueva cuestión étnica en Chile neoliberal". *Revista de Indias* 70 (250): 651-690. https://doi.org/10.3989/revindias.2010.021
12. Calfio, Margarita y Luisa Velasco. 2005. "Mujeres indígenas en América Latina: ¿brechas de género o etnia?". Ponencia presentada en el Seminario Internacional Pueblos Indígenas y Afrodescendientes de America Latina y el Caribe. CEPAL.
13. Cayuqueo, Pedro. 2016. "Francisca Linconao: Una machi con historia". *Latercera.cl*, 31 de marzo, http://www.latercera.com/noticia/una-machi-con-historia/
14. Corporación de Mujeres Mapuche Aukiñko Zomo. 2015. *Yamuwvn mu ka poyen tañi ixofij mogen amuleay tañi kvme mogen. Con respeto y amor por las distintas vidas, avanzamos hacia el buen vivir*. Temuco: Instituto Nacional de Derechos Humanos/Unión Europea.
15. Crenshaw, Kimberlé. 2005. "Cartographies des marges: intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur". *Les Cathiers du Genre* (39): 51-82. https://doi.org/10.3917/cdge.039.0051
16. Cumes, Aura. 2012. "Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio". *Anuario Hojas de Warmi* 17: 1-16.
17. Cuminao, Clorinda. 2009. "Mujeres mapuche: voces y escritura de un posible feminismo indígena". En *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*, editado por Andrea Pequeño, 111-124. Quito: FLACSO Ecuador.
18. Curiel, Ochy. 2007. "Crítica poscolonial desde las prácticas del feminismo antirracista". *Nómadas* 26: 92-101.
19. De la Cadena, Marisol. 1991. "Las mujeres son más indias. Etnicidad y género en una comunidad del Cusco". *Revista Isis Internacional* 16: 25-45.
20. Donato, Luz, Elsa Escobar, Pía Escobar, Aracely Pazmiño y Astrid Ulloa. 2007. *Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad en el contexto latinoamericano*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
21. Dorlin, Elsa. 2005. "De l'usage épistémologique et politique des catégories de 'sexe' et de 'race' dans les études sur le genre". *Cahiers du Genre* 39 (2): 85-107. https//doi.org/10.3917/cdge.039.0083
22. Ertürk, Yakin. 2007. *Intersecciones entre la cultura y la violencia contra la mujer. Informe para Asamblea General de Naciones Unidas*. www.acnur.org
23. Escobar, Arturo. 2003. "Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano". *Tabula Rasa* 1: 51-86.
24. Foucault, Michel. 1994. "La gouvernementalité". En *Dits et écrits III*, editado por Daniel Defert y François Ewald, 635-657. París: Gallimard.
25. Foucault, Michel. 1969. *L'archéologie du savoir*. París: Gallimard.
26. Frankemberg, Ruth. 2000. "White Women, Race Matters. The Social Construction of Whiteness". En *Theories of Race and Racism*, editado por Les Back y John Solomos, 447-461. Londres: Routledge.
27. Fries, Lorena. 2012. *En lo principal: téngase presente Amicus Curiae; primer otrosí: legitimación activa de la calidad invocada; segundo otrosí: acredita personería*. Instituto Nacional de Derechos Humanos. www.indh.cl
28. "Funa al SERNAMEG por machi Francisca Linconao culmina con represión". 2016. *Laizquierdadiario.cl*, 26 de diciembre, http://www.laizquierdadiario.com/Funa-al-SERNAM-por-machi-Francisca-Linconao-culmina-con-represion
29. Gargallo, Francesca. 2014. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. México: Editorial Corte y Confección.
30. Hale, Charles. 2004. "El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del 'indio permitido'". Ponencia presentada en la conferencia Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado. Naciones Unidas.
31. Hall, Stuart. 2010. *Sin garantías.* Popayán: Envion Editores.
32. Haraway, Donna. 1995. *Ciencia, ciborgs y mujeres*. Valencia: Ediciones Cátedra.
33. Harding, Sandra. 1996. *Ciencia y feminismo*. Madrid: Morata.
34. Hernández, Rosalva. 2003. "Re-pensar el multiculturalismo desde el género. Las luchas por el reconocimiento cultural y los feminismos de la diversidad". *La Ventana* 18: 9-39.
