

Mariel Verónica Bleger

**Atravesar el viento blanco: recuperar territorio en clave
femenina.
(Historias de desujeción de mujeres mapuche)**

Tesis de Doctorado en Antropología

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires

Directora Ana Margarita Ramos

Tutora Mariela Rodríguez

Ciudad Autónoma de Buenos Aires

2023



1

Ey
vamos
salgan
De donde estén
necesitamos tener esta reunión
junto a este árbol
Que ni siquiera
fue plantado
aún

June Jordan.
“Llamado a todas las minorías silenciosas”

2

Agradecimientos

A María Nahuel y a su familia de tigres por enseñarme infinitas formas de ser valientes y fuertes sin negociar la risa en el encuentro.

A Pity Huala por los retos a tiempo, la palabra llena de saberes y su abrazo como escudo. A Fiorella Jones Huala por las carcajadas y las maternidades.

A Susana Carriqueo por su paciencia y su confianza. A Erasmo por la mirada cómplice y a Andreita por haberme prestado a su mamá para siempre.

A Deolinda Buenuleo por la dulzura en medio del espanto, por regalarme la posibilidad de saberla y quererla.

A Luisa Quijada por las manos en la tierra, las tardes de contadas y su capacidad de curarme.

A todas ellas gracias. Por la bravura y el amor.

A mi directora Ana Ramos, quién desde hace años me acompaña respetando mis tiempos y mis intrigas. Me potencia a ser mejor Antropóloga, pero sobre todo mejor persona. Por las lecturas, las preguntas, la manera en que nos cuida a todas. Crecer al lado tuyo y seguir encontrando luchas que acompañar es para mí el más grande de los privilegios. Agradecerte la vida juntas.

A Moira Millán por invitarme siempre a abrir la puerta para salir a luchar. Al Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir por permitirme siempre volver. A los territorios que durante estos años he recorrido, todos son parte del paisaje de este trabajo.

A mi tan amado GEMAS por ser siempre un lugar al cual volver. A mis imprescindibles compañeras Marce Tomas, Lore Cardin, Caro Crespo, Marie Rodriguez, Aymara Bares, Paula Cecchi y Eva Muzzopappa por desafiarme a pensar y crear colectiva y amorosamente. A Claudia Briones por ser faro. A Flor Galante y Mati Luna por la escucha y las palabras. A las pibas amigas que la Antropología me regaló: Valentina Stella (por ser la capitana), Florencia Yaniello (por llegar a tiempo), Kaia Santisteban (por nuestras an(danzas) y preguntas). A Malena Pell Richards por el mapuzungun para entender los territorios y por su amistad. A Ayelen Fiori por los mensajes, el compromiso y las maternidades compartidas. A ustedes Funes gracias por las lecturas, los escritos, las tristezas y las celebraciones.

A la Universidad Nacional de Rio Negro y a la Universidad de Buenos Aires por su excelencia. Al CONICET por generar las posibilidades para hacer investigaciones activistas en este país. Al IIDyPCA por alojarme desde el inicio. A mis amigas y amigos de ATE por defender la alegría. A las pibas del Bondi por las primeras lecturas feministas. A Euge Neme por las fotos valientes.

A las de siempre: Marina, Jennifer, Nuri y Male por ser expertas en achicar kilómetros. A Flor y Agus mis primeras Antropólogas por ayudarme y cuidarme. A Herni, Lore y Mau por ser el abrazo cerquita a tiempo. A Palo, Vi, Dani, Lu, Lau y Eu por ser tribu. A Lu, Cepi y Rutz por creer en mí cuando yo dudaba. A Bety por ayudarme a criar. A Reini y Male por crecernos madres.

A mi familia que es enorme, ruidosa, ampliada, elegida y siempre me acompaña.

A mi bobo Yka por enseñarme a escuchar. A mi mamá por enseñarme que las mujeres podemos ser quienes querramos ser, por el huequito eterno y la presencia constante. A mi papá por acompañarme y celebrarme. A Car por mostrarme la militancia. A mi hermano Lean y su familia hermosa por ser el juego que vuelve a tiempo.

A Gabo mi hermoso compañero por cuidarme, respetarme y acompañarme. Tu amor es el lugar al que vuelvo para pensar el mundo.

A mi hijo Inti por la paciencia, el abrazo, la indignación frente a lo injusto y sus colores de arcoíris.

A mi hija Ambay por la ternura, los mil vestidos y la sorpresa en cada territorio.

Gracias por la escucha, la palabra y la sonrisa espantando la oscuridad siempre que hizo falta. No hay victorias individuales, y esta Tesis es un reflejo de eso.

Financiamiento

Esta investigación ha sido financiada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) a través de una Beca Interna Doctoral otorgada al proyecto titulado: "Tener a alguien que es gente (Niechenben): Experiencias del parto y memoria en la constitución de subjetividades políticas de mujeres mapuche." (2017-2023) CONEAU: 085-10. Asimismo, ha sido parcialmente financiada por los siguientes proyectos de investigación: "Procesos de recordar y olvidar en contextos de subordinación. Memoria como producción de conocimiento y de políticas de re-categorización" PICT 1117-2014 (2014-2017), "Memorias y producción de región: procesos de relacionalidad en el Pueblo Mapuche Tehuelche" PICT-2020-SERIEA-02398; "La memoria como producción de conocimiento: procesos de subjetivación política en contextos de subordinación y alterización"; "Subjetivaciones políticas del Pueblo Mapuche Tehuelche. Trayectos diversos en los procesos de pertenencia y de devenir" PI 40-B-897 UNRN (2021-2024), dirigidos por la Doctora Ana M. Ramos.

¹ Todas las fotografías de este trabajo fueron tomadas por Eugenia Neme mientras recorríamos juntas los territorios como periodistas para el Equipo de Comunicación Popular Colectivo Al Margen.

Índice

Resumen	9
Introducción	13
Parte I: Perspectivas	22
Capítulo I: Perspectivas Teóricas	24
1.1 Despojo como evento crítico.....	24
1.2 Memorias alterizadas y subordinadas.....	29
1.3 Los trabajos de la Memoria.....	35
1.3.1 Procesos de Contextualización	35
1.3.2 Procesos de restauración	39
1.3.3 Procesos de enunciación.	43
1.4 Memorias en clave femenina	48
Capítulo 2: Perspectivas Metodológicas	56
2.1 El trabajo etnográfico.....	59
2.2 La construcción del campo.....	62
2.2.1 Recorridas previas	62
2.2.2 Frenar y armar el campo	63
2.3 Herramientas Metodológicas	66
Epílogo	69
Parte II: Contextualización	72
Claves de lectura	73
Capítulo 3: “La historia del lugar”	76
3.1 Lof de Luisa Quijada.....	79
3.2 Lof de Deolinda Buenuleo.....	85
3.3 Lof de Susana Carriqueo	90
3.4 Lof de Pity Huala.....	97
3.5 Lof de María Nahuel	103
* Reflexiones finales: Revertir el curso de la historia *	107
Capítulo 4: Interludio: Lugares de viento blanco	109
4.1 El lugar a la intemperie.....	110
4.2 El lugar del secreto	112
4.3 El lugar disponible.....	115

4.4 La Precariedad.....	117
4.5 El lugar del exceso.....	119
* Reflexiones finales: Ojos entrecerrados *	122
Epílogo	127
Parte III: Restauración	129
Claves de lectura	130
Capítulo 5: De las casas a la ruka	133
5.1 La Casa en Antropología	135
5.2 Las casas de la Infancia.....	142
5.2.1 Las porosidades al encuadrar las casas	144
5.2.2 Reconocimientos Invertidos	149
5.3 Trayectorias y puntos de fuga.....	153
5.3.1 El impulso	155
5.3.2 La ventana imaginada.....	159
5.4 Ruka: “un lugar para ser quien se quiera ser”	163
* Reflexiones finales: Habitar lo imaginado *	168
Capítulo 6: De un mundo desordenado al Kimün	170
6.1 Mirar a través de la memoria aquello que resultaba ilegible.....	170
6.2 El conocimiento tachado.....	174
6.3 La estigmatización, el veneno y el desorden	179
6.4 Levantarse a partir de la inflexión.....	185
6.4.1 Ordenamiento territorial.....	187
6.4.2 Ordenamiento espiritual.....	192
6.4.3 Ordenar y desplegar.....	198
* Reflexiones finales: mundos vivibles *	201
Epílogo	204
Parte IV: Enunciación	206
Claves de lectura	207
Capítulo 7: De la palabra al <i>zungun</i>	210
7.1 Asunto como la articulación entre el pasado y el presente.....	211
7.2 Encontrar el rastro.....	213
7.3 Aparecer en el consejo como mujer.....	220
7.4 Repensarse en el <i>mapuzungun</i>	227

7.5 La fuerza del <i>zungun</i>	235
✱ Reflexiones finales: Traer al presente para pensar futuros ✱	238
Capítulo 8: De la Fijeza al Neyen	241
8.1 El movimiento ganado	242
Escena Etnográfica 1: Luisa Quijada	242
Escena Etnográfica 2: Susana Carriqueo	249
Escena etnográfica 3: María Nahuel.....	255
Escena etnográfica 4: Pity Huala	261
Escena etnográfica 5: Deolinda Buenuleo.....	266
✱ Reflexiones finales: Despejar el aire ✱	272
Epílogo	275
Palabras Finales: Pisos de interlocución	276
Referencias bibliográficas	284

Resumen

El territorio que actualmente se conoce como Patagonia fue escenario de un genocidio llevado adelante por los Estados nación argentino y chileno en sus etapas formativas. En las últimas décadas del siglo XIX, el Ejército Argentino persiguió, asesinó, secuestró, encerró y torturó a miles de indígenas que vivían soberanxs en sus territorios. Las familias y comunidades sobrevivientes, pertenecientes al Pueblo Mapuche, fueron desplazadas de sus lugares, llevadas a campos de concentración o deportadas como mano de obra barata a diversas ciudades.

