La representación de la mujer subalterna en Spivak y el caso de la mujer mapuche-williche

Alejandro Javier Cárcamo Mansilla*

RESUMEN

El siguiente artículo analiza el texto de Spivak *¿Puede hablar el subalterno?*, haciendo especial hincapié en el tema de la representación de la mujer. Este trabajo, en una primera etapa, conecta con el texto de Spivak y el silencio subalterno: busca demostrar que en ese discurso de la autora existe la imposibilidad de representación de una mujer subalterna para, en un segundo momento, comparar el texto con el caso del silenciamiento e intento de representación y protección de la mujer mapuche-williche en el parlamento de Koz-Koz en 1907. La intención del trabajo es observar la subalternidad de la mujer dentro de un espacio no influido por lo europeo, el mapuche-williche. Esto no quiere decir que se busquen universalidades dentro de lo propuesto por Spivak; más bien, se pretende ampliar el análisis de la subalternidad de la mujer, o lo femenino, en sociedades evidentemente patriarcales.

PALABRAS CLAVES: subalterna, mapuche-williche, representación, protección, Spivak

ABSTRACT

The following article aims at analysing Spivak's text: *Can the Subaltern Speak?*, emphasizing on the representation of the woman. As a first step, after taking into account both Spivak's text and the silent subaltern, we will demonstrate that according to the author it is actually impossible to portray a representation of a subaltern woman. In a second part, we will compare this text with the silencing case and the attempt of the representation and the protection of the Mapuche-Williche woman at the Koz-Koz Parliament. The objective of this essay is to observe the subalternity of the woman in a restricted area non-influenced by Europe: the Mapuche-Williche area. This does not mean that we are looking for universalities inside Spivak's publication but that we mean to extend the analysis of the woman's subaltern, as well as feminism in patriarchal societies.

KEYWORDS: subaltern, mapuche-williche, representation, protection, Spivak

* Doctorante en Historia Latinoamericana, Universidad Libre de Berlín, Berlín, Alemania; Magister en Ciencias Humanas mención Historia, Universidad de Los Lagos, Osorno, Chile; candidato a Magister en Estudios Culturales, Universidad de Arte y Ciencias Sociales, Santiago, Chile. El presente trabajo fue parte del proyecto Fondart Nacional - Investigación (financiado por el Consejo de Arte y Cultura, Chile) n° 55163, "Subalternización mapuche-williche y discursos de resistencia", del cual el autor fue investigador responsable.

✉: alejandrojacama@gmail.com

Recibido agosto 2016 / Aceptado agosto 2016

Artículo disponible en: www.revistatheorein.com

El siguiente estudio analiza el texto de Spivak *¿Puede hablar el subalterno?* (1998), haciendo especial hincapié en la “representación” de la mujer subalterna. Spivak, así como los Grupos de Estudios Subalternos, consideran que la mujer subalterna es un sujeto, primero, no de la élite y, segundo, es un sujeto fragmentado, dividido y siempre susceptible al cambio. El sujeto subalterno no es en ningún momento homogéneo, por lo que no se puede hablar de Una Mujer Subalterna. Así, este sujeto no puede ser representado, al tiempo que tampoco puede hablar. Es sobre estas cuestiones de las que tratará en una primera parte el siguiente artículo, asuntos que serán expuestos con la mayor amplitud posible dentro de este trabajo.¹

Desde este análisis, se toma como ejemplo práctico el caso de la mujer mapuche-williche y su presencia en el parlamento de Koz-Koz de 1907. De esta manera, se aborda el caso analizado de subalternidad de la mujer india y el rito del sati, su abolición por obra de los británicos, así como el suicidio de la familiar de Spivak. Por otra parte, se intenta seguir una supuesta lógica dentro del análisis de Spivak de la mujer subalterna india, dentro de otro marco totalmente diferente, un grupo en proceso de subalternización, el mapuche-williche, y su relación con la mujer. Se escogió este caso solo por el interés de observar el análisis de la subalternidad de la mujer dentro de un espacio no influido por lo europeo o, más bien, en donde lo occidental comienza a inmiscuirse con violencia en sus comunidades. Esto no quiere decir que se inquieran universalidades dentro de lo propuesto por Spivak; por el contrario, se procura ampliar

¹ Es necesario advertir el concepto de “subalterno” que sigue este trabajo para su mejor comprensión; es sacado de Manuel Asensi y de su análisis crítico del texto de Spivak, traducido como “¿Pueden hablar los subalternos?” “: “propongo considerar «subalterno» a aquel o a aquella que muy difícilmente puede entrar en la categoría de lo relacional. Se trataría de reservar la categoría de subalterno a aquellos grupos cuyo común denominador es la imposibilidad de satisfacer unas necesidades vitales sin las que resulta en extremo difícil vivir la propia vida. O dicho de otro modo: si la subalternidad es una función relacional, esta debería designar aquellas singularidades o grupos en los que la función subalterna es una constante.” (2009: 35-36).

el análisis de la subalternidad de la mujer, o lo femenino, en sociedades evidentemente patriarcales.² Cabe recordar que, en el estudio de Spivak, la mujer india no es escuchada, o su voz no es tomada en cuenta, ni por los hombres indios ni por los británicos que se presentan como sus salvadores respecto a los hombres indios. Por tal motivo, el artículo de Spivak, en un contexto totalmente diferente, puede transformarse en una herramienta, tanto de encuadre teórico para el análisis de la subalternidad de lo femenino como un arma política que cuestione las condiciones de género –crítica de lo supuestamente obvio o lo visto como “natural”, casi como un deber-ser-así de lo femenino, e incluso de lo masculino, dentro de una supuesta imposición casi superior, otra vez “natural”, de sólo dos versiones del género dadas imaginariamente por el cuerpo del individuo—. Bajo esta lógica, la subalterna no posee en ninguna medida una condición inherente que la haga subalterna a perpetuidad; no es, ni tiene por qué ser así en la narrativa histórica, sujeto delimitado a una supuesta esencia. La idea es ver cómo la mujer subalterna juega en las relaciones de poder como sujeto siempre activo antes que pasivo, dentro de las relaciones de poder que son tanto condicionantes de una posición de subalternidad como de la superación de esa misma subalternidad impuesta.

I .El problema de la representación y la mujer.

La cuestión de la representación es un tema de fundamental importancia para el Grupo de Estudios Subalternos, tanto de la India como de Latinoamérica. Spivak, en *¿Puede hablar el subalterno?* (1998), manifiesta la imposibilidad

² La misma Spivak anuncia “soy consciente de que el caso indio no puede ser tomado como representativo de todos los países, naciones y culturas, etc., que puedan ser invocados como el Otro de Europa como identidad” (1998: 13).

de la representación. En una primera parte de este texto, demuestra cómo, en el pensamiento de Foucault y Deleuze, el sujeto imperante es el europeo u occidental, asumido como universal, subalternizando a otros sujetos. Spivak hace memoria de que existen otros sujetos no considerados por quienes hablan desde el europeo. La autora, por tanto, demuestra el peligro al no leer críticamente los textos de Foucault y Deleuze cuando se habla del sujeto fuera de Europa o de Occidente, considerado como sujeto colonial o subalterno. Asimismo, estos pensadores, según Spivak, caen en la ingenuidad de, por una parte, y siguiendo la lógica de lo anterior expuesto, representar a todos los sujetos oprimidos de una misma manera, sin meditar dentro de su argumento sobre la división internacional del trabajo ni sobre la ideología desde la que hablan esos mismos intelectuales. Por otra parte, consideran que los oprimidos pueden hablar por ellos mismos y dan por sentado que los subalternos “hablan”. La imposición de este modelo de pensamiento violenta a los sujetos del llamado tercer mundo.³ Se evidencia el peligro, para los del llamado tercer mundo, de un proyecto esencialista detrás de un discurso anti-representacional de Foucault y Deleuze.

En esta primera parte de su estudio, Spivak deja ver entre líneas que el sujeto no posee una esencia, sino que es el producto de un discurso.⁴ En una segunda etapa de su trabajo, habla sobre la condición de subalternidad de la mujer en la India a través del caso del sacrificio de las viudas en la

³ Parece muy cercana esta crítica a la que se hace al multiculturalismo, en donde el capitalismo permite y reconoce al “otro”, pero apenas si le reconoce una existencia; no busca un análisis crítico de las condiciones que hicieron necesario a los capitalistas reconsiderar sus formas de invisibilizar a esos otros, análisis en donde el mismo capitalismo se vería complicado.

⁴ Recordemos que un discurso es en sí una cadena de discursos, por tanto, prácticamente no hay un discurso de origen, menos todavía un sujeto de origen. También, existen ciertas normas impuestas por la institución que empujan a pronunciar discursos de cierta manera, dominando su aleatoriedad. El orden del discurso de Foucault (1992), nos puede dar buenas luces de los mecanismos de exclusión, de rechazo y la voluntad de verdad con las que se construyen discursos que crean a los individuos como sujetos subalternos en esos mismos discursos, manteniendo a esos subalternos como tales desde la prosa. De esta forma, el análisis del orden del discurso nos permite comenzar a pensar cómo salir de las hegemonías impuestas y establecer otras cadenas discursivas que impiden la reproducción de la subalternidad.

pira del marido muerto, el rito sati, práctica ilegalizada por Gran Bretaña y asumido como un valor nacional por algunos nacionalistas indios. El texto discute la posibilidad de hablar del sujeto subalterno a través del debate en torno a esta práctica, y en toda la discusión nunca habló la mujer subalternizada, ni siquiera fue considerada en la discusión sobre ella misma: solo hablan de, por o a través de ella. También, Spivak relata el fallido intento de comunicación a través del suicidio de una mujer muy cercana a ella. El sujeto subalterno, en su tesis, no puede hablar. Pero esto no quiere decir que dicho sujeto no construya discurso. Si bien no es escuchado por uno que se considera dominador y que ejerce esa dominancia –sujetos dominantes que sólo consideran su hablar –, las prácticas de los subalternos son demostración de su presencia permanente, y son estas prácticas, tal como el suicidio de una de las protagonistas del texto de Spivak, las que busca escuchar el Grupo de Estudios Subalternos, siempre desde la idea de que este sujeto es autónomo a pesar de su condición de subalterno.⁵ Si el sujeto subalterno habla, lo hace en lenguaje propio, un lenguaje propio que no es representativo, o normal, para los grupos dominantes que se sitúan con la capacidad de representar.

Los Grupos de Estudios Subalternos harán una especial autocrítica al quehacer académico, que muchas veces se apropia de la voz del subalterno. Otra vez desde la pregunta de Spivak, Beverley dice que “entre posiciones sociales y culturales fundamentalmente desiguales no hay posibilidades de “diálogos”; sólo hay una voz, la voz del amo (aunque diga que habla por otros)” (Beverley, 2002: 13). Es decir, en sí, el subalterno no habla al no ser escuchado ni tomado en cuenta; más bien, la construcción de la historia de los grupos subalternos busca, de alguna manera, solidarizarse políticamente con los excluidos y sometidos. Los estudios subalternos

⁵ Para una interesante exposición de pensamiento del Grupo de Estudios Subalternos, tanto indio como latinoamericano, ver Rodríguez, 2011.

no pretenden establecer la “verdad objetiva”; reconocen que esto es una equivocación y que la voz académica es sólo una verdad más entre otras muchas formas de ella.⁶ Desde aquí, el problema de la narrativa de la historia de los grupos subalternos se hace político⁷; de igual manera, opuesto a la prosa contrainsurgente que construye subalternos.⁸

Lo que quiere decir Spivak, al establecer que todo sujeto subalterno no habla, es que existe una representación de este sujeto al interior de una relación de dominación en el que no puede nombrarse a sí mismo, pues no tiene “autoridad” enunciativa. Si dejara de ser subalterno, estaría iniciando un proceso de hegemonía. Mientras que, para Rancière, este proceso de búsqueda de superación de la subalternidad estaría dirigido a trastocar la sensibilidad del régimen policial imperante, de modo que aparezca su voz y se establezca como igual, a pesar de ser estimado como un “inferior” por los que “pueden” hablar –inferior en el sentido de ser considerado como un sujeto que no sabe o no conoce su propia situación y necesita de otros para hacerlo—. Por tanto, en Rancière, la búsqueda de la igualdad se transforma en una búsqueda universal por la superación de la dominación que crea subalternidad.

⁶ La propia Spivak, en el texto central para este trabajo, anuncia que la desdicha del intelectual, de la que los mismos intelectuales postcoloniales se dieron cuenta, es que sus propios privilegios son su misma desgracia cuando habla sobre el sujeto colonial subalterno.

⁷ Spivak, sobre el papel del intelectual, la visibilidad que busca anunciar y la posición política de éste, se pronuncia así: “La “visibilidad” así producida marca el lugar del “interés” que se mantiene incólume por una obstinada negación: “Ahora ese papel de árbitro, de juez y de testigo universal es un rol que yo me niego absolutamente a adoptar”” (Spivak, 1998: 11).

⁸ Cuando nos referimos a “prosa contrainsurgente”, estamos hablando de lo que Guha (2002) considera: cómo se han escrito las historias desde la derecha a la izquierda, es decir, una historia que al ocupar fuentes de archivos que reproducen la voz del estado; los historiadores, de derecha e izquierda, ocupan sin cuestionar la voz de esas fuentes, por tanto, reproducen la voz estatal y la dominación en pos de una supuesta “objetividad” y reproducen la subalternidad en ese mismo momento. Pero, a pesar de este problema con los archivos históricos y de que el subalterno no puede hablar y el intelectual que estudia este fenómeno no puede representarlo, esto no quiere decir que estamos sometidos al silencio, pues Guha admite otra forma de enfrentarse a estos archivos: leerlos “a contrapelo”, es decir, leerlos alejándose de las voces del estado y, por tanto, acercándose lo más posible a las voces subalternos, buscando por lo menos rozarlas y solidarizar con ellas. Una buena aplicación de este método de lectura “a contrapelo” la podemos encontrar en el mismo Guha (en Rodríguez, 2011: 94-127).

Siguiendo a Rancière, pese a que el dominante niega el discurso del dominado, la igualdad está presupuestada. Es en ese intento por hacerse escuchar que el subalterno subvierte la identidad en la que el régimen policial lo mantiene (como en las frases “zapatero a tus zapatos”, “indio incivilizado” o incluso “el estudiante debe dedicarse a estudiar”); ambiciona superar la desigualdad a través de la desidentificación dentro de lo establecido, dentro del régimen de lo sensible. Es en este acto –en donde el discurso oculto (por ser de los subalternos tanto como por no ser escuchado) busca romper con el régimen policial para el reconocimiento de su voz– cuando y donde existe política. Esto no quiere decir que el régimen policial no se reacomodará en cada intento que haga un grupo por llegar a ser visibilizado, pues otro régimen policial aparece cuando no se establece una igualdad plena. Todo este análisis Rancière lo hace desde una lógica de sociedades “occidentales” u “occidentalizadas”, a la que se pueden agregar sociedades con relaciones con otras “occidentalizadas”, en donde la “igualdad” y la “libertad” son entendidas como valores de “todos” los miembros de una sociedad.

Asimismo, Rancière, en *La noche de los proletarios* (2010), dice que con el fin de que la protesta de los proletarios tenga una voz que los represente, dicha voz debe saber hablar con los burgueses para, de alguna manera, presentar una cara de la emancipación que permita que los proletarios existan como sujetos colectivos, con un discurso colectivo, y que sean visibilizados en el lugar donde no son tomados en cuenta. En definitiva, se trata de alguien que represente esa “*doble e irremediable exclusión de vivir como obreros y de hablar como los burgueses*” (Rancière, 2010: 21). De cierta forma, estos representantes de la voz de los proletarios frente a los burgueses se asemejan a quienes escribieron los memoriales mapuche-williche desde fines del siglo XIX hasta nuestra actualidad⁹: sujetos que

⁹ Sobre estos memoriales, ver Alcamán (2010) y Foerster y Vergara (2005).

vivían como mapuche, o por lo menos conocían esa vida, pero hablaban como “chilenos”. Estas personas, al momento de escribir los memoriales mapuche-williche, caían en una identificación imposible; si era mapuche el que escribía, en esa acción lo dejaba de ser, y si era chileno, al momento de escribir lo que los lonkos le anunciaban, dejaba de serlo.

Pero, estaba en juego el sobrevivir de todo un mundo de ejercicios de poder que buscaban dominar a ese colectivo al que representaban esos memoriales mapuche-williche. Así, los memoriales no representaban al sujeto que escribía, sino a los sujetos que se inscribían como parte del memorial, los lonkos mapuche-williche, quienes, a su vez, hablaban por el pueblo que representaban como autoridades tradicionales. Esto no significa que hablasen como el “intelectual de primer mundo”, al que nombra Spivak en su famoso artículo; lo hacían desde una posición en donde es muy probable que su voz, traducción de lo subalterno en el idioma dominante, no superara esa condición de subalternidad. Incluso esta traducción del discurso subalterno a un lenguaje entendible por los que se consideran dominantes no tiene por qué ser La Voz del subalterno, más bien, es lo que quieren representar estos subalternos frente a ese otro dominante. Lo mismo ocurre con cartas enviadas por mapuche a autoridades de los estados nacionales chileno o argentino durante el siglo XIX¹⁰, en las cuales el mapuche juega con el lenguaje del otro para convencerlo de hacer algo favorable para sí dentro de las relaciones interculturales desiguales entre su pueblo o comunidad local y las autoridades de estos estados nacionales.

Ahora bien, volviendo a Spivak y su artículo, principalmente en relación a la mujer subalterna, ¿por qué Bhubaneswari¹¹ no puede hablar o no puede ser comprendido el texto que entrega con su suicidio? Porque no hay un algo institucionalizado que reciba y reconozca su acto de resistencia.

¹⁰ Para conocer estas cartas, ver Pavez (2008).

¹¹ No olvidemos que esta mujer no es una “marginal” dentro de la sociedad india de su época, pertenece al mismo grupo social de Spivak, un grupo de la llamada clase media.

Esto quiere decir que el dispositivo de poder no pudo oír tal acto de resistencia y, por tanto, la mantuvo subalterna. El receptor dominante no entiende el mensaje y, al no escuchar ese discurso, ese discurso se vuelve subalterno.

Ocorre, de esta manera, una marginalización que produce subalternidad al no querer ni desear escuchar ese mensaje. La división internacional del trabajo o las relaciones de poder (hasta eso que pensadores latinoamericanos han llamado la colonialidad del poder¹²) ayudaron a ese acto violento de silenciar al subalterno. Ese no poder ser oído no agota, eso sí, la posibilidad de ser interpretado, ya que el no poder ser entendido o ser malinterpretado nos habla de que no podemos caer en la idea tan criticada por Derrida de que supuestamente siempre existe un receptor para un emisor.¹³

La mujer india, en el texto de Spivak, posee una doble condición de subalternidad que la “silencia”: por una parte, es mujer; por otra, es un sujeto colonial. El discurso de hombres nacionalistas indios y de británicos salvando mujeres de hombres indios anuncia que el discurso de la mujer no está considerado, está silente, no “habla”, grita en el silencio o susurra en oídos sordos.¹⁴ Spivak deja ver que la “figura” femenina subalterna no sólo se encuentra subsumida a la relación entre silencio y mujer,¹⁵ sino también a relaciones de poder en donde las condiciones de clase y etnia son igual de importantes. Sumemos a esto que la condición de género, hasta para construir la historia de las mujeres en rebeliones o revoluciones, está construida por y en oposición a lo masculino; es decir, hay una dominancia

¹² Ver Quijano (1992 y 2000). Debemos entender que esa colonialidad pasa a ser el lado B de lo que Wallerstein llamó el sistema-mundo capitalista.

¹³ Para conocer una introducción al pensamiento de Derrida, ver Ferro (2009).

¹⁴ ¿Por qué esta negación casi narcisista de no querer/poder escuchar el discurso del subalterno del que se muestra como dominante? Esta pregunta, aunque no será contestada en este artículo, es necesario comenzar a formularla.

¹⁵ Para una interesante propuesta de observar cómo las mujeres solidariamente superan esta relación a través de la solidaridad, ver el texto dedicado a la muerte de Chandra escrito por Guha, ya antes citado (en Rodríguez, 2011: 94-127).

de género “masculino”. Spivak recuerda que, en las historias contadas desde las élites coloniales o de quienes buscan relatar la historia de las rebeliones de los marginados, el subalterno no tiene historia, más cuando este subalterno es “mujer”. La historia, aquí, vuelve a servir a los dominantes para mantener sus posiciones, contando esas historias como un destino. La prosa histórica, al simular una construcción científica, creadora de verdad, sirve como frente de continuidad de las mismas miserias de la sociedad en las que fueron escritas. Por consiguiente, la creación de verdades históricas permite observar cómo se calla una posible superación de esas condiciones de subalternidad, calladas en la prosa porque es tomada como natural la subalternidad (los archivos lo muestran así) de los que no son entendidos, y que algunos incluso buscan representar, homogeneizando al otro.

El sometimiento al silencio de los subalternos es naturalizado, el de las mujeres subalternas ni es tomado en cuenta, reflejando las posiciones clasistas y patriarcales de la sociedad desde la que se escribe la historia. Sueños y rabias se acallan en pro de la supuesta construcción de una “verdad” histórica que no considera otro futuro, continuando la diferencia entre quienes supuestamente son meros espectadores de sus destinos y de quienes hablan desde la historia. La ideología en la construcción del discurso histórico, si no es tomado en cuenta por quien escribe o si, más bien, es ocultada en defensa de una “cientificidad”, acrecienta el daño provocado por la violencia con que es tratado el subalterno. También, la posición política del historiador se vuelve igual de importante en la construcción del discurso histórico como la construcción de esa misma narrativa, tal como lo manifiestan en sus escritos los historiadores del Grupo de Estudios Subalternos Indio.

Ahora bien, Spivak busca correspondencia con sus ideas en Derrida. Desde la interpretación que Spivak hace de Derrida, ella reconoce que la representación del sujeto subalterno colonial es un proceso de

reconocimiento por asimilación desde el primer mundo al tercer mundo, dado que, en Derrida, el estatuto de sujeto europeo se construye en oposición de un Otro. Según Spivak, Derrida hace hincapié en que la constitución de sujeto europeo como problema no es un problema general, universal, sino europeo.

No existe en la representación del Otro más que una mecánica constitutiva del Otro, por tanto, toda razón que busque autenticar su “otro” queda anulada; es decir, todo intento de disciplinamiento institucionalizante del Otro construido nunca será ese “otro”, solo será un acto de violencia epistémica normalizadora. En el caso de la mujer subalterna del tercer mundo, este acto de violencia reproduciría tanto la división internacional del trabajo, la reproducción de la división en el constructo de raza y, además, la división de género dentro de una sociedad patriarcal. El discurso del otro enfocada en la mujer subalterna reproduciría tanto el discurso capitalista, racista y patriarcal. La “identidad” construida de esa mujer subalterna, por tanto, reproduce un sujeto que es, en sí, un imaginario social de lo que debe ser la mujer subalterna; en esa representación es imposible escuchar su voz. Ignorar esto habla de cuál es la política que sigue dicho discurso.

Desaprender sobre el discurso hegemónico sobre la mujer implica cuestionar “la mudez nunca cuestionada antes de la mujer subalterna dentro del proyecto antiimperialista de los estudios sobre subalternidad” (Spivak, 1998: 29). En ese desaprendizaje, la polémica producida debe ir también dirigida al “método”, buscando acabar con esa formación “masculinamente imperialista e ideológica” (Spivak, 1998: 30), presente, por ejemplo, en Freud. Así, el lugar político de enunciación toma una importancia significativa en Spivak. Pese a lo cual, aquí es donde Spivak comienza, a través de la frase de Freud “le pegan a un niño”, a construir su propia frase que permite hilar su argumentación: *“los hombres blancos están protegiendo a las mujeres de piel oscura de los hombres de piel*

oscura” (Spivak, 1998: 30) para explicar el por qué de la abolición del rito de sati, en contraste, el argumento de los hombres nativos será “*las mujeres deseaban, en realidad, la muerte*” (Spivak, 1998: 32). Ambas afirmaciones encontraron sus argumentos de propia legitimación, pero en estos argumentos nunca habló el testimonio de la conciencia femenina. He aquí la protección de los hombres hacia las mujeres, en donde se dice de la mujer sin considerar a la mujer. Sobre esa mudez impuesta, se busca la construcción de una sociedad “buena” por medio de la construcción de una conciencia femenina en donde ese sujeto femenino es, más que nada, un imaginario de hombres “blancos” o “nativos”, que manifiestan el deseo de una mujer “buena”, el deseo de la mujer (Spivak, 1998: 33). Spivak ve cómo ambos bandos de hombres juegan con el libre arbitrio femenino.

Para volver al problema de la “identidad”, la de la mujer subalterna es susceptible de representación sólo por la propia mujer subalterna, así como en el caso de otros subalternos. El intelectual, aunque mujer, al escribir de la subalternidad habla en el idioma del dominante; ocurre lo que Rancière expresa como hablar el idioma del burgués y este es un acto político antes que un acto de habla del subalterno. Por tal motivo, si existe alguna representación esencial del subalterno en Spivak, igual que si existiera un único y concreto universal subalterno, no es más que un esencialismo estratégico que busca romper con la lógica policial y poner en presencia al subalternizado.

Todo esto no quiere decir que el subalterno, mujer u otro, no pueda hablar, sino que ningún intelectual puede atribuirse para sí su voz, el discurso propio del subalterno.¹⁶ Esto es netamente una posición política frente al estudio de los subalternos. Cualquier “vanguardia” intelectual que diga estar representando a los marginados o hablando por ellos, o que incluso caiga en una parálisis pesimista debido a la conclusión de Spivak

¹⁶ Para conocer sobre la construcción de discurso de los subalternos, así como de los dominadores sobre el subalterno, ver Scott (2000).

de que el subalterno no habla, se aleja de esta posición política en donde la representación es negada en favor de quienes construyen su mundo desde la subalternidad y desde ella buscan acabar con esa condición a través de métodos de resistencia y la creación de dispositivos¹⁷ propios.

II. Un caso: el koyag de Koz-Koz de 1907 y la mujer mapuche-williche

A principios del siglo XX, el conflicto entre “españoles”, así los nombraban, y los mapuche-williche de Panguipulli se agudiza. Los despojos violentos en contra de los mapuche, sumado al silencio evidente de las autoridades tanto de Valdivia como de Santiago, obliga a reunirse en koyag (parlamento) a todas las comunidades de Panguipulli. Aurelio Díaz (2005 [1907]) aprovecha la oportunidad de documentar este koyag.¹⁸ Los lonkos se reunieron formando un óvalo en donde se discutieron las acciones a seguir, mientras el resto de hombres observó con atención, dando su aprobación o rechazo a los discursos de estos representantes de las comunidades. Finalizaron con el anuncio de la defensa del territorio a

¹⁷ Es decir, discursos, prácticas y materializaciones en el espacio de los subalternos que muestran tanto sus propias subjetividades creadas como la manera de cambiar esas condiciones de desigualdad evidentes en las que viven estos grupos sociales. Aquí sigo la idea de dispositivo construido por Jäger (2001), quien, a su vez, sigue a Foucault.

¹⁸ El parlamento o koyag en Koz-Koz, en 1907, fue presenciado y documentado por Aurelio Díaz Meza. Advertimos, al igual que Díaz, que el parlamento se desarrolló en lengua mapuche –no en lengua castellana– idioma que Díaz no conocía. José Curipán sirvió de intérprete a Díaz y su acompañante, pero este personaje lo hizo advirtiéndolo a Díaz que le costaba traducir desde su idioma al castellano. La advertencia de Díaz es la siguiente: “Quiso que no (el intérprete Curipán), lo obligamos a hacernos ese servicio y mediante él podemos estampar algo de lo que se habló en el Parlamento, previniendo que hemos tratado en lo posible de guardar la forma de lenguaje empleado por los oradores, que entre paréntesis, fueron muchísimo más de los que aparecen aquí (de los relatados por Díaz)” (2005 [1907]: 62). Desde aquí, Díaz no intentó expropiarse de lo dicho en el koyag, sino que admite que es una representación de lo visto y entendido por él, buscando en lo posible estar lo más cerca de lo que dicen los lonkos antes que tergiversar lo dicho por ellos.

través de cualquier medio, buscando restablecer el equilibrio prometido por las autoridades del estado-nacional chileno. Además, para hacer cumplir esta promesa y mantener la autonomía de las comunidades, se escogió a un “cacique mayor” o apo ülmen.¹⁹

Ahora bien, deseo hablar sobre este koyag para observar cómo los hombres mapuche-williche representan a las mujeres mapuche-williche y si de alguna manera existe una voz testimonial desde la mujer. Díaz nos relata cómo estas mujeres se encontraban esperando a los varones en el campamento cercano al lugar donde se celebraba el koyag, cuenta sobre el hermoso vestuario y la muestra de joyería de plata en sus cuerpos, además de las coquetas miradas que lo acechaban. Mientras esto sucedía en el campamento, el nuevo apo ülmen, Catriel, pronunciaba un discurso muy parecido a este durante el koyag:

Nosotros respetamos y obedecemos a los ancianos; esa es la ley de los mapuches; pero ahora no se trata de no obedecerles. Todos los caciques tienen siempre la misma autoridad sobre sus macetones, mujeres y animales. El mayor que debe elegirse es para que trabaje y defienda a los naturales sin meterse a mandar en las reducciones. El mayor tiene que ser joven porque habrá mucho que hacer; tendrá que ir a Valdivia, a Santiago y a otras partes,²⁰ montar a caballo a cualquier

¹⁹ Apo ülmen es la autoridad tradicional mapuche-williche que se muestra como representante de varias agrupaciones mapuche. Para los mapuche de la llamada Araucanía, a este personaje se le denomina ñidol lonko. No debemos pensar que esta autoridad decide por sobre las otras comunidades, más bien, mantiene ciertos acuerdos y no se inmiscuye en la autonomía de cada una de las agrupaciones, cuestión que quedó bien en claro en lo observado por Díaz en Koz-Koz.

²⁰ No está de más afirmar que los mapuche-williche conocen muy bien las normas de la sociedad hispano-criolla y saben con quién hablar y cómo hablar a los grupos dominantes de esta sociedad que se proclama dominante del Fütawillimapu (territorio que comprende las actuales regiones de Los Ríos y Los Lagos en Chile, en donde históricamente han vivido los mapuche-williche), pero con el que los mapuche-williche consideran que han establecido un acuerdo en donde se ha ratificado una amistad entre iguales, acabando con las guerras, cuestión que los mapuche-williche buscan enfatizar y esperan una respuesta similar del otro que los considera subalternos, sin derecho a voz. Aquí, a pesar de hablar de un hecho pasado, el koyag de 1907 en Koz-Koz, hablo en voz presente debido a que estas ideas pueden ser tomadas para tiempos presentes, y hasta que la sociedad “chilenizada” y sus grupos dominantes se vean obligados a dejar de tratar a los mapuche-williche como subalternos, cuando la voz de esos “otros” subalternizados ya no lo sea más. Las historias se escriben desde un presente.

hora para salir a defender a los indios cuando quieran echarlos de sus terrenos o quitarles sus animales, o quemarles sus casas²¹; un anciano no podrá hacer esto; todos los respetamos, si; ahora lo que queremos es un mayor valiente, rico y alentado. Yo quiero ser mayor, porque soy valiente, rico y tengo amigos que me ayudarán a conseguir mucho en favor de los naturales. Tengo buenos amigos en Santiago. Nada tendrán que decir los ancianos de mí, ni de mi familia. Ellos conocieron a mi padre y a mis abuelos, que fueron principales (Díaz, 2005 [1907]: 74-75).

Es importante el discurso de Catriel, pues establece una distancia entre lonkos y el resto de la sociedad, así como las riquezas representadas en los animales (kullin o kulliñ), demostrando cuál es la autoridad de los lonkos en sus comunidades. Vale decir, no sólo están a cargo de representar y defender el territorio para sus macetones (hombres de la comunidad), sino que también estos deben obedecer sus requerimientos, un principio de autoridad recíproco ganado por la riqueza y familia a la que pertenece quien es lonko. Además, las mujeres, sin representación sociopolítica en el espacio público mapuche-williche, están consideradas pero sólo bajo la autoridad de este lonko. De esta manera, vemos que entre comunidades existe un principio de respeto mutuo y solidaridad entre pares, en donde nadie puede inmiscuirse en los asuntos de la otra comunidad; pero dentro de la comunidad ese principio se rompe al existir un lonko encargado de la administración del buen vivir dentro de la misma. Desde aquí podemos interpretar el hecho de que, primero, sean sólo los lonkos quienes hablen en el koyag y, segundo, que las mujeres no estén en el koyag debido a la organización patriarcal reinante en la sociedad mapuche-williche. Los hombres mapuche-williche protegen a las mujeres mapuche, he aquí el problema.

²¹ Prácticas de los grupos dominantes consecuencia de la impunidad con la que se permiten actuar al ver que al mapuche-williche no se le considera como un igual, sino que como un subalterno, incluso por quienes proclamaron la igualdad como principio base, el estado chileno. Para otro ejemplo de estas prácticas, ver el memorial mapuche-williche de 1894 en Alcamán (2010: 109-127).

Con mayor fuerza que en el enfrentamiento entre hombres británicos e indios, en el discurso de Catriel se revela la posición a la que los hombres han sometido a las mujeres, un lugar sin voz en donde sólo son objetos relegados por el lonko a una posición entre los macetones de la comunidad y los animales de la misma, protegidas por los hombres de la comunidad. La mujer pasa a una posición de subordinación dentro de una sociedad estructurada por el género. Todavía así, luego del koyag, las mujeres participan celebrando las decisiones que no tomaron durante el parlamento de Koz-Koz.

¿Por qué la mujer mapuche-williche, relegada completamente a una posición de subordinación por el nuevo apo ülmen, representante de todos los de Panguipulli, están junto a los hombres en el desfile donde se aclama y reconoce a ese mismo apo ülmen (Díaz, 2005 [1907]: 88-90), así como en la fiesta? Dentro de la celebración, además, nos dice Díaz, bailan y se enamoran; afirma que “también en sus almas salvajes²² germina el amor, que sienten su influencia avasalladora y que la costumbre bárbara de vender el padre a sus hijas no cuenta en muchos casos con el asentimiento de la vendida” (Díaz, 2005 [1907]: 94).

La costumbre de vender a sus hijas, principalmente utilizada por el lonko, era una práctica aceptable dentro del mundo mapuche. El cura Sigfredo, quien llevó a Díaz y su acompañante hasta el koyag, relató el suicidio de una joven mapuche. En Huenúí, la hija del lonko del lugar, Llanquetrae, era cortejada por el macetón Pañlonco, quien ofrecía al padre animales para que le entregase a su hija. Este, pues tenía presente que su hija no quería tal unión, se resistía; pero la oferta, al final, pudo más. Cuando llegaron Pañlonco y un séquito de sus amigos para proceder con el secuestro²³ de la joven, el padre les permitió la entrada hasta donde se encontraba la joven; sin embargo, ella no estaba. Al día siguiente,

²² Nótese el término con el que Díaz trata a las mujeres mapuche-williche.

²³ Ceremonia de matrimonio mapuche.

encontraron a Llanquetrae colgada de un coigüe, manifestando con su cuerpo ya muerto su decisión. El macetón lo abandonó todo, incluida su ruka y animales, y se fue al otro lado de la Cordillera de Los Andes.

La mujer subalterna mapuche-williche, aunque sin voz, a través de sus prácticas, anuncia su hablar. El suicidio de Llanquetrae demuestra la desesperación por ser escuchada. Aunque la mujer subalterna mapuche-williche no es considerada, no habla, sí anuncia que tiene un discurso que pronunciar. El hecho de que su padre accediera a venderla y de que ella no tuviese la autoridad de hablar dentro de su sociedad, la llevó a un suicidio que anunciaba su condición de subalterna: no podía, aunque lo hacía, hablar. Su muerte anuncia el momento en que ese estar sin voz de la subalterna se torna inviable, prefiriendo la muerte, y demuestra, de forma trágica y a pesar de todo, que puede actuar.

Este suicidio no quiere decir que no existían mujeres que no aceptaran el ser vendidas. En realidad, más bien, y al igual que las viudas de la India, que se lanzaban a la pira ardiente del marido ya muerto, este “aceptar” no era una decisión total y absolutamente libre, quizás incluso todo lo contrario. Presiones sociales llevaban a mujeres indias a la pira; presiones sociales llevaban a dejarse raptar luego de su venta por el padre a las mujeres mapuche.

Este sistema de venta-rapto de mujeres mapuches permitía el desarrollo de alianzas entre la comunidad y entre otras comunidades. La mujer se transformaba en objeto de cambio para la preservación de las amistades entre hombres mapuche. Es por esto que la mujer, en el discurso de Catriel, se encontraba detrás de los macetones y delante de sus animales. La mujer mapuche-williche había adquirido un rango de sujeto conquistado por el hombre, por tanto, de categoría menor, tal como lo señala Pateman (1995) para el caso de la modernidad occidental y la mujer, el contrato sexual, en donde esa ciudadanía establecida en la igualdad y la libertad

para todos no es más que un para todos los hombres occidentales: para el mito europeo que habla del cambio desde el estado de naturaleza a un estado civil, las mujeres quedan conquistadas por los hombres, son sujetos sin ciudadanía ni capacidad de pacto, sólo objetos para la masculinidad occidental. Así, las mujeres mapuche son sujetos de cambio para mantener alianzas dentro de la política mapuche, sólo objetos para la masculinidad mapuche. El trauma permanente, repetitivo, de lo femenino causado por esta permanente imposición masculina, así como el trauma permanente, repetitivo, de lo masculino de no poder escuchar a la mujer por su condición de “hombre” dentro de una sociedad patriarcal, produce y reproduce ese mismo sistema patriarcal, transformándolo en un dispositivo muy potente. En tal sentido, el suicidio de Llanquetae y la huida de Pañlonco parecen ser consecuencia de ese trauma al tiempo que reproductores del mismo.²⁴

Los hombres mapuche-williche defendían a las mujeres de inmiscuirse en la política y hablaban de ellas en el koyag, mostraban su deseo de protegerlas; luego les permitían celebrar con ellos las decisiones tomadas en el koyag, celebrando, entre tantas cosas, ese deseo de protección. Pero la “decisión” de suicidarse de Llanquetae provocó un quiebre en su padre y en quien la había comprado: ella no había aceptado nunca más esa protección.

No mejorarían mucho las cosas para los mapuche-williche luego del parlamento. Ese mismo koyag anunciaba el comienzo de un proceso de subalternización para los mapuche-williche de Panguipulli. En este proceso de subalternización, en donde la sociedad mapuche-williche empieza a ser colonizada por la sociedad hispano-criolla “chilena”. La mujer mapuche-williche adquiere esa tripe condición que la hace radicalmente subalterna: es mujer en un sociedad patriarcal (tanto dentro de su propia sociedad como dentro de la colonizadora), es “chola”, “china”, “india” o “indígena”

²⁴ Sobre el trauma, lo abyecto como el Otro y como construcción reguladora en lo social y “lo real”, así como un buen análisis del pensamiento de Lacan, ver el capítulo cinco de Foster (2001).

para una sociedad occidentalizada que se divide en condiciones no sólo de género, sino también de “raza” y, por último, comienza a empobrecerse materialmente, junto al resto de su sociedad, debido a los despojos de los que eran víctimas, empobrecimiento dentro de una sociedad occidentalizada en donde la adquisición de propiedad privada²⁵ es condición de rango social.²⁶

Conclusiones

Las muertes de las mujeres en las piras en India, la venta de mujeres en el Wallmapu²⁷ y los suicidios de la familiar de Spivak y de la hija del lonko nos continúan hablando de la subalternidad femenina dentro de sociedades patriarcales. Falta cuestionar el mismo género y sus formas de silenciamiento, no sólo del “género femenino”, sino de todos los géneros de los subalternos, en el sentido de cómo construyen subjetividades y cómo las condiciones de marginalidad. Desde estas condiciones, se construyen los géneros y se encasilla a los individuos en formas de ser, para encontrar, en ese supuesto encasillamiento, las formas en que autónomamente se levantan y resisten a los dominadores, esos discursos que se vuelven hegemónicos hasta en los subalternos y establecen una problematización permanente del género. El atacar esos discursos es buscar destrozarse su naturalidad en la que construye su mito base el discurso patriarcal.

²⁵ Para conocer más sobre el despojo realizado a los mapuche-williche, ver: Almonacid, 2002; Carrillanca, 2011; Comisión Verdad y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas, 2009; Molina y Correa, 1998 y 1996; Vergara, Mascareño y Foerster, 1996.

²⁶ Esta idea de tripe humillación de la mujer también puede ser leída en comunicados pronunciados por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, véase por ejemplo Comunicado del Comité Clandestino Revolucionario Indígena en el Día de la Mujer del año 1996 (http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1996/1996_03_08.htm)

²⁷ País Mapuche.

El acto de suicidio en la pira del marido muerto, tanto como las celebraciones de hombres y mujeres mapuche-williche de las decisiones tomadas en el koyag por hombres, son demostraciones de las relaciones de poder que cuestionan la libertad (e igualdad) de la mujer subalternizada, relaciones de poder que materializan una forma de ser femenino no creada por ellas y reproducidas en sociedades evidentemente patriarcales, manifestadas como el deber ser femenino y observado como discurso hegemónico, como cuestión de las leyes de la naturaleza.

La comparación de estos casos, aunque en lo más mínimo, pueden esencializar a un tipo de mujer dentro de una sociedad patriarcal, pero el fin es cuestionar las relaciones dentro de lo patriarcal. La política (policía en términos de Rancière) patriarcal, esencialista, cuestionada en el silenciamiento de las voces femeninas, a pesar de su esencialismo estratégico.

La ideología desde la que hablan los intelectuales es importante de ser tomada en cuenta cuando se habla de los subalternos, más cuando se da por sentado que los subalternos hablan por sí mismos. Como lo demuestra Spivak, ese hablar por sí mismo, ya sea la mujer subalternizada u otro grupo subalternizado, es en realidad la voz de ese intelectual, que finaliza esencializando a un sujeto y se oculta en un discurso anti-representacional que continúa representando, en sus dos acepciones, al subalterno. Podemos decir, tanto desde el trabajo de Spivak y de lo desarrollado en ese mismo trabajo, que el sujeto es el producto de un discurso, incluso lo considerado “femenino” o “masculino”, en fin, todos los géneros, y que éste discurso es atravesado por relaciones de poder que permiten que unos y no otros hablen, a pesar de que se hable de esos otros. El sujeto no posee esencia, es el discurso el que lo crea, y la cultura se manifiesta en el discurso. El discurso, el lenguaje, es representación de lo real, pero esta realidad golpea discursos nacidos de una realidad interpretada y convertida en discurso.

Este mismo trabajo es una especie de representación de un discurso que, esencializando a la mujer subalterna mapuche-williche, buscó combatir lo patriarcal, sea mapuche-williche, sea occidental, patriarcalidad que se muestra como natural.

Ahora bien, desde los subalternos, cuando estos “hablan” o “actúan” frente a ese otro que se declara dominador en el lenguaje de ese mismo declarado dominador, se nos abre un tema interesante; pues, aunque digamos que los subalternos, sin importar sus géneros, no hablan, ellos pueden hablar el discurso del dominador y manifestarse en ese lenguaje, además de hablar su propio lenguaje y actuar en sus propios términos a pesar de no ser considerados en las formas oficiales de construir discurso y desarrollar prácticas ni menos su hablar en el idioma del discurso del dominador. Lo importante en esos casos es qué quieren representar los subalternos frente a ese otro declarado dominador cuando hablan el idioma de estos últimos. Ya tenemos el caso de dos suicidios, el de Llanquetae y el de Bhubaneswari, intentos extremos de rebeldía a través del propio cuerpo, buscando ser interpretados y tomados en consideración, gritos silenciosos por ser considerados, lo que no quiere decir ser incluidos dentro de la misma sociedad que forzó en parte los suicidios, pero existen muchos otros casos en una diversidad abismal de prácticas en las que los subalternos hablan en su propio idioma o en el idioma del dominador presentando su propia autonomía.

Cuando decimos que los subalternos pueden ser interpretados (y tomados en consideración), no debemos considerarlo de una forma ni romántica ni vanguardista, mucho menos paternalista, sino desde un diálogo de iguales en donde se busca dejar un mensaje a los otros subalternos, para nada a los intelectuales que analizan estos casos. Aun así, la interpretación y la política del texto del que interpreta sería bueno considerarla, tanto para lo ya escrito como por lo a escribir. La muerte de Chandra, analizada por

Guha, es una buena manera de entender la solidaridad entre subalternos desde la interpretación de un archivo que antes ya interpretó a las voces de las subalternas desde el estado. La creación de textos que interpreten desde una política libertaria que se inmiscuya en entender el apoyo mutuo y la autogestión de su propio mundo por los subalternos, a través de los aportes de los estudios subalternos, podría ser una buena forma de crítica que acompañe a la acción de subalternos que buscan romper no sólo con la sociedad patriarcal, sino que con toda forma de dominación. Aunque desviándose un poco de este trabajo, podemos decir que la “verdad” histórica es casi inevitable en la construcción del discurso histórico, a pesar de saber que esa “verdad” no es más que narrativa muy ligada a lo ficticio. Pero lo importante de esto es que la posición política en la construcción narrativa del historiador se vuelve relevante, por lo que considerar un nuevo futuro en esas narrativas que interpretan anárquicamente el mundo subalterno se vuelve una cuestión a resolver en un próximo trabajo.

Volviendo al problema central de este trabajo, ¿cuál es el motivo de que los hombres mapuche-williche buscaran proteger a las mujeres mapuche-williche, así como de que los hombres blancos intentaran proteger a las mujeres morenas de los hombres morenos, o de que estos hombres morenos creyeran que las mujeres indias querían el suplicio en la pira sin considerar a las martirizadas? Es una pregunta de la que sólo decir que fue porque las mujeres no tenían autoridad enunciativa quizás no convenza del todo al lector. Sabemos que, aunque no tengan autoridad enunciativa, las subalternas y subalternos hablan y actúan. Las relaciones de poder imperantes las y los relegan al silencio, entonces, por qué ese intento de proteger. Es ese mismo intento de protección el que sirve como excusa para silenciar y mantener al otro en inferioridad.²⁸ A pesar de todo, tanto en el

²⁸ Que, dicho sea de paso, y antes de provocar excusas optimistas paternalistas o vanguardistas, no fue roto ni en el análisis de Spivak sobre la subalternidad de la mujer india ni en su extrapolación en la mujer mapuche-williche de éste artículo; a pesar de la crítica académica, esto es sólo

texto de Spivak como en éste, sólo se hizo una crítica al silenciamiento, pues, a pesar del suicidio de la pariente de Spivak y del suicidio visto en este trabajo, fueron analizados desde el silencio en que estas mujeres se veían sometidas, para cuestionar el silenciamiento dentro de una dominación impuesta de la que es difícil salir desde ella misma, ya que no tienen voz dentro de esa forma de dominación que dice representarlas.

Lo subalterno parece ser, gracias a esas relaciones de poder que advierten quién habla y quién no, algo en el afuera de esa dominación que lo mantiene protegido y representado sin considerarlo como parte activa de las relaciones de poder; lo ata desde adentro y lo margina, a pesar de que lo subalterno es activo dentro de esas relaciones. Por eso es posible decir que ese afuera, ese marco de un cuadro que dice interpretar a todos, es un problema para quienes encasillan la realidad en ella, y que la realidad choca a quienes dicen hablar: los choca cuando los subalternos actúan, tanto como enfrenta los imaginarios de los subalternos, sus sombras que dicen representarlos en el cuadro, demostrando que el marco es la dominación excusada en protección y representación de un mundo imaginado por quienes pudieron establecer relaciones de poder favorables para que sean ellos los que hablen.

Decir que la excusa de la protección y la representación son formas en las que se mantienen silenciados a los grupos subalternos quizá sea sólo descubrir la pólvora otra vez. Lo importante es descubrir cómo los subalternos descubren la pólvora o crean su propia pólvora para romper con la subalternidad. El texto de Spivak –el enfoque subalterno en general–, nos ayudan de base para este otro paso en textos a construir, pero las acciones son y están a cargo de las subalternas y los subalternos. Hablar con los códigos del dominador sobre el mundo subalterno no tiene por qué buscar la representación de lo subalterno, más sólo ser un acto político que se posiciona en el marco y contra el marco.

un discurso solidario que, con ánimo de ayudar, intenta ser considerado como aporte humilde al discurso de quienes actúan.

Referencias

- Alcamán, E. (2010), *Memoriales mapuche-williches, territorios indígenas y propiedad particular* (1793-1936). Osorno: CONADI.
- Almonacid, F. (2002). Estado, particulares, indígenas y propiedad de la tierra en Osorno 1925. *Boletín*, nº 6, Osorno: Museo y archivo histórico municipal, Municipalidad de Osorno. 75-91.
- Asenci, M. (2009). La subalternidad borrosa. Un aporte más al debate en torno a los subalternos (9-39). En Spivak, G. *¿Pueden hablar los subalternos?* Barcelona: Museu d'Art Comtemporani de Barcelona.
- Baverley, J. (2002). Introducción. Baverley, John y Hugo Achugar. *La voz del Otro*. Guatemala: Revista Abrapalabras, 17-29.
- Carillanca, C. (2011). Despojo y asimilación de los huilliche en el proyecto de las élites dirigentes chilenos (Chaurakawin, 1930-1973) (13-41). En Carillanca, C., *¡Aprender a vivir siendo otro! Construcción histórica de los pueblos huilliche y mapuche (Wallmapu, siglo XX)*. Osorno: Universidad de Los Lagos.
- Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas (2009). *Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas*. Santiago: Pehuén Editores, Biblioteca Bicentenario.
- Díaz, A. (2005). *Parlamentos de Coz Coz*. 1907. Panguipulli: Comisión de Salud Intercultural, Corporación Municipal de Panguipulli, División Salud.
- Ferro, R. (2009). *Derrida. Una introducción*. Buenos Aires: Quadrata.
- Foerster, R. y Vergara J. (2005). Hasta cuando el mundo sea... Los caciques huilliches en el siglo XX. Álvarez, Pilar y Amilcar FORNO. *Fütawillimapu*. Osorno: Universidad de Los Lagos - CONADI, 29-65.
- Foster, H. (2001). *El Retorno de lo real. La vanguardia a finales del siglo*. Barcelona: Akal.
- Foucault, M. (1992). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets Editores.

- Guha, R. (2011). La Muerte de Chandra (94-126). En Rodríguez, Raúl. *La (re) vuelta de los estudios subalternos. Una catografía a (des)tiempo*. San Pedro de Atacama, Providencia: Qillqa/Ocho Libros Editores.
- Guha, R. (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Editorial Crítica, 2002.
- Jäger, S. (2001). Discurso y conocimiento: aspectos teóricos y metodológicos de la crítica del discurso y del análisis de dispositivos (61-100). En Wodak, Ruth y Michael Meyer. *Métodos de análisis crítico del discurso*. Barcelona: Gedisa.
- Millanguir, D. (2007). *Panguipulli. Historia y territorio, 1850-1946*. Valdivia: Imprenta Austral.
- Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma de Metropolitana/Iztapalapa.
- Molina, R. & Correa, M. (1998). *Las tierras huilliches de San Juan de la Costa*. Santiago: CONADI.
- Molina, R. & Correa, M. (1996). *Territorios huilliches de Chile*. Santiago: CONADI.
- Pavez, J. (2008). *Cartas Mapuche: Siglo XIX*. Santiago de Chile: CoLibris & Ocho Libros.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del Poder y Clasificación Social. *Journal of world-system research*. VI: 342-386.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y Modernidad-Racionalidad (437-447). En Bonilla, Heraclio. *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Quito: Tercer Mundo Editores/FLACSO sede Ecuador/Ediciones Libri Mundi.
- Rancière, J. (2010). *La noche de los proletarios*. Archivos del sueño obrero. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rodríguez, R. (2011) *La (re)vuelta de los estudios subalternos. Una cartografía a (des)tiempo*. San Pedro de Atacama, Providencia: Qillqa/Ocho Libros Editores.
- Scott, J. (2010) *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Ediciones ERA.

- Spivak, G. (1998). “¿Puede hablar el subalterno?” *Orbis Tertius*. 6: 1-44 <http://www.orbistertius.unlp.edu.ar/numeros/numero-6/traduccion/spivak>
- Vergara, J., Mascareño A. & Foerster R. (1996). *La propiedad huilliche en la provincia de Valdivia*, Santiago: CONADI.