35. Hill-Collins, Patricia. 2009. "Foreword. Emerging Intersections. Building Knowledge and Transforming Institutions". En *Emerging Intersections. Race, Class and Gender in Theory, Policy and Practice*, editado por Bonnie Dill y Ruth Zambrana, vii-xiii. Nueva Brunswick: Rutgers.

36. "Interpelan al SERNAM para que interceda en la liberación de machi Linconao". 2016. *El Ciudadano.cl,* 29 de agosto, http://www.elciudadano.cl/2016/08/29/320715/interpelan-al-sernam-para-que-interceda-en-la-liberacion-de-machi-linconao678/
37. "Las irregularidades en Proyecto Hidroeléctrico de RP Global en Tranguil y la conmoción tras la muerte de una lamngen". 2016. *RadioVillaFrancia.cl*, 27 de agosto, http://www.radiovillafrancia.cl/las-irregularidades-en-proyecto-hidroelectrico-de-rp-global-en-tranguil-y-la-conmocion-tras-la-muerte-de-una-lamngen-sthash.GUsebf6w.vIthvn0C.dpbs
38. López, Sandra. 2012. *Violencia y mujeres mapuche*. www.feministastramando.wordpress.com
39. Lugones, María. 2005. "Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color". *Revista Internacional de Filosofía Política* 25: 61-76.
40. "Mapuche cuestionan interpretación del Convenio 169 en casos del Violencia Intrafamiliar". 2013. *LaoPiñón.cl*, 20 de marzo, http://www.laopinon.cl/noticia/mapuche/mapuche-cuestionan-interpretacion-del-convenio-169-en-casos-del-violencia-intrafamil
41. Marimán, José. 2012. *Autodeterminación. Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI.* Santiago: LOM.
42. Mattus, Charlotte. 2009. *Los derechos de las mujeres mapuches en Chile.* www.politicaindigena.org
43. McClintock, Anne. 1993. "Family Feuds: Gender, Nationalism and the Family". *Feminist Review* 44: 61-80. https://doi.org/10.1057/fr.1993.21
44. "Médicos cuestionan autopsia de Macarena Valdés, activista muerta en pleno conflicto con empresa hidroeléctrica". 2016. *El Desconcierto.cl*, 16 de noviembre, http://www.eldesconcierto.cl/2016/11/16/medicos-cuestionan-autopsia-de-macarena-valdes-activista-muerta-en-pleno-conflicto-con-empresa-hidroelectrica/
45. Menard, André y Constanza Tizzoni. 2016. *Ethnographic Case, Legal Case: From the Spirit of the Law to the Law of the Spirit*. Somatosphere. www.somastophere.net
46. Mohamed, Deena. 2013. *Qahera*. www.qaherathesuperhero.com
47. Mohanty, Chandra. 1991. "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses". En *Third World Women and the Politics of Feminism*, editado por Chandra Mohanty, Ann Russo y Lourdes Torres, 51-80. Bloomington: Indiana University Press.
48. Moller Okin, Susan, 1999. "Is Multiculturalism Bad for Women?". En *Is Multiculturalism Bad for Women?*, editado por Joshua Cohen, Matthew Howard y Martha Nussbaum, 7-24. Princeton: Princeton University Press.
49. Organización de las Naciones Unidas (ONU). 2007. *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*. www.un.org
50. Organización Internacional del Trabajo (OIT). 1989. *Convenio 169 sobre pueblos indigenas y tribales*. www.ilo.org
51. Painemal, Millaray. 2013. *Mujeres Mapuche y el aporte del feminismo en la lucha contra la violencia de género*. Observatorio Género y Equidad. www.oge.cl
52. Palma, Rosario y Renata Sandrini. 2014. "Mujer mapuche y retos de la justicia intercultural: aplicación del derecho propio indígena en delitos de violencia intrafamiliar". *Anuario de Derechos Humanos* 10: 151-161. https://doi.org/doi:10.5354/0718-2279.2014.31704
53. Pequeño, Andrea. 2007. *Imágenes en disputa: representaciones de mujeres indígenas ecuatorianas*. Quito: FLACSO Ecuador — Ediciones Abya-Yala — UNFPA.