A lo largo de los siguientes años, el resguardo ante la violencia y la discriminación, trajo consigo el silencio, el borramiento del idioma y el ocultamiento de saberes colectivos. Sin embargo, lxs (bis)abuelxs² sobrevivientes al genocidio encontraron modos creativos de dejar huellas o transmitir conocimientos a las generaciones siguientes.

Esta tesis trabaja, por un lado, en torno a las historias de vida de cinco mujeres que son nietas y bisnietas de antepasadxs que han sufrido en carne propia esos atropellos. Interpreta esos relatos para comprender los sentidos con los que estas mujeres reconstruyeron sus trayectorias, en articulación con las de sus familias, para crear los posicionamientos políticos desde los que hoy se presentan como mujeres en lucha por sus territorios. En este nivel de análisis, el tema de la tesis es el proceso sociohistórico, político y afectivo de reconstrucción identitaria y organizativa de un Pueblo violentado, desde el punto de vista de mujeres que hoy llevan adelante recuperaciones territoriales en la comarca andina, en las cercanías de la ciudad de Bariloche. Por otro lado, la tesis ahonda en los procesos involucrados en los trabajos de reconstrucción de memorias colectivas, en contextos de desigualdad para fijar sentidos sobre el pasado y su articulación con el presente. En este otro nivel de análisis, la tesis espera ser un

² He orientado la escritura de este texto a partir de criterios de lenguaje no sexista e inclusivo, tal como ha sido aprobado por el Consejo Directivo de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (2019).

aporte al abordaje de memorias que han sido alterizadas y subordinadas post-genocidio, para comprender cómo y en qué aspectos, los trabajos de reconstrucción de un pasado compartido pueden ser tan difíciles como restauradores. En la conjunción de ambos niveles de análisis, la tesis aborda los procesos de memoria emprendidos por cinco mujeres que, al dar sentido a sus propias vidas como mujeres mapuche, revelan el potencial político de recordar y olvidar junto con otrxs.

Como punto de partida, considero que, así como persisten condiciones estructurales de despojo territorial, violencia, empobrecimiento y discriminación, también perdura la experiencia compartida, entre mis interlocutoras, de estar aun regresando. La idea de regreso presupone la historia de los largos peregrinajes de las familias para volver al territorio del que fueron desplazados, pero también, y en un sentido más amplio, recrea el significado y la función de la memoria. El regreso organiza los relatos de vida sobre las trayectorias sociales de las mujeres con las que trabajé, como un metadiscurso –muchas veces implícito—ordenador de la experiencia. Entonces, y si se recuerda en clave de regreso (“volver”), es porque la experiencia está atravesada por distancias, quiebres y pérdidas. Con estas breves palabras, introduzco las preguntas que orientaron esta tesis:

¿Qué tipo de esfuerzos llevaron a cabo estas mujeres para “volver a levantarse” como “mujeres mapuche en defensa de sus territorios”? ¿Cómo se fueron resignificando los sentimientos de dolor, nostalgia, pérdida, vergüenza y temor mientras se desplazaban desde los barrios periféricos y marginales de la ciudad de San Carlos de Bariloche hacia los territorios recuperados o defendidos donde hoy levantan sus *rukas* (casas)? ¿A qué estigmas se enfrentaron? ¿De qué maneras las experiencias tachadas por la acusación de “desequilibrio” les permiten hoy repensarse como “reordenadoras” autorizadas de los conocimientos y roles ancestrales? ¿Cómo se reincorporan lxs ancestrxs en el devenir de sus propias trayectorias?

¿En qué imágenes poderosas o asuntos significativos ellas se reencuentran con sus consejos, recibidos a través de sueños, señales, conversaciones y relatos? ¿Cuáles son las moradas de apego y las instalaciones estratégicas que estas mujeres construyen como lugares creativos de retorno?

En el transcurso de esta investigación acompañé los procesos de producción de sus relatos de vida, que ellas habían comenzado —o proyectaban iniciar— antes de empezar a trabajar juntas. Mientras identificamos tópicos, inicios y desarrollos en la narrativa de sí mismas, también compartimos reflexiones sobre cómo definir política, Pueblo, identidad, pasado, maternidad, pobreza y/o violencia. Se trata de historias en las que se yuxtaponen experiencias y detalles de la vida cotidiana con los grandes eventos del Estado y de su Pueblo; la trayectoria de cada una de estas mujeres es tanto una historia de vida particular como una historia que refracta las vidas heterogéneas de muchas otras mujeres mapuche. Se trata de historias de mujeres que se piensan luchando en clave femenina, pero que no necesariamente utilizan los discursos e imaginarios disponibles de los feminismos establecidos; el posicionamiento político y afectivo de cada una se tuvo que producir creativamente para pronunciar discursos legibles sin traicionar sus propias sensibilidades como mujeres y como parte del Pueblo Mapuche.

Esta tesis también es acerca de los procesos de militancia mapuche, los diversos proyectos políticos para volver a levantarse como Pueblo y los conflictos por el territorio, porque estas mujeres, mientras conversaban conmigo, estaban sosteniendo las recuperaciones o defensas territoriales de sus *lof* (comunidad). Estos sitios, desde los que hoy recuerdan sus vidas personales, familiares y colectivas, no solo son puntos de inflexión (“nunca más volvería a vivir como antes”), sino también lugares restaurados por el ejercicio de las relacionalidades y formas de estar en el mundo que, años atrás, les hubiera parecido irrealizable (“Recuperamos nuestra posibilidad de estar en territorio”).

En breve, esta es una tesis acerca de cómo cinco mujeres recuerdan, olvidan y (des)conectan experiencias heredadas, vividas y presentes, para recomponer --de formas creativas y socioculturalmente significativas-- los encuadres colectivos que fueron estallados por las violencias del pasado. Como cada una de ellas empieza muchas veces y de maneras diferentes sus relatos de vida, cada capítulo de esta tesis reinicia con ellas esos trabajos de encuadre. Espero mostrar, en esta exposición espiralada, la fuerza performativa de la memoria para reconstituir un Pueblo después de un gran evento crítico, tanto como la fuerza de estas mujeres para encarnar esa transformación.



Fotografía tomada durante una audiencia en 2018.

Introducción

A medida que crecemos, nos damos cuenta que identificar los inicios de las historias que nos acontecen se vuelve un desafío —las más de las veces doloroso—, por la inabarcable honestidad que, en sí, representa esta acción de narrarse a una misma. Con esta tesis me ocurrió algo similar. La hazaña implica introducir, a quien nos lee, en los caminos, atajos, velocidades y frenadas repentinas que hemos tenido que asumir cuando nos dispusimos a convertir un tema, una problemática, un grupo de personas en punto nodal de nuestras investigaciones.

Estos desafíos se me presentaron, en parte, por lo que suele implicar hablar de las personas con las que trabajamos y nos relacionamos afectivamente pero, por otro lado, también porque construir un inicio suele traducirse en una elección política sobre cómo y dónde empezar a contar esta investigación.

Si tuviese entonces que elegir un inicio probablemente abrazaría más bien el presente y no tanto el pasado de esta investigación. Los vínculos y afectos que en estos años se han ido forjando no hablan de entrevistas quietas y ordenadas. Sino más bien de un compartir las vidas. En plural, sí. Compartir las vidas que vivimos mientras somos estudiantes, mujeres, militantes, madres, amantes, compañeras, antropólogas y amigas. Todas esas vidas que habito fueron transformadas por las mujeres de las que hablo en esta investigación. Sus historias, sus deslindes y corridas, sus luchas cotidianas, sus carcajadas cómplices, sus enojos y discusiones por momentos me acunaron (cuando los miedos acecharon), de a ratos me incendiaron (cuando las demandas eran inmensas) y, a veces, simplemente me acompañaron (cuando las rutinas piden a gritos una mirada amiga).

Esta introducción empieza por donde quiere, sin un orden estructurado por los formatos académicos, inundada por la emocionalidad de una buena carta de amor. Porque aun cuando el principal objetivo de esta tesis es, sin duda, poder hablar de las luchas, las resistencias y las

recuperaciones dentro del Pueblo Mapuche, buscando generar aportes desde la antropología, también y, sobre todo, es un escrito que habla de mujeres que amo, quienes me han sabido cuidar y a quienes sigo aprendiendo a cuidar. Y el amor, como una buena investigación, rara vez no empieza con preconceptos (Todo lo que creía saber), sigue con aclaraciones (La realidad afectada) y termina con alguna que otra certeza de por qué ese es el camino indicado (Hacer el camino con otras). En suma, será en estos tres momentos en los que divido mi introducción.

Todo lo que creía saber

En el año 2017, comencé mi beca doctoral con un proyecto que se preguntaba sobre las formas de “nacerse madres” entre las mujeres mapuche. Los interrogantes con los que me acercaba al campo implicaban búsquedas sobre la vida, las tradiciones y las formas de recordar un momento o conocimiento determinado por los saberes sobre la partería mapuche.

