



Reflexiones  
ISSN: 1021-1209  
ISSN: 1659-2859  
reflexiones.fcs@ucr.ac.cr  
Universidad de Costa Rica  
Costa Rica

## Vivencias de mujeres mapuche en Olavarría. Un abordaje etnográfico sobre ontologías múltiples

---

**Lencina, Rocio**

Vivencias de mujeres mapuche en Olavarría. Un abordaje etnográfico sobre ontologías múltiples

Reflexiones, vol. 100, núm. 1, 2021

Universidad de Costa Rica, Costa Rica

**Disponible en:** <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=72967098006>

**DOI:** <https://doi.org/10.15517/rr.v100i1.39609>

© 2018 Universidad de Costa Rica



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

## Vivencias de mujeres mapuche en Olavarría. Un abordaje etnográfico sobre ontologías múltiples

Experiences of Mapuche women in Olavarría. An ethnographic approach to multiple ontologies

Rocio Lencina

*Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Paleontológicas  
del Cuaternario Pampeano, Argentina*  
rociolencina18@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-0590-2620>

DOI: <https://doi.org/10.15517/rr.v100i1.39609>

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=72967098006>

Recepción: 08 Noviembre 2019

Aprobación: 09 Febrero 2021

### RESUMEN:

#### Introducción

En este artículo se presentan avances de la tesis doctoral en Antropología, investigación que considera como área de estudio la ciudad de Olavarría (Buenos Aires, Argentina) donde habitan mujeres que asumen una identidad indígena (mapuche) y que están desarrollando, como tales, un rol activo en la comunidad.

#### Objetivo principal

El objetivo principal consiste en comprender de qué manera las mujeres mapuches se apropian, re-significan y ponen en valor el legado cultural ancestral, recuperando sus vivencias (pasadas y actuales) en torno a la cosmovisión mapuche.

#### Método y técnica

Este estudio se sustenta en un abordaje cualitativo desde un enfoque etnográfico, basado en técnicas tales como la entrevista y la observación participante, así como también el relevamiento y análisis de fuentes documentales.

#### Resultados

Se recuperan ciertos aspectos del legado cultural ancestral vinculados con prácticas rituales expresadas en ceremonias y eventos cotidianos para pensarlas desde la dimensión ontológica de los procesos socioculturales retomados por las entrevistadas. Los principales resultados permiten reflexionar sobre la circularidad como principio (espacial y temporal) y simbología, el rol de las prácticas ceremoniales y rituales para la vida cotidiana y su re-significación en un contexto urbano, la centralidad de la vinculación con las fuerzas de la naturaleza, entre otros.

#### Conclusiones

Las conclusiones se orientan a pensar en torno a la diversidad de experiencias vividas a partir de la reconstrucción y reconexión con lo ancestral y la cultura indígena en los procesos de conformación identitaria. En este sentido, se plantea la necesidad de visibilizar su existencia en estos territorios en clave interseccional para poder comprender qué significa ser mujer indígena en la actualidad desde un abordaje situado.

**PALABRAS CLAVE:** Significaciones sociales, Cosmovisión, Cultura, Identidad, Patrimonio.

### ABSTRACT:

#### Introduction

This article presents advances of the doctoral thesis in Anthropology, research that considers the city of Olavarría (Buenos Aires, Argentina) as a study area where women who assume an indigenous identity (Mapuche) live and who are developing, as such, a active role in the community.

#### Main objective

In this framework, the main objective is to understand how Mapuche women appropriate, re-signify, value the ancestral cultural legacy, recovering their experiences (past and current) around the Mapuche worldview.

#### Method and technique

This study is based on a qualitative approach from an ethnographic perspective, based on techniques such as the interview and participant observation, as well as the survey and analysis of documentary sources.

#### Results

Certain aspects of the ancestral cultural legacy related to ritual practices expressed in ceremonies and daily events are recovered to think about them from the ontological dimension of the sociocultural processes retaken by the interviewees. The main results

allow us to reflect on circularity as a principle (spatial and temporal) and symbolism, the role of ceremonial and ritual practices for daily life and its re-signification in an urban context, the centrality of the link with the forces of the nature, among others.

#### Conclusions

The conclusions are aimed at thinking about the diversity of experiences lived from the reconstruction and reconnection with the ancestral and indigenous culture in the processes of identity formation. In this sense, the need arises to make her existence visible in these territories in an intersectional way in order to understand what it means to be an indigenous woman today from a situated approach.

**KEYWORDS:** Social meanings, Worldview, Culture, Identity, Heritage.

## INTRODUCCIÓN

En términos generales, los estudios que abordan la vinculación entre mujeres indígenas y patrimonio cultural no suelen contemplar el significativo rol que ellas desempeñan en la transmisión, creación, transmisión y protección del mismo. Pensar la problemática de las mujeres indígenas en relación con su patrimonio cultural desde lo académico implica visibilizar que el patrimonio tiene un género, el cual con frecuencia es «masculino» y, por ende, cuenta una historia predominantemente centrada en el hombre, esto promueve una visión masculina del pasado y el presente (Smith 2008).

Concebir al género como el «campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder» (Scott 2013, 292) hace visible la desigualdad histórica y estructural que vivencian las mujeres indígenas, así como también permite pensar en procesos organizativos y el despliegue de prácticas políticas en los diferentes aspectos de la experiencia humana (Gómez y Sciortino 2015). De este modo, el género es un elemento significativo en la construcción y expresión de la identidad; sin embargo, suele darse por sentado y, a menudo, es naturalizado como una categoría biológicamente determinada (Facio y Fries 2005).

Resulta fundamental realizar una revisión crítica sobre los modos en que se ha producido el conocimiento científico desde la antropología en general y en que se han abordado los procesos de apropiación patrimonial en particular. En palabras de Henrietta Moore (2009, 35) «el sesgo etnocéntrico de las categorías analíticas es un problema omnipresente en antropología»; los planteos de la autora invitan a reflexionar sobre la naturalización de nuestros propios modos de concebir el mundo, con esto se hace referencia a la relevancia de indagar e intentar comprender, en este caso, las narrativas de mujeres indígenas sobre sus experiencias de vida, rituales, saberes, conocimientos, y demás, desde otras cosmovisiones y ontologías que no son las propias (modernas, occidentales, sesgadas por la visión eurocéntrica del mundo).

Por un lado, estas cuestiones permiten abrir el abanico de interpretaciones para pensar cómo los procesos de colonización y occidentalización han impactado en la construcción de las relaciones de género en grupos sociales de matriz no occidental (Moore 2009). Por otro lado, revisar críticamente los modos en que se construye el conocimiento hace visible no sólo la presencia de un sesgo etnocéntrico sino también de un sesgo androcéntrico. Históricamente, el patrimonio cultural ha sido construido y legitimado desde una visión elitista, eurocéntrica u occicéntrica y masculina (Smith 2008).

Abordar una investigación en este campo con perspectiva de género implica romper con la mirada reduccionista que lo «encasilla» como el ámbito del conocimiento acerca de los bienes culturales y las acciones e intervenciones para su conservación y restauración. Los procesos de patrimonialización son también recursos e instrumentos políticos (Ashworth, Graham y Tunbridge 2007) encaminados a modificar las relaciones «de las personas hacia lo que hacen, la manera en que conciben su cultura y a sí mismos y las condiciones básicas de producción y reproducción cultural» (Kirshenblatt-Gimblett 2006, 60).

En este sentido, el patrimonio se vuelve una herramienta muy potente en las políticas de reconocimiento que tiene importantes consecuencias en las luchas por los recursos y por la igualdad. Su carácter político, por lo tanto, tiene que llevar también a intervenir sobre aquellos bienes culturales que simbolizan y legitimen

situaciones de dominación, en este caso de género, con el objetivo de transformar las sociedades (Urtizberea 2017).

Cabe mencionar que históricamente se ha invisibilizado el papel imprescindible de estas mujeres en la innovación cognoscitiva y la transmisión de su patrimonio intangible, de manera que se considera fundamental abordar el conocimiento indígena desde una perspectiva de género puesto que, tal como señala Marta Lamas (2013, 35), «el papel de las mujeres en los procesos sociales es más importante de lo que se reconoce ideológicamente».

Por ello, el presente artículo pretende ser un aporte en este sentido, intenta profundizar sobre las distintas maneras en que las mujeres indígenas, particularmente mapuche, vivencian la cosmovisión en su cotidianidad en un centro urbano como lo es Olavarría. Para abordar estas cuestiones desde su perspectiva se presentan en este artículo sus testimonios, voces e historias de vida. Un tema en común y recurrente en las diferentes entrevistas fue la importancia que se le dio a determinadas prácticas rituales en la construcción y la re-significación de las identidades de estas mujeres en la contemporaneidad local.

## CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

Este artículo es producto de una investigación antropológica de carácter etnográfico. En su acepción contemporánea la etnografía es la descripción densa de un observable. La acepción de «descripción densa» fue retomada por Clifford Geertz (1997) para referirse al proceso de identificación de estructuras significativas, expresadas a manera de categorías culturales, de estructuras conceptuales complejas que quien hace etnografía debe captar, explicar e interpretar. De esta manera, la etnografía no se limita a la recolección de información a través de métodos y técnicas particulares, sino a la posibilidad de establecer las conexiones internas de lo observado que le otorgan significación.

La antropología como campo de producción de conocimientos ha sido criticada, revisada y re-significada considerando aportes desde diversas epistemologías. En particular, la presente investigación se nutre de los aportes de teorías feministas para poder hacer una revisión crítica de la etnografía y proponer otra mirada respecto del abordaje metodológico. Tal como plantea Martha Patricia Castañeda Salgado (2012), el desafío de la etnografía feminista consiste en elaborar interpretaciones que partan desde un abordaje situado de las personas (en este caso mujeres mapuche). Desde esta apreciación se la distingue de otras etnografías precisamente por problematizar la posición de las mujeres al dejar de considerarlas sólo como informantes para considerarlas creadoras culturales. Involucra la aplicación de procedimientos como la observación, la descripción, el análisis del discurso, la revalorización de la historia, la escritura y narrativa etnográfica, desde una perspectiva intersubjetiva, situada, reflexiva y en diálogo con quienes hacemos investigación.

En este artículo se recuperan entrevistas llevadas a cabo en diferentes momentos de trabajo de campo, el cual se viene desarrollando en el partido de Olavarría desde el año 2017 hasta la actualidad (y continúa). Las mismas han sido realizadas tanto a integrantes mujeres del movimiento indígena a nivel local como a mujeres indígenas de la ciudad que no participan de ninguna asociación, comunidad o agrupación.

A cada entrevistada se le explicaron tanto los objetivos de la investigación como los recaudos éticos y metodológicos con respecto al tratamiento de la información. Se diseñó un documento formal donde las entrevistadas prestan su consentimiento (previo, libre e informado) para dar testimonio en el marco de esta investigación. Asimismo, se otorgó la opción de preservar la identidad en el registro; sin embargo, todas aceptaron que se utilizaran sus nombres reales. A pesar de esto se hará referencia a ellas utilizando un nombre de pila ficticio mantener su identidad en el anonimato. En particular, se retomarán los relatos de tres mujeres mapuche, quienes actualmente residen en el partido de Olavarría.

## A MODO DE CONTEXTUALIZACIÓN

De acuerdo con Mariano (2011) el patrimonio cultural intangible de Argentina es particularmente valioso por su diversidad dado que está integrado por una pluralidad de legados culturales: el de los pueblos indígenas, el colonial, el hispano, el criollo, el afro y el de los inmigrantes de distintas partes del mundo que desde mediados del siglo XIX se asentaron en este territorio.

A principios del siglo XX, la cultura material de los pueblos indígenas fue apropiada por el Estado, exhibida en museos, legislada como propiedad de una nación que recién se iniciaba y constituida como parte de un relato histórico nacional que daba cuenta de un origen evolutivo progresivo hacia la «civilización» (Crespo 2011). De este modo, en el proceso de conformación y consolidación del Estado se construyeron una serie de estereotipos tendientes a profundizar la desigualdad y generar clasificaciones de «sí mismo» y de los «otros» desde una mirada etnocéntrica, occicéntrica y racista (Alonso 1994).

A lo largo de la historia tanto la población indígena como sus tradiciones culturales fueron invisibilizadas en Argentina debido a los procesos ideológicos conducidos por las élites dominantes, las cuales reivindicaban (y continúan reivindicando) una herencia europea para la «nación argentina». Usualmente la herencia indígena era negada o, en el mejor de los casos, reconocida solamente en algunos aspectos de su pasado (Radovich 1999).

De este modo, se observan tensiones entre la cosmovisión indígena y la occidental-capitalista (Barabas 2004). De acuerdo con Radovich y Balazote (1998, 16) «las relaciones entre el orden económico y el orden cósmico establecidos por el dominio winka centrados en la lógica reproductiva del capital plantean una relación jerárquica entre el hombre y las demás fuerzas de la naturaleza».

Para los pueblos indígenas, utilizar sus propias representaciones sobre el espacio, la cosmovisión, la narrativa sagrada o los procesos rituales como conocimientos y prácticas que moldean la territorialidad simbólica es considerado fundamental, en tanto dichas representaciones son la base para la (re)construcción de etnoterritorios (Barabas 2004). En palabras de Moira Millán[1]:

Territorio, identidad, cultura es una unidad que es imposible de fragmentar. Es un cordón umbilical que nos va constituyendo, nos constituimos a partir del territorio. Plantear patrimonio cultural vivo sobre todas las cosas se debe pensar en la vida, en el recuerdo de la vida. En una Argentina en donde los pueblos originarios hoy estamos atravesando un difícil proceso contra el extractivismo, contra un modelo económico que está justamente amenazando nuestras vidas. Pero no solamente la vida de las personas, la vida de los territorios, la vida de la naturaleza. La cultura, nuestra cultura, surge a partir de esa vida, de esa naturaleza. No podría haber cantos sagrados si los ríos no siguen cantando. No podemos seguir celebrando nuestras ceremonias si el territorio no se sostiene en sus derechos integrales de vida (...). Entonces a pesar de que no creo en estos estados hegemónicos y por supuesto que no creo en Naciones Unidas, no creo en esas hiper estructuras que de manera impune permiten masacres sobre los pueblos. Sin embargo, creo que estos espacios pueden contribuir a diálogos profundos, a interpelar todas las lógicas, a cuestionarnos, a revisarnos, a crear neologismos (Millán 2015, 76-77)

Es importante pensar a los pueblos indígenas en tanto actores políticos y sujetos de derechos dentro de los marcos legales vigentes en el territorio argentino. En primer lugar, es necesario remitirse a la Constitución Nacional (reformada en 1994), en la cual se incorporaron dos incisos al artículo 75 que son de gran importancia. El art. 75 inc. 17 establece que son atribuciones del Poder Legislativo: «Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería Jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones».

En el art. 75 inc. 22 se enumeran once instrumentos internacionales que pasaron a formar parte de la Constitución y gozan de jerarquía constitucional. Entre ellos se encuentra la Convención Americana sobre Derechos Humanos, también conocida como el Pacto de San José de Costa Rica, que fue ratificado por Argentina en el año 1984 y que establece la jurisdicción de la Corte Interamericana de Justicia en caso de violación a los derechos de la humanidad. Esto resulta relevante puesto que, frente al incumplimiento por parte del Estado de algún derecho protegido en esta Convención, la víctima podrá demandar al Estado Nacional si invoca esta convención.

Otra legislación internacional a destacar es el Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT 1989), ratificado por Argentina en el año 2000 mediante la Ley N° 24.071, puesto que es el único instrumento internacional vinculante sobre la materia y ha contribuido a un avance sustancial en el reconocimiento y protección de los derechos de los pueblos indígenas. Entre sus disposiciones se adopta el criterio de autorreconocimiento étnico y se incluye el reconocimiento de su carácter de pueblos, el respeto a sus formas de vida y a decidir sobre su desarrollo económico, social y cultural, el derecho sobre sus tierras y territorios.