54. Pizarro, Claudio. 2016. "Parir engrillada: El oscuro alumbramiento de Lorenza Cayuhan". *TheClinic.cl*, 3 de noviembre, http://www.theclinic.cl/2016/11/03/parir-engrillada-el-oscuro-alumbramiento-de-lorenza-cayuhan/
55. Radcliffe, Sarah. 2008. "Las mujeres indígenas ecuatorianas bajo la gobernabilidad multicultural". En *Raza, etnicidad y sexualidades*, editado por Peter Wade, Fernando Urrea y Mara Viveros, 101-136. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
56. Raisons Politiques. 2015. "Les langages de l'intersectionnalité". *Raisons politiques* 58: s/p.
57. Rangiñtulewfü Kolectivo Mapuche Feminista. 2016. *A modo de manifiesto*. www.facebook.com
58. Red de Mujeres Mapuche. 2013. *Declaración de la Red de Mujeres Mapuche de Chile*. www. redeibchile.blogspot.cl
59. Restrepo, Eduardo y Axel Rojas. 2010. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
60. Revista de Estudios Sociales. 2014. "Sexualidades e interseccionalidad en América Latina, el Caribe y su diáspora". *Revista de Estudios Sociales* 49.
61. Richards, Patricia y Millaray Painemal. 2006. "Transnacionalización, derechos humanos y mujeres mapuche". Ponencia presentada en V Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica.
62. Segato, Rita 2011. "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial". En *Feminismos y poscolonialidad*, editado por Karina Bidaseca y Vanessa Vasquez, 17-48. Buenos Aires: Godot.
63. Sieder, Rachel. 2002. Introducción a *Multiculturalism in Latin America*. Londres: Institute of Latin American Studies.
64. Stavenhagen, Rodolfo. 2000. *Conflictos étnicos y Estado Nacional*. México: Siglo XXI — UNRISD.
65. Stoler, Ann Laura. 2013. *La Chair de l´empire. Savoirs intimes et pouvoirs raciaux en regime colonial*. París: La Découverte.
66. Van Cott, Donna. 2000. *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
67. Van Dijk, Teun. 2016. "Análisis crítico del discurso". *Revista Austral de Ciencias Sociales* 30: 203-222.
68. Varikas, Eleni. 1998. "Sentiment national, genre, ethnicité". *Tumultes* 11: 87-97.
69. Vera, Antonieta. 2014. "Moral, representación y feminismo mapuche: elementos para formular una pregunta". *Polis* 11: 87-97. https://doi.org/10.4067/S0718-65682014000200014
70. Vera, Antonieta. 2016a. "La superioridad moral de la mujer: sobre la norma racializada de la femineidad

en Chile". *Historia y Política* 36: 211-240. https://doi.org/10.18042/hp.36.09

71. Vera, Antonieta. 2016b. "Guardianas de la cosmovisión de un pueblo: representaciones político-religiosas de la autenticidad mapuche". Ponencia presentada en Congreso LASA. Latin American Studies Association.
72. Vera, Antonieta. 2017. "Indígena ecoespiritual: re-jerarquizaciones raciales y nostalgias de autenticidad en tiempos multiculturales". En *Malestar social y desigualdades en Chile*, editado por Antonieta Vera, 251-280. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
73. Villegas, Myrna. 2012. "Entre la exculpación y la justificación. Apuntes de legislación comparada latinoamericana sobre pluralismo jurídico y derecho penal". *Revista de Derecho* XXV (2): 177-205. https://doi.org/10.4067/S0718-09502012000200008
74. Villegas, Myrna. 2014. "Sistemas sancionatorios indígenas y Derecho penal. ¿Subsiste el Az Mapu?". *Polit, crim* 9 (17): 213-247. https://doi.org/10.4067/S0718-33992014000100007
75. Viveros, Mara. 2009. "La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual". *Revista Latinoamericana Estudios de Familia* 1: 63-81.
76. Viveros, Mara. 2016. "La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación". *Debate Feminista* 52: 1-17. https://doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005
77. Wade, Peter, Fernando Urrea y Mara Viveros. 2008. *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadania y multiculturalismo en America Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
78. Yashar, Deborah. 2005. *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. Cambridge: Cambridge University Press.
79. Yuval-Davis, Nira. 2006. "Intersectionality and Feminist Politics". *Women's Studies* 13 (3): 193-209. https://doi.org/10.1177/1350506806065752
80. Yuval-Davis, Nira y Floya Anthias. 1989. *Women-Nation-State*. Londres: Macmillan.
81. Žižek, Slavoj. 1998. "Multiculturalismo, o la lógica del capitalismo multinacional". En *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, editado por Fredric Jameson y Slavoj Žižek, 137-188. Buenos Aires: Paidós.