Aquel 2017 estuvo cargado de escenas violentas y angustias que cambiarían el curso de muchas vidas. En agosto, con la desaparición y asesinato de Santiago Maldonado en la Pu Lof en Resistencia Cushamen a manos de la Gendarmería Nacional. Unos meses después, en noviembre, con la posterior represión a cargo de un comando especial de las Fuerzas Policiales Rionegrinas que produjo el asesinato por la espalda de Rafael Nahuel en la Lof Lafken Winkul Mapu. En este contexto de permanente hostigamiento y confrontación para con las comunidades y colectivos con los que me relacionaba, la pregunta sobre cómo se nacía comenzó a mezclarse con la de cómo se sobrevive.

Durante ese primer año, el campo estaba inundado de urgencias y necesidades que no dejaban tiempo para lo que yo imaginaba era una investigación seria (con los años comprendería que las etnografías que hacemos quienes trabajamos con grupos alterizados, subordinados y mediados por conflictos son siempre producidas desde esa sensación de rapidez y desborde, y

la seriedad implica saber registrar mientras se está corriendo), me propuse comenzar a formarme en los estudios de género.

Comencé a interiorizarme aún más en los debates propuestos por distintos feminismos (mi propia organización política y las lecturas que la academia me iba proponiendo). Desde aquellos que hablaban de un feminismo indígena, uno marrón, un feminismo decolonial, o quienes promueven un feminismo en relación con los procesos territoriales. Y así, de a poco, fui empezando a armar en mi cabeza todo lo que no debía reproducir al hablar con y de mujeres indígenas. En parte, por la falta de experiencia y, otro, por mi propio sesgo disciplinar, reconocí en mí una imagen preconstruida de aquellas mujeres con las que iba hablando, incluso antes de conocerlas.

En las entrevistas y primeras entradas al campo, estaba en un estado de alerta heredado de las lecturas de Mohanty (1984), Chakrabarty (1992) y Paredes (2010) que me advertían sobre el peligro de homogeneizar las distintas experiencias de vida en una imagen construida como igual y comparable de mujer e, incluso, de mujer indígena.

Circulaba los espacios en las comunidades, los encuentros de mujeres indígenas a los que me invitaban, las reuniones informales en casas o las esperas en alguna manifestación o frente a las comisarías con una lista armada en mi cabeza que me decía cómo hacer para “no usar mis privilegios”, “no encasillar”, “no entorpecer el intercambio como académica”. Pero en la búsqueda de construir algo heterogéneo y que respondiese a los aportes feministas, fue cuando también empecé a alejarme de las construcciones teóricas y conceptuales que las mujeres con las que venía hablando estaban generando. Allí donde desde los discursos más amplios del feminismo veían opresión (división de las tareas domésticas o de cuidado, imposibilidad de acceder a estudios o profesionalización, historias de migraciones forzadas), las mujeres con las que hablaba subrayaban otros énfasis para prestarle atención (me mostraban las solidaridades

generadas a partir del estar con otras en las casas, las tradiciones heredadas en los fogones, las formas de cuidar como cuidaban las abuelas). Al señalarlos, lo hacían también en otras temporalidades. Y entonces, empecé a comprender que la palabra tiene su tiempo de creación y enunciación. Y que hablar más o menos rápido no tiene siempre que ver con habilidades sino, más bien, con la práctica en sí de saberse o no escuchada en los términos elegidos.

Pese a las lecturas y los prejuicios o preconceptos que tenía cada vez que iniciaba una conversación, se trató de ir aprendiendo a escuchar, a ordenar las velocidades con las que me hablaban de algunos temas y los intervalos en los que me compartían o excluían de otros, y a esperar que el orden en el que esa información se organizaba se fuese dando. ¿Cómo podía saber qué era lo importante de todo lo que me contaban? ¿Cómo se determinaban las prioridades cuando la vida, por momentos, parecía estar en juego? Necesité, pasado el nefasto 2017, alejarme un poco de las comunidades que estaban en el foco de la tormenta mediática, en parte para pensar, pero también porque los vínculos de esa índole implican las más de las veces un nivel muy alto de demanda y compromiso permanente que nos expone a situaciones de vulnerabilidad y desasosiego que hay que ir aprendiendo a equilibrar. Con el tiempo entendería que, cuando se está viendo no siempre se está observando, es decir que, cuando los sucesos pasan muy rápido cerca de nuestro campo de investigación podemos volvernos permeables a todo tipo de conflicto y quedamos anuladas para la producción de un conocimiento pensado en la calma que da la distancia. Entendería también que frente a algunas situaciones, la distancia no sería nunca más una opción.

No fue hasta pasado casi dos años de circular distintas comunidades, y acercarme y alejarme de las reflexiones y pensares que iba haciendo, cuando una conversación, en la mitad de un trabajo de campo, alejada de la ciudad, me marcó el camino de lo que sería luego esta investigación doctoral.

Mariel: Pero, en el tiempo de la esquila ¿usted se quedaba sola acá?

Mónica: Yo y todas nos quedábamos solas acá, los hombres se iban ...y después llegaba el tiempo de la paga y con eso venía el tiempo de los vicios... así que la esquila a veces duraba más de lo que se piensa. Pero sola no estaba nunca

Mariel: ¿Se hacían compañía entre las mujeres de acá?

Mónica: un poco sí y un poco no... estábamos acompañadas de nuestros hijos, de nuestros telares y labores, de los animales, las plantas, las fuerzas del lugar... cada una iba descubriendo en ese tiempo cómo hicieron siempre las mujeres mapuche, cómo no andar sola (risas) “Sola y bien acompañada” debería ser el dicho.

Mariel: Es que a mí me impacta la fortaleza que tienen las mujeres mapuche para resistir tanto tiempo solas o en plan de lucha...

Mónica: (risas) lo que a vos te impacta es aprender a escuchar más allá de lo que crees saber... cuando hablé de mí... si hablás de mí... quiero que digas que yo nunca estuve sola, que yo no soy pobre aunque viva en casita de chapa ¿eh? tampoco soy rica (risas)... hablo con las plantas y canto cuando me animo como hacían antes...

Mariel: Me gusta eso... que me digas como querés que hable de vos... y también eso de escuchar y mirar...

Mónica: aun sos muy chiquita... y están pasando muchas cosas... ya el tiempo te va a enseñar a mirar lo que no sabemos ni ver.

(Fragmento de conversación que tuvimos con Mónica Calfú en su casa de la Comunidad Lago Rosario, durante un trabajo de campo realizado con Ayelen Fiori, 2018)

La posibilidad de mirar algo que “ni siquiera estaba viendo” me hablaba no tanto de mi interacción en el campo sino de las construcciones previas que nublaban lo que allí iba sucediendo. Las ideas previas sobre cómo no ser cómplice de una academia que silencia, o de un feminismo blanco que excluía, terminaron por dificultar el proceso de escucha en la construcción de esa otredad por la que tanto nos preguntamos desde la antropología. Cuando las listas de lo que no debía hacer quedaron al costado empezaron a aparecer las cosas que no podía dejar de ver y escuchar.

La realidad afectada

Si mi investigación ya no se iba a circunscribir al parto, ¿por qué seguía hablando con mujeres únicamente? Para entonces, no se trataba tanto de ceñir mi campo o el grupo de mis interlocutoras en clave de género. Las personas con las que yo hablaba, que eran quienes sostenían recuperaciones territoriales en las inmediaciones a la ciudad de San Carlos de Bariloche, o cortaban las rutas reclamando el cese de las represiones, o salían a hacer las compras y las changas necesarias para poder sostener una familia, o quienes pensaban proyectos educativos a desarrollarse, o se constituían en redes de contención para otras personas, eran generalmente mujeres mapuche.

La preocupación primera de no homogeneizar se desarmó en el momento que empecé a conocer más a las mujeres de las que hablo en esta tesis. Y en parte fue por eso que las elegí. O nos elegimos con el tiempo. Para el 2018, ya había recorrido varias comunidades Mapuche y Mapuche Tehuelche, hacía dos años que participaba en el equipo de comunicación del Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir y había ido a los lugares de encuentro de otras expresiones de colectivos de mujeres indígenas. Pero las mujeres de las que hablo en esta tesis fueron apareciendo y siendo, en ese transcurrir, la trama de mis propias preguntas y reflexiones.

No conocí a todas de la misma manera. María Nahuel es la madre de algunos alumnx que tuve en la escuela donde era maestra. A Pity Huala la conocí en la puerta de la Comisaría de Esquel, meses antes de la desaparición de Santiago Maldonado. Susana Carriqueo llegó de la mano y curiosidad de su hija Andrea (compañera y amiga docente que nos dejó antes de poder mostrarle este trabajo) por la reconstrucción de la historia familiar. A Deolinda Buenuleo llegué por recorrer el barrio cuando fui maestra rural, y después nos reencontramos cubriendo notas para dos colectivos de comunicación de nuestra ciudad. Y, por último, Luisa Quijada a la que

llegué mediante un conflicto territorial que necesitaba ayuda del equipo del cual soy parte. A ninguna la fui a buscar, así como tampoco se buscaron ellas. Entre ellas las historias se unen y separan con la cadencia de cada narrativa, y según los ritmos de la vida y (des)encuentros entre quienes circulan las zonas cercanas a San Carlos de Bariloche.

Ahora bien, la heterogeneidad es evidente para cualquiera que las conozca y sepa sus historias. Entonces lo que comenzó a aparecerme como interrogante –a diferencia de los primeros temores de ingreso al campo– fue ¿qué tenían en común estas mujeres mapuche? ¿Qué experiencias compartían entre ellas al recuperar territorios? En la circulación de la palabra me di cuenta que el clivaje de género (pensando en el feminismo) era importante, pero aún más lo era el narrarse a sí mismas en clave femenina desde la filosofía mapuche. En sus relatos empezaron a aparecer roles ancestrales que habían sido silenciados por el hecho de ser mujeres, así como formas de cuidado y consejos transmitidos en sus formas de maternar y resistir.

