



Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons](#)
Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

La voz, un cuerpo colectivo. Análisis de autorrepresentaciones de mujeres mapuce

Julieta Berriel

Con X (N.º 8), e048, artículos, 2022

ISSN 2469-0333 | <https://doi.org/10.24215/24690333e048>

<http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/conequis>

FPyCS | Universidad Nacional de La Plata

La Plata | Buenos Aires | Argentina

La voz, un cuerpo colectivo

Análisis de autorrepresentaciones de mujeres mapuce

The Voice, a Collective Body. An Analysis of Self-Representations of Mapuce Women

Julieta Berriel

julietaberr@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1683-1971>

Consejo Interuniversitario Nacional (EVC-CIN)

Universidad Nacional del Comahue | Argentina

Resumen

En los discursos políticos de las mujeres mapuce se configuran representaciones colectivas y una autorrepresentación signada por el género y la racialización. Desde el Análisis Crítico del Discurso (ACD), en este trabajo se analizan los discursos orales emitidos por activistas mapuce en el 33º Encuentro Nacional de Mujeres, realizado en 2018 en la ciudad de Trelew (Chubut, Argentina). El objetivo que se persigue es evidenciar las estrategias de legitimación de autorrepresentaciones y los medios de autolegitimación subjetiva, fundamentales para explicar las representaciones de las mujeres mapuce en el Movimiento Amplio de Mujeres.

Palabras clave | mujeres mapuce, representaciones, Análisis Crítico del Discurso

Abstract

In the political discourses of Mapuce women, collective representations and a self-representation marked by gender and racialization are configured. From the Critical Discourse Analysis (CDA), in this work we analyze a corpus of oral speeches issued by Mapuce activists at the 33rd National Meeting of Women, carried out in 2018 in the city of Trelew (Chubut, Argentina). The objective pursued is to demonstrate the legitimation strategies of self-representation and the means of subjective self-legitimation which are fundamental/essential to explain the representations of Mapuce women in the Broad Movement of Women.

Keywords | mapuce women, representation, Critical Discourse Analysis

Recibido 10/08/2022

Aceptado 21/10/2022

Publicado 23/11/2022

La voz, un cuerpo colectivo

Análisis de autorrepresentaciones de mujeres mapuce

Por **Julieta Berriel**

Introducción

Presentamos en este trabajo los avances¹ de una investigación sobre (auto)representaciones de mujeres² *mapuce*³ involucradas en luchas identitarias y territoriales (2015-2020) en la Norpatagonia argentina.⁴ Para abordar la experiencia política de estas mujeres, analizamos un corpus de fragmentos discursivos orales (Jäger, 2003) emitidos por las activistas mapuce Ivana Huenelaf y Evi Millán en una instancia comunicativa intercultural (Carrasco Muñoz, 2005): el 33° Encuentro Nacional de Mujeres (ENM), desarrollado, en octubre de 2018, en la ciudad de Trelew, provincia de Chubut, Argentina. En ellos, se busca evidenciar las estrategias de legitimación de las autorrepresentaciones que resultan fundamentales para explicar las representaciones sociales (Raiter, Zullo & Sánchez, 2001) acerca de las mujeres mapuce en el Movimiento Amplio de Mujeres.⁵

Este análisis fue realizado desde la observación participante⁶ (Spradley, 1980; Gamella, 1993; Valles, 1997), en línea con la metodología cualitativa e inductiva⁷ (Pardo, 2015), cuyos principios investigativos señalan el trabajo de campo, y con el compromiso crítico del Análisis Crítico del Discurso (ACD) (Fairclough, 1992; Van Dijk, 2003). El ACD implica el posicionamiento sociopolítico explícito del/la analista, quien «se interesa en el estudio de los discursos ideológicamente sesgados» (Van Dijk, 2003, p. 154). Por este motivo, vincular las responsabilidades sociales y los saberes teóricos resulta imperativo para poner en evidencia los refuerzos o los cuestionamientos a las representaciones,⁸ es decir, a los sistemas de conocimientos y de creencias que construyen identidades individuales y colectivas, y que reproducen estereotipos. De este modo, el ACD da cuenta de su cuestionamiento sobre ciertas relaciones entre los actores que participan de la vida en sociedad (Moragas, Mogaburo & Pérez, 2016).

Asimismo, debido a que el corpus se compone de grabaciones de audios,⁹ serán fundamentales los aportes del Análisis del Discurso Multimodal (ADM), en tanto se ocupa de la teoría y del análisis de los recursos semióticos y de las expansiones semánticas que tienen lugar a medida que las diversas opciones semióticas se combinan en los fenómenos multimodales. El ADM también se ocupa del diseño, la producción y la distribución de los recursos multimodales en contextos sociales (van Leeuwen, 2008) y de la resemiotización (Iedema, 2003) de los fenómenos multimodales que tienen lugar a medida que se despliegan las prácticas sociales. Por ende, tiene como objetivo describir los sentidos que surgen del empleo de diversos recursos semióticos en múltiples medios.

Para abordar las autorrepresentaciones, empleamos teorías que explican el valor argumentativo y retórico del discurso (Barthes, 1974; Perelman, 1997), en tanto resulta plausible pensar estas representaciones estructuradas por conceptos metafóricos (Lakoff & Johnson, 1986) presentes en el imaginario social (Castoriadis, 2007) argentino. Asimismo, se relacionan con el *ethos* (Barthes, 1974; Amossy, 2011) y con los auditorios (Perelman, 1997), puesto que estas categorías dan cuenta de roles discursivos (Halliday, 1979) hegemónicos, contra-hegemónicos o alternativos (Williams, [1977] 1997). Desde este marco, partimos de considerar que ciertas representaciones sociales operan a modo de procedimientos de ampliación de la visibilidad y la legitimidad de las mujeres como sujetos políticos, en el marco cultural

de sistemas interrelacionados de dominación como el sexismo, el racismo y el clasismo que determinan la agencia femenina (Bidaseca & Vásquez Laba, 2011).

Es pertinente destacar que estos discursos se enmarcan en una comunicación intercultural. En términos de Hugo Carrasco Muñoz (2005), el discurso público mapuce tiene como aspecto común a otros discursos de este pueblo sus relaciones con la sociedad mayoritaria, es decir, el rasgo intercultural, visto que se dirige a un sujeto distinto a aquel en el que se halla inserto: emisores mapuce y receptores no mapuce.

Desde una metodología cualitativa e inductiva, que parte de los sujetos y sus discursos para arribar a conclusiones particulares sobre su actuación sociodiscursiva, iniciamos el abordaje de los fragmentos orales seleccionados mediante el análisis sincrónico-diacrónico de textos (Pardo, 2015). Esto es, el estudio de la pieza discursiva como objeto lingüístico y el análisis de la vinculación entre los aspectos sociodiscursivos del contexto y del proceso histórico que rodean al discurso con el discurso en sí. A su vez, empleamos la perspectiva del feminismo latinoamericano a partir de la categoría de experiencia (Richard, 1996), que permite pensar la relación entre el contexto y la situación mediante la cual se pueden elaborar formas locales de producción teórica de modo que sea reafirmado el valor tácito de un conocimiento situado.

Junto con esto, se vuelven operativas las teorías sobre la metáfora conceptual desarrolladas por George Lakoff y Mark Johnson (1986), que aportan categorías tales como las metáforas estructurales, ontológicas y orientacionales que contribuyen al entendimiento acerca de cómo los/as hablantes pueden referirse a sí mismos/as y a los demás. Las metáforas impregnan la vida cotidiana, no solamente operan en el lenguaje sino también en el pensamiento y en la acción, por ser el sistema conceptual ordinario fundamentalmente metafórico y por desempeñar una función central en la concepción de las realidades cotidianas de los individuos.

A lo largo del análisis que sigue, los conceptos de *ethos*, de representaciones sociales y de auditorio se interpelarán y se complementarán. Son, en su totalidad, entidades colectivas que se retroalimentan y se magnifican, dotando al discurso de una mayor complejidad, puesto que, ante políticas estatales que excluyen y que precarizan a los pueblos indígenas, se debe configurar una imagen que permita

sostener las propuestas, construir una representación colectiva y convocar a las compañeras no indígenas.

Buscaremos comprobar que en estos discursos se pretende lograr la adhesión de las compañeras feministas a los reclamos de las naciones indígenas a partir de la conformación de un *ethos* colectivo que, por un lado, apela a la lucha común por los derechos humanos —específicamente, los derechos de las mujeres— y, por el otro, incorpora y reconoce las diferencias al interior del movimiento feminista, en el marco de la interseccionalidad¹⁰ (Sckmunck, 2013). Por ende, este *ethos* se configurará desde un lugar de enunciación marcado por la condición de género y la racialización (Berriel, 2019).