El reclamo de las organizaciones indígenas intenta generar una redefinición de las relaciones con el Estado que apunte a la implantación de un régimen de mayor autonomía. En este sentido, señala Barabas (2004), tal vez lo más importante para los pueblos indígenas actuales sea revalorizar y recuperar el conocimiento y el uso de los lugares sagrados, así como de los relatos y rituales que marcan los centros y las fronteras de los etnoterritorios. No se trata solo de títulos o mapas, sino de recuperar el conocimiento inmaterial, narrativo, para transmitirlo a las generaciones posteriores, a fin de contar con una nueva herramienta con la cual reclamar derechos territoriales, o como se señala desde la medicina tradicional, para reconocer y proteger lugares sagrados de práctica ritual hoy amenazados (Boccaro 2005).

## DE LA UNIVERSALIDAD A LA PLURIVERSALIDAD

Como se planteaba al principio, resulta fundamental realizar una revisión crítica con respecto a la forma en que se ha producido el conocimiento en relación a las vivencias de los pueblos indígenas, y se debe empezar por hacer visible el sesgo etnocéntrico y androcéntrico en la construcción de estos discursos. Históricamente, el etnocentrismo ha negado la existencia de otros paradigmas de interpretación del mundo más allá del occidental, moderno, secular y liberal; dicha matriz colonial puede ser entendida como una estructura compleja, propia del sistema-mundo moderno/capitalista, originado con el colonialismo europeo a principios del siglo XVI, y que se sostiene en «el poder como una relación social de dominación, explotación y conflicto por el control de cada uno de los ámbitos de la experiencia social humana» (Quijano 1999, 140).

La episteme moderna o colonial suele asumir que lo que se vivencia (ontología) es universal, mientras lo que se conoce y cómo se conoce es culturalmente variable, esto reduce las distintas realidades de las personas a «visiones» o «representaciones» del mundo específicas que conviven dentro de una naturaleza única objetivada por el conocimiento occidental (Dussel 1994). En palabras de Escobar (2015, 29): «basada en lo que llamaremos una ontología dualista (que separa lo humano y lo no humano, naturaleza y cultura, individuo y comunidad, «nosotros» y «ellos», mente y cuerpo, lo secular y lo sagrado, razón y emoción, etcétera), esta modernidad se ha arrogado el derecho de ser «el» Mundo (civilizado, libre, racional) a costa de otros mundos existentes o posibles».

De esta manera, resulta interesante pensar en términos de *pluriversalidad* en lugar de *universalidad* para visibilizar que la propia perspectiva es una más entre muchas otras: «la ontología política re-sitúa al mundo moderno como un mundo entre muchos otros mundos» (Escobar 2015, 34). En la misma línea, Marisol De la Cadena (2009) plantea que la «cultura» tal como aparece en las realidades de los pueblos y naciones indígenas, puede ser entendida como una extensión articulada de lo que desde la ontología moderna denominamos la naturaleza. De este modo, la autora sugiere que «no debemos asumir que la cultura tal



como es usada por los movimientos indígenas corresponde necesaria y cabalmente a nuestros significados del término» (De la Cadena 2009, 150).

En este sentido, sostiene Curtoni, (2014, 122) sería necesario promover la producción de conocimientos patrimoniales desde una mirada local, lo que «no niega la disciplina (...) sino sus formas de racionalidad excluyente, hegemónica, eurocéntrica que caracterizan a buena parte de las prácticas actuales». Como señala este autor, «no hay que olvidar que los investigadores también formamos parte activa del campo social y somos un coproductor más del patrimonio», entendido «no como un objeto en sí a ser venerado y preexistente a las voluntades sociales, sino como la resultante de múltiples relaciones culturales, políticas, históricas, ideológicas, etc.» (Curtoni 2014, 123).

Así, se reconoce que el patrimonio se co-produce entre una multiplicidad de actores sociales y por lo tanto sería relevante avanzar hacia un modelo de coproducción del conocimiento patrimonial (Alonso Gonzalez 2014). Para generar una ruptura con sus supuestos epistemológicos modernos e ilustrados resulta necesario un cierto «indisciplinamiento» de la ciencia (Haber 2011).

Si se articula esta reflexión con el caso de las mujeres indígenas, se visibilizan múltiples rupturas con el discurso académico, hegemónico y occidental. Tal como señala Tarcila Rivera Zea <sup>[2]</sup>: «Muchas jóvenes indígenas, los nuevos liderazgos, se inclinan por los estudios de género y el feminismo, por el desarrollo teórico que han alcanzado estas propuestas, lo cual está bien pero muy pocas lo hacen desde la mirada de lo indígena para desarrollar una propuesta indígena y más bien lo que hacen es mirar lo indígena desde estas categorías académicas, de tal manera que esto no permite desarrollar un discurso indígena» (Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas 2015, 24).

Las mujeres de los pueblos indígenas de *Abya Yala* (América Latina) generan desde sus comunidades conocimientos sobre su lugar con presencia, voz y protagonismo en el mundo (Gargallo Celentani 2014). Esta acción es, en parte, autónoma de los proyectos de liberación femenina, en particular de aquellos que le fueron expropiados al movimiento feminista por los Estados y los organismos internacionales, las organizaciones no Gubernamentales y las transnacionales agroindustriales, médicas, jurídicas y educativas (las así llamadas políticas públicas con enfoque de género).

Cuanto más participan de las reivindicaciones y reconstrucciones de las identidades de sus pueblos, afirman que sus conocimientos, sus habilidades manuales, su capacidad reproductiva son una forma de prosperidad (Paredes 2010). En este sentido, la colectividad femenina indígena sostiene que «a lo largo de la historia ha existido una falta de respeto a la dignidad de la mujer, situación que tiene similitudes con la de los indígenas que siempre hemos soportado la discriminación. Nuestras luchas nunca fueron interpretadas en su dimensión real, pues siempre hubo prejuicios. Existe un estereotipo sobre la lucha de los indígenas, y eso mismo encuentro en las interpretaciones de la lucha de las mujeres» (Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas 2015, 13) <sup>[3]</sup>.

Por ello, en razón de todo lo expuesto, es posible afirmar que el patrimonio tiene una dimensión vinculada con el género (Scott 2013), la cual generalmente no suele ser problematizada, a pesar de ser un aspecto central para la conformación de identidades (Smith 2008). Por medio del patrimonio se construyen y naturalizan identidades de género, que muchas veces también son cuestionadas y en las que se manifiestan algunas resistencias.

Para enriquecer el abordaje con respecto a la construcción de identidades se recupera el concepto de interseccionalidad (Valdez 2017) con el objetivo de dar cuenta de las múltiples subordinaciones sin que una u otra se priorice y pueda pensarse por separado de las otras. En palabras de la autora «la ubicación *mapuce*, o cualquier otra que estratégicamente asumamos, en principio, no excluye, ni va necesariamente atada, a una o unas determinada/s ubicaciones de clase, de edad, de géneros, sexualidades, etc.» (Valdez 2017, 3).

María Lugones (2008) plantea la necesidad epistemológica, teórica y política de considerar la interseccionalidad de todas esas ubicaciones y dar cuenta de cómo las identidades se de manera entramada y

transversal. A partir de esto señala que desde la mirada interseccional es posible visibilizar aquello que queda oculto cuando dichas categorías se conceptualizan separadamente: el «sistema moderno colonial de género».

En este marco, resulta interesante indagar al respecto de la transversalidad de la dimensión ontológica en la construcción de las identidades para así comprender la complejidad de la cosmovisión mapuche a partir de los relatos y vivencias de las entrevistadas.

## RESULTADOS

### COSMOVISIONES Y ONTOLOGÍAS. HACIA UNA INTERPRETACIÓN DE PRÁCTICAS RITUALES

En el presente trabajo se retoman fragmentos de las historias de vida de tres mujeres mapuche, Diana (49 años), Marisa (54 años) y Nilda (92 años), para comprender de qué manera se reconstruye el legado cultural indígena desde sus representaciones y prácticas.

La cosmovisión indígena americana tiene una tradición milenaria que fue conformando un complejo sistema en el que se destacan un conjunto de ideas profundamente integradas. Conforme a lo indicado por Llamazares y Martínez Sarasola (2004), los cinco principios centrales a partir de las cuales se pretende organizar un mundo conceptual mucho más abarcador son: la totalidad, la energía, la comunión, la sacralidad y el sentido comunitario de la vida.

En este sentido, dichos autores sostienen que «estos cinco principios constituyen un modelo aproximativo para presentar la complejidad de la cosmovisión indígena», aunque aclaran que si bien estas ideas proporcionan un marco de comprensión no son las únicas existentes en dicha cosmovisión, «cuyos infinitos planos hacen de ella un mundo en sí, inagotable y en constante revelación» (Llamazares y Martínez Sarasola 2004, 32). Ahora bien, para profundizar en la comprensión de la cosmovisión indígena resulta importante retomar el concepto de ontología relacional entendida como «aquella en que *nada* (ni los humanos ni los no humanos) *preexiste las relaciones que nos constituyen*. Todos existimos porque existe todo» (Escobar 2015, 29; cursivas del autor).

Desde esta perspectiva, el autor señala que dentro de muchos mundos indígenas y en algunas comunidades afrodescendientes de América Latina, esos espacios materiales se manifiestan como montañas o lagos que se entiende tienen vida o son espacios animados. En estas ontologías, dichos espacios son concebidos como seres no humanos, categoría desde la que también se pueden pensar los vínculos con animales, montañas e incluso espíritus (De La Cadena 2015). Cada parte de la naturaleza está dotada de vida y es posible entablar un diálogo entre ella y la persona (Avendaño 2010).

De acuerdo con Barabas (2008), para los pueblos indígenas la naturaleza es concebida como un ámbito sagrado en el cual moran los seres sagrados. En el proceso de construcción de la territorialidad los lugares sagrados suelen configurarse como sitios de gran poder de convocatoria religiosa y étnica, y pueden ser entendidos como procesos simbólicos dinámicos, entretejidos con las deidades o fuerzas potentes que se manifiestan en ellos y con los rituales que allí se realizan. Así se ha afirmado que: «entre los pueblos indígenas ese tejido intersecta todos los niveles de la vida individual, parental y comunitaria, porque en la concepción o cosmovisión sociomorfa del mundo naturaleza y sociedad son semejantes, están emparentadas, y el modelo normativo de sus relaciones mutuas es de reciprocidad casi equilibrada» (Barabas 2008, 114).

### Sobre las prácticas rituales ceremoniales

En la cosmovisión mapuche la ritualidad, lo ceremonial y lo sagrado son cuestiones transversales a todos los aspectos de la experiencia humana. Sin embargo, en los siguientes apartados se realiza una distinción con



respecto a las prácticas rituales (ceremoniales y cotidianas) solo con fines analíticos y a modo de organización de los resultados de la investigación.

Hablar del sentido social de las prácticas rituales ceremoniales significa, sobre todo, remitirse a la identidad. Portal (1997, 64) considera que «el ritual es un procedimiento por medio del cual se estructuran y reproducen, con base en la construcción de un tiempo y un espacio particulares, las identidades tanto individuales como sociales». Las ceremonias llevadas a cabo en cerros, pueblos o ciudades, permiten la cohesión, la pertenencia y fortalecen la organización comunitaria. En suma, recrean y construyen la identidad de un pueblo o de un grupo (Oseguera 2008). En palabras de una de las entrevistadas: «la ceremonia es el alma de una comunidad» (Marisa, comunicación personal).

El pueblo mapuche reconoce como base de su existencia y cultura el territorio: en él se identifica su ser histórico y su ser espiritual. Este territorio es llamado en *mapuzungun* (idioma originario mapuche) *Wall mapu* que da cuenta de una comprensión del mundo de manera circular conformado por una estructura vertical y horizontal.

La estructura vertical corresponde en primer lugar (de modo descendente) al *Wenu mapu*, espacio sagrado donde habitan espíritus del bien y antepasados; *Ragiñwenumapu*, el espacio intermedio; *Nag mapu*, el planeta tierra donde convive la naturaleza y los seres vivos, y, por último, el *Minche mapu*, que corresponde a la tierra de abajo. La estructura horizontal está definida por aquellos que componen los cuatro puntos cardinales en la zona mapuche (este, norte, oeste, sur). El territorio es para el pueblo mapuche un contenedor de espacios, donde coincide y se funde la energía contenida en los seres vivos y las fuerzas de la naturaleza que se encuentran en armonioso equilibrio (ver Figura 1).

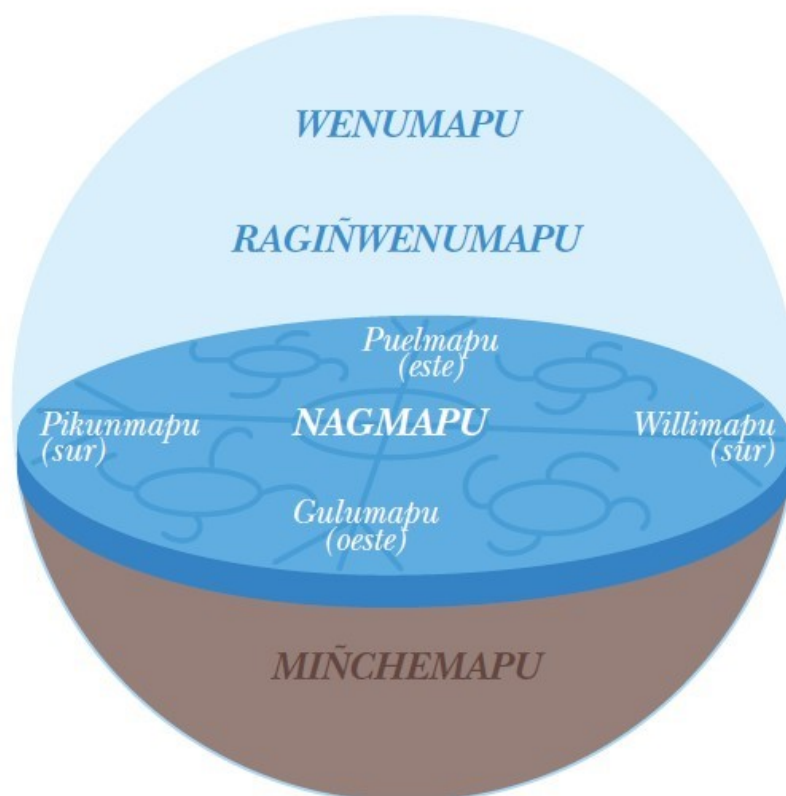


FIGURA 1  
Esquema explicativo del Wall mapu.  
Galaz Estevez (2016).

Si retomamos los principios centrales de la cosmovisión indígena sudamericana, Llamazares y Martínez Sarasola (2004) sostienen que el círculo como forma geométrica y la circularidad como idea, constituyen la representación más acabada de la concepción de totalidad. Una expresión de estos principios es el ritual mapuche denominado *Ngillatun*, en el cual toda la ceremonia se realiza durante tres días en una estructura de círculos concéntricos: el primero es el centro, lugar de las ofrendas, las oraciones y los danzantes; luego viene la «ramada», que es el conjunto de viviendas en las cuales se instalan los distintos grupos familiares; después el círculo externo que envuelve todo el gran espacio ceremonial y alrededor del cual los jinetes cabalgan ritualmente varias veces al día.

Otro elemento a destacar es el *kultrung*, instrumento musical que se ejecuta permanentemente durante la ceremonia y es también circular. Sin embargo, no se trata solamente de un instrumento, si bien es utilizado como tal y produce un sonido de tambor, el *kultrung* está constituido por una gran simbología, la cual se muestra desde su forma física hasta en los elementos que están pintados en el parche. El *kultrung* refleja en sí mismo la cosmovisión mapuche: su parte visible refleja la mitad del universo en su forma semiesférica y su parte invisible la complementa conformando el *Wenu mapu*.

De todas las entrevistadas, Marisa fue quién más énfasis hizo en los aspectos de las ceremonias, nos cuenta en su relato qué significó para ella vivenciar el *Ngillatun*: «El *Ngillatun* te transporta en el tiempo. Es una ida al centro de tu interior. Te pasa algo que no puedes explicar. Hay energías que no se pueden comparar... En el ritual las mujeres le cantan a los hombres. Es como un mantra. Es una limpieza. Para la protección de los malos espíritus se realiza la danza del *choike* (ñandu), los caballos con jinetes dan vueltas alrededor, las

mujeres hacen mantras... es el momento donde se produce una comunión con los ancestros. Hay significados muy profundos en cada cosa del ritual. Acá nada tiene el valor de lo que se vive allá» (Marisa, comunicación personal).

El *Mapu* es el eje filosófico mapuche desde el cual se deben analizar los paradigmas del pueblo. Desde esta mirada, el *che* (la persona) es visto como un «brote» de la tierra misma; en este contexto, las mujeres indígenas se constituyen como guardianas de la naturaleza. En ello radica la explicación del manejo y el respeto por su entorno y por otros seres con los que comparten la vida (Ulloa, 2007). Ahora bien, desde una mirada local, Diana sostiene que:

Acá en Olavarría a mí lo que me pasa es que en ciertos lugares todavía puedo sentirme en paz con el entorno. Duele cuando ves la contaminación o te enteras de que tiran agrotóxicos o ves ese desequilibrio permanente que aparece, pero bueno la única manera de poder sobrellevar y sentirse parte y sanar es con las ceremonias. Nosotros hacemos las ceremonias, nos relacionamos, pedimos permiso, pedimos que el sol nos acompañe y si vamos a hacer algo entregamos la intención... entonces eso nos coloca automáticamente en otro lugar... lo mismo con las aguas, porque vemos el arroyo Tapalqué contaminado, es muy doloroso lo que ha pasado porque se han encontrado cuerpos sin vida... para nosotros son sacudones, y bueno son épocas de empezar a limpiar y sanar y sanar. Esa es la relación que nos queda y que tenemos que hacer, no hay otra (Diana, comunicación personal).

En el relato se observa la relevancia de las prácticas ceremoniales en tanto parte central de su cosmovisión como en el marco de un contexto urbano. Pensar en cómo los efectos de la contaminación afectan no sólo a la naturaleza (en términos occidentales) sino a las emociones de las personas tiene que ver con cómo es concebido el *kalul*, el cuerpo humano, en la ontología mapuche. Desde este paradigma, el cuerpo humano está conformado por los cuatro elementos fundamentales de la naturaleza: la tierra se hace carne en los cuerpos; el agua representa la sangre; el aire es el aliento de vida; el fuego representa al espíritu.

Cabe destacar, además, que el conocimiento tradicional y ancestral, base de la cultura, se transmite a través de las enseñanzas cotidianas de las mujeres indígenas a sus hijas e hijos (Lencina 2019). Por medio de esta transmisión intentan formar una identidad dentro de una sociedad que no reconoce la presencia de los pueblos indígenas y que no valora su cultura como tal. Esta recuperación de la tradición supone un sentido de pertenencia y de identidad como pueblo que lucha para que su cultura sea reconocida (Radovich y Balazote 1998; Stavenhagen 2002).

Otro punto importante para abordar el legado cultural mapuche y su expresión en prácticas rituales ceremoniales se vincula con los conceptos de *dualidad* y *complementariedad*[4]. Se retoman las voces de Marisa y Nilda:

En el ritual está muy marcado lo femenino de lo masculino. En la ceremonia, el hombre debe asistir a la mujer: por ejemplo, con el tema del agua, sacrificando animales. Además, el fuego no se puede apagar en los tres días del ritual, por eso se hacen guardias. Sólo las mujeres preparan las bebidas sagradas de la ceremonia: *chavy* (se hace con trigo o piñones) y *mote* (es trigo con agua o azúcar). En las danzas las mujeres están en el centro y los hombres alrededor, como protegiéndolas. Solamente las ancianas pueden tocar el *kultrung*. En la ceremonia el hombre hace pedidos y la mujer lo eleva con su canto. Siempre se respeta la dualidad hombre-mujer: se eligen parejas de animales, niños y niñas... (Marisa, comunicación personal).

El *kamarikun*[5], era prohibido eso... El *kamarikun* era una fiesta. No se permitía gente blanca, era fiesta de indígenas. Era para pedir a Dios año bueno, trabajo, que la gente siga bien, que la cosecha salga bien... como prohibieron el lenguaje, prohibieron esta fiesta también. El *longko* llamaba a la fiesta... Un hombre y una mujer organizaban... La mujer atendía a la gente, decía qué había que hacer, cuál era el lugar... Y el hombre estaba con su gente... Para bailar el *kamarikun* se ponían plumas. El baile era parte del pedido. Hacían el pedido... volcaban yerba, azúcar, una bebida que se llama *muday*... Las plumas eran como adorno... las plumas eran de avestruz, se ponían como una vincha... Y todos desnudos bailaban, ¡en calzoncillos! (Nilda, comunicación personal).

Tal como se expresa en los fragmentos recuperados, es en el espacio del territorio comunal donde se generan y re-generan modos de sociabilidad, dado que allí se territorializan y corporizan las narrativas sobre las relaciones sociales y de género (Espinoza-Damián 2010). En este sentido, el territorio es una pieza fundamental para comprender la organización social, inter e intra genérica en la sociedad mapuche libre; es decir, previa a la Conquista *wingka* (blanco-conquistador). Tal como establece García Gualda (2015, 591) «la concepción comunitaria del territorio como componente articulador del entramado socio-productivo caracterizaron a esta etapa de la historia mapuche en la cual primaba una concepción del ser *zomo* (mujer) y ser *wenxu* (varón) diferente a la dominante en occidente».

Es posible observar que «el principio de complementariedad, paridad y reciprocidad mapuche toma significancia en el sentido que el principio masculino y femenino no es posible su existencia, de uno sin el otro» (Catricheo y Huentequero 2013, 60). No obstante, cabe señalar que en todas las culturas las relaciones de género tienen raíces estructurales (división del trabajo) e institucionales (normas y reglas) que guían la distribución de recursos y oportunidades dentro de la sociedad. Estas normas de género se construyen, también, a nivel simbólico, ya que se sustentan y reproducen en las concepciones, mentalidades e imaginarios colectivos.

A partir de lo expuesto sería posible presuponer que al interior del pueblo mapuche existía una asignación de roles, basados en el trabajo colectivo y en la *complementariedad*, lo cual los convierte en roles flexibles y susceptibles de modificaciones de acuerdo con el contexto. Según Rita Segato (2011), sería posible pensar que en el pueblo mapuche libre existía un orden de género diferente al propuesto por el mundo moderno occidental, y, por lo tanto, cuando esa modernidad/colonial se aproximó a las comunidades, lo modificó peligrosamente. Por ello, es importante señalar que, si bien en el relato se presenta una distinción explícita entre los roles femeninos y masculinos, la misma sólo se hace visible desde una mirada occidental puesto que, según sostiene Diana, «nosotros nos vemos como elementos de la naturaleza» (Diana, comunicación personal).

## Sobre las prácticas rituales cotidianas

Al tomar los aportes de Leach (1976) es interesante pensar en el ritual como una «exposición simbólica que dice algo sobre los individuos que participan en la acción» (Leach 1976, 35) y que no se circunscribe sólo al ámbito de lo «sagrado». Esto implica que, para quienes integran una sociedad, los detalles de las costumbres nunca pueden ser irrelevantes, dado que forman parte del sistema total de comunicación interpersonal dentro del grupo social.

Desde esta perspectiva, se desprenden una serie de interrogantes: de qué modo las mujeres mapuches entrevistadas vivencian la cosmovisión en su cotidianidad, qué elementos de ese legado cultural ancestral reconocen en sus prácticas diarias, qué conexiones manifiestan entre dicho legado y las propias historias de vida, entre otras cuestiones. A continuación, se retoman las experiencias y vivencias que surgen a partir del relato de Diana.

Hay valores que ya los traemos muy muy de entraña... tiene que ver con el respeto a la palabra, el tema de convivir con esa diversidad de los tiempos, de poder entender o intentar trabajar por el buen vivir... y me parece que hay momentos en que uno dice el movimiento del cuerpo, el gesto, la palabra, tienen que ver con esas raíces muy profundas de lo comunitario, de la reciprocidad, que yo entrego y recibo también como lo da la naturaleza. Y de eso fui tomando conciencia de grande y veo que lo teníamos con mi familia. Yo vengo de una familia numerosa (éramos seis hermanos, mi papá y mi mamá) y en mi casa siempre había un plato de más, y siempre recibíamos a la gente con ese sentido (que yo observaba de mi mamá) de generosidad y de encuentro, y a su vez esto de llevar un regalo simbólico cuando iba a un lugar y a su vez ella recibía. Eso hasta el día de hoy... y por ahí duele cuando hay patrones culturales tan distintos de individualidad, de egoísmo... entonces ahí hay como tensión pero eso es como lo que más me llena de todo lo que he vivido. Es lo que

permanentemente ponemos en la cotidianidad. Y después la relación con la naturaleza... es imposible no tenerla (Diana, comunicación personal).

En las palabras de Diana es posible observar una multiplicidad de aspectos que son centrales en la ontología mapuche, por ejemplo, la concepción del tiempo. Desde esta cosmovisión, el tiempo es de carácter cíclico y circular si se considera el presente con vuelta al pasado y desde allí hacia el futuro (Grebe 1987). El regreso al pasado constituye un retorno necesario ya que los modelos de acciones futuras deben desarrollarse como lo hicieron los ancestros (Quilaqueo Rapimán, Fernández y Quintriqueo Millán 2010).

La noción anterior es expresada en el calendario lunar establecido por los *kimches* (sabios mapuche), el cual está basado en la rotación y traslación de la Tierra en torno al sol. Al contar la cantidad de lunas llenas que suceden desde el día más corto del año y la noche más larga, los *kimches* lograron determinar la duración del ciclo anual, asimismo, para verificar la repetición de este ciclo, desde la noche más larga habrían de pasar trece lunas llenas, esto da lugar al ciclo de *we tripantu* (año nuevo); es decir, la celebración del renacimiento de la salida del sol al coincidir con el solsticio de invierno.

En este sentido, cuando Diana señala el hecho de «convivir con esa diversidad de los tiempos» podría interpretarse que si bien en su cotidianidad vivencia esta temporalidad cíclica que se plantea desde la cosmovisión mapuche, su vida no deja de estar atravesada por la temporalidad lineal propia de la ontología moderna-occidental. Sin embargo, resulta interesante poder pensar en prácticas de resistencias a la colonialidad del poder desde la *performance* cotidiana. Como indica Judith Butler (1998) la identidad no es un todo constituido de una vez y para siempre, por el contrario, es un proceso de actuación constante que se construye y reconfigura permanentemente. En esta línea, María Lugones (2005) plantea que es a partir de vivir la identidad en clave interseccional que se abren posibilidades para resistir frente a múltiples opresiones mediante la creación de círculos resistentes al poder desde dentro y en todos los niveles de opresión.

Asimismo, en el relato de Diana se observa cómo se configuran una serie de tensiones que dan cuenta desde la propia experiencia de vida la multiplicidad de ontologías. Por un lado, la *reciprocidad*, como característica relacional del pueblo mapuche que da cuenta del valor de *lo comunitario* desde la cosmovisión y, por otro lado, el *egoísmo*, como lo opuesto a lo recíproco y como valor asociado al *individualismo*, construido y reproducido desde un paradigma occidental propio de la sociedad moderna-capitalista.

En la misma línea, Marisa comenta sobre su experiencia al haber vivido durante unos meses en una comunidad mapuche rural de la Patagonia para «conectarse con sus raíces» y cómo eso luego lo fue significando en su vida cotidiana.

Me quedó de los pueblos indígenas del sur: hablar menos, hacer más. Me parece muy importante el tema del silencio... el estar. Yo a mis sobrinas nietas en vez de llevarlas a comer un tostado o una Paty les dedico tiempo.... Me parece más válido hacer, producir, confeccionar que comprar. (...) Nací en Sierras Bayas[6] ... por eso quería hacer mi propio mortero y cuando lo vi a Pablo Mallegni[7] en lo de Cecilia Alves[8] le pregunté si podía hacerlo y él encantado me dijo que sí. Empecé el taller de picapedreros... No sabes lo que es la conexión con la piedra... Y por ahí veo que Pablo lo agarró con la amoladora y le digo «¡Pablo! ¡Yo lo quiero como lo tenían mis parientes!». ¡Lo que daría por ver una vasija de los Catriel...! Me gustaría saber qué hacía mi familia... son como baches que tengo. Me apasiona hilar lana. También hago mis propias vasijas en cerámica, mis cosas de cocina son todas de cerámica... Lo bello que es esta relación con la piedra. (...) Yo estoy en un proceso de reconstrucción. Pude ponerle un color a mi identidad por todo lo que aprendí en el sur y con mi comunidad. Todo lo que aprendí lo pienso para mi vida cotidiana (Marisa, comunicación personal).

En este relato se observa cómo el conocimiento se vuelve una forma de conexión con los ancestros. Su historia, como muchas otras, se encuentra truncada producto del terrible genocidio indígena acontecido en el marco de la consolidación del Estado argentino. Al recuperar los aportes de Mariano Nagy (2018, 66) se entiende al genocidio como «una práctica y un proceso, el cual se inicia antes y concluye mucho después de los actos que el Estado argentino perpetró contra los pueblos originarios con el objetivo de desestructurarlos: matanzas, traslados, confinamientos en campos de concentración, apropiación y distribución de niños y



adultos para distintas funciones, el acoso a territorios y asalto a recursos que afectan su supervivencia. La práctica genocida, entendida como proceso, nos aleja de la noción de catástrofe involuntaria, exceso o cataclismo de la naturaleza y en cambio se emparenta con actos racionalizados, planeados, ejecutados y representados como si no se tratara de genocidios».

De este modo, la conformación del Estado-nación en el siglo XIX no solo implicó el exterminio físico de los pueblos indígenas sino también del avasallamiento sobre sus tradiciones culturales. Desde los sectores hegemónicos fueron desplegados múltiples mecanismos a modo de *estrategias de borramiento* o *formulas de silenciamiento* para invisibilizar la presencia indígena en el territorio (Trouillot 1995). En el fragmento recuperado esos silencios se ponen de manifiesto cuando la entrevistada dice: «me gustaría saber qué hacía mi familia».

No obstante, a pesar de todo esto, es interesante cómo Marisa estratégicamente encontró la manera de poder tejer nuevamente esos vínculos con sus «parientes» y desde ese lugar pudo empezar a pensarse a sí misma como mujer mapuche. Los saberes y conocimientos ancestrales se constituyen como una vía de expresión y comunicación simbólica, como vehículos de un antiguo lenguaje que encierra mensajes, historias, mitos y recetas (Corcuera 1999; Conejeros 2004). Desde la dimensión patrimonial cabe destacar el valor de la transmisión entre generaciones de la cultura ancestral, puesto que esos saberes, conocimientos y técnicas se vuelven una especie de «patrimonio vivo» en tanto siguen siendo empleados y re-significados desde el presente.

## COMENTARIOS FINALES

A lo largo de este trabajo se intentó dar cuenta de la transversalidad de la dimensión ontológica en distintos aspectos de la experiencia humana. Se focalizó, principalmente, en cómo las mujeres mapuches del área de estudio vivencian su cosmovisión y transitan la búsqueda de su identidad, asignada por un proceso de conformación del Estado-nación, el cual ocasionó que muchas historias familiares se vieran truncadas y que esa tensión se mantuviera por varias generaciones.

Se destaca la riqueza de indagar sobre la ontología mapuche para intentar comprender la profundidad y complejidad del discurso de las entrevistadas y cómo éste se vincula con las representaciones y prácticas de sus historias de vida y cotidianidades. Cabe señalar la importancia de incursionar en el aprendizaje del *mapuzungun*, dado que la simple traducción de las palabras implica el vaciamiento de contenidos y significados de las mismas. Ciertos términos, como por ejemplo «naturaleza», al ser traducidos quedan encapsulados en un sistema conceptual eurocéntrico, patriarcal y racista.

Hacer investigación desde esta perspectiva involucra el desarrollo de una escucha profunda, potenciando la sensibilidad etnográfica, para comprender en contexto y humanizar la experiencia de la(s) otra(s). Los aportes de los estudios de género permiten desnaturalizar la idea misma de «ser mujer», en el sentido de no universalizar esa experiencia: cada lugar de enunciación implica una diversidad y una interseccionalidad de vivencias, percepciones y sentires.

En este marco, hacer trabajo de campo con mujeres que se reconocen como mapuche en la contemporaneidad local permitió comenzar a visibilizar un conjunto de cuestiones que no fueron sistemáticamente analizadas desde una perspectiva de género. Por ello, con este trabajo se pretende generar un aporte y visibilizar las diferentes formas a través de las cuales ellas se apropian y re-significan su legado cultural y, a su vez, cómo construyen su ser mujer y mapuche desde el presente.

## REFERENCIAS

- Alonso González, Pablo 2014. «Patrimonio y ontologías múltiples: hacia la coproducción del patrimonio cultural». En *Patrimonio y Multivocalidad. Teoría, práctica y experiencias en torno a la construcción del conocimiento en*

- Patrimonio*, compilado por Camila Gianotti García, David Barreiro Martínez y Bianca Vienni Baptista, 179-198. Montevideo, Uruguay: Ediciones Universitarias.
- Alonso, Ana Maria. 1994. «The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity». *Annual Review of Anthropology* 23: 379-405.
- Ashworth, Gregory, Brian Graham y John Tunbridge. 2007. *Pluralising Pasts: Heritage, Identity and Place in Multicultural Societies*. Londres, Inglaterra: Pluto Press.
- Avendaño, Octavio. 2010. «El buen vivir. Una vía para el desarrollo». *Polis* 9 (25): 557-561.
- Barabas, Alicia. 2004. «La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el estado pluriétnico». *Alteridades* 14 (27): 105-119.
- Barabas, Alicia. 2008. «Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas Indígenas de Oaxaca». *Antípoda* 7: 119-139.
- Boccaro, Guillaume. 2005. «Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas. Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel». *Memoria Americana* 13: 21-52.
- Butler, Judith. 1998. «Actos performativos y constitución de género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista». *Debate Feminista* 18: 296-314.
- Castañeda Salgado, Martha Patricia. 2012. «Etnografía feminista». En: *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*, compilado por Norma Blazquez Graf, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everardo, 217-238. Ciudad de México, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Catricheo, Anaiza y María Teresa Huentequero. 2013. «Persistencia de la complementariedad indígena o surgimiento de un feminismo indígena: devenir de los roles de la mujer mapuche». En *Mujer Mapuche. Historia, persistencia y continuidad*, editado por Francisca Quilaqueo Rapiman, 57-81. Barcelona, España: Icaria.
- Conejeros, Ruth. 2004. «Divinidades en el arte textil del Puel Mapu (Tierra del Este)». En *El lenguaje de los dioses. Arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica*, editado por Ana Llamazares y Carlos Martínez Sarasola, 199-226. Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Corcuera, Ruth. 1999. *Ponchos de las Tierras del Plata*. Buenos Aires, Argentina: Fondo Nacional de las Artes y Verstraeten Editores.
- Crespo, Carolina. 2011. «Patrimonio arqueológico, memoria y territorio. Procesos de autoctonización entre los mapuches de Lago Puelo, Chubut (Patagonia, Argentina)». *Frontera Norte* 23 (45): 231-256.
- Curtoni, Rafael. 2014. «Multivocalidad, geopolíticas y patrimonio. Prácticas situadas entre los rankülches del centro de Argentina». En *Patrimonio y Multivocalidad. Teoría, práctica y experiencias en torno a la construcción del conocimiento en Patrimonio*, compilado por Camila Gianotti García, David Barreiro Martínez y Bianca Vienni Baptista, 115-125. Montevideo, Uruguay: Ediciones Universitarias.
- De la Cadena, Marisol. 2009. «Política indígena: un análisis más allá de la política». *Red de Antropologías del Mundo* 4: 139-142.
- De la Cadena, Marisol. 2015. *Earth Beings. Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham, Inglaterra: Duke University Press.
- Dussel, Enrique. 1994. 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz, Bolivia: Plural editores.
- ECMIA (Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas). 2015. Nada sobre nosotras sin nosotras. Beijing +20 y las Mujeres Indígenas de las Américas: Avances, Vacíos y Desafíos. Perú: ECMIA.
- Escobar, Arturo. 2015. «Territorios de diferencia: la ontología política de los derechos al territorio». *Cuadernos de antropología social* (41): 25-38.
- Espinosa Damián, Gisela. 2010. «Mujeres indígenas y territorios». En *Disputas territoriales. Actores sociales, instituciones y apropiación del mundo rural*, coordinado por Carlos Rodríguez Wallenius, 59-81. México D.F., México: UAM Unidad Xochimilco.
- Facio, Alda, y Lorena Frías. 2005. «Feminismo, género y patriarcado». *Revista Academia* 3 (6): 259-294.

- Galaz Estévez, Valentina. 2016. «Kimeldungun: sistema de comunicación visual sonoro a través de una aplicación móvil de mensajería instantánea». Tesina para aspirar al título de Diseñadora Gráfica, Universidad de Chile.
- García Gualda, Suyai Malen. 2015. «Cuerpos Femeninos / Territorios Feminizados: Las consecuencias de la Conquista en las Mujeres Mapuche en Neuquén». *Multidisciplinary Journal of Gender Studies* 4(1): 586-611
- Gargallo Celentani, Francesca. 2014. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México, México: Corte y Confección
- Geertz, Clifford. 1997. *La interpretación de las culturas*. Barcelona, España: Gedisa.
- Gómez, Mariana Daniela y Silvana Sciortino. 2015. «Mujeres indígenas, derechos colectivos y violencia de género: intervenciones en un debate que inicia». *Revista de la Carrera de Sociología* 5(5): 37-63.
- Grebe, María Ester. 1987. «La concepción del tiempo en la cultura mapuche». *Revista Chilena de Antropología* 6: 59-74.
- Haber, Alejandro. 2011. «Nometodología payanesa. Notas de metodología indisciplinada». *Revista de Antropología* 23: 9-49.
- Kirshenblatt-Gimblett, Bárbara. 2006. «El patrimonio inmaterial como producción metacultural». *Museum international: patrimonio inmaterial* 221/222: 52-67.
- Lamas, Marta. 2013. *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. Ciudad de México, México: Porrúa.
- Leach, Edmund. 1976. *Sistemas políticos de la Alta Birmania. Estudio sobre la estructura social kachin*. Barcelona, España: Editorial Anagrama.
- Lencina, Rocío. 2019. «Ser Mujer Indígena en la Contemporaneidad: la Construcción de Múltiples y Diversas Identidades de Género desde una Perspectiva Etnográfica». *GÉNEROS. Multidisciplinary Journal of Gender Studies* 8(2): 109-134.
- Llamazares, Ana María, y Carlos Martínez Sarasola. 2004. *El lenguaje de los dioses. Arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Lugones, María. 2005. «From within germinative stasis: Creating active subjectivity, resistant agency». En *EntreMundos/AmongWorlds. New Perspectives on Gloria Anzaldúa*, editado por Ana Louise Keating, 85-99. Nueva York, Estados Unidos: Palgrave Macmillan.
- Lugones, María. 2008. «Colonialidad y género». *Tabula rasa* (9): 73-101.
- Mariano, Mercedes. 2011. «Patrimonio intangible e identidad: representaciones bolivianas en Olavarría, provincia de Buenos Aires, Argentina». *Intersecciones en antropología* 12 (1): 83-94.
- Millán, Moira. 2015. «Mujeres guardianas de la memoria y transmisoras de la cultura». En *Primer encuentro nacional de Patrimonio vivo. Diversidad cultural y Estado: escenarios y desafíos de hoy*, editado por Ministerio de Cultura de la Nación Argentina, 75-80. Buenos Aires, Argentina: Ministerio de Cultura de la Nación Argentina.
- Moore, Henrietta Louise. 2009. *Antropología y feminismo*. Madrid, España: Ediciones Cátedra.
- Nagy, Mariano Ariel. 2018. «Un relato perdurable: la realización simbólica en el genocidio de los pueblos originarios en Argentina». *Revista de Estudios sobre Genocidio* 13 (9): 63-80.
- Oseguera, Andrés. 2008. «De ritos y antropólogos. Perspectivas teóricas sobre el ritual indígena en la antropología realizada en México». *Cuicuilco*, 15 (42): 97-118.
- Paredes, Julieta. 2010. *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz, Bolivia: Comunidad Mujeres Creando
- Portal Ariosa, María Ana. 1997. *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan*, México DF. Ciudad de México, México: Dirección General de Publicaciones del Conaculta.
- Quijano, Anibal. 1999. «Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina». *Dispositio* 24(51): 137-148.
- Quilaqueo Rapimán, Daniel, Segundo Quintriqueo Millán y Hector Torres Cuevas. 2016. «Características epistémicas de los métodos educativos mapuches». *Revista electrónica de investigación educativa* 18(1): 153-165.
- Radovich, Juan Carlos, y Alejandro Balazote. 1998. «Orden y desorden en el Wall Mapu: formas de organización identitaria». *Revista Naya*.

- Radovich, Juan Carlos. 1999. «Del paternalismo a la autogestión. Transformaciones en la política indígena en la Argentina». En *Estudios antropológicos sobre la cuestión indígena en la Argentina*, editado por Alejandro Balazote y Juan Carlos Radovich, 13-24. La Plata, Argentina: Editorial Minerva.
- Scott, Joan. 2013. «El género: una categoría útil para el análisis histórico». En *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, compilado por Marta Lamas, 265-303. Ciudad de México: Porrúa.
- Segato, Rita. 2011. «Género y Colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial». En *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, compilado por Karina Bidaseca y Vanesa Vazquez Laba, 17-48. Buenos Aires, Argentina: Godot.
- Smith, Laurajane. 2008. «Heritage, Gender and Identity». En *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity*, editado por Brian Graham y Peter Howard, 159-178. Aldershot, Inglaterra: Ashgate Publishing.
- Stavenhagen, Rodolfo. 2002. «Identidad indígena y multiculturalidad en América Latina». *Araucaria* 4 (7): 13-22.
- Trouillot, Michel-Rolf. 1995. *Silencing the past. Power and the Production of History*. Massachusetts, Estados Unidos: Beacon Press.
- Ulloa, Astrid. 2007. «Mujeres indígenas: dilemas de género y etnicidad en los escenarios Latinoamericanos». En *Mujeres Indígenas, Territorialidad y Biodiversidad en el Contexto Latinoamericano*, editado por Luz Marina Donato, Elsa Matilde Escobar, Pía Escobar, Aracely Pazmiño y Astrid Ulloa, 17-34. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Urtizberea, Iñaki Arrieta. 2017. *El género en el patrimonio cultural*. Bilbao, España: Universidad del País Vasco.
- Valdez, María Cristina. 2017. «Aportes mapuce para pensar el género». *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana* 7(1): 1-9.

## NOTAS

- [1] Moira Millán (Maitén, agosto de 1970) se define a sí misma como una weychafé (guerrera) mapuche y activista de Argentina. Es una de las líderes del movimiento de recuperación de las tierras ancestrales indígenas, en particular aquellas ocupadas por el Grupo Benetton. Participa en el movimiento feminista Ni una menos, denunciando el feminicidio de mujeres indígenas e impulsa en los Encuentros de Mujeres la mayor visibilización de la problemática de las mujeres indígenas.
- [2] Tarcila Rivera Zea es una de las más reconocidas activistas indígenas en Perú y el mundo. Desde hace más de 25 años defiende los derechos indígenas desde su organización CHIRAPAQ, y otras redes e instituciones de las cuales es integrante. Formó parte del Comité Asesor Global de la Sociedad Civil de ONU Mujeres y fue nombrada miembro del Foro Permanente para Asuntos Indígenas de la ONU para el período 2017-2019. Es fundadora y presidenta de CHIRAPAQ, Centro de Culturas Indígenas del Perú, asociación que promueve la afirmación de la identidad cultural y la formación de mujeres y jóvenes indígenas líderes, muchos de los cuales ocupan hoy cargos públicos en sus comunidades y gobiernos locales. Fundadora del Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas (ECMIA) y del Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI).
- [3] Palabras de Rigoberta Menchú: india quiché guatemalteca, Premio Nobel de la Paz 1992 y Embajadora de Buena Voluntad de la ONU, invitada por la UNESCO a la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer (Beijing 1995). Su objetivo, además de dar realce a la presencia de la mujer indígena en la conferencia, fue promover una mayor participación política de la mujer mediante una serie de propuestas surgidas en los innumerables foros participativos.
- [4] Para ampliar sobre los conceptos de dualidad y complementariedad se sugiere leer los trabajos de García Gualda (2015), Segato (2011), Millán (2011), entre muchos otros.
- [5] Con este término también hace referencia al ritual del Nguillatún mapuche explicado anteriormente.
- [6] Sierras Bayas es una localidad del partido de Olavarría cuya identidad está construida en base al patrimonio minero-industrial. En este pueblo de más de 130 años, el ferrocarril, la industria cementera y la extracción de arcillas y caliza son elementos que se encuentran en la trama territorial actual.
- [7] Pablo Mallegni es un experto en la industria del mármol dolomítico artesanal.
- [8] En Sierras Bayas se ubica La Calera, una fábrica que funcionó desde fines del siglo XIX hasta 1990. Quedó abandonada hasta que en 2009 comenzó la recuperación como bien patrimonial. Cecilia Alves, ex directora de Turismo Municipal, trabaja junto con su familia y allegados en la restauración y re-significación de distintos espacios. El objetivo es no sólo preservar la historia local, sino homenajear a los trabajadores caleros que dieron origen al pueblo y marcaron la identidad productiva de nuestra región. La construcción de la fábrica comenzó en 1888 y nunca tuvo un nombre propio, por eso

se decidió nombrarla «La Calera 1888» (ver <http://www.elpopular.com.ar/cimpresa/155312/recuperan-la-calera-un-viaje-al-pasado-productivo-de-sierras-bayas>).

## INFORMACIÓN ADICIONAL

*Agradecimientos:* Quiero agradecer a las entrevistadas por compartir conmigo sus historias de vida y sus sentires. Agradezco también a quienes evaluaron este artículo, cuyas oportunas sugerencias permitieron mejorarlo. Esta investigación fue financiada con fondos provenientes de los proyectos: PIP CONICET 106/15 y PICT 2016-0551, ambos dirigidos por la Dra. María Luz Endere, PICT 2017-0624, dirigido por la Dra. María Eugenia Conforti y PICT 01535/18, dirigido por la Dra. Mercedes Mariano.

## ENLACE ALTERNATIVO

<https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/reflexiones/article/view/39609/45786> (pdf)