Cada una eligió cómo y por dónde ir contándome su historia. También qué era individual por ser de ellas, y tal como explicaba Mónica Calfú en el apartado anterior, qué era colectivo por el hecho de nunca estar solas y ser parte de un Pueblo. Y casi sin darme cuenta, los relatos se fueron organizando en anudamientos que aclaraban y jerarquizaban informaciones para contar en una tesis. Las teorías feministas me sirvieron más para pensar qué me llevaba a desapegarme de esos encuadres, que para iluminar algunos de los episodios que cuento en la tesis. Lo que empezó a pasar fue que las concepciones nativas inundaban todas las experiencias académicas que hasta el momento había tenido. Crearon nuevas formas de definir las cosas y, por eso, con los años, me resultaron más legibles.

Entonces iniciaba un tercer momento. Ya los prejuicios se habían empezado a esfumar, dejando emerger las señales acerca de qué había que escuchar y cómo armar argumentos con ellas y no

de ellas. Ese enfoque se volvía insoslayable. Aparecieron las primeras certezas de que “por acá” sería mi aporte como antropóloga, y sería con ellas.

Hacer el camino con otras

Para el momento en el que estoy terminando mi tesis doctoral, estuve en muchas represiones, cortes de ruta, cacheos innecesarios, guardias nocturnas, comisarías, situaciones de terror y desasosiego³. También participé de muchas ceremonias a la orilla del lago, talleres con *pu pichikeche*, pernoctadas hablando de los amores y la vida, rondas con torta frita, nacimientos y lactancias (propias y ajenas). No se puede escribir la introducción de una investigación dejando afuera las alegrías y los dolores que nos marcan la vida. La distancia epistemológica que se nos enseña en la carrera y estudiamos durante nuestras formaciones se pone en jaque cuando la posibilidad de una vida digna –y de una vida a secas-- está en juego.

Esta tesis trabaja con las historias de vida de mujeres que llevan adelante recuperaciones y defensas territoriales en los alrededores de la ciudad de San Carlos de Bariloche. Desde los trabajos de memoria, ellas estructuran sus narrativas de vida reconstruyendo sus infancias, sus juventudes y presentes como un proceso constante de vinculación (relacionalidades). Los sentidos de sus luchas empiezan cuando entran sus experiencias de niñas y jóvenes con las que les contaron sus antepasados (padres, madres, abuelas/os, bisabuelas/los). De este modo, enmarcan sus propias pérdidas en la historia más amplia del Pueblo Mapuche, y al hacerlo, los vínculos adquieren nuevos bordes: ya no sólo ideológicos, sino también ontológicos. En esta dirección, volver a estar conectadas implica también levantarse como mujeres habitadas, reconocerse a sí mismas como resguardo de vínculos intangibles (espíritus, fuerzas, saberes, lengua) que ningún evento crítico, explican, pudo romper. Asimismo, cada una, con sus propias

³ Mientras escribo estas palabras, cuatro mujeres que quiero y respeto están presas por defender un territorio, presas con sus hijxs a quienes también extraño y busco en las rondas con otrxs.

formas, ha forjado lugares de juntura para que otras trayectorias anuden allí. Estos lugares son sus proyectos familiares, comunitarios y políticos a nivel del Pueblo.

Por eso, en las siguientes páginas, sostengo que sus prácticas y discursos, con énfasis muy diferentes, comparten, a veces, encuadres, lenguajes, vocabularios y selección de tópicos, como por ejemplo, crianza, maternidad, hogar, casa, cuidado, medicina, comunidad, familia, defensa, resguardo, resistencia, territorio. El modo en que ellas dan sentido a estas vivencias y las articulan desde sus perspectivas es lo que en la tesis se esboza como un lugar desde el cuál pensarse como “mujeres mapuche”, aun cuando este no devenga en una entextualización homogénea, objetiva y explícita.



Fotografía tomada durante un operativo policial en territorio recuperado durante en 2017.

Parte I

Perspectivas

“Ahora es el momento de comprender más para temer menos”

Marie Curie, 1927

En la introducción realicé un pequeño recuento de los recorridos que he ido haciendo a lo largo de esta investigación y señalé la importancia que tiene para mí poder trabajar desde la heterogeneidad de los relatos y vivencias de estas mujeres, encontrando puntos comunes desde donde producir algunas reflexiones.

En esta primera parte de la tesis, menciono las principales investigaciones, discusiones teóricas y metodológicas que han guiado mi investigación, y establezco relaciones entre ellas. Hago esto siguiendo el orden en el que se fueron haciendo visibles para mí y, por ende, para el argumento de esta investigación.

En el Capítulo I, Perspectivas Teóricas, realizo un recorrido por los trabajos que han abordado el genocidio y el despojo territorial sufridos por el Pueblo Mapuche desde el siglo XIX. En el marco de los estudios de memoria, esos procesos constituyen lo que Veena Das (2008) nombró como un “evento crítico” con poder estructurante sobre los recuerdos y olvidos. En función de este punto de partida, los demás apartados exploran, en términos teóricos, las características con las que ciertos autorxs singularizaron los trabajos de hacer memoria en grupos que fueron subordinados y alterizados, o autorxs que, abordando otras preguntas, acuñaron conceptos y categorías que nos permiten pensar esa singularización. Reúno esos aportes en tres procesos de reconstrucción de memorias —que, al generarse después de un evento crítico, Carsten describe como “procesos de reelaboración de las pérdidas” (2000:17)—y que aquí nombro como: contextualización, restauración y enunciación.

En el Capítulo II, Perspectivas Metodológicas, se abordan las herramientas metodológicas utilizadas en esta investigación —con centro en la “historia de vida” --. También comparto mis reflexiones respecto a la construcción y recorte del “campo” y describo las tensiones metodológicas que debí sopesar para lograr una metodología de la investigación que sea acorde a lo que proponía contar e investigar.

Capítulo I

Perspectivas Teóricas

1.1 Despojo como evento crítico

Esta tesis investiga sobre los procesos de memoria mediante los cuales las mujeres mapuche que llevan adelante recuperaciones territoriales han logrado contar sus vidas en narrativas que articulan pasado y presente (y expectativas a futuro) actualizando sentidos de Pueblo. Como veremos más adelante, estas mujeres concretan esa articulación al seguir los rastros (Benjamín 1982) y sentir las emocionalidades del pasado, mientras construyen sus posicionamientos políticos y afectivos, es decir, esos lugares por los que hoy son reconocidas como referentes de lucha y conocimientos.

Cada historia tiene un punto desde donde empieza a organizarse. El reconocimiento de un inicio permite --según Hanna Arendt (1929)-- que las personas que recuerdan establezcan acciones y ordenamientos entre eventos en función de esa identificación. En suma, “sólo entonces el caótico revoltijo de sucedidos pasados emerge como un relato que puede contarse, pues tiene un comienzo y un fin” (Arendt, 1929: 387). Para las mujeres con las que conversé, para comprender las dificultades estructurales y emocionales que el Pueblo Mapuche vive hoy, hay que empezar la historia en los “años tristes del genocidio estatal”.

Veena Das (1995) se centra en los efectos (des)estructurantes causados por las violencias institucionales y discursivas de los grandes sucesos políticos. La categoría de evento crítico, creada por esta autora, me permite entender tanto los contextos recordados (los sucesos violentos del pasado) y los vividos (experiencias de violencia en el presente), a los que mis interlocutoras van haciendo referencia en sus relatos de memoria, como la historicidad con la

que estructuran los lugares desde los cuales ellas los narran. Estos procesos críticos de reconstrucción del pasado, en tanto atraviesan las vidas cotidianas de quienes los sufrieron, nos exigen pensar una noción de memoria que pueda dar cuenta de sus efectos y sentidos (y sinsentidos) locales.

Es Francisco Ortega (2008) quien realiza una lectura de Veena Das, para pensar cómo se relacionan estos eventos críticos con la cotidianeidad desde los que son narrados. Este autor menciona la coexistencia de ciertos pasados que han sido marcados por esa desestructuración, en los presentes donde los colectivos o familias subalternizadas continúan identificando la persistencia de esas mismas violencias en sus vidas. Desde este ángulo, las campañas militares sucedidas entre 1870 y 1890 en el territorio hoy conocido como Patagonia constituyen un evento crítico. Para mis interlocutoras, es el momento en el que “todo comenzó a cambiar” y las injusticias se encarnaron en prácticas habituales tanto para sus antepasadxs como para ellas. En línea con lo anterior, Ramos y Rodríguez analizan cómo el evento crítico funciona como el escenario dónde todavía se disputan “sentidos por esclarecer, memorias por defender o impugnar, contextos políticos y legados íntimos que operan de maneras silenciosas” (2020:19).

El genocidio de fines del siglo XIX se constituye como el inicio dramático de las propias historias para cada una de las mujeres que participan en esta tesis, así como para otras muchas familias que han heredado conversaciones y recuerdos de aquellos años nefastos (Navarro Floria 1999; Mases 2002; Briones y Delrio 2002; Delrio 2005; De Jong 2003; Ramos 2005; Salomón Tarquini 2010; Bandieri 2005; Escolar 2007, entre otros).

Este genocidio de los pueblos originarios se ha constituido como un punto de inflexión a partir del cual las formas de ser, habitar y entender el mundo se vieron transformadas, destruidas o escondidas. Este tipo de eventos arrastra sus consecuencias hasta la actualidad, no solo en lo que respecta a las condiciones estructurales de vida, sino, también, en las producciones de

olvidos forzados y desconexiones en torno a las procedencias e identidades como indígenas (Ramos 2010; Rodríguez 2010; Nahuelquir, Sabatella y Stella 2011; Valverde 2012; Lenton 2014; Rodríguez, Nahuelquir y San Martín 2016).

En este sentido, las avanzadas militares sobre los territorios indígenas durante los años 1878 y 1885, configuradas en la historia oficial como una gran “Campaña del Desierto” (Delrio 2005; Ratto 2011), han creado y reproducido una idea de Estado-Territorio-Nación basada en la construcción de límites territoriales (Delrio 2005; Cañuqueo 2015) y de otros deslindes producidos por las matrices de alteridad (Briones 1988). Esa idea de diferenciar a unos de otros como dominables o matables (Lenton y Lorenzetti 2005, Pita 2010, Agamben 1998) ha ido organizando no solo los modos de operar por parte del Estado nacional en lo que refiere a la ocupación militar del territorio, sino también en la implementación de prácticas de ciudadanía diferenciadas (Navarro Floria 2007; Briones y Delrio 2002; Delrio y Pérez 2011). Prácticas que se han ido encarnando en las memorias de los pueblos indígenas.

Los modos de recordar los peregrinajes post-campañas militares emprendidos por las familias (Delrio 2005; Ramos 2008) y las itinerancias y desarraigos vividos posteriormente hasta la actualidad (Ramos y Delrio 2011) dan cuenta de esa tensión constitutiva de la nación, que oscila entre la inclusión de ciertas diferencias y la exclusión de otras (Brackett Williams 1991). Las narrativas oficiales --nacionales y territoriales/provinciales-- que fueron definiendo esas ciudadanía diferenciadas en clave de construcciones de alteridad indígena son diversas, pero coinciden en sus efectos: la producción de silencios y ocultamientos por la necesidad de preservación frente a tantos años de atropello y discriminación. En esta tesis se presta especial atención a esos modos condicionados de transmitir saberes y maneras de entender el mundo, atendiendo también que, a estas dificultades para reconstruir las historias y sus memorias genealógicas (Escolar 2009, Ramos 2010), actualmente se suma el incremento de respuestas criminalizadoras y violentas por parte del Estado, mayormente hacia las personas mapuche

urbanas que emprenden recuperaciones territoriales (Schiaffini 2014, Tozzini 2014, Radovich 1992, 2010, Galafassi 2013, Valverde 2009, 2010, 2011, Pérez 2014, Carengo y Trentini 2014, Carengo y Trentini 2014, entre otros). Trabajando con las historias de vida de estas mujeres, es posible identificar los modos en los que operaron, a lo largo de sus trayectorias, los dispositivos estatales y los discursos nacionales sobre las vivencias y experiencias de las personas indígenas (Ramos 2010, Rodríguez 2010; Rodríguez, Nahuelquir y San Martín 2016, Valverde 2011, 2012, Sabatella 2011, entre otros).

Ahora bien, las campañas militares han sido, como se viene diciendo, un evento disruptivo y destructor de modos de vida, pero también el punto de partida para la creación de modos restauradores de transitar (Grossberg 1992) y recordar (Carsten 2007, Das 1995, Ramos 2010, Delrio 2005), los que hoy se actualizan en las maneras en que las personas mapuche se cuentan a sí mismas. Distintos trabajos han mostrado cómo las memorias colectivas de las familias mapuche suelen poner en relieve las historias de sacrificio, hambre, privación de libertad y dolor que han escuchado de sus antepasados (Ramos 2005- 2010- 2015, Delrio y Ramos 2005, Valverde 2011). Otros trabajos han puesto el énfasis en las maneras en que las personas mapuche han buscado resistir los efectos persistentes de la estructuración violenta del Estado, con estrategias colectivas orientadas a invertir sus políticas de silenciamiento y opresión (Crespo 2008; Tozzini y Crespo 2010; Trentini y Guiñazu 2019).

Desde la apertura democrática en nuestro país, en el territorio patagónico se han llevado adelante procesos de recuperación territorial por parte de las comunidades mapuche. Esto ha implicado un incremento de los trabajos colectivos de recuperación de los relatos, trayectorias y memorias heredadas en las familias. Si las primeras recuperaciones respondían a las historias recordadas sobre los desalojos sufridos por abuelos y abuelas por parte de comerciantes, terratenientes y/o el Estado, las últimas se fueron organizando en torno a la recuperación de territorios pertenecientes al Pueblo Mapuche —no solo a lxs abuelxs directxs— que fueron

invadidos post-campañas militares (Briones y Ramos 2005). Estos nuevos argumentos políticos acrecentaron las políticas represivas del Estado y sus mecanismos de judicialización y criminalización.

Estos cambios históricos en torno a las experiencias y sentidos de recuperación territorial responden a los avances legislativos en materia de derechos indígenas (Guiñazú 2017, Cardin et al 2013 Carrasco 2002; Tamagno 2009; Hualpa 2011; Frites 2011; Radovich 2013), pero también a los procesos de concientización y de lucha del propio Pueblo mapuche. En este proceso, las personas mapuche han llevado a cabo grandes y heterogéneos esfuerzos por devenir legibles (audibles) para el aparato estatal y judicial; tarea que hoy se presenta más desafiante, en tanto deben desinstalar la asociación del mapuche con el estereotipo de un enemigo interno a la nación (Barros 2012, Muzzopappa y Ramos 2017; Briones y Ramos 2018; Lazzari y Lenton 2000, Ramos 2020). Las mujeres con las que he trabajado también dan cuenta de estos esfuerzos colectivos.

Finalmente, en relación con el tema de la territorialidad y el conflicto con el Estado, han sido fundamentales para mi investigación, los trabajos que colocaron en el centro de la escena las demandas de las comunidades mapuche⁴. Principalmente, aquellos que historizan los cambios en los pisos de interlocución política entre el Pueblo Mapuche y el estado (Kropff 2011) y las inversiones hegemónicas realizadas por los gobiernos (Briones 2015) para orientar esos cambios. La mayor parte de los autores citados hasta aquí han problematizado el conflicto territorial desde las demandas del Pueblo Mapuche y las respuestas políticas de los Estados nacional y provinciales. Estas demandas, en algunos casos, se fueron articulando con los

⁴ Agosto y Briones 2007; Valverde 2010; Galafassi 2012; Balazote y Radovich 2013; Kropff 2011; Careno y Trentini 2014; Cañuqueo 2015; Schiaffini 2015; Ramos y Cañuqueo 2018, Stella 2014; Cañuqueo 2015, Cañumil y Ramos 2016, Briones 2016; Schiaffini 2017; Briones 2005; Ramos y Delrio 2005; Kropff 2008; Rodríguez 2010; Radovich 2010; Valverde 2011; Crespo 2011; Schiaffini 2014; Tozzini 2014; Trentini 2015; Sabatella 2017; Stella 2018; Carrasco 2002; Tamagno 2009; Hualpa 2011; Frites 2011; Radovich 2014; Rodríguez 2010; Lazzari y Lenton 2000; Szulk 2015; Hirsch y Gordillo 2003, entre otros.

reconocimientos constitucionales y legislativos de los derechos de los pueblos indígenas y, en otros, buscaron evidenciar los límites de esos reconocimientos. Las nociones de comunidad y territorio también fueron objeto de resignificaciones que llevaron a un doble abordaje. Por un lado, en tanto lugar espacial y ontológicamente reconocible y, por otro, en términos de juntura de las heterogéneas trayectorias que confluyen en la articulación comunidad-territorio.

En breve, estos contextos fueron progresivamente trabajados en Argentina, desde distintas disciplinas y por diferentes autorxs –sobre todo a partir de la década de 1980--, generando un campo de estudios consolidado en ciertos consensos académicos sobre las relaciones entre el Pueblo Mapuche y el Estado. En este marco amplio de discusiones se inscribe mi tesis sobre mujeres que llevan adelante recuperaciones de territorios usurpados, desde las campañas militares del Estado argentino, mientras enfrentan procesos judiciales y realizan trabajos de recuperación de memorias propias y familiares.

1.2 Memorias alterizadas y subordinadas

Hace casi diez años formo parte del grupo GEMAS (Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas), por lo cual, mis investigaciones de grado y postgrado estuvieron encuadradas en proyectos de investigación y trabajos de transferencia de esta red. Es así que esta tesis se pensó como un aporte etnográfico y situado, pero también general y teórico, sobre los trabajos de memoria emprendidos por los sujetos y colectivos que sufrieron violencias, exclusión, marginalidad y discriminación por parte de las políticas del Estado y la sociedad civil. Esto es, una tesis sobre la práctica social de la memoria en contextos de desigualdad.

Como punto de partida entiendo que la memoria es dinámica, histórica y siempre de creación colectiva (Ramos, Crespo y Tozzini 2016). A simples rasgos, se trata de la práctica social de “traer el pasado al presente” (Ramos 2011) con una determinada voluntad y atención (Jelin 2001). Ahora bien, sus definiciones, características, énfasis y usos dependen de los abordajes

y las preguntas que nos vamos haciendo sobre ese proceso social de recordar y olvidar. En este apartado, se especifican los enfoques de memoria que me han permitido elaborar la definición que utilizo para pensar memorias inscriptas en contextos de conflicto territorial. Como desarrollo a continuación, las memorias son herramientas muy preciadas en las luchas hegemónicas, puesto que el pasado —y su interpretación— es la arena donde se dirimen las principales disputas (Brow, 1990; Beckett, 1988); y, entre estas y muy especialmente, las que involucran territorio.

Walter Benjamin (1999) propone entender la memoria como una constelación entre el pasado y el presente. Es decir que, cuando las personas recuerdan, iluminan alguna experiencia en particular para rescatarla de la oscuridad del olvido y, sobre todo, de ciertos instantes de peligro (como veremos en breve). En este sentido, Benjamin considera a la memoria como el resultado transitorio de esa constelación que, mientras tiene presencia, orienta el curso de la historia de quienes se detienen en ella. Para Benjamin, la memoria genera o actualiza algún “acuerdo secreto” con las generaciones pasadas, porque, en esa articulación entre las experiencias de lxs abuelxs y las propias, unas y otras intercambian sus sentidos y verdades —relativamente autónomos— para producir un sentido y verdad renovado sobre la continuidad de una lucha común.

Por estas razones, la constelación de experiencias entre pasado y presente *es* la política para este autor, y es la base con la que, desde el GEMAS, hemos comprendido la memoria como la yuxtaposición de la vida cotidiana, las experiencias personales, las trayectorias familiares, por un lado, y los procesos políticos en los que transcurren las luchas. A su vez, y en tanto práctica política, la memoria tiene su propia historicidad. Michell Trouillot (1995) reflexiona sobre este punto teniendo en cuenta el rol del poder en la producción de la historia. Este autor evidencia los modos en los que algunas narrativas se vuelven posibles mientras se silencian otras (Connerton 2008, Dywer 2009). Cuando se encuentran, las personas eligen, producen y

negocian los recuerdos para construir un texto común. Lxs agentes son aquí narradorxs con el poder que les confiere la formación de ese “ser juntxs” (Massey, 2005), pero condicionados por los regímenes de historia establecidos. Esa es la tensión en la que la memoria trabaja, crea y restaura.

A partir de estos énfasis en la política y su historicidad, retomo la idea de Benjamin sobre el “instante de peligro”. En su obra “Experiencia y pobreza” de 1933, Benjamin relata la forma en que los hombres volvían de las guerras y destaca que, en la inmediatez de ese regreso, eran incapaces de poder contar aquellas vivencias que habían atravesado. Es a partir de esto que Benjamin reflexiona: “una facultad que nos pareciera inalienable, la más segura entre las seguras, nos está siendo retirada: la facultad de intercambiar experiencias” (Benjamin 2001:112). Esa crisis de la experiencia da lugar a lo que el autor diferencia entre la *Erfahrung* como una “experiencia auténtica (...) fundada en la memoria de una tradición cultural e histórica” (2005, p. 29)” y una *Erlebnis*, pensada como una “vivencia inmediata” (2005, pp. 29-30). Para Benjamin, no todo deviene en experiencia, es decir, que solo aquellas vivencias que logren ser conectadas entre sí con coherencia para poder ser narradas, podrán ser rescatadas del olvido o el “sinsentido” y ser compartidas. Cuando determinados sucesos de la vida --como lo han sido la guerra para estos hombres que él cuenta, o las campañas militares para el Pueblo Mapuche-- rompen con todas las categorías y criterios conocidos con los que se organizaban las formas de estar en el mundo, se produce la destrucción de la *Erfahrung* dando paso a una conexión *Erlebnis* con el pasado. Los procesos de memoria --cuando estas son alterizadas y subordinadas-- consisten en reconstruir *Erfahrung* que no traicionen los sentidos que subyacen indecibles en los momentos *Erlebnis*.

Esta memoria *Erlebnis* tiene una serie de características que la diferencian de una memoria ordenada y conectada, es decir, encuadrada (Pollak 2006). Es más bien el reflejo de una experiencia dolorosa, humillada, indignada, incierta y desconcertante --y, sobre todo,

ininteligible desde los marcos disponibles--; es, post evento-trágico, el modo que queda para conectar con un pasado que fue violentado. Un suceso que abarca los imaginarios políticos y sociales locales al mismo tiempo que afecta las formas de vida de quienes están inmersos en ellos (Carsten 2000, Ramos 2010). Entiendo, entonces, que los eventos críticos –masivos como un genocidio y cotidianos como la violencia doméstica— impiden los procesos *Erfahrung* y promueven contextos de *Erlebnis*. Es en este punto, y desde estas perspectivas de la memoria, que me detengo a pensar en las experiencias de vulnerabilidad y precariedad, conocimiento envenenado, tachaduras y silencios.

En breve, las memorias alterizadas y subordinadas suelen ser construidas bajo tachadura; se resguardan, a la espera, en formas fragmentadas y a través de experiencias desconectadas; en (entre, con) los silencios y dolores; y adquieren dimensiones avergonzadas. Todas características que, desde distintas teorías de las memorias alterizadas y subordinadas, fueron profundamente trabajadas por distintos autores.

Jacques Derrida (1995) plantea que hay memorias construidas bajo tachadura (*sous rature*), es decir, habitadas por la huella de otro signo que no aparece como tal (Spivak, 2013). Post eventos críticos, leer bajo tachadura implica tener que reconocer los propios recuerdos interiorizados bajo el orden y los signos impuestos por discursos hegemónicos. En este planteo, la memoria no es solo lo que está oculto y se devela al leer a contraluz, sino la misma acción de leer a contraluz, puesto que la tachadura es también parte de la memoria.

Francois Hartog (en Silva 2012) nos invita pensar que el rol de la memoria, por su carácter fragmentario tiene, en ocasiones, el poder de impugnar las historias oficiales (o dominantes) en sus planteos homogéneos y con aspiraciones de completitud; como así también, de traer las vocalidades (entrevistas, testimonios, cantos) que dan sentido a los procesos desde los que enuncian los grupos alterizados.

Leslie Dwyer (2009), en su trabajo sobre los silencios producido por las mujeres balinesas que fueron violentadas durante la represión de 1965-1967, propone pensar fragmentos y silencios como lugares de resguardo de la memoria. A través de esas desconexiones y silencios la memoria permanecen a la espera, mientras las mujeres evitan ser habladas por los discursos hegemónicos habilitados. Para esta autora, esos silencios también hablan memorias (Dwyer 2009), puesto que no son meras ausencias de discursos, sino que están cargados de historias y agenciamientos. Paul Connerton (2008), llega a la conclusión de que hay distintos tipos de silencio, entre los cuales identifica aquellos a los que denominó “silencios humillados o avergonzados”. Estos, dirá el autor son muchas veces los que causan los “olvidos encubiertos” o auto-represiones generadas a raíz de hechos estigmatizantes en las trayectorias individuales o colectivas (Rodríguez et al, 2017).

En relación a esto último, Veena Das (2008) nombra como “conocimiento envenenado” a aquel silencio con agenciamiento propio, que reconoce en las mujeres hindúes después de los acontecimientos violentos de la partición de la India en 1947. Este silencio aparece cuando ellas prefieren el aislamiento (desconexión de ciertos conocimientos de la vida social de su entorno) que fundirse con las narrativas del poder. Pero también da cuenta que hay “una profunda energía moral en negarse a representar ciertas violencias del cuerpo humano”, y que, por eso, la decisión de verbalizar ese conocimiento para promover memorias colectivas tiene un alto precio:

Al permitir que su dolor me sucediera a mí, me enseñó que redimir la vida de las violaciones a las que había sido sometida era un acto de compromiso de por vida con un conocimiento envenenado; al digerir este veneno en los actos de entender a lo cotidiano, pudo enseñarme a respetar las fronteras entre decir y mostrar (Das, 2008: 167)

En suma, a partir de estas consecuencias palpables, desprendidas del evento crítico, los silencios no deberían pensarse solo como memorias reprimidas, olvidos o meras interrupciones en la propia narrativa, sino como modos de apropiarse de ese dolor, para poder, desde allí, producir estrategias de agenciamiento.

Para profundizar y comprender los escenarios descritos por mis interlocutoras –tanto en los relatos de aquellos tiempos tristes de las campañas, como en aquellos en los que las mujeres encarnan experiencias de violencia, pobreza y marginalidad--, los aportes de Judith Butler (2017) sobre la categoría precariedad han sido de gran ayuda. Para esta autora, la condición precaria es inherente a todas las personas en tanto seres mortales (desde nuestro nacimiento dependemos de otros para sobrevivir). Pero Butler indaga sobre aquellos escenarios que aumentan o disminuyen esta condición. Es decir, cómo y por qué esta condición se distribuye de modo desigual, conformando lo que Butler denomina precariedad (*precariousness*). Este concepto abarca las relaciones de dominación que están naturalizadas en ciertas estructuras sociales donde unas personas están más expuestas que otras. Las experiencias abordadas en esta investigación pueden, desde ese marco, entenderse como consecuencias de una historia de localización preferencial de la precariedad (Butler & Athanasiou, 2017: 112) para el Pueblo Mapuche en general y estas mujeres en particular.

En suma, las memorias con las que trabajo son memorias alterizadas y subordinadas, y las condiciones en las que estas se producen son las situaciones sociales a las que Janet Carsten (2000, 2007) llama experiencias de pérdidas, y que Walter Benjamin establece como *Erlebnnis*. Es decir que, el material de las memorias subordinadas, ese mismo material con el que mis interlocutoras reconstruyen sus narrativas de vida, consiste en experiencias heredadas y vividas que han sido tachadas, desconectadas y fragmentadas; en silencios y conocimientos envenenados.

1.3 Los trabajos de la Memoria

Janet Carsten define las pérdidas producidas por eventos críticos como manifestaciones de una “debilidad de los vínculos entre el futuro y el pasado”, plasmadas en formas de silenciamientos, desconexiones y fragmentación. Desde este marco, entiende las experiencias de pérdida como una disposición hacia el pasado en la que “la pérdida puede constituir su propia forma de historicidad” (2007: 13).

Retomo entonces su planteo y me pregunto a lo largo de toda la tesis ¿Cómo han logrado estas mujeres absorber y transformar sus experiencias de pérdidas –de desconexión con sus relaciones de pertenencia a un Pueblo-- a través de procesos cotidianos de relacionalidad? En búsqueda de esta respuesta, he organizado este marco teórico en tres procesos de reelaboración de pérdidas a las que nombro: contextualización, restauración y enunciación.

1.3.1 Procesos de Contextualización

Lawrence Grossberg (2011) es uno de los autores que, más recientemente, ordenó las teorías del contexto en una definición abarcadora. Para este autor, la idea de contexto refiere, por un lado, a un entramado de espacios-tiempos que puede ser desplegado en las ideas de entorno, territorio y región. Desde esta perspectiva, ciertos entornos objetivos estructuran y condicionan las formas que adquieren tanto los territorios practicados como las regiones ontológicas de lo pensable. En particular, define la noción de territorio como una «organización expresiva de configuraciones socio-espacio-temporales» (Grossberg, 2010, p.20), en la cual la realidad física no puede ser pensada por fuera de los marcos interpretativos de las subjetividades de las personas, o sin tener en cuenta su expresión cambiante y su desarrollo en un tiempo dado, constituyendo «la posibilidad misma de la existencia de una heterogeneidad o multiplicidad simultánea» (Grossberg, 2010, p.18).

Para Grossberg (1992), el territorio no es algo fijo y estático, sino que implica movimiento. Es producido por las trayectorias diversas, a través de sus igualmente heterogéneos modos de circular en él. En este sentido, la trayectoria es un movimiento que no puede ser comprendido sin tener en cuenta los modos de entender el territorio. El mismo, según este autor, es el resultado de «territorializaciones» hegemónicas —construcción de lugares disponibles para ciertos sujetos, de accesos a, y conexiones entre, lugares, desiguales y limitados— como de «diferenciaciones» —construcción de matrices de alteridad (Briones, 1998) desde las cuales los lugares y los sujetos que los ocupan son evaluados y definidos.

Entonces, la trayectoria será el resultado de una interpretación subjetiva, condicionada por un entorno específico y orientada por una determinada región de lo posible y pensable. Esta trayectoria es, entonces, una “movilidad estructurada”, esto es, una articulación en marcha de agencia y estructura. Grossberg define esta agencia condicionada y transformadora como un modo de moverse por los espacios hegemónicos que puede, en ciertas circunstancias, habilitar los lugares disponibles de formas creativas, diferentes o impugnadoras con respecto a sus modos establecidos (normas de acceso, de salida, de permanencia, de acción y discurso) (Ramos 2005). En esta investigación, los aportes de Grossberg ayudan a preguntarnos cómo los sujetos producen y reproducen el espacio, habilitando lugares --que no estaban disponibles desde el poder-- como moradas de apego (identidades) y/o instalaciones estratégicas (acciones políticas colectivas).

Ahora bien, para identificar cuáles de esas relaciones estructuradas y estructurantes de los espacios sociales resultan significativas como contexto de una trayectoria determinada o de un relato de vida, recurro a la noción de Bauman y Briggs (1990) de procesos de contextualización. Esta última propone reemplazar los enfoques del contexto como una entidad externa y ratificada, por la de contextualización, en tanto proceso social centrado en la producción del contexto por parte de agentes que hacen, piensan y dicen cosas.

Esta idea de contextualización propone pensar los modos en los que una producción discursiva (relato, canto, duelo, recuerdo, consejo, biografía, historia de un lugar) deviene un “proceso activo de negociación en el cual los participantes examinan reflexivamente el discurso” (Bauman y Briggs 1990:13), incluyendo predicciones acerca de cómo las historias personales y las identidades sociales de lxs interlocutores modelarán la recepción de lo dicho, y sobre las maneras en que un evento comunicativo se encuentra ligada a otros eventos (Bauman y Briggs 1990). De este modo, es el mismo relato el que ofrece una estrategia de focalización, en tanto ciertos aspectos contextuales son puestos en relieve mientras que otros son minimizados (Ramos, 2003). En este último punto, retomo las relecturas de Ana Ramos (2011) donde pone en relieve la función de la memoria como una práctica social involucrada en los procesos de contextualización; es decir, en los procesos de presuposición/creación, donde las personas no solo recuerdan sucesos del pasado, sino también marcos heredados de interpretación del mundo, del entorno y de sus grupos de pertenencia.

En esta tesis, fui identificando la construcción de diferentes contextos; pero, entre ellos, destaco la producción de sentidos compartidos de comunidad mapuche (*lof*), y las emociones comunes de una comunidad afectiva (mujeres mapuche). Para el análisis de estas dos estrategias de contextualización, incorporo las ideas de comunalización de James Brow (1990) y la construcción de comunidades afectivas de Myriam Jimeno (1996).

Para James Brow (1990), la comunalización es un proceso continuo de prácticas afectivas y cognitivas que promueven un sentido de pertenencia colectivo, esto es, la puesta en ejercicio de ciertos patrones de acción que abonan la idea de un “estar juntos”. Este autor también agrega que los procesos de comunalización pueden devenir procesos de primordialización, cuando ciertas relaciones de horizontalidad empiezan a definirse y sentirse como más obligatorias que otras. Cuando esto ocurre, el acceso al pasado se organiza entre sentidos y sentimientos fuertemente encarnados, como el hecho de compartir un origen; y sentidos y

sentimientos que pueden ser puestos en cuestión, para volver a ser redefinidos. La dimensión emotiva de los procesos de comunalización también ha sido trabajada por Myriam Jimeno (2011). Ella se pregunta sobre las posibilidades del lenguaje para dar cuenta del dolor y el sufrimiento y discute con Veena Das (2008) sobre el carácter inenarrable de esas experiencias. Al respecto, Jimeno plantea que, si la violencia (personal, política, simbólica y/o física) produce dolores incommensurables y lesiona las redes sociales, el hecho de empezar a compartir los sentimientos y emociones de ese dolor, también genera comunidad. En otras palabras, entre quienes empiezan a hablar sus vivencias afectivas y dolores encarnados se produce un texto emotivo compartido, un pasado común y compromisos vinculantes; y, con ellos, se reconstruye una comunidad emotiva con potencial para regenerar procesos de subjetivación política (Jimeno 2011).

En breve, el discurso –organizado por ejemplo como historia de comunidad o historia de vida—expresa teorías del mundo y recrea las distinciones entre individuos, grupos e identidades (Duranti 2000), a través de sujeciones y desujeciones con respecto a las definiciones impuestas (Butler 2008). Por lo tanto, cuando, en esta tesis, las mujeres “sitúan” sus discursos en determinados “lugares”, reflexionan críticamente sobre las distinciones culturales y los sentidos de pertenencia que allí intervienen (Urban 1992).

El proceso de contextualización genera pistas lo suficientemente claras y compartidas como para reconocer una conexión entre el pasado nombrado y el presente habitado. Y, al hacerlo, se emprende una contextualización específica.

Los trabajos de memoria emprendidos por las mujeres en esta investigación identifican orígenes y eventos significativos; elaboran conexiones entre esos eventos de formas igualmente significativas; ensayan sentidos situados para resignificar dolores heredados y vividos; en síntesis, presuponen y recrean marcos de interpretación compartidos por su Pueblo. Retomando las categorías analíticas de Walter Benjamin (1933), estos marcos

construidos a partir de los procesos de contextualización restauran –de formas novedosas-- la juntura coherente de vivencias (*Erfahrung*) que se había perdido.

1.3.2 Procesos de restauración

La necesidad de restauración surge siempre que se percibe o experimenta una ruptura o un daño. De esta manera, y como anticipamos arriba, los contextos de post violencia implican un trabajo posterior de restauración y producción de recuerdos (Benjamin 1999). Esta restauración permite, por un lado, impugnar el orden establecido en el que el evento crítico perdura en la estructuración social de los vínculos y las convivencias mientras es traducido en narrativas de olvido y silenciamiento. Y, por el otro, contribuir al establecimiento de alianzas, reparación de vínculos y nuevas “relacionalidades” (Carsten 2000). La idea de restaurar también significa cambiar la condición de desconexión, por una reorientación del curso de la vida (y de la historia): hacia la refundación de un pasado común y la regeneración de relacionalidades político-afectivas. Tal como venimos hablando, los escenarios históricos de despojo --que constituyen las trayectorias familiares de las mujeres con las que trabajo—determinan el rumbo de la restauración, la cual deviene un trabajo de memoria orientado a reemplazar lugares de vulnerabilidad y subalternidad por creativas moradas de apego (Ramos 2017).

Estas mujeres han logrado revertir situaciones de injusticia y marginalidad en realidades de dignidad y autoridad. La restauración recupera “de un momento de peligro” (Benjamin 2001), algo que parecía estar en pérdida, para reubicarlo en el centro de la escena cotidiana (experiencias, relatos, palabras, eventos).

En esta línea, retomo los aportes de Janet Carsten (2007) cuando reflexiona sobre las posibilidades de las personas que, a pesar, o a partir, de estas situaciones impuestas de desconexión, aprenden a relacionarse de nuevas maneras. Al hacerlo, no solo incorporan nuevas categorías, sino que también modifican sus modos de acción sobre la vida. Es decir, a

pesar de que sus lazos más fuertes han sido interrumpidos por eventos de violencia, las personas aprenden a reconstruir los diálogos, transmisión de saberes y conocimientos que refuerzan sus sentimientos de pertenencia a un colectivo. Los trabajos reunidos en la compilación de Carsten (2013) profundizan, a partir de distintos contextos post-evento crítico, sobre los mecanismos que las personas activan para reconstruir lazos en distintos niveles de relacionalidad. Todos esos trabajos subrayan el carácter cotidiano de ese proceso, al poner en relieve el proceso de memoria por el cual se presuponen ciertos fragmentos —experimentados como huellas de una tradición común— para matizar, de formas hogareñas y familiares, las pérdidas. Al desconectar y reconectar fragmentos del pasado en nuevas —pero sin dejar de ser heredadas— narrativas de memoria compartida, también se desconectan y reconectan los lazos sociales que devendrán más duraderos y afectivamente significativos.

Ahora bien, esos procesos de restauración también implican otras formas de habitar y transitar los espacios sociales. Para dar cuenta de esto, retomo el trabajo de Marisol de la Cadena (2019) —el cual, a su vez, se basa en el texto de Tim Ingold (2012)— en el que analiza cómo ciertos vínculos se profundizan o recrean como transformaciones en las habilidades de habitar. Estas habilidades no solo abarcan las relaciones entre humanxs, sino también las alianzas entre diferentes vivientes o existentes. Habitar es, en este sentido, la habilidad política de producir interacciones recíprocas de escucha, respeto, cuidado y lealtad.

Desde este ángulo, cuando los procesos de memoria encaran proyectos colectivos o personales de restauración, también promueven procesos muy profundos de producción de mundos (Tola y Timoteo 2012, De la Cadena 2018, Blaser 2013, Povinelli 1995). En términos de regeneración de vínculos (relacionalidades), estos implican una reorganización de los existentes —y de sus mutuas relaciones— en filosofías mapuche de territorio, espiritualidad y política. Este nivel restaurativo de la memoria es al que Ana Ramos (2020) llama “memoria enactiva”, inspirada en la noción de ontologización política de Blaser (2013), para dar cuenta de los efectos

performativos y transformadores que, sobre la realidad, tiene el hecho de recordar juntos. En la medida en que se reconstruyen narrativas autorizadas, que ponen en valor los vínculos entre vivientes humanxs y no humanxs (existentes del territorio), esos lazos afectivos se empiezan a soñar, se “ven con los ojos” o se escuchan a través de un espíritu que habla a través de otros cuerpos. En este sentido, el relato compartido y encarnado de la memoria puede adquirir poder especial para modificar los límites ontológicos de visibilidad y enunciación que organizaban el mundo. En breve, “los movimientos indígenas no solo crearon relatos de memoria, sino que, fundamentalmente, los encarnaron en sus prácticas cotidianas y en sus proyectos políticos” (Ramos 2020: 342).

Por último, Stewart y Strathern (2001) enfatizan la posibilidad de pensar en estos procesos restaurativos como momentos en los que la memoria deviene un evento creativo, capaz de reorientar los vínculos con los antepasados, de reinscribirlos en el territorio y, así, de re-pautar los modos de hacer las cosas y estar juntxs en el mundo. Como nos ha mostrado Valentina Stella (2020), a partir de su relectura de estos autores, la memoria habilita distintos eventos creativos, según el modo en que se articulan las fijeas y los movimientos en las experiencias de marcha; porque, como ella lo muestra, los sueños, las ceremonias y los “abuelazgos” pueden volver a fijar lo que parecía escurrirse con el tiempo, o volver a hacer rodar hacia el cambio lo que parecía estar fijo.

Los trabajos restaurativos de la memoria tienen un correlato muy fuerte en los procesos de subjetivación en las personas. Parto de la noción de subjetivación que toma la metáfora del pliegue (Deleuze 1987), para subrayar el proceso de interiorización de las fuerzas y experiencias externas, en forma de “doblecetes del alma” (Rose 2003). Con esta metáfora, Deleuze se posiciona en la tensión entre estructura y agencia, entre poder y libertad, de la siguiente manera: si bien las fuerzas externas delimitan y condicionan la experiencia de plegar el exterior hacia adentro; el pliegue es siempre una singularidad histórica –o contextualización

radical (Hall 1992)--; esto es, una articulación pasado-presente cuyos sentidos exceden esas delimitaciones y condiciones.

Desde este ángulo, los procesos restaurativos son, necesariamente, trabajos de plegamiento colectivo, donde recovecos de antiguos dobleces se (des)pliegan junto con los surcos de los nuevos, para crear, en la tela, nuevas superficies lisas (narrativas del yo y del Pueblo). Para enfatizar el espacio de libertad que Deleuze habilita en la idea de pliegue, retomo también el concepto de “líneas de fuga” (1988), el cual indica las reorientaciones de las trayectorias sociales hacia algún territorio diferente a los habituales o establecidos. Ciertas circunstancias del exterior, al ser plegadas en un interior (un sí mismx), no solo generan nuevos dobleces, sino también, y a partir de estos, nuevas líneas a seguir, en nuevas direcciones. En otras palabras, entiendo que, en ocasiones, el pliegue puede promover ciertos desplazamientos en las trayectorias sociales, dislocando las direcciones impuestas de los diagramas de poder. Por lo tanto, considero que el carácter restaurativo de los procesos de (des)(re)plegamiento inicia en esos “lugares de mutación” (Deleuze, 1995, p. 85) o intersecciones, donde las personas han logrado doblar las líneas establecidas, buscando líneas de fuga hacia algún otro lugar.

La restauración, en la conjunción de estos diferentes abordajes, no consiste en volver a conectar con algo que ya no es, sino en la creación de un nuevo lugar de conexión con lxs antepasadx. En esta dirección, entiendo que la restauración no es la actualización de un pasado –en el sentido de un mítico y eterno retorno (Eliade 1994)—sino la reanudación de un pacto con lxs ancestrxs, para reemprender sus luchas inconclusas (Sider 1997). Como vimos hasta aquí, al restaurar un curso de la historia, la memoria también regenera relacionalidades y subjetivaciones experimentadas como “perdidas”. Pero ese retorno a lo perdido es siempre un interjuego creativo entre refutar ciertas fijezas (identificadas como coloniales) y promover otras (percibidas como ancestrales), para introducir movimiento: desplazamientos creativos hacia nuevas posibilidades de vivir.

1.3.3 Procesos de enunciación.

El último de los procesos en el que me detengo teóricamente es la enunciación, el cual voy a dividir en dos momentos distintos. El primero de estos se centra en la construcción de un *locus* o lugar de enunciación, y el segundo, en las huellas de ese contexto en el discurso. Me apropio del foco del análisis del discurso (Filinich 2016, Golluscio 2019) en *locus* y huellas, pero para definir lo que en esta tesis voy a entender cómo el proceso de construcción de un posicionamiento político-afectivo. Empiezo, entonces, haciendo referencia a lxs autorxs que he considerado para dar cuenta la producción de posicionamientos, prestando atención al campo de fuerzas y de disputas de poder en el que esta ocurre.

En *The Psychic Life of Power* (1997), Butler propone analizar algunos de los postulados más importantes de Foucault y establece como premisa principal que el poder produce sujetxs. Afirmando que, si bien el poder se ejerce moldeando cuerpos y trayectorias, también existen prácticas de desujeción al poder y a sus normas. Esto ocurre por dos razones: por un lado, al crear cuerpos y líneas de trayectoria, el poder también crea formas de escapar de esas lógicas, o, desde un ángulo similar, habilita lugares para el empoderamiento y la contienda (Lefebvre 1974, Grossberg 1992, Roseberry 2002); por el otro lado, las personas, a través de la crítica, también ensayan maneras de no ser gobernadas —de esta forma y a este precio (Foucault 1999)—, habilitando ciertos lugares de experiencia social como posicionamientos políticos y de modos no siempre previstos por el poder. Estos puntos de vista me permiten pensar las condiciones de sujeción y de resistencia que atraviesan a las personas al momento de articular sus trayectorias con las de otras, en nombre de una reivindicación colectiva.

Tal como aquí lo entiendo, el proceso de enunciación inicia con el encuentro entre sujetxs que ven que las categorías disponibles --con las que se ordena la vida social—definen gran parte de sus vidas como incoherencia, dejando ámbitos enteros sobre los que no se puede hablar

(Butler 2008). En breve, el proceso de un posicionamiento político en desujeción inicia con las siguientes preguntas:

¿el mundo de quién está legitimado como real? ¿quién puedo llegar a ser en un mundo donde los significados y límites del sujeto me han sido establecidos de antemano? ¿mediante qué normas se me coacciona cuando comienzo a preguntar quién podría yo llegar a ser? (...) ¿quién será un sujeto aquí y qué contará como vida? (Butler 2008:8).

El desafío es, entonces, (re)construir un lugar desde el cual esas experiencias “incoherentes” puedan convertirse en enunciados legibles y audibles. Un proyecto que, desde los procesos de memoria, y siguiendo a Butler, podríamos nombrar como romper “los hábitos de juicio en favor de una práctica más arriesgada que busca actuar con artisticidad en la coacción” (Butler 2008:13).

En este punto tomo también los aportes Jacques Ranciere (1995), quien propone dos lógicas para pensar los modos de ejercer la participación política. Por un lado, la lógica de “policía” o de los acuerdos entre posicionamientos políticos que, desde el poder, definen los límites de una igualdad proclamada. Y, por otro lado, lógica de la “política” o de la irrupción de los posicionamientos que enuncian una desigualdad vivida que no está siendo tomada en cuenta en aquellos acuerdos. En tanto la lógica de “policía” define el campo de audición y visibilidad, estