

# *El silencio como posicionamiento colectivo. La emergencia de lo político cuando las mujeres “callan juntas”*

RAMOS, Ana / IIDyPCa-UNRN-CONICET - aramos@unrn.edu.ar

STELLA, Valentina/ IIDyPCa-UNRN-CONICET - vstella@unrn.edu.ar

---

**Grupo de Trabajo:** consignar el GT escogido en la plataforma de inscripción

---

» *Palabras clave:* silencios- subjetividad política -mujeres mapuche

## ›Resumen

Entre las categorías teóricas que solemos usar para analizar lo político en la vida social, nos gustaría regresar a la reflexión sobre los silencios. Específicamente, sobre los silencios producidos en contextos de subalternidad y que, en la mayor parte de los casos, fueron producidos y atravesados por diferentes violencias. Como sostiene Leslie Dywer (2009), el silencio puede ser una práctica cultural, pero, sobre todo, es una práctica histórica y política. Desde este ángulo, entendemos que el silencio no solo es multicausal, también pueden ser heterogéneas sus funciones y significados: el silencio “habla memoria”, se construye como “trinchera”, produce vínculos político-afectivos, transmite experiencias y forma gradualmente sujetos de denuncia o reclamo. Orientando nuestras reflexiones etnográficas con estas ideas, nos proponemos pensar los silencios –implícitos, susurros, sobreentendidos, brechas entre discursos (*gaps*), y otras formas colectivas de “callar”—como lugares de fortalecimiento relacional y de habilitación de posicionamientos colectivos. A partir de nuestras conversaciones con mujeres mapuche de las zonas rurales de la Patagonia, pensamos sobre nuestras limitaciones y posibilidades metodológicas, sobre los enfoques sociales que subrayan el rol liberador de la palabra y sobre nuestros propios (des)aprendizajes etnográficos en torno a lo que lo que oímos y no oímos.

## › **Introducción**

A través de la memoria organizamos nuestras experiencias en marcos de interpretación; las conectamos, y a veces también las desconectamos. Por medio de estos pliegues y despliegues producimos los sentidos con los que leemos nuestras emociones, deseos y acciones. En este proceso permanente de reconstrucción de memorias, como dijo Benjamin (2008), se articulan pasados y presentes; y esa conexión es política. Ahora bien, ni la memoria ni la política se construyen solo en el plano del discurso, también son centrales los usos, sentidos y vínculos entre silencios.

Pensar las conexiones y desconexiones entre experiencias –esas que producen tanto memorias como subjetivaciones políticas—prestando especial atención a los silencios nos llevó a hacernos una pregunta específica. Cuando esas experiencias resultan de profundos procesos de subordinación y desigualdad ¿Qué lugar tienen los silencios en la posibilidad de articular esas experiencias diversas en subjetivaciones políticas?

Para no responder esta pregunta en abstracto, recurrimos a una conversación[1] mantenida hace menos de un año en una comunidad mapuche a la que vamos a llamar Mallín Verde[2]. Ese día de mucho viento, pasamos en una camioneta diversos caminos sinuosos y de difícil acceso con la guía de Marta. Llegamos finalmente a la casa de Beatriz, quien nos esperaba junto con su hermana menor Rosalba, porque habíamos anunciado nuestra visita con un mensaje al poblador por la radio nacional. Marta, Beatriz y Rosalba son *papay*, es decir, mujeres mayores y respetadas en su comunidad. Nos interesaba mucho conversar con ellas, porque han encarado juntas diferentes proyectos políticos en su territorio –como una huerta colectiva—en articulación o en apoyo a comunidades “en lucha” (como se suele nombrar localmente el hecho de estar enfrentando conflictos o participando en procesos de acción colectiva). En los actuales contextos políticos, “estar en lucha” desde el Pueblo Mapuche no suele ser un posicionamiento fácil de enfrentar. Estas tres mujeres mapuche lo hacían. Ese día fueron ellas quienes orientaron los tópicos de la conversación, la cual se centró en la historia de vida de Beatriz, la dueña de casa.

Con respecto a los pueblos indígenas, se suelen pensar los quiebres en la transmisión de memorias y sentidos de pertenencia (los silencios que devienen olvidos) como resultado

de procesos amplios y relativamente homogéneos de colonización, conquista y violencia de Estado. Sin embargo, las experiencias vividas por Beatriz, Marta y Rosalba son acerca de ellas siendo niñas y siendo mujeres, además de mapuche. Sus desconexiones y reconexiones con el devenir de su Pueblo fueron las consecuencias de diferentes procesos de subordinación y empoderamiento. Si las tres están estrechamente vinculadas entre ellas –y con otras mujeres mapuche-- en acciones conjuntas y formas específicas de “estar en lucha” es, en gran parte, porque comparten muchas emociones y sentidos acerca de sus vidas; así como también muchos silencios. Con esto queremos subrayar el hecho de que juntas no son parte de ninguna organización y no han elaborado discursos de enunciación colectiva en ninguna oportunidad. Sin embargo, en las acciones y conversaciones cotidianas, fueron tomando decisiones y levantando una huerta para beneficio de diferentes comunidades en conflicto. Retomamos entonces nuestra pregunta inicial y la reformulamos del siguiente modo: ¿De qué maneras los silencios producidos por estas mujeres habilitan la articulación de sus experiencias dolorosas de desigualdad y subordinación en las subjetivaciones políticas que hoy las empoderan?

---

[1] Esta conversación surge en el contexto de un trabajo de campo colectivo, en el que participamos diferentes integrantes del grupo GEMAS (Grupo de Estudios sobre Memorias Subordinadas y Alterizadas).

[2] Puesto que esta ponencia no tiene el objetivo de reconstruir memorias situadas, podemos prescindir de conocer datos concretos acerca de los lugares, enunciadores o antepasados nombrados. Optamos por usar nombres ficticios tanto para los sitios geográficos como para las personas.

### › **Etnografía de los silencios**

En el marco de las disputas hegemónicas por el pasado, la producción de memorias -- vivenciadas como propias, ancestrales y significativas en términos afectivos-- es el principal motor de las subjetivaciones políticas (Deleuze 1987). Esas memorias son generalmente

identificadas como textos narrativos –reconstruidos al reconectar fragmentos dispersados— (Ramos y Rodríguez 2020); textos que resultan de “excavar” en los silencios y “recuperar” el discurso. Sin embargo, para comprender cómo Beatriz, Marta y Rosalba sienten y piensan las experiencias de dolor, el trabajo de la memoria nos invita a pensar de modo inverso: detenernos en la articulación de los silencios que aún están inmersos en las subjetividades mapuche (Ramos 2020). Los silencios, como los discursos, son creaciones afectivas, culturales y políticas con sentidos muy específicos y locales, en otras palabras, se producen en un marco particular, con ciertos interlocutores en “el oído” o en “la mente” (Dwyer 2009, en Ramos 2020). En la misma línea argumentativa de Dwyer, sostenemos que el valor político de ciertos silencios reside en la capacidad social que estos tienen para dar existencia social a las memorias dolorosas y/o reprimidas. Ciertos silencios habilitan la existencia de experiencias compartidas de mucho dolor y sufrimiento (no pasan al olvido), pero eludiendo, por un lado, el reino traicionero de las narrativas dominantes (en sus diferentes discursos de poder) y, por el otro, los márgenes estrechos de enunciabilidad de una memoria subordinada a la historia del patriarcado y del Estado.

Desde este ángulo, entendemos el silencio como una práctica de la memoria que, siendo afectiva, es sobre todo política. Empero, este punto de partida teórico conlleva una gran dificultad metodológica, puesto que los silencios son, en apariencia, ausencias (Berliner 2005). ¿Cómo reconocemos una práctica de silencio en los contextos sociales en los que trabajamos? En todo caso, también es cierto que los silencios se manifiestan generalmente de formas no silenciosas o, más específico aún, a partir de ciertas presencias. Entre las muchas y diversas maneras en que los silencios pueden hacerse presentes en las interacciones sociales, vamos a mencionar aquí algunas de ellas a modo de ejemplos. Podemos reconocer el acto de abstenerse de hablar por períodos más prolongados cuando estas abstinencias forman parte de las prácticas habituales de comunicación en ciertas arenas de performance. Estos silencios *performativos* (Basso 1972) adquieren una función poética y significativa entre ejecutores/as y audiencias que comparten un mismo arte verbal. Otros silencios existen de formas reconocibles porque son *objetivados* –y entonces nombrados (Nahuelquir, Sabbatella y Stella, 2011) o indexicalizados (Hill 1990). A través de un comentario metadiscursivo o de un índice no discursivo se pueden actualizar o indicar determinados silencios, aun sin transformarlos en palabras o discursos. Muchas abuelas y abuelos mapuche dieron existencia a las experiencias de dolor que vivieron durante las violentas campañas militares de fines del siglo XIX a través del llanto (como se expresa en la siguiente frase recurrente: “sabía llorar mi abuelita cuando contaba”). Otra manera de reconocer las prácticas de silencios es la *contextual*, puesto que una experiencia puede

devenir silencio en determinadas situaciones sociales y no en otras. En todo caso, nos damos cuenta de que ciertas experiencias están siendo calladas cuando supimos, en otros contextos, escuchar o ver esas mismas experiencias, e identificar sus potenciales conexiones con otros relatos. Nuestra anfitriona Beatriz nos aporta un buen ejemplo de esto cuando nos cuenta que una mujer que practicaba el evangelio “venía siempre a la casa porque quería hablar con mi mamá, pero mi mamá no le hablaba en mapuche, se negaba. Mi mamá hablaba con los que sabía. Se ve que era algo muy guardado para ella”. Otra forma de enterarse que estamos frente a un silencio es cuando reconocemos en ciertos relatos y narrativas una *selección estratégica*. Esta forma de abordaje al silencio nos lleva a subrayar el sentido de lo dicho en contraste con lo que se prefirió no contar --o no se pudo contar. Esta forma de producir silencios por selección suele ser clave para reorganizar experiencias en articulaciones políticas empoderadoras--como veremos más adelante al tratar el tema de la historia protagonizada por mujeres. También podemos reconocer silencios a través de ciertas palabras, expresiones, argumentos o de determinadas prácticas no discursivas (corporales, rituales, cantadas, bailadas). En estos casos, el silencio está encuadrado en ciertos *implícitos*. Ahora bien, como investigadoras podemos creer que estamos frente a ciertos implícitos cuando para nuestras interlocutoras se tratan de referencias explícitas, o al revés. Creer que estamos percibiendo implícitos cuando no los hay, o no verlos cuando sí están allí, puede traer muchos malentendidos a la comprensión. En su narrativa personal, Beatriz nos contó que su abuela paterna murió y sus hijos quedaron huérfanos, y que su madre quedó huérfana a los diez años. Sin embargo, los progenitores varones vivían aun cuando las abuelas de Beatriz fallecen. ¿Por qué sus hijos e hijas quedan huérfanos/as? En los marcos de interpretación de estas mujeres mapuche, la orfandad implica quedar a la deriva, sin nadie que cuide, sin afecto, sin alguien que aconseje o transmita buenas palabras. Esa definición no es un implícito para Beatriz, Marta y Rosalba, pero sí lo es la asociación del cuidado, la enseñanza y el amor con la mamá y las abuelas. El silencio que construye la noción de orfandad es la experiencia dolorosa de una niñez sin cuidado, en los hábitos de una violencia patriarcal.

De lo dicho hasta aquí concluimos que los silencios son prácticas escurridizas y difíciles de identificar, sobre todo cuando queremos reconocerlos como tales, en tanto presencias y no meramente como ausencias de discurso. La etnografía tiene un lugar privilegiado para llevar a cabo esta tarea, puesto que los silencios solo están al alcance de “los oídos” y “las mentes” (Dwyer 2009) en los procesos significativos de la vida cotidiana.

Quisiéramos terminar este apartado metodológico con una última reflexión. Los silencios son prácticas culturales que adquieren sentidos políticos en sus contextos de producción. Pero esos contextos de producción –ya sea desde la enunciación o la escucha— pueden ser heterogéneos. Desde este ángulo, y como investigadoras que hace muchos años trabajamos sobre las memorias y políticas del Pueblo Mapuche Tehuelche, nos preguntamos si la actualización y el uso de los silencios que hacen las mujeres mapuche cambiaron en los últimos años (producto del feminismo) o si nosotras (producto del feminismo) empezamos a escuchar silencios con una sensibilidad diferente. Sin poder responder eso, sabemos que ese día, durante la conversación con Beatriz, Marta y Rosalba, los silencios hablaron memoria e hicimos política con los silencios.

### › ***Interseccionalidad y articulación***

En la década del setenta, el movimiento de mujeres negras en Estados Unidos fue el primer movimiento en elaborar una propuesta de resistencia en la que raza, sexo, clase, sexualidad debían abordarse como co-sustanciales (Curiel:2014). Entre los años 80 y 90, la jurista afroestadounidense Kimberlé Crenshaw fue una de las primeras pensadoras en acuñar el término interseccionalidad para explicar cómo el derecho antidiscriminatorio excluía de su protección a los grupos sociales más marginalizados. Con esta noción, Crenshaw demostró que las mujeres negras estaban expuestas a violencias y discriminaciones por razones tanto de raza como de género. Así “la interseccionalidad se convirtió, a pasos agigantados, en el enfoque recomendado para abordar la complejidad de la desigualdad y la discriminación de género” (Timer, Sosa y Arena 2022:107). En breve, el enfoque interseccional nos invita a prestar atención a las diferentes experiencias subjetivas de opresión que derivan de múltiples y particulares posiciones de subordinación. Es decir, a una reflexión permanente “sobre la tendencia que tiene cualquier discurso emancipador a adoptar una posición hegemónica y a engendrar siempre un campo de saber-poder que comporta exclusiones y cosas no dichas o disimuladas” (Vigoya, 2016:14). Ahora bien, dentro de este abordaje, el concepto de articulación de Stuart Hall (2010) nos sigue pareciendo clave para comprender los procesos de subjetivación política como luchas ideológicas que transcurren en la vida cotidiana (llevadas a cabo por agencias muchas veces silenciosas). La definición del sujeto como un sí mismo heterogéneo y cambiante se desprendió del planteo gramsciano de Stuart Hall (2005) en torno a la construcción de unidad como una articulación de elementos distintos e incluso contradictorios. Desde este ángulo, estar en lucha, usando una expresión mapuche, puede estar diciendo que una

subjetivación política –en este caso, la que une las trayectorias diversas de Beatriz, Marta y Rosalba—se vuelve un lugar de diputas: de desplazamientos de sentido entre experiencias silenciadas y discursos disponibles. De formas más imperceptibles –con respecto a otros posicionamientos como mujeres mapuche ya entextualizados--, estas tres mujeres agencian desplazamientos al distribuir en nuevas articulaciones los silencios y discursos de sus memorias de subordinación.

En el transcurso de la conversación ellas fueron intercalando relatos sobre diferentes experiencias de subordinación. Estos distintos posicionamientos surgen de las memorias heredadas, de las experiencias vividas y de los mandatos recibidos. Por un lado, ellas se posicionan como parte de un Pueblo colonizado a través de la violencia extrema del Estado. Beatriz nos cuenta, por ejemplo, que su padre y sus abuelos paternos vinieron de Neuquén “disparando para que no los maten”, “que pasaban hambre porque de donde los corrieron tuvieron que dejar todo. Y mi abuelo se trajo solamente la tropilla, eso fue lo que trajo”. A dos tíos de su padre “los degollaron... esa gente venían a matar, atropellaban y mataban. Y la gente qué le iba hacer si la única arma que tenían era el *trawil* y alguno tenía onda...esa era el arma que tenían”. También recuerda con detalle las experiencias vividas en “la época de la guerra” que le contó su madre:

“Creería que puede haber sido en la época de la guerra... fue en la primera guerra que tuvieron, eso contaba, contaban que hacían hervir cuero, hacían hervir hueso que encontraban en el campo. Comían bichitos, así, como ser rata... fue en la primera guerra que tuvieron, eso contaba, pero no sé en qué año habrá sido. Eran muchísimos! Todos mapuches que los llevaban así de arreo. Y dice que castigaban a los más ancianos, los hacían jinetear con los más jóvenes, con los chiquititos, que eran los nietitos. Y habían nietitos que no jineteaban a su abuelo, jineteaban a los otros, pero lo espueleaban como potros, le ponían espuelas ¿vivo? Y los lastimaban todos. Entonces el que aguantaba, podía volver. En esa guerra muchos podían volver, pero muchos se morían en el camino. Porque quedaron en el camino porque estaban todos estropeados”.

Una vez asentadas ambas familias en la región de Mallín Verde, recuerda Beatriz que debieron enfrentar la violencia de la policía fronteriza: “eso no sé hasta qué año fue, que decían que venían esos policías, que entraban a la casa y se los llevaban preso, que los mantenían presos”.

Junto con estas memorias familiares de Pueblo, las tres mujeres también recuerdan las experiencias de subordinación sufridas en sus propias niñeces en contextos de pobreza.

Sin embargo, el acento de sus recuerdos está puesto en las injusticias sufridas por los adultos que debían cuidarlas.

Rosalba: Ellos se iban dos o tres días al camaruco y nosotras nos quedábamos re contentas acá en casa. Hacíamos lo que queríamos, comíamos lo que queríamos. Porque nuestro papá era muy estricto con nosotros.

Beatriz: Claro, eran así. En la casa capaz que ponían llave en algo que no teníamos que tocar...eran así...no sé si eran mezquinos o qué pero no comíamos bien. Estábamos mal, teníamos hambre... En esa lomita colorada sabíamos robar papas, hacíamos fueguito y ahí cocinábamos. Cuando teníamos hambre. O sino ordeñábamos las chivas en el verano y teníamos leche. Todos pasábamos hambre...

Rosalba: nunca carneábamos así chivos y esas cosas no, porque no nos animábamos. Pero de comer papa, eso sí. La otra vez vino una chica acá. Y ella decía que cuando era chica, decía '¿sabes lo que hacíamos cuando teníamos hambre? Carneábamos un chivito y lo hacíamos asado. Y lo que nos sobraba de carne lo envolvíamos en el cuero y lo enterrábamos, lo dejábamos bien abajo para que no se eche a perder porque a los cuatro, cinco días volvíamos a destapar la carne y volvíamos hacer churrasquitos. Yo pasé hambre también'''

Marta: yo para poder comer, a las 4 de la mañana descolgaba la bolsa de torta y sacaba un montón de tortas. Yo pasé todo eso...ya pasó

Beatriz: sí, eso ya pasó.

Marta: nosotros no jugábamos...

Beatriz: no...

Marta: nos decían 'bueno, venís de la escuela y a trabajar'. Llegaba de la escuela, desensillaba el caballo y a cortar adobe. 25 adobes por día...nueve años tenía"

Rosalba: claro, esa era la costumbre. Te maltrataban, te hablaban muy mal".

A estas experiencias se suman aquellas de subordinación como mujeres. Beatriz comparaba su propia crianza con la de su hermano y decía que "a él no lo pudo castigar mi papá, lo enfrentó y se fue". En otro momento de la conversación, Beatriz nos cuenta que las

mujeres solían estar bajo las órdenes de sus padres o de sus maridos a través del relato sobre la mala decisión de su padre acerca de dónde construir la casa:

“La casa de mis padres se la llevó el agua en 1975. Porque mi papá era re porfiado... todo se llevó el río, hasta la cosecha... todo, se llevó todo se quedaron sin nada. Y a los 3 años después falleció mi papá, nos quedamos sin nada. Llovió 7 días y ahí creció la creciente. Después mi mamá juntó piedritas, charcao y barro y ahí hizo el ranchito... Después llegó la consuegra de mi madre y ahí dijo yo las voy a ayudar a cortar adobe, porque antes todas las mujeres sabían cortar adobe. Yo con mi caballo le ayudé a pisar el barro y después llegaron más amigos y cortaron como 700 adobes... la anciana se fue a su lugar y después yo empecé a acarrear con la carretilla... de a poco porque eran re pesados. Y de a poco le levanté la casa, de adobe, como yo quería y mi papá no nos dejó hacer. Como él era el jefe y yo rabia lo hacía. Una vez que falleció papá hicimos la de nosotros, hicimos casa donde queríamos”.

En la misma dirección, Beatriz concluye otra de sus experiencias de vida diciendo: “Más como mujeres, parece que éramos cualquier cosa”. Con ese “más” ella refiere a ese exceso de la experiencia interseccional, mayor que la suma del racismo y del sexismo.

En este punto, retomamos la pregunta de la ponencia: ¿De qué maneras estas tres mujeres fueron rearticulando estas diversas experiencias de subordinación en una memoria reconfigurada por los encadenamientos de sentido de sus silencios compartidos?

### › **“Se hizo ceniza en la guerra” (conocimientos envenenados)**

Las memorias de muchas mujeres indígenas se fueron construyendo, en gran parte, con el material de sus silencios. Callaron frente a un dolor para el cual no encontraron las palabras adecuadas. Como dice Connerton (2008), algunos silencios –a los que llama “humillados”-- son producto de los intentos por enterrar experiencias más allá de la expresión y del alcance de la memoria. Pero, agrega este autor, aun cuando su existencia responde a la represión, el deseo de olvidar también puede ser, al mismo tiempo, una forma de supervivencia (Connerton 2008).

Estos silencios suelen manifestarse a través de algunas expresiones formulaicas como, por ejemplo, cuando una mujer dice “yo nunca le quise dar un padrastro a mis hijos”.

En la figura del padrastro se yuxtaponen dos vínculos, el de un hombre con los hijos/as de su mujer, y el de la pareja. Al decir “nunca le di un padrastro a mis hijos”, la memoria se entrama en el silencio de dos experiencias de subordinación, la sufrida como niñas y la sufrida como mujeres.

Beatriz nos cuenta que, para escapar del maltrato de su padre, se fue a trabajar a la ciudad como empleada doméstica en el ejército. Al contarnos que tiene una hija, nos aclaró que no sabía qué había sido de la vida de su progenitor:

“Creería que se hizo ceniza en la guerra, fue justo en el 82, no sé si se hizo ceniza o se volvió a sus pagos. Ojala que se haya vuelto pero bueno (risa). A mí no me importa nada. Mi hijita está en la ciudad, lleva mi apellido. Y tengo dos nietos”.

Veena Das problematiza en torno a la práctica de testificar (entextualizar en gramáticas colectivas las experiencias dolorosas) y dice que “si la manera de estar con otros fue herida en forma brutal, entonces el pasado entra en el presente, no necesariamente como un recuerdo traumático, sino como conocimiento envenenado” (2008: 244). Los silencios humillados son parte de ese conocimiento envenenado.

Quienes escuchábamos su historia entendimos que ella amaba a su hija y a sus nietos, pero que había sido concebida en un acto de violencia que prefería no poner en palabras. En las conversaciones entre mujeres son muchos los índices que dan existencia significativa a los silencios. El proceso de subjetivación no necesita convertir esas memorias en textos públicos para reorganizar críticamente las experiencias. Los mismos silencios con los que se entraman las memorias pueden producir encadenamientos semánticos con un fuerte potencial político. Esto ocurre repetidas veces en las conversaciones entre mujeres.

### › ***La ambigüedad del término “respeto” (el silencio como desconexión)***

Veena Das sugiere que hay dos formas de testimoniar un acontecimiento: la que ha sido instaurada como resultado de ciertas estructuras de poder (colonización, patriarcado, adultez) y la que se expresa a través de los silencios, en este caso, de las mujeres. Hablar acerca de ciertos acontecimientos dolorosos en los códigos culturales impuestos no solo las

niega como personas respetables sino que, sobre todo, traiciona los sentidos que sus silencios resguardan. Uno de estos códigos culturales es la ideología del respeto.

Como hemos señalado en trabajos anteriores, el respeto es una categoría nativa que, a pesar de sus múltiples y contradictorios significados, siempre es experimentada como un fuerte mandato moral. Describir el respeto como una forma de crianza suele asociarse a muchos aspectos positivos que se añoran, pero también a la imposición de la subordinación como un comportamiento moral. En esta última dirección, suele hacer referencia al mandato de ser obedientes frente a la autoridad (funcionarios del Estado, policías, terratenientes, maestros, personas mayores). Las y los jóvenes mapuche han desarticulado esas asociaciones impuestas, criticando el modelo de subordinación codificado en esa ideología del respeto. En esta ponencia nos gustaría profundizar el alcance de este mandato en la experiencia de las niñas y las mujeres.

Uno de los encadenamientos más valorados de esta ideología es la que obliga a reconocer los orígenes (de dónde venimos, por qué somos quienes somos), y a ser agradecidos con quienes nos trajeron a la vida y transmitieron sus enseñanzas. Sin embargo, en algunas de sus articulaciones, el respeto es un mandato que las niñas y las mujeres experimentan como control e, incluso, represión de sus opiniones, pareceres, deseos y necesidades. Puede también derivar en la fuerte obligación de “hacerse cargo” de la o el progenitor/a aun cuando “no hayan sido buenas personas con una”, como dice Beatriz. Para las mujeres suele implicar la obligación de cuidar su entorno familiar, más allá de sus afectos.

Transcribimos de forma extensa la siguiente cita para poder mostrar el contexto interpretativo en el que suele emerger la noción de respeto:

“Marta: Ahora de grande se reconoce eso, que me enseñó...pero no tenía que ser con agresividad. Además mi papá a mí no me enseñó, me trajo para acá a los 7 años y ahí me presentó a mi madrastra. Y yo como siempre fui bocona, le digo ‘si ella no es mi mamá, mi mamá murió’ Y él me decía ‘yo te obligo a que le digas mamá’. Yo nunca le dije mamá. Así que aprendí un montón de cosas pero maltratada... Después me puse canchera. Cuando mi papá me pegaba, yo ponía una bolsa blanca. Y saltaba porque era liviana... era pensar cómo se podía hacer para que no te peguen tanto.

Beatriz: te pegaban y te lastimaban...te dejaban marcado.

Marta: no! Si eran muy herejes... si a ellos lo trataron así quizá...pero no es culpa del hijo. Hoy los padres son distintos porque no te enseñan. Hay cosas que se perdieron, cosas buenas. Yo creo que eso hay que ir enseñándole a los nietos, el respeto, el respeto hacia los mayores... Bueno a mí mi papá no me enseñó, más que hacer adobe y a sembrar.”

En este fragmento de conversación vemos las ambigüedades en la valoración a la obligación de obedecer y estar agradecidos que subyacen en el respeto. La crítica explícita a la crianza recibida suele estar vedada por esa imposición, y su consecuencia son muchos de los silencios que hoy se entraman en las memorias de las mujeres.

Los recuerdos de la infancia suelen intercalar relatos con zonas de silencio en torno a ciertos acontecimientos. Como explica Ortega en relación a Das, el “subsecuente acto de recordar con el cuerpo desplaza la experiencia de la mujer a lo profundo del cuerpo, donde ese saber envenenado es guardado con un celo que jamás le permitirá nacer. Los silencios del lenguaje se manifiestan en el modo que re-habítamos el espacio de devastación. Se puede, por ejemplo, usar las palabras congeladas como gestos; se puede ocupar, habitar las marcas de la agresión para elaborar significados no narrativos de duelo” (Ortega 2008:47) . En todos estos casos, se encuentran los recursos para “a la vez, decir y mostrar el dolor que se les infligió y, así mismo, ofrecer testimonio al daño infligido a la totalidad del tejido social”. Hay saberes que solo pueden comunicarse con silencios, porque es el cuerpo mismo el que está ofreciendo testimonio (“te dejaban marcado”). (Ortega 2008:47).

“Rosalba: el corazón se lastima tanto... el corazón se lastima y si no se sana esa herida, sigue...”

En muchas de las historias de vida de las mujeres aparece el quiebre como el acto de “irse de la comunidad”. Desde el planteo del conocimiento envenenado, podríamos plantear que la decisión de “irse” es la expresión corporal que maximiza el silencio; la imposibilidad de impugnar las condiciones y mandatos que producen el dolor:

“Rosalba: claro, porque yo nunca vi un cambio con el camaruco. De la ceremonia que ellos hacían, nunca vi prosperidad, siempre pobres, no vi el cambio que crecían, para qué lo

harán pensaba, cuál era el sentido. Porque no pudimos seguir los estudios, el gobierno que nunca nos ayudaba. Nosotras teníamos que ir a pie a la escuela que quedaba a una legua. Porque no teníamos caballos, tenían uno o dos y se usaban para otra cosa. Entonces no tuvimos estudios, y yo decía 'van a la rogativa y piden a dios como dicen y ¿dónde está la mejora?' Nunca la vi, por eso a los 15 años me fui. Porque éramos pobres, no teníamos calzados, no pudimos estudiar. Me fui lejos y después volví por mi mamá, a ver a mi mamá, cuando falleció mi papá... mi otra hermana también se fue y nos vinimos a encontrar ahora de grandes. Se había cambiado de nombre y no la encontrábamos, por las redes la encontramos después de 46 años. Siete años tenía yo cuando ella se fue. Y mi mamá quería verla, siempre en navidad levantábamos la copa por ella... Ella dijo 'yo no quise avisar porque cuando yo me fui, me fui enojada. Y me dije que nunca más iba a volver'. Y el día que vino lloró... Se fue muy enojada.

Beatriz: se fue enojada porque mi papá le pegaba mucho a mi mamá y delante de ella la arrastraba...era malo ... [a mí también me pegaba] sí! A mí después de grande no porque le daba plata cuando iba a trabajar. Pero que me retaba me retaba, me sacaba corriendo para el campo a trabajar. Volvía de trabajar y me tenía así de la casa, me sacaba al campo a trabajar. Y así adoptaron un niño gringo [que había sido abandonado por sus padres biológicos], más nos rechazaba mi papá 'que este va a ser mejor que ustedes, va a ser esto y esto' ... Peor! Nos dejó por el suelo el gringo...hizo las mil y una..

Rosalba: cosas que no debía haber hecho que hizo...estuvo preso, lo tuvimos que ir a buscar preso...hombre grande...

Beatriz: Vergüenza...ese ahora es un violador... de su propia hija, pero nos toca cuidarlo porque se crió en nuestra casa, cuatro años tenía.

Marta: Yo me escapé a los 11 años, me fui y no volví nunca más. Quizá eso fue lo que nos impulsó a salir adelante, el decir 'no, yo no quiero esta vida'".

Las tres mujeres tomaron en algún momento de su vida la decisión de irse, y a través de esa acción corporal, sellaron el silencio en los términos que Das nombra como conocimiento envenenado. Pero en la misma conversación ellas cuentan el momento en que deciden regresar. El regreso no se define tanto como una puesta en discurso de los silencios reprimidos, sino más bien como una nueva relacionalidad; una forma diferente de regenerar sus vínculos afectivos con su Pueblo (la pertenencia mapuche), con sus familias (la pertenencia parental) y con su territorio. Y, como nos cuenta Beatriz, estas relacionalidades se construyen a partir de conexiones y desconexiones, de quiebres y continuidades, en una clave de lectura en la se destaca su subjetivación como mujeres.

En esta reconstrucción, las mujeres disputan la ideología del respeto a partir de prácticas de desobediencia (Butler 2001) (una desujeción reivindicatoria) y a partir de nuevos silencios. En el proceso de subjetivación que se gesta con el regreso, los silencios se rearticulan al desconectar y reconectar diferencialmente con los legados de sus antepasados. De este modo, Beatriz se describe a sí misma como tejedora y conocedora de la medicina mapuche –reconociendo la herencia de su madre y abuelas maternas– pero se desconecta del *mapuzungun* (lengua mapuche) y de las ceremonias mapuche como el *camaruco* –legado de su padre.

“Beatriz: fui al *camaruco* pero por obligación. Mis padres me obligaban a ir pero yo no quería, nunca me gustó el idioma por eso no aprendí...porque mi padre era así...muy sargentón para enseñarte. No te enseñaba, no te explicaba bien... te retaba y te trataba mal. Más como mujeres parece que éramos cualquier cosa, entonces en mí dije no voy aprender. Así que no lo aprendí después con mi mamá sí, ella era muy...explicaba, le explicaba a los nietos. Ella sí. Ninguna cosa me gustó que me lo enseñen. Mirando sí, esto (señala un telar que está haciendo) lo aprendí así, mirando nomás... Con la mamá no fue igual, con ella no. Ella sufrió, ella era distinta. Era como nosotras con nuestros hijos. Ella cuando quedó viuda yo ya me vine con ella. Yo la miraba y aprendía. A mi nunca me gustó que me enseñen, mirando nomás. Por ahí mientras yo le cebaba mate, ella tejía y así aprendí, mirando. La abuelita le enseñó a ella. Y ahora se hilar, aprendí todo eso... con todo eso. Y ella decía ‘natural’, y yo decía qué será ‘natural’... y en una reunión en la escuela de mamás hiladoras... cómo me gustaba estar ahí...y hablaban de la anilina natural. ‘Y qué es lo que es?’ Y ahí me dicen, todo lo que es raíces, ‘junta raíces en tu lugar, el molle, el choiquemamul, el calafate...cada planta da su color. Eso era la anilina natural’. Al *camaruco* nunca volví porque ¿no le digo que yo fui porque me obligó mi papá?. No quería saber nada, me negué de ir, porque mi papá me trataba re mal. Así que también dije ‘no voy a aprender esas palabras, no las voy a aprender’. Cuando llegué a este lugar, soñé a una anciana que vino de allá, de donde tengo el corral, soñé yo...una anciana, alta, con el pelo así...con el pañuelo así atado, flaca y me dice ‘te voy a sobar la lengua’, me dice, ‘para que hables’ y yo le dije ‘no, no quiero que me sobes la lengua’ me negué. Si yo hubiera dejado que me sobe capaz que empezaba hablar en lengua, pero como me negué. Ese sueño lo tengo presente yo...lo negué, le dije que no. Si mi papá me hubiera tratado bien seguro que hubiera aprendido, aprendido bien”.

En este relato, Beatriz nos cuenta cómo rearticuló sus experiencias dolorosas a partir de afirmaciones y negaciones, de rupturas y de continuidades. Sus formas de posicionarse

como mapuche responden tanto a los silencios sellados con su ida como a las rearticulaciones generadas a su regreso. Beatriz nos muestra cómo los procesos de subjetivación política se enmarcan en trayectorias particulares y se manifiestan en articulaciones complejas de experiencias silenciadas (conocimiento envenenado) y silencios estratégicos (amnesias controladas).

› **“Y ahí vi la prosperidad de mi hermana”(silencio estratégico, empoderado)**

James Brow identificó un tipo de silencio que habilita lugares de poder y de dignidad y lo nombró como amnesias estratégicas:

“la memoria es menos estable que los eventos que recolecta, y el conocimiento de lo que pasó en el pasado está siempre sujeto a la retención subjetiva, la amnesia inocente y la reinterpretación tendenciosa" (Brow 1990:3)

Los trabajos de la memoria, de maneras más o menos evidentes, tienden a la reconstrucción de los lazos sociales y la habilitación de lugares de dignidad y fortaleza. Para terminar esta ponencia, nos vamos a centrar en los marcos narrativos que las mujeres de Mallín Verde fueron actualizando para restaurar las memorias de la comunidad. Estas historias de formación de *lof* (comunidad) suelen estar protagonizadas por los hombres, sin embargo, Beatriz, Marta y Rosalba –al igual que otras mujeres de la comunidad– eligieron cambiar el foco e iluminar las agencias de las mujeres en el devenir del *lof*. Las silenciosas son, en estos relatos, las que sufrieron, narraron, curaron, dieron permisos en el territorio, levantaron camarucos y trajeron la prosperidad.

En principio, la transmisión de estas memorias se lleva a cabo en espacios de socialización entre mujeres, en distintos tiempos, y entre distintas generaciones. La madre de Beatriz fue criada por su madre y por la madre de su madre. Y la misma Beatriz regresa a su casa cuando su padre fallece para cuidar a su madre. Estos espacios femeninos son los contextos en los que se transmitieron los *ngtram* (relatos antiguos):

“ Dice mi abuela que era así el sufrimiento que pasaron, era así. Eso me lo contó mi mamá (...) Eso no sé, de esas cosas nunca le pregunté a mi mamá, pero ella me contaba ‘mi abuela hacía eso y eso’, porque mi mamá se crió con ella, después de haber quedado huérfana a los 10 añitos la crió ella”.

A continuación, transcribimos esos *ngtram* y el modo en que fueron encadenando los acontecimientos de la guerra (el genocidio indígena de fines del siglo XIX), la llegada a Mallín Verde y los años en que se volvieron a levantar como *lof* (a través de la práctica de dar permiso, la realización de ceremonias y el trabajo productivo). Los protagonismos se van sucediendo entre la bisabuela y la abuela materna, la madre y la misma Beatriz, en alianza con otras mujeres.

“en la época de la guerra. Ahí la agarraron a mi bisabuela, estuvo prisionera, la agarraron prisionera. Ella quiso mejor que la tomen y que no la maten. En esos años la tenían como cocinera, pero como prisionera [está haciendo referencia a los campos de concentración administrados por el ejército en la llamada conquista del desierto] Ella era la madre de la mamá de mi mamá. Mi mamá me contó un poco... Ella tomó que no los maten, que la pusieran de cocinera [para salvar a su gente]. Entonces mi abuelita hacía eso, la comida para los demás. Ella hizo lo que ellos querían que haga. Entonces después se liberó, terminó esa guerra y se vino para acá, para esta zona... solita, pero después se casó... no sé cuántos años tendría cuando tuvo a mi abuela. El esposo de ella era Juan... No sé si lo trajo de allá, si se vino de la guerra o se lo encontró acá en la zona. Mi bisabuela fue la que llegó primero y agarró todo el campo. No sé, habrá tenido 5 mil leguas mi bisabuela. Después empezaron a llegar los vecinos pidiendo permiso y ella les fue dando permiso para que entren. Y dentaron para acá, en este lugar, entraron otros apellidos...en esta zona y se instalaron y listo se quedaron como parte de la comunidad... [A los años de haber llegado levantaron camaruco] Las dueñas del camaruco pasaban a la caña (*rewe*), Andrea y Bernardina nomás pasaban a la caña, ellas dos nomás, tiraban ellas dos el *mudai*. Y después cuando se estaban por ir, pasaban al *rewe* las dos *piwichuen* que eran las dos nietas de ella. [Continúa el relato hablando de los tiempos de prosperidad] Se hacían trilladas, señaladas, todo eso se hacía. Y donde esta mi otra hermana ahí se hacía trilla de arvejas, de trigo, lentejas...ahí no había tractor nada, eso todo había que agarrar la yunta de bueyes o la yunta de caballos, agarrar la macera y ahí nomás trabajar. Eso lo hacía todo mi mamá”.

Su hermana Rosalba agrega a esa historia sus recuerdos de los años en los que volvió a la comunidad para atender a su mamá: “Ahí vi la prosperidad de mi hermana. La chacra, levantó, esto, como trajo los animales y como consiguió esto que era de mi abuelo, fue al IAC y lo solicitó”.

Las tres mujeres recuerdan que sus abuelas sabían curar con conocimientos mapuche, por lo que creen que algunas de ellas eran *machi* o *lawentuche*:

“Beatriz: creería que mi abuela era *machi* o *lawentuchefe*. Ella hacía operación, corte con tijera y costuraba y después eso cicatrizaba. Usaba *lawen* (remedio mapuche). Todo eso usaba. Mi mamá también sabía de eso. Usaba el *lawen* para la vista, para el oído, cuando teníamos dolor de oído nos ponían unas gotitas de algo y después machacaba para que baje. Eso hacía”.

En estos relatos la historia se cuenta desde la agencia casi exclusiva de las mujeres de sus familias y de la comunidad. Aun cuando cada énfasis vuelve a dar existencia a los silencios dolorosos o los conocimientos envenenados de sus bisabuelas, abuelas y madres, el relato rearticula un posicionamiento como mujeres mapuche que las empodera, las dignifica y las fortalece.

### › **Preguntas de cierre**

A través de estos distintos relatos se fueron produciendo silencios como implícitos, así como se nombraron y se crearon otros. Al establecer continuidades y discontinuidades con respecto a mandatos, legados y códigos impuestos, y al rearticular experiencias dolorosas en nuevas tramas de memoria, estas tres mujeres están llevando a cabo un proceso compartido de subjetivación política. Finalizando el trabajo, nos encontramos con otras preguntas. ¿Los procesos de subjetivación política de Beatriz, Rosalba y Marta se repiten en otras comunidades de maneras similares? ¿Cuáles son los modos en que estas memorias orientan las acciones colectivas de estas mujeres en los contextos de lucha? ¿Qué proximidades y diferencias existen entre estas formas de subjetivar sus posicionamientos como mujeres mapuche y aquellas generadas en otros ámbitos políticos más visibles? En este trabajo quisimos organizar nuestras reflexiones en campo y primeros análisis, con el fin de seguir pensando acerca de la importancia política de callar y articular juntas los silencios

en posicionamientos políticos que, en general, pasamos por alto. Beatriz, Marta y Rosalba están generando conocimientos políticos creativos, críticos e impugnadores al pensarse como mujeres mapuche del modo en que lo están haciendo.

## › **Referencias bibliográficas**

- BASSO, Keith .1972. "To Give Up On Words: Silence in Western Apache Culture". En Giglioli, P. P. (Ed) Language and Social Context. New York: Viking Penguin
- BENJAMIN, Walter 2008 Tesis sobre la historia y otros fragmentos. Ítaca, México [1940].
- BERLINER, David 2005 "An 'Impossible' Transmission: Youth Religious Memories in Guinea–Conakry", en *American Ethnologist*, 32 (4): 576-592
- BROW, JAMES. 1990 Notes on Community, Hegemony, and Uses of the Past. *Anthropological Quarterly* 63(1):1-6.
- BUTLER, Judith. 2001. "What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue", En D. Ingram (ed.) *The Political: Readings in Continental Philosophy*. London: Basil Blackwell.
- CURIEL, Ochy, 2014, "Género, raza, sexualidad. Debates contemporáneos", <[http://www.urosario.edu.co/urosario\\_files/1f/1f1d1951-0f7e-43ff-819f-dd05e-5fed03c.pdf](http://www.urosario.edu.co/urosario_files/1f/1f1d1951-0f7e-43ff-819f-dd05e-5fed03c.pdf)>. (04 DE NOVIEMBRE 2021)
- CONNERTON, Paul 2008. "Seven Types of Forgetting". *Memory Studies* 1: 59-71
- CRENSHAW, Kimberlé. 2013 "Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics." *Feminist legal theories*. Routledge. 23-51.
- DAS, Veena. .2008. "El Acto de presenciar: Violencia, conocimiento envenenado y subjetividad". En: Ortega, F. (Ed.) *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad* Pontificia Universidad Javeriana y Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. PP. 217 - 250..
- DAVIS, Kathy. 2008. Intersectionality as buzzword: A sociology of science perspective on what makes a feminist theory successful. *Feminist theory*, 9(1): 67-85.
- DELEUZE, Gilles.1987. "Los pliegues o el adentro del pensamiento (subjetivación)" En Foucault. Barcelona, Buenos Aires, México: Ediciones Paidós. pp.: 125-58.
- DWYER, Leslie 2009 "A Politics of Silences: Violence, Memory, and Treacherous Speech In Post-1965 Bali", en. O'Neill. K y Hinton. A. (eds.) *Genocide, Truth, Memory, and Representation*, Duke University Press, Durham y Londres, pp. 113-146.
- HALL, Stuart. 2010. "Significación, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas". En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar*. pp. 193-220 [1985]
- HALL, Stuart. 2005 "La importancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad". *Revista Colombiana de Antropología* 41: 219-57. (1986).
- HILL, Jane. H. (1990). "El llanto como una metaseñal en la narrativa de una mujer mexicana". En Basso, E. y J. Sherzer (coord). *Las Culturas Nativas Latinoamericanas a través de su discurso*, Buenos Aires: MLAL/ABYA YALA, pp. 175-204

- NAHUELQUIR, Fabiana., SABATELLA, María. Emilia y STELLA, Valentina. 2011. Analizando los no saberes. Reflexiones de procesos de memoria-olvido a partir de experiencias situadas de agenciamiento indígena. *Identidades*, 1, 21-47.
- RAMOS, Ana. 2020 "Senses of Painful Experience: Memory of the Mapuche People in Violent Times". En Larson, C. (Ed.) *The Conquest of the Desert. Argentina's Indigenous Peoples and the Battle for History*. Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 197-218.
- RAMOS, Ana y Mariela. RODRÍGUEZ (comp.) (2020). *Memorias fragmentadas en contextos de Lucha*. Editorial Teseo, Buenos Aires
- TIMMER, Alexandra., SOSA, Lorena. Y ARENA Federico. J. (2022). Los estereotipos en la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos. *Sistema Bibliotecario de la Suprema Corte de Justicia de la Nación Catalogación*, 49.
- VIGOYA, Mara. V. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate feminista*, 52, 1-17.