El posicionamiento para realizar esta investigación se ubica desde un interés y una preocupación por conocer y por visibilizar las discusiones de las mujeres mapuce desde la conciencia de la responsabilidad como profesional que realiza una investigación sobre colectivos discriminados. Mi formación institucional respecto al tema funciona como el andamiaje teórico que permite articular la experiencia subjetiva. Este trabajo, más que otros realizados durante la investigación iniciada en 2018, tiene su origen en la participación como activista en espacios políticos de las mujeres mapuce. En este sentido, funciona adecuadamente para el trabajo la articulación de la perspectiva decolonial de Karina Bidaseca y de Vanesa Vázquez Laba (2011)¹¹ con las teorías lingüísticas que permiten poner en evidencia los procedimientos discursivos que realizan colectivos históricamente discriminados, desde el horizonte teórico que propone Raymond Williams ([1977] 1997) sobre manifestaciones hegemónicas y alternativas para el análisis de estrategias de legitimación en el marco de procesos sociopolíticos.

Plano discursivo¹²

El ENM es el mayor espacio de congregación del Movimiento Amplio de Mujeres de la Argentina y uno de los principales de América Latina. Año a año, reúne a activistas, organizaciones feministas y otros grupos interesados en temas relacionados con la cuestión de género, tanto del país como del resto del continente. En este espacio, las mujeres indígenas, quienes asisten desde el primer encuentro, tienen una presencia cada vez más fuerte. El 33° ENM se realizó en octubre de 2018 en la ciudad

chubutense de Trelew, la cual había sido propuesta el año anterior por las mujeres mapuce como forma de visibilizar sus reclamos y sus problemáticas.

En este marco, tuvo lugar la «Mesa Latinoamericana/Feministas del Abya Yala: criminalización de mujeres de pueblos originarios», realizada durante la 11° Radio Abierta Colectiva y Feminista, en la Plaza Centenario de la ciudad, el 14 de octubre de 2018. Se trata, en términos de Williams ([1977] 1997), de un espacio alternativo cuyo análisis permite observar cómo las identidades se conforman no solo en los discursos hegemónicos, sino también en discursos alternativos de resistencia y de oposición (Femenías, 2005).

En esta mesa participaron activistas de distintos pueblos indígenas de América Latina, entre ellas, Ivana Huenelaf y Evi Millán, dos mujeres mapuce que son partícipes activas de la lucha de las naciones indígenas y de la lucha anti-patriarcal (Guzman, 2018). Huenelaf reside en la provincia argentina de Neuquén. En 2017, se solidarizó con los reclamos del Pu Lof Cushamen¹³ y fue detenida junto con cuatro compañeros/as. Posteriormente, fue acusada de desacato a la autoridad y absuelta en un juicio el 29 de octubre de 2018, quince días después de haber pronunciado el discurso que aquí se analiza. Millán reside en la provincia argentina de Chubut y forma parte del Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir (MMIPBV).

Para la organización del análisis, en una primera parte, se exponen por separado los aspectos destacados de ambos discursos para analizar la progresión de la argumentación; en una segunda parte, se recuperen cuestiones comunes; finalmente, se exponen las conclusiones alcanzadas.

El relato de las experiencias

Una categoría central para el análisis de las autorrepresentaciones en estos discursos es la de *ethos*, noción discursiva asociada al proceso de adhesión de los individuos a discursos determinados. Esta imagen que quien enuncia construye de sí a través del discurso, y con la que influye en las opiniones y en las actitudes de su destinatario, se conforma por los atributos que debe mostrar a su auditorio para causar una buena impresión (Barthes, 1974). El *ethos* puede ser fronéico, aretéico o eunóico, según las virtudes que convoque alrededor de la figura del

orador.¹⁴ El presente análisis se centra en el *ethos* aretético, el cual consiste en una exposición de franqueza, de frontalidad, de una naturaleza que no teme a las consecuencias y que se expresa mediante frases directas (Barthes, 1974).

Estas autorrepresentaciones no deben ser entendidas por fuera de su contexto de enunciación. En los discursos orales, el lugar de emisión se construye mediante una serie de atributos para convocar al auditorio.¹⁵ En el caso analizado, este no está conformado únicamente por mujeres indígenas, por lo que las estrategias discursivas se dirigirán a promover la adhesión por la lucha de estas naciones a partir de resaltar aspectos comunes con otras luchas sociales con las que el auditorio esté previamente de acuerdo. De este modo, quien enuncia constituye un *ethos aretético* que busca legitimarse mediante bases de acuerdo comunes para dar validez a sus reclamos.

El discurso de Ivana Huenelaf

El exordio¹⁶ del discurso de Ivana Huenelaf comienza con una presentación en mapuzungun en la que la oradora enuncia su nombre y su pertenencia indígena, y saluda a quienes están presentes: «Mari mari kom pu ce, mari mari weguy, mari mari lamgen, mari mari werken del pul lof que andan ahí, mari mari pu zomo. Inceta Ivana Huenelaf, pigen mapuce tehuelce ince» (Anexo 1, líneas 1-3).¹⁷ Este comienzo es común a la gran mayoría de los discursos políticos de personas mapuce. Puede analizarse como una *captatio benevolentiae*¹⁸ que comienza a configurar un *ethos* que sitúa y que atrae la atención del auditorio, el cual va a reconocer que es una lengua de la nación de la cual la oradora forma parte, mediante una operación discursiva identitaria. A esto se suma que la oradora enuncia explícitamente su pertenencia indígena, por lo que con este fragmento se establece uno de los colectivos de identificación: el pueblo mapuce y tehuelce.

Independientemente de los conocimientos del auditorio sobre el idioma, por el contexto y por ser una estrategia reiterada por el resto de las oradoras indígenas, se puede inferir que se trata de un saludo que establece complicidad con quienes están presentes mediante un reconocimiento. Si bien podría predisponer de manera negativa a una audiencia reacia a las demandas culturales de las naciones indígenas, como se analizará más adelante, en su gran mayoría, el auditorio de estos discursos está conformado por colectivos que apoyan las luchas sociales.

Asimismo, las personas que asistieron a la radio abierta estaban predisuestas a escuchar a las compañeras indígenas. Por ende, es una estrategia de persuasión efectiva.

Para la cultura mapuce, el saludo o *pentukun*¹⁹ tiene una gran importancia. Mari mari es la repetición de la palabra mari que significa ‘diez’ y que, en este contexto, puede traducirse como ‘mis diez con tus diez’, en referencia al saludo de manos, lo que significa, a su vez, ‘te reconozco’ y ‘mi energía está con la tuya’. Este saludo se repite para señalar a las distintas entidades, individuales y colectivas, que puede haber en el lugar, como zomo (mujer) y lamgen (hermana, hermano y hermane). Es una muestra de reconocimiento y de respeto que brinda entidad discursiva a quienes están presentes.

Además, otorga un lugar predominante a la lengua, y con ella, a su pueblo, su historia y su cultura, lo que contribuye a la autorrepresentación, como se mencionó anteriormente.

La lengua en la cultura mapuche cumple, primero, una función social, pues refuerza los lazos sociales y es un medio de comunicación tanto interpersonal como comunitario, lo que le da también un carácter integrador; y, segundo, una función histórica, ya que refuerza las relaciones con los orígenes y los antepasados, además de conservar y transmitir creencias ancestrales (Caniguan, 2005, párrafo 2).

Luego de este fragmento, el discurso se mantendrá, principalmente, en español. Aunque, en algunos segmentos, se emplean palabras como *lamgen* y *newen* sin traducciones, lo que da mayor proyección a la intención inicial y subraya el significado específico que tienen estas palabras en dicha lengua.

Para las mujeres mapuce, la pertenencia comunitaria es central en la constitución de su identidad, la cual se configura a partir del *tuwvn* (origen territorial) y el *kupan* (origen familiar) (Sckmunck, 2013). En términos de Roxana Volio Monge (2008), los seres humanos son portadores de cultura y la identidad de género es inseparable de esa construcción cultural, y viceversa). En el discurso de Huenelaf, esas marcas culturales son explicitadas y reivindicadas, y constituyen una parte fundamental del *ethos* y de la autorrepresentación que configura la oradora.

Más adelante, en el exordio se afirma la solidaridad con las luchas que son comunes con el auditorio: «[...] vamos todas por un plurinacional, porque acá hay plurinacional, muchísimas naciones, vamos por esa, por el movimiento lésbico, por el feminismo, por el travesticidio, por el travesti, vamos por todas» (Anexo 1, líneas 5-7). Este fragmento permite identificar implícitamente el tema del discurso: la lucha social por los derechos humanos y, específicamente, por los derechos de las mujeres. Además, da cuenta de la alianza entre las mujeres indígenas y el colectivo LGBT+, construida desde hace décadas. En la actualidad, ambos colectivos comparten la campaña por el cambio del nombre del ENM. De igual forma, la mención a otras naciones incorpora de manera potencial a otros pueblos indígenas y a personas migrantes; si bien no se las explicita, habilita esta interpretación.

Mediante el uso de la primera persona del plural, y la apelación a estas luchas, el yo discursivo se extiende y construye un *ethos* colectivo. En términos de Ruth Amossy (2011), con el *ethos* colectivo se conforma la imagen atribuida a determinado grupo, en la medida en que esta es producida en la interacción y adquiere, allí, una función retórica. Asimismo, hay en este fragmento un llamado a la acción que permite identificar un *ethos* aretéico que se configura y se reafirma a lo largo del discurso.

Dos colectivos de identificación íntimamente interrelacionados aparecen en este discurso: las mujeres feministas y las mujeres indígenas. Ambos colectivos serán nombrados juntos en fragmentos como «vamos todas» (Anexo 1, línea 5), «que empecemos a tejer todas» (Anexo 1, línea 7) y «seguir caminando con ustedes» (Anexo 1, línea 10). Mediante la primera persona del plural, se construye un *ethos* colectivo explícito, que genera simpatía y complicidad en el auditorio, que, en principio, está de acuerdo con estas premisas²⁰ y se siente incorporado en ese colectivo del que la oradora forma parte.

Para la construcción de un *ethos* colectivo que resulte atractivo para el auditorio, en el discurso se desarrolla una serie de imágenes. Desde el inicio, se observa la configuración de una que será fundamental, tanto en este discurso como en el de Millán: la metáfora de la lucha social como caminar. Esta se configura en los enunciados «seguir caminando con ustedes» (Anexo 1, línea 10) y «sigan transitando» (Anexo 1, línea 19) que, a su vez, establecen el colectivo de identificación. El «vamos» se asocia a la idea de «ir hacia» que, en este caso, refiere a la lucha por ampliar los derechos humanos. Incluso, remite a las movilizaciones sociales, siendo un llamado al movimiento colectivo. El «vamos» refiere a transitar, a moverse hacia adelante,

y liga este concepto espacial al de cantidad: avanzar es igual a mayor cantidad de derechos. Esta metáfora se entrelaza con la citada anteriormente en vinculación al tejido («que empecemos a tejer todas», Anexo 1, línea 7). Ambas se refieren a la construcción colectiva.

Respecto a la presencia de la metáfora del tejido como construcción colectiva, en la región norpatagónica argentina las diferentes experiencias que realizan las mujeres mapuce, en tanto mujeres tejedoras organizadas, dan cuenta de la importancia del telar como instrumento de transformación de la realidad social. En las últimas décadas, los espacios colectivos de tejido sirvieron como facilitadores de los procesos de negociación política e identitaria de las mujeres indígenas. Así, el *wixal* (telar mapuce) se ha convertido en una herramienta clave para la autonomía económica, cultural y política del pueblo/nación mapuce y de las mujeres en particular (García Gualda, 2013). Mediante esta metáfora, la oradora incorpora dichos valores a los colectivos de identificación y, por ende, a la configuración de la autorrepresentación. Estos valores se verán interrelacionados con el tema del discurso: los reclamos de las mujeres indígenas.

Hacia el final del exordio, este *ethos* colectivo también es caracterizado a partir del valor²¹ de la diferencia: «[...] las abrazo, las acuerdo, nos unimos en pensamiento y en diferencias» (Anexo 1, líneas 13-14) y «si no hay diferencia, no hay construcción» (Anexo 1, líneas 15-16). La primera mención a esta diferencia podría presentarla como un potencial obstáculo para la acción conjunta: «[...] vamos a seguir más allá de las diferencias» (Anexo 1, línea 8). Sin embargo, la oradora enfatiza más adelante su importancia y la configura como un valor.

A partir de presentar en el exordio las bases de acuerdo con su auditorio, la oradora avanza hacia el tema específico de su discurso, anticipado implícitamente en la *captatio benevolentiae*: los reclamos de las mujeres indígenas. Para ello, expresa de manera explícita un *ethos* en el cual confluyen los colectivos de identificación: «Me declaro mapuce feminista» (Anexo 1, línea 20). Desde este *ethos* que configura en la *narratio*,²² y que es efectivo con su auditorio, la oradora denuncia la violencia de género al interior de las comunidades de pueblos indígenas:²³ «Me declaro mapuce feminista más allá de que no estén de acuerdo, pero vamos a trabajar, porque si hay de lo que no se está hablando es que en las comunidades las mujeres mapuce estamos siendo discriminadas por nuestros propios *wenxu*²⁴» (Anexo 1, líneas 20-23).

Nuevamente, se refuerza el *ethos* aretéico contestatario que denuncia una situación de injusticia. Aunque el enunciado «más allá de que no estén de acuerdo» (Anexo 1, líneas 20-21), que construye un contradestinatario,²⁵ podría referirse a quienes son receptores/as del discurso, puesto que hay mujeres feministas que consideran que las mujeres indígenas no forman parte del movimiento, la oradora inmediatamente da a entender que es una discusión al interior del movimiento de los pueblos indígenas. La identificación de las mujeres indígenas con la palabra feminista es un arduo debate que está lejos de ser concluido. El principal punto de desacuerdo es que el feminismo es un movimiento que surge en Europa y que muchos sectores continúan reproduciendo el racismo y el colonialismo estructural de la sociedad occidental. En trabajos de investigación, como el de María Silvana Sciortino (2012), se señala que hace unos diez años, prácticamente, ninguna mujer originaria que asistía a los ENM se denominaba feminista. Incluso, referentes como Moira Millán han manifestado recientemente que no se consideran feministas (Mayorquin, 08/03/2020).

Sin embargo, en el discurso de Huenelaf este enunciado no es una impugnación al debate entre las mujeres, sino a los hombres indígenas que las cuestionan por incorporarse al movimiento feminista. Esto se explicita hacia el final: «Si vamos a ser dual dejenon²⁶ [sic] ser también feministas porque lo somos» (Anexo 1, línea 26). De este modo, la oradora señala un comportamiento de menosprecio por parte de sus compañeros hacia las demandas específicas respecto a la violencia de género, con las cuales las compañeras no indígenas se pueden identificar.

La primera mitad de su discurso está centrada en configurar este *ethos* como medio para buscar la adhesión del auditorio. Mediante las estrategias que construyen una representación colectiva, el discurso de Huenelaf se distancia de la polarización y apela a lo común, proponiendo una acción y una construcción colectivas. Si bien se estableció desde un inicio la pertenencia de la oradora a un colectivo de identificación específico —el pueblo mapuce tehuelche— este no es el único, sino que se incorpora, además, a la lucha por los derechos de las mujeres y, específicamente, al movimiento feminista: «[...] porque somos mujeres, porque somos feministas» (Anexo 1, línea 17). En este contexto de enunciación, esta representación es sumamente efectiva con su público directo, conformado, en su mayoría, si no es que en su totalidad, por participantes del ENM que no pertenecían a pueblos indígenas.

Luego de configurar esta representación colectiva, la oradora presenta aquello para lo cual busca la adhesión de su auditorio: los reclamos de las naciones indígenas. Desde el exordio predominaba un *ethos* colectivo marcado, principalmente por el uso de la primera persona del plural, pero en este segundo momento de la *narratio* comienza una secuencia narrativa en la que da cuenta de su vivencia individual, focalizando en su inminente juicio. Este discurso fue pronunciado el 14 de octubre de 2018; pocos días después, el 29 de octubre, Huenelaf fue sometida a juicio junto con otros dos compañeros. Es posible que algunos medios de comunicación hayan cubierto este reclamo territorial y el juicio, lo que permite considerar que la oradora cuenta con un *ethos* prediscursivo²⁷ por el cual la narración de su propia vivencia también funcionará, por un lado, como negación de los discursos que la desprestigian y, por otro, como una confirmación de aquellos que coinciden con su relato.

La narración de esta experiencia personal edifica a Huenelaf como una figura autorizada respecto a la violencia sistémica sufrida por su pueblo: «[...] fui perseguida [...] fui secuestrada [...] fui silenciada [...] fui torturada» (Anexo 1, líneas 31-33). La oradora realiza una argumentación por el ejemplo²⁸ al situar su experiencia individual en el marco de una opresión sistémica. Mediante la figura retórica de la acumulación, genera en el auditorio rechazo por la brutalidad policial y empatía por ella como persona y, por extensión, por su pueblo, del que previamente se ha configurado como representante. Su auditorio está conformado por personas que defienden los derechos de las mujeres y que, por extensión, en su mayoría defenderán los derechos humanos. Asimismo, la defensa de los derechos humanos es un valor extendido en la sociedad argentina, por lo que su vulneración será percibida como algo negativo.

En esta enumeración, además, se narran hechos,²⁹ que no serán cuestionados por el auditorio en tanto poseen un mayor grado de aceptabilidad. Asimismo, refieren a represión estatal y a detenciones clandestinas, que en el imaginario argentino remiten a dictaduras militares, a testimonios de las víctimas y al *Nunca Más*. Las dictaduras militares y los genocidios son hechos repudiados socialmente, y aunque el discurso no lo señale en forma explícita, en sus receptores se establecen los paralelismos.

A su vez, se señala en forma explícita la continuidad entre el genocidio de los pueblos indígenas durante la colonización y el accionar policial sobre el pueblo mapuce. En particular, remite a la Conquista iniciada en 1492: «Lo que ustedes

creen que hace 500 años se hizo» (Anexo 1, líneas 34-35). El genocidio mapuce y tehuelce de Chile y de Argentina tuvo lugar, principalmente, en la segunda mitad del siglo XIX, con continuidades a lo largo de dos siglos, pero el hecho histórico referido en el discurso es más conocido para el auditorio. De esta forma, la oradora genera una disociación de nociones,³⁰ al establecer que este hecho no solo forma parte del pasado, sino que tiene continuidades en el presente y refuerza un *ethos* aretético, al denunciar la perpetración de un hecho que debería ser repudiable en el imaginario social y vincular dos períodos de exterminio: la colonización de las naciones indígenas y las dictaduras militares. La brutalidad del relato de Huenelaf, reforzado por ser en primera persona, es innegable para su auditorio y, por ende, es una estrategia sumamente eficiente.

En este punto, retoma el primer colectivo de identificación: el pueblo mapuce. El fragmento en el que emplea un «nosotros» (Anexo 1, línea 35) excluyente de las compañeras no indígenas es para visibilizar la opresión y la violencia sistémica específica sobre los pueblos indígenas, en línea con el valor de la diferencia planteado en el exordio. La argumentación se apoya sobre lo común entre la oradora y el auditorio, pero sin perder de vista las particularidades de los distintos colectivos. Esta diferenciación se marca con los enunciados «lo que ustedes creen [...] lo volvieron a hacer con nosotros» (Anexo 1, líneas 34- 35).

En el fragmento «Nos quieren hacer callar a nosotras las mujeres y no lo van a lograr porque estamos organizadas y porque estamos ordenadas» (Anexo 1, líneas 38-39), la oradora convoca otra vez a la acción. Enfatiza la importancia de alzar la voz frente al «nos quieren callar» que denuncia a un agente que está en contra de estas denuncias y, por ende, en contra de los derechos humanos. El concepto de silencio, que ha aparecido anteriormente (Anexo 1, línea 33), es un contravalor en este discurso, pues implica una inacción que contribuye a la perpetuación del orden dominante y opresor, y, por consiguiente, es rechazado por la oradora. La existencia misma de discursos como el de Huenelaf ya se opone al silencio. También, lo vincula al valor de la justicia, que es universal en las sociedades democráticas.

Para finalizar, su relato individual enfatiza el reclamo por la jurisdicción territorial, un aspecto común a todas las naciones indígenas: «Quien les habla no tiene territorio» (Anexo 1, línea 46), afirma la oradora, denunciando el despojo del territorio a las naciones indígenas. En la cosmovisión mapuce, el territorio es

esencialmente un espacio socializado y culturizado, portador de significados que sobrepasan su configuración física, por lo que sin territorio no hay continuidad cultural (Salgado y otros, 2009, p. 39). Asimismo, el territorio como derecho de las naciones indígenas trasciende la propiedad privada y constituye un derecho fundamental autónomo, en tanto se vincula «con su derecho a la vida (individual y colectiva) física, cultural y espiritual, y con manifestaciones particulares del derecho a la propiedad reconocidas en el derecho internacional» (Suárez Vargas, 2013, p. 237). Por ende, la negación a este derecho implica la extinción cultural y la asimilación a culturas mayoritarias (Berraondo, 2006, p. 469).

En este fragmento del discurso, el uso de la entonación en el contexto de situación, el *actio*,³¹ contribuye a generar empatía en el auditorio y es el aspecto en el que se puede identificar un *ethos* eunóico. Debido al desarrollo del discurso, el auditorio se identifica con la oradora, y aunque la situación que narra le pueda resultar ajena, siente simpatía por ella y será más proclive a solidarizarse con lo que plantea. A esto se suma lo analizado respecto al rechazo del auditorio por la violencia estatal, así como el contraste entre la violencia de su vivencia personal y las peticiones que realiza: «[...]se solidaricen, desde donde estén, con un fueguito, con un mate» (Anexo 1, líneas 43-44), lo que hace que el auditorio esté más predispuesto a aceptarlas. También puede señalarse en este fragmento la importancia dada al territorio. La recuperación territorial es el principal reclamo de los pueblos indígenas y posee una dimensión histórica de despojo, de ocupación y de exterminio. Asimismo, dispone de una dimensión cultural, en diálogo con los procesos históricos.

Sobre el final, retoma la estructura del inicio dando circularidad al discurso: «[...] vamos por esa, vamos por los territorios [...], vamos por la justicia, vamos por el feminismo, vamos *lagmen*» (Anexo 1, líneas 48-50). En este fragmento, recupera valores desarrollados durante su argumentación, como territorio, feminismo, justicia y hermandad entre compañeras, por lo que será un cierre más emocionante para el auditorio. Huenelaf finaliza agradeciendo por la escucha y el acompañamiento: «[...] las abrazo con harto newen, les sigo dando la bienvenida y agradecida en donde estemos, en donde estén» (Anexo 1, líneas 51-52). Y con la expresión «Mariciweu», que en mapuzungun significa ‘diez veces venceremos’, una sentencia común a muchos discursos de personas mapuce en contexto de reclamos sociales. Esta interjección se relaciona con la esperanza, el festejo, la fuerza de la lucha (Álvarez

Ávila, 2019, nota al pie 44). Es un final climático al que el auditorio se incorpora con aplausos y gritos de celebración.

El discurso de Evi Millán

La construcción de las autorrepresentaciones en el discurso de Evi Millán se funda en un *ethos* aretéico y colectivo, y en el uso del mismo tipo de metáfora conceptual presente en el discurso de Huenelaf. Sin embargo, mientras que esta última denuncia mediante una narración experiencial en primera persona, Millán lo hace como representante de la organización Mujeres Indígenas por el Buen Vivir (MMIBV) y de la Campaña Nos queremos Plurinacional. De allí que en la conformación de su *ethos* entre en funcionamiento el *ethos* prediscursivo del grupo.³² El principal colectivo de identificación que predominará durante todo el discurso será «las mujeres indígenas», no asociadas específicamente a un pueblo en concreto ni necesariamente feministas.

Su pertenencia al grupo se establece desde el inicio. La *partitio* no es inferida, como en el discurso anterior, sino que la oradora expone inmediatamente el reclamo por el cambio de nombre de los ENM. Luego, explica qué es el MMIBV –principal entidad que efectúa el reclamo– y utiliza para esto la primera persona del plural que será una constante durante todo su discurso. Ambos aspectos se plantean en el siguiente fragmento: «Muchas gracias, Soraya,³³ por recordarle a todas que este camino que estamos hoy queriendo renombrar plurinacional, lo venimos trabajando hace rato desde el Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir» (Anexo 2, líneas 4-6). En esta cita también puede señalarse la metáfora conceptual de la lucha social como ‘caminar’, que si bien se utiliza para construir una representación de los ENM, durante el desarrollo del discurso se configurará a partir de su vinculación con los movimientos sociales más allá de este espacio. Esta metáfora siempre denotará un grupo o colectivo presente por la primera o por la tercera persona del plural.

Para referirse a la conformación del MMIBV, la oradora dice: «Hermanas comienzan a caminar los territorios ancestrales» (Anexo 2, línea 7). Por un lado, se plantea la idea de caminar y, por ende, de movimiento, como en el discurso de Huenelaf. Por el otro, se establece una vinculación explícita con el territorio, lo cual complejiza la imagen al relacionarla con el reclamo y el accionar de las naciones indígenas por su recuperación. La palabra «ancestrales», en tanto, plantea de

manera implícita el derecho a la tierra mediante el argumento de la preexistencia de los pueblos indígenas.³⁴ Esto confirma, además, el *ethos* prediscursivo del MMIBV, que en un folleto que circuló antes de la segunda marcha de esta organización enunciaba: «Somos habitantes ancestrales de este territorio, seguimos caminando...» (Álvarez Ávila, 2019, párrafo 13).

La misma metáfora vuelve a aparecer en los enunciados «queremos comenzar a caminar un nuevo andar» (Anexo 2, líneas 10-11) y «también invitar a la sociedad argentina, a la nación argentina, que se sume a este nuevo andar» (Anexo 2, líneas 13-14). Mediante la incorporación de los colectivos metasingulares³⁵ «sociedad argentina» y «nación argentina», la oradora se distancia de una postura polarizada, al igual que Huenelaf. En este sentido, la lucha de las naciones indígenas no compete únicamente a estas naciones ni a las personas actualmente movilizadas en luchas sociales, sino a toda la población del país porque se lucha por el bienestar de todos/as los/as habitantes del territorio. No es un reclamo, sino una invitación explícita.

Al proyectar la propuesta por fuera de los pueblos indígenas y de quienes asisten al ENM, y al expresar la intención de llevar a cabo acciones a lo largo del país, el fragmento se dirige a un auditorio universal que debe extenderse a quienes aún no forman parte del movimiento pero podrían hacerlo. Además, se incita a la acción, reforzando un *ethos* aretético: «[...] empezar a replantearnos qué queremos para nuestro futuro, cómo queremos la vida» (Anexo 2, líneas 15-16). El MMIBV propone refundar la matriz identitaria del país y establecer un nuevo pacto de cohabitabilidad para todos los pueblos que habitan el territorio argentino (Álvarez Ávila, 2019, párrafo 42). De este modo, el *ethos* que construye el discurso de Millán confirma el previamente configurado por el grupo del cual es representante. Sin embargo, a la vez que es una ampliación del auditorio, también es restrictivo respecto a una proyección extra-nacional, teniendo en cuenta que algunas de las oradoras presentes provenían de otros países.³⁶

La principal diferencia con el discurso de Huenelaf es que el movimiento feminista nombrado como tal tiene mucha menos presencia. Por ejemplo, si bien la oradora menciona el apoyo a la legalización del aborto (Anexo 2, línea 18) lo hace en forma breve, lo que reduce su identificación con el auditorio y puede perjudicar la adhesión a sus propuestas. No obstante, Millán también apela a valores compartidos por sus receptores/as al denunciar que «la situación de las mujeres

indígenas es extrema» (Anexo 2, líneas 8-9). En un contexto de encuentro y de solidaridad entre mujeres, estos discursos movilizan positivamente al auditorio.

En estos fragmentos, la entonación cumple un rol fundamental por su capacidad de predisponer a los/as receptores/as para establecer un vínculo de empatía y de solidaridad con la oradora. Al desarrollar el concepto de corporalidad de la voz, Adriana Cavarero (2012) propone pensarla en un cuerpo político siempre en reciprocidad, siempre con otro. Por su parte, Judith Butler (2003) señala que no es posible pensar los cuerpos al margen de un campo específico de poder. El discurso de las oradoras es la voz de estos cuerpos que han padecido la violencia estatal, y sobre los que también pesa el sufrimiento de sus antepasados, que se expresa ante y con otros cuerpos en los que resuena la violencia y que están predispuestos a escucharlas. De esta forma, se refuerza la identificación entre oradoras y auditorio, al tiempo que se modifican y se amplían las representaciones de este último respecto al feminismo, puesto que si el feminismo debe preocuparse por la situación de las mujeres, debería sumar a sus luchas las preocupaciones por las mujeres indígenas, formen o no parten del movimiento. Este aspecto es fundamental en ambos discursos y modificará o reforzará las representaciones previas del auditorio respecto al movimiento feminista.

Otro punto de contacto con el discurso de Huenelaf se relaciona con la conformación de un *ethos* colectivo, anticipado en la metáfora conceptual que construye una representación social de las mujeres indígenas y, específicamente, de las mujeres mapuce: la mención de Soraya Maicoño. En el discurso de Millán, incluso, aparece como un recurso polifónico, al ser mencionada como otra expositora que ha desarrollado el reclamo por el cambio de nombre del encuentro. Millán la retoma para enfatizar la importancia del reclamo, para dar a entender que es colectivo y que cuenta con el apoyo de otras mujeres indígenas presentes. En el discurso de Huenelaf, en tanto, Maicoño no es nombrada como otra participante sino que la oradora alude a su activismo por fuera del ENM y destaca que fue una de las personas que reclamó durante su detención ilegal, en 2017 (Anexo 1, líneas 32-33). En ambos discursos, esta mención explícita construye una autorrepresentación de las mujeres mapuce activistas vinculada con la solidaridad entre ellas. Las mujeres mapuce, entonces, están organizadas en la lucha política y así se autorrepresentan: «[...] estamos organizadas y estamos ordenadas» (Anexo 1, línea 39).

Para lograr la adhesión a la lucha de las naciones indígenas, ambos discursos construyen una argumentación. Pero, particularmente, es Millán quien focaliza en la necesidad de cambiar el nombre de los ENM, como se mencionó al inicio de este análisis. Luego de describir la situación de los pueblos indígenas, caracterizada como urgente, utiliza un nexo de causa-efecto³⁷ para retomar la propuesta planteada en la *partitio*: «[...] lo que venimos a plantear a este encuentro que se renombre este espacio, que no siga siendo Encuentro Nacional de Mujeres, que sea plurinacional, porque las mujeres indígenas queremos empezar a participar y a tener voto» (Anexo 2, línea 27-30). Los argumentos de Millán a favor del cambio de nombre son que los ENM son efectivamente plurinacionales porque a ellos asisten mujeres de diversas naciones, y que continuar llamándolos «nacionales» invisibiliza su participación. Pero Millán no solo realiza un reclamo, sino también una acusación: «[...] las mujeres indígenas queremos empezar a participar y tener voto» (Anexo 2, línea 30).

Uno de los pilares de los encuentros es que sean democráticos, por lo que la oradora señala entimemáticamente que no lo son. Si no se habilita el debate respecto al nombre no se reconocen ni la participación de las mujeres indígenas ni sus reclamos, por consiguiente, estas no tienen voz ni voto; en conclusión, los encuentros no son democráticos. Estas acciones por parte de la organización³⁸ no solo afectan a las mujeres originarias, sino que traicionarían los pilares establecidos treinta y tres años atrás. De este modo, se denuncia una invisibilización de sus realidades y de su presencia en los ENM, y una exclusión respecto a la toma de decisiones que sí tendrían otros colectivos, en este caso, las mujeres blancas argentinas.³⁹

Como se mencionó anteriormente, el colectivo de identificación no es solo las mujeres indígenas, sino también el movimiento de las naciones indígenas. Al igual que en el discurso de Huenelaf, este colectivo de identificación aparece mediante un «nosotros». La primera vez, cuando Millán enumera las injusticias padecidas por los pueblos indígenas:

Apoyamos y queremos también el acompañamiento con respecto a nuestros territorios, que no se siga avasallando, que no se siga imputando. Tenemos muchas hermanas que están imputadas por causas por defender los territorios, hermanos que están presos. Nosotros como mapuce tampoco podemos... queremos que se respeten nuestras naciones enteras (Anexo 2, líneas 18-22).

Millán denuncia la violencia que sufren las mujeres indígenas no solo por su género sino por el racismo, también subrayado en su discurso por Huenelaf, quien atraviesa una causa judicial no por ser mujer sino por ser indígena. Por ello, se nombran también las injusticias hacia los hombres indígenas, sus «hermanos», que atraviesan esta situación debido a la criminalización sufrida por todo el pueblo mapuce. A su vez, convoca a la acción a partir de reforzar un *ethos* aretético. Más adelante, este «nosotros» aparece de forma reiterada: «[...] nosotros, lamentablemente, vivimos mucho desprecio» (Anexo 2, línea 33), «nosotros no paramos como naciones» (Anexo 2, línea 36), «nosotros somos naciones» (Anexo 2, línea 38). Estos enunciados se configuran en el discurso uno detrás del otro, lo que genera una acumulación por repetición y enfatiza el colectivo de identificación. Primero, se denuncia el accionar del contradestinatario, al señalar que este desprecio es debido a que son de pueblos indígenas, por ende, es racista. Luego, se construye un *ethos* colectivo con los pueblos indígenas, descritos como naciones.⁴⁰ Este *ethos* se refuerza con «somos naciones que tenemos cosmovisión, que tenemos idioma, que tenemos territorio» (Anexo 2, líneas 39-40). Esta reivindicación otorga mayor peso a sus reclamos, en tanto colectivo cultural con una historia, una lengua, con tradiciones y, por ende, con derechos.

Concluye con un nexo de conclusión, «por eso estamos acá» (Anexo 2, línea 41), que enfatiza el tema del discurso: los reclamos específicos de los pueblos indígenas. Además, para otorgar mayor peso a su argumentación, reitera la presencia de mujeres indígenas de muchos territorios y, por tanto, de muchos pueblos. De esta forma, reafirma su presencia en el ENM como colectivo organizado, lo cual es un argumento a favor del cambio de nombre, y el apoyo general a las luchas comunes con el feminismo, tanto por parte de las mujeres como por parte de los pueblos indígenas en general. Es decir, se reafirman como supraindividual, y esta masividad, en un Estado democrático, contribuye a la legitimación de su demanda, puesto que tiene mayor grado de aceptabilidad.

Para finalizar, Millán afirma: «[...] estamos acá para decir la voz que ellas no pudieron estar» (Anexo 2, líneas 44-45), lo cual establece un nexo en la mente del auditorio, mujeres y personas feministas, respecto a la sentencia «somos el grito de aquellas que ya no tienen voz», recurrente en las manifestaciones feministas y que genera empatía. La idea de tener voz se vincula, además, con la lucha de los/as oprimidos y los/as silenciados por el sistema hegemónico, movimientos que buscan

el reconocimiento y que luchan contra la marginación y la opresión (Yturbe, 1998). Siguiendo a Cavarero (2012), la voz es relacional con un cuerpo político que se enuncia, por lo que este enunciado construye un cuerpo colectivo y reafirma el *ethos* colectivo. Tomar la palabra es un acto político reivindicativo.

Resultados de la investigación

A partir de lo analizado en el trabajo, se pueden trazar algunas líneas comunes respecto a cómo las oradoras construyen la legitimidad de ambos discursos, algunas de las cuales fueron señaladas durante el análisis. En este apartado, se desarrolla, principalmente, la preeminencia de lo colectivo, puesto que el procedimiento fundamental en las oradoras es la configuración de representaciones colectivas mediante el *ethos* discursivo y las metáforas conceptuales que permiten establecer bases de acuerdo con su auditorio que puede adherir a estas demandas grupales. El valor de lo colectivo es fundamental para lograr la solidaridad de las compañeras no indígenas, así como un aspecto en común con otros discursos de activistas indígenas y un valor predominante en sus culturas.

20

Se busca la adhesión de compañeras no indígenas a partir de, por un lado, las luchas por los derechos de las mujeres y los derechos humanos, que ya se perciben como comunes, y, por el otro, de la toma de conciencia de que los derechos de las naciones indígenas también deberían formar parte de la agenda de personas no indígenas y que sus propuestas buscan el bienestar general de la población, lo cual se refuerza con el uso de entidades discursivas supraindividuales. En este sentido, las representaciones de estos discursos modifican y amplían las representaciones del Movimiento Amplio de Mujeres y de las mujeres feministas. Los discursos de las mujeres mapuce se afianzan como un mecanismo crítico que propicia la deliberación interna (Segato, 2007) al interior de su propio grupo y, a su vez, del movimiento feminista y del movimiento de las naciones indígenas.

Asimismo, el valor de lo colectivo es un factor central para entender sus demandas por los derechos territoriales, los cuales se vinculan con una resignificación de la representación del territorio nacional. Si bien este aspecto en concreto no forma parte del presente análisis, no puede dejar de mencionarse para profundizar la comprensión de los planteamientos de las oradoras al respecto de los procesos

de recuperación territorial. En los reclamos territoriales es fundamental el reconocimiento de los derechos colectivos de las comunidades y de los pueblos, los cuales se alejan de la concepción del territorio de los Estado nación liberales y, principalmente, de la propiedad privada. Las mismas organizaciones sociales de las que forman parte las oradoras ya resquebrajan las fronteras de los Estados. Por un lado, dan cuenta de agrupaciones locales, comunales y regionales; por el otro, de movimientos cuyos/as participantes y cuyo accionar se extienden a lo largo de múltiples países mediante lazos reconocidos por fuera de la pertenencia a un Estado en particular.

Lo que no somos

Las oradoras, en contraposición a los colectivos de identificación, construyen representaciones a partir de aquellas entidades de las que se distancian, es decir, de los contradestinatarios. En primer lugar, ambos discursos tienen un contradestinatario común: el Estado, es decir, una institución dominante.⁴¹ De manera explícita, en ambos se cita: «[...] este Estado racista, este Estado represor, este Estado persecutor» (Anexo 1, líneas 36-37) y «no podemos seguir permitiendo que este Estado, que este sistema, siga imponiéndose en nuestras vidas» (Anexo 2, líneas 16-17). El Estado es representado como la entidad responsable de la discriminación sufrida por las naciones indígenas. Siendo la Argentina un país democrático, la representación hegemónica lo sitúa, en principio, como garante de derechos, por lo que sería responsable si estos derechos no se cumplen. Una premisa que, difícilmente, pueda ser cuestionada por los/as receptores.

Esto señala, además, que se trata de una problemática estructural. Millán, al decir: «[...] que este Estado, que este sistema, siga imponiéndose en nuestras vidas» (Anexo 2, líneas 16-17), configura al Estado como agente perpetrador de la desigualdad mediante una metáfora orientacional que lo sitúa por encima de sus vidas y sus derechos. En su discurso, Huenelaf denuncia y, a su vez, señala, específicamente, a las fuerzas de seguridad, mediante la metonimia «armas reglamentarias», que la detuvieron y la torturaron. Al ser estas parte de la maquinaria estatal, el Estado sería, por ende, responsable de su situación: «[...] fui perseguida, fui tiroteada por armas reglamentarias de nueve milímetros que

las pericias lo dicen» (Anexo 1, líneas 31-32). Es decir, se lo acusa de hechos, por lo que será difícil refutarlos.

En segundo lugar, el discurso de Millán construye como contradestinatario a un sector de la organización: «[...] nosotros lamentablemente vivimos mucho desprecio por parte de un sector de la organización, pero seguimos igual firmes» (Anexo 2, líneas 32-34). En ambos casos, se configura un *in crescendo* en la acusación hacia entidades específicas. Este enunciado puede remitir a cuando en 2018 las mujeres indígenas asistieron a una de las reuniones para la organización del 33° ENM, con la intención de plantear su propuesta para el cambio de nombre de los encuentros, y se les negó la palabra. Millán, además, acusa a la organización de no brindar espacios de toma de decisión colectiva al respecto de esta propuesta, lo cual no ocurrió ni en el ENM de 2018, en Trelew, ni al año siguiente, en La Plata.

Ambos contradestinatarios son entidades abstractas. Hay una ausencia de acusaciones particulares, lo cual, si bien impide señalar culpables concretos, insinúa que los conflictos planteados son estructurales. No forman parte de una política de gobierno en particular, sino de un Estado que lleva más de un siglo negando derechos a los pueblos indígenas del país, lo que puede analizarse como una disociación de nociones, en tanto se argumenta que entidades entendidas como positivas se oponen al avance en derechos de las naciones indígenas, configurando una representación negativa. Esto instalará la sospecha del auditorio sobre los enunciados en los que tales organismos hayan manifestado su apoyo a esta lucha social, puesto que se señalan hechos concretos en los que se demostró lo contrario, tanto en el caso de los enunciados analizados como en la narración de Huenelaf.

Conclusiones

A partir del análisis crítico realizado en el presente trabajo, es posible evidenciar que en la creación de autorrepresentaciones los discursos de Huenelaf y de Millán proyectan un *ethos* aretético y, a su vez, eminentemente colectivo, que les permite legitimar sus demandas y lograr la adhesión de sus compañeras. Mediante el uso de la argumentación por el ejemplo, se exhiben las desigualdades y las injusticias sociales hacia los pueblos indígenas y, a través de metáforas conceptuales, se configuran representaciones colectivas para convocar la adhesión del auditorio

a las demandas de estas naciones. Estas representaciones se apartan, así, de las ideas liberales del individualismo, en línea con la concepción de los derechos grupales que reclaman las naciones indígenas.

El posicionamiento de las oradoras respecto a los derechos de las mujeres es claro; sin embargo, sus discusiones se ramifican y se conectan con otras denuncias y demandas estrechamente vinculadas con las marcaciones racializadas que experimentan. Actualmente, en los espacios políticos, la cultura persiste como categoría de afirmación de identidades, adquiriendo una nueva dimensión reflexiva.

A partir del señalamiento de su pertenencia cultural y de su posicionamiento respecto de la lucha por los derechos de las mujeres, las representaciones que construyen y a las que adhieren las oradoras desbordan las imágenes previas que las relegaron a un ámbito específico desde el cual no podrían realizar sus reclamos. De esta forma, construyen nuevas posiciones como sujetos políticos organizados y activos en el campo de acción de los movimientos sociales.

Agradecimientos

A Griselda Fanese, directora de esta beca CIN (Consejo Interuniversitario Nacional), por la guía, las sugerencias y las correcciones realizadas durante todo el proceso de investigación y de redacción de este artículo.

Referencias

Álvarez Ávila, C. (2019). Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir: marchando entre la política, lo político y lo ontológicamente diverso en Argentina. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea].
<https://doi.org/10.4000/nuevomundo.76814>

Amossy, R. (2011). O ethos na intersecção das disciplinas: retórica, pragmática, sociologia dos campos [El ethos en la intersección de disciplinas: retórica, pragmática, sociología de campos]. En R. Amossy (org.), *Imagens de si no discurso: A construção do ethos* (pp. 119-144). São Paulo, Brasil: Contexto.

Barthes, R. (1974). *Investigaciones retóricas I. La antigua retórica* (Traducción de Beatriz Dorriots). Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Tiempo Contemporáneo.

Berraondo, M. (Coord.) (2006). *Pueblos indígenas y derechos humanos*. Bilbao, España: Universidad de Deusto.

Berriel, J. (2019). Representaciones y autorrepresentaciones de mujeres mapuche involucradas en luchas identitarias y territoriales [Ponencia]. XIV Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres y IX Congreso Iberoamericano de Estudios de Género. Mar del Plata, Argentina.

Bidaseca, K. y Vázquez Laba, V. (Comps.). (2011). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Godot.

Butler, J. (2003). Violencia, luto y política. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, (17), 82-99.

24

Caniguan, J. (2005). Apuntes sobre el Pentukun. *Periódico Azkintuwe - Edición Aniversario*, 15-16. Recuperado de https://www.mapuche-nation.org/espanol/html/nacion_m/cultura/nm-art-03.htm

Carrasco Muñoz, H. (2005). El discurso público mapuche: comunicación intercultural mediatizada. *Estudios filológicos*, (40). https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0071-17132005000100003

Cavarero, A. (2012). The Vocal Body: Extract from A Philosophical Encyclopedia of the Body [El cuerpo vocal: extracto de una enciclopedia filosófica del cuerpo] (Trad. de Matt Langione). *Qui Parle*, 21(1), 71-83. <https://doi.org/10.5250/quiparle.21.1.0071>

Castoriadis, C. (2007). *La institución imaginaria de la sociedad* (Traducción de Antoni Vicens y Marco-Aurelio Galmarini). Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Tusquets.

Curiel, O. (2011). El régimen heterosexual y la nación. Aportes del lesbianismo feminista a antropología. *La manzana de la discordia*, 6(1), 25-46. Recuperado de https://manzanadiscordia.univalle.edu.co/index.php/la_manzana_de_la_discordia/article/view/1507

Fairclough, N. (1992). *Discourse and social change* [Discurso y cambio social] Cambridge, United Kingdom: Blackwell Publishers.

Femenías, M. L. (2005). El feminismo postcolonial y sus límites. En C. Amorós y A. De Miguel (Eds.), *Teoría Feminista: de la Ilustración a la globalización. De los debates sobre el género al multiculturalismo* (pp. 153-213), Tomo 3. Madrid, España: Minerva.

Gamella, J. F. (1993). Los heroinómanos de un barrio de Madrid: un estudio cuantitativo mediante métodos etnográficos. *Antropología*, (4-5), 57-102.

García Gualda, S. M. (2013). El tejido como herramienta de negociación identitaria y transformación política de las mujeres mapuce. *Prácticas y Discursos. Cuadernos de Ciencias Sociales*, 2(2). Resistencia, Argentina: Universidad Nacional del Nordeste. Recuperado de <https://revistas.unne.edu.ar/index.php/dpd/article/view/736/644>

Guzman, A. Leufu [Nombre de usuario]. (25 de octubre de 2018). Feminismo comunitario antipatriarcal. Charla debate con Adriana Guzmán [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=kF2Qibs13hA>

Halliday, M. A. K. (1979). *El lenguaje como semiótica social*.

La interpretación social del lenguaje y del significado (Trad. Jorge Ferrero Santana). Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.

Iedema, R. (2003). Multimodality, resemiotization: extending the analysis of discourse as multi-semiotic practice. *Visual Communication*, 2(1), 29-57. <https://doi.org/10.1177/1470357203002001751>

Jäger, S. (2003). Discurso y conocimiento: aspectos teóricos y metodológicos de la crítica del discurso y del análisis de dispositivos. En R. Wodak y M. Meyer (Comps.), *Métodos de análisis crítico del discurso* (pp. 61-100). Barcelona, España: Gedisa.

Marafioti, R. (2003). *Los patrones de la argumentación. La argumentación en los clásicos y en el siglo XX*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Biblos.

Mayorquin, N. (8 de marzo de 2020). Entrevista a Moira Millán: mujeres de la tierra por el buen vivir. Agencia Paco Urondo. Recuperado de <https://www.agenciapacourondo.com.ar/generos/entrevista-moira-millan-mujeres-de-la-tierra-por-el-buen-vivir>

Moragas, F., Mogaburo, Y. y Pérez, S. I., (2016). Discursos, géneros y medios. Notas metodológicas para el estudio de la construcción discursiva de los estereotipos y las identidades genéricas. En M. Carrario, A. Boschetti, M. Flores y G. Fanese (Comps.), *Mirar el mundo desde el género. Historia y estudios*. Neuquén, Argentina: Educo.

Lakoff, G. y Johnson, M. (1986). *Metáforas de la vida cotidiana* (Trad. de Carmen González Marín). España, Madrid: Cátedra.

Lamas M., Martínez A., Tarrés M. L. y Tuñón, E. (1995). *Encuentros y desencuentros: el Movimiento Amplio de Mujeres en México, 1970-1993*. Ciudad de México, México: Fundación Ford.

Pardo, M. L., (2015). Metodología de la investigación en Lingüística: reflexiones y propuesta. *Revista da ABRALIN*, [S. l.], 14(2). Recuperado de <https://revista.abralin.org/index.php/abralin/article/view/1267>

Perelman, C. (1997). *El imperio retórico. Retórica y argumentación* (Traducción de Julia Sevilla Muñz). Bogotá, Colombia: Norma.

Raiter, A., Zullo, J. y Sánchez, K. (2001). *Representaciones sociales*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Eudeba.

Richard, N. (1996). Feminismo, experiencia y representación. *Revista Iberoamericana*, 62(176), 733-744.
<https://doi.org/10.5195/reviberoamer.1996.6256>

Salgado, J. M. y otros (2009). *Informe de situación de los Derechos Humanos del Pueblo Mapuce en la Provincia de Neuquén / 2008*. Neuquén, Argentina: Observatorio de Derechos Humanos de Pueblos Indígenas (ODPHI).

27

Segato, R. (2007). *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Prometeo.

Sciortino, S. (2012). Una etnografía en los Encuentros Nacionales de Mujeres Políticas de identidad desde la afirmación de las mujeres de los pueblos originarios. (Tesis de doctorado). Universidad de Buenos Aires. Recuperado de <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/6012>

Sckmunck, R. A. (septiembre de 2013). Mujeres mapuche: signos de identidad. III Jornadas del Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género. La Plata, Argentina. Recuperado de http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.3414/ev.3414.pdf

Spradley, J. P. (1980). *Participant observation* [Observación participante]. New York, United States: Holt, Rinehart & Winston.

Suarez Vargas, C. C. (2013). Territorio indígena y derecho internacional de los derechos humanos desde la óptica interamericana. *Misión Jurídica*, 6(6), 237-258. <https://doi.org/10.25058/1794600X.71>

Valles, M. S. (1997). *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid, España: Síntesis.

Van Dijk, T. (2003). La multidisciplinariedad del análisis crítico del discurso: un alegato a favor de la diversidad. En R. Wodak y M. Meyer (Comps.), *Métodos de análisis crítico del discurso* (pp. 143-177). Barcelona, España: Gedisa.

Van Leeuwen, T. (2008). *Discourse and Practice: New Tools for Critical Discourse Analysis* [Discurso y práctica: nuevas herramientas para el Análisis Crítico del Discurso]. London, United Kingdom: Oxford University Press.

Verón, E. (1987). *El discurso político*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Hachette.

Volio Monge, R. (2008). *Género y Cultura en la planificación del desarrollo*. Las Palmas de Gran Canaria, España: Fundación Canaria para el Desarrollo Social (FUNDESCAN).

Williams, R. (1997) [1977]. *Marxismo y literatura* (Trad. Pablo di Masso). Barcelona, España: Península.

Yturbe, C. (1998). *Multiculturalismo y derechos*. Ciudad de México, México: Instituto Federal Electoral. Recuperado de <http://ru.juridicas.unam.mx/xmlui/handle/123456789/17306>

Fuentes analizadas

Huenalef, Ivana. (14 de octubre de 2018). Discurso en Mesa Latinoamericana/Feministas del Abya Yala: Criminalización de mujeres

de pueblos originarios. 11° Radio Abierta Colectiva y Feminista.
Neuquén, Argentina. Disponible en [Anexo documental](#).

Millán, Evi. (14 de octubre de 2018). Discurso en Mesa
Latinoamericana/Feministas del Abya Yala: Criminalización de mujeres
de pueblos originarios. 11° Radio Abierta Colectiva y Feminista.
Neuquén, Argentina. Disponible en [Anexo documental](#).

Notas

1 Una primera versión de esta investigación fue presentada en el III Foro de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Comahue, en mayo de 2021, con el título «Autorrepresentaciones de mujeres *mapuce* en discursos orales emitidos en el 33° Encuentro Nacional de Mujeres».

2 Entenderé por «mujeres» una categoría construida sociológica y políticamente a partir de la ideología de la diferencia sexual, la cual resulta en la división sexual del trabajo. A su vez, esta categoría resulta operativa en la articulación política para la acción mediante el reconocimiento de una opresión (Curiel, 2011, p. 3). Con ello, me separo de cualquier sesgo esencialista de la misma.

3 En este artículo, para las palabras en mapuzungun se utiliza el sistema de escritura del grafemario raguileo siguiendo la propuesta del «Primer módulo de mapuzungun», impartido en 2019 por el [Centro de Educación Mapuce Norgvamtuleayñ](#), ubicado en la ciudad de Neuquén (Neuquén, Argentina). Por ello, se escribirá *mapuce* y no mapuche, siendo el grafema *c* el correspondiente al fonema post alveolar africado sordo /tʃʃ/.

4 Investigación realizada en el marco de una beca Estímulo a la Vocaciones Científicas del Consejo Interuniversitario Nacional (EVC-CIN) en el período 2020-2021. Título: Representaciones y autorrepresentaciones de mujeres mapuche involucradas en luchas identitarias y territoriales. Directora: Griselda Fanese.

5 El Movimiento Amplio de Mujeres consiste en la presencia en la escena social de diversos grupos, organizaciones, movimientos femeninos y feministas, integrados, principalmente, por personas del sector urbano popular, indígenas campesinos, trabajadoras y feministas, aunque esto varía en el tiempo (Lamas, Martínez, Tarrés & Tuñón, 1995).

6 La observación participante consiste en una técnica de investigación que permite obtener muestras más completas y exhaustivas a nivel comunitario que contribuyen a alcanzar

una mayor comprensión de los datos disponibles y sus interrelaciones. Su propósito es implicarse en las actividades concernientes a la situación social en estudio.

7 La propuesta formulada por María Laura Pardo (2015) parte de los siguientes principios investigativos: 1) ocuparse de temáticas sociodiscursivas relevantes para las comunidades; 2) apuntar a construir métodos propios; 3) basar las teorías y los métodos en análisis inductivos y en el trabajo de campo; 4) recurrir a nociones hábiles para la explicación de los fenómenos sociodiscursivos con los que convivimos y que nos constituyen y no al revés; es decir, el centro de la investigación son los sujetos mientras que las teorías son herramientas de interpretación.

8 Las representaciones sociales son la imagen (mental) que posee un individuo hablante de una comunidad lingüística acerca de alguna cosa, evento, acción o proceso que percibe de alguna manera y que construye mediante estímulos. Esta representación es la base del significado que adquiere cada nuevo estímulo relacionado con esa cosa, evento, acción o proceso. Estas imágenes son representaciones del mundo que constituyen las creencias del sujeto sobre este. En las representaciones los hablantes «completan» el mundo o le agregan elementos. En el momento en que son adquiridas interactúan entre sí y pueden incluso formar nuevas imágenes (Raiter, Zullo & Sánchez, 2001).

9 Ambos discursos fueron transmitidos por radio, grabados y, posteriormente, difundidos por las plataformas oficiales del 33° Encuentro Nacional de Mujeres.

10 Este concepto, acuñado por Kimberlé Williams Crenshaw (1993), se emplea para visibilizar la discriminación múltiple que sufre una persona por pertenecer al mismo tiempo a diversos grupos discriminados, lo que obliga a analizar cómo se expresa la discriminación que se produce por varios factores que operan en simultáneo. Refiere a un «sistema complejo de estructuras de opresión que son múltiples y simultáneas» (Sckmunck, 2013, p. 8).

11 El cual está en línea con el feminismo interseccional de autoras afroamericanas como bell hooks y Kimberlé Crenshaw. Sin embargo, para la presente investigación es necesario matizar que el empleo de este marco teórico se realiza sin perder de vista los cuestionamientos por parte de movimiento de mujeres indígenas a los conceptos de interseccionalidad y de decolonialidad.

12 Siegfried Jäger (2003) denomina plano discursivo a las «ubicaciones societales desde las cuales se produce el “habla”» (p. 83). Su caracterización incluye la descripción de los actores sociales involucrados, el contexto sociohistórico, los ámbitos de producción, de recepción y de circulación, y otros procesos sociales y culturales que enmarcan los discursos.

13 En 2015, esta comunidad estaba realizando un reclamo territorial. En enero de 2017, hubo una brutal represión policial que tuvo varios heridos y detenidos.

14 Frónesis: prudencia. Areté: coraje, valentía. Eunoia: empatía.

15 Definido como el conjunto de aquellas personas en quienes el orador quiere influir con su argumentación (Perelman, 1997), el auditorio puede ser rastreado en el texto mediante la identificación de las bases de acuerdo o de premisas que constituyen los puntos de partida sobre los cuales el orador construye su argumentación.

16 Según la Antigua Retórica, el *exordio* es la introducción de un discurso y puede estar compuesto por la *captatio benevolentiae* y la *partitio* (Barthes, 1974).

17 Todas las citas al corpus indican el número de anexo y el número de línea.

18 Recurso retórico a través del cual el orador intenta atraer la atención y la buena disposición del auditorio con una prueba de complicidad (Barthes, 1974, p. 67).

19 El *pentukun* (pen-tuku-n significa encontrarse/ver-tocarse) es el saludo que se efectúa entre dos o más personas que se encuentran. Implica no solo un saludo de palabras sino, además, contacto físico (darse las manos y un abrazo). El *pentukun* se inicia señalando el origen familiar del hablante (*kupalme*) y su origen territorial (*tuwvn*), así como el estado en que han llegado al encuentro (Caniguan, 2005, párrafo 6).

20 Las bases de acuerdo o premisas son los puntos de partida de los acuerdos sobre los cuales el orador construye su argumentación. Involucran, por un lado, los hechos, las verdades y las presunciones; por el otro, los valores, las jerarquías de valores y los lugares comunes de la preferencia (Perelman, 1997).

21 Los valores, como bases de acuerdo del orden de lo preferible, influyen sobre los cursos de acción. Implican una ruptura de la igualdad entre las cosas, en todas partes donde una de ellas deba ser puesta antes o por encima de otra (Perelman, 1997). Esta definición es válida para las jerarquías. Se trata de elementos controvertidos, pues si bien algunos valores son objeto de acuerdo universal, pueden aparecer desacuerdos y oposiciones a su respecto. A partir de los valores universales se presentan los particulares, que son aquellos sobre los que están de acuerdo grupos determinados.

22 Exposición persuasiva de hechos intervinientes en la causa cuya funcionalidad es la preparación para la argumentación (Barthes, 1974).

23 Para una ampliación sobre este aspecto, se recomienda la compilación realizada por Karina Bidaseca y Vanesa Vázquez Laba en *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando*

el feminismo desde y en América Latina (2011), que reúne una serie de testimonios en los que las mujeres indígenas denuncian y reflexionan al respecto.

24 Hombres en mapuzungun.

25 El destinatario negativo, o contradestinatario, está, por definición, excluido del colectivo de identificación. La relación con el enunciador toma como punto de partida la hipótesis opuesta al prodestinatario (Verón, 1987).

26 La escritura de esta palabra busca respetar la variedad utilizada en la oralidad por la emisora del discurso.

27 El *ethos* prediscursivo precede a la construcción de la imagen en el discurso. El enunciador trabaja discursivamente para reafirmar esa imagen, reelaborarla, transformarla y producir una impresión conforme a las exigencias de su proyecto argumentativo (Amossy, 2011).

28 Se trata de una técnica argumentativa que se constituye como un argumento fundante de la estructura de lo real, es decir, aquella que toma uno o varios casos particulares conocidos para sentar un precedente o un modelo y, a partir de allí, establecer una generalización. Los argumentos fundados sobre la estructura de lo real se basan en los lazos o nexos existentes entre elementos de lo real. Estos, al ser reconocidos como tales, no son discutidos y le brindan al orador un punto de partida para que realice su argumentación. En este sentido, se trata de una argumentación por inducción (Perelman, 1997).

29 Los hechos forman objetos sobre los que no es necesario incrementar la adhesión pues la audiencia universal ya los ha aceptado (Perelman, 1997).

30 Las disociaciones de nociones consisten en una transformación provocada siempre por el deseo de suprimir una incompatibilidad creada a partir de la confrontación de una tesis con otras (Marafioti, 2003).

31 El *actio* es una de las cinco operaciones principales, según la Antigua Retórica. Se compone de la dicción y los gestos en los discursos orales (Barthes, 1974).

32 En este análisis se retoman aspectos puntuales del MMIBV. Para un análisis más detallado, ver Álvarez Ávila (2019).

33 En referencia a Soraya Maicoño, activista mapuce que forma parte de la comunidad *Lof Quemquemtrew* y estaba presente ese día.

34 El reconocimiento de la preexistencia se estableció en el Artículo 75 inciso 17 de la Constitución Nacional Argentina de 1994.

35 Se denominan «singulares» porque no admiten la cuantificación y, difícilmente, la fragmentación, y «metacolectivos» porque son más abarcadores que los colectivos propiamente políticos que fundan la identidad de los enunciadores (Verón, 1987).

36 Tal es el caso, por ejemplo, de Cristina Marin, una mujer mapuce de Chile. El *Weju Mapu*, territorio mapuce chileno, fue mencionado explícitamente por la oradora (Anexo 2, línea 24), pero no está incluido en el fragmento anteriormente analizado.

37 Los nexos son argumentos basados en la estructura de lo real. Esta técnica argumentativa permite aproximar y/o poner en relación dos acontecimientos sucesivos de modo recíproco a partir de la determinación de las causas y/o las consecuencias (Perelman, 1997).

38 La organización es la que cuenta con la autoridad para brindar el espacio en el cual se decida el cambio de nombre, lo cual no ocurrió ni en Trelew, en 2018, ni en La Plata, al año siguiente.

39 El reclamo por el cambio de nombre también es realizado por personas negras, personas migrantes y disidencias sexuales.

40 El concepto «nación» es ampliamente debatido en las ciencias sociales, pero un punto de acuerdo es que sus miembros—entendida la nación en términos culturales y no como sinónimo de Estado— tienen conciencia de constituir un cuerpo ético-político diferenciado, debido a que comparten determinadas características culturales, como la lengua, la religión, la tradición o la historia común. Es, por ende, una construcción social determinada históricamente.

41 De acuerdo con lo postulado por Williams (1997), se concibe lo dominante como los valores, los significados y las creencias que son hegemónicos en una sociedad, en oposición a lo residual y a lo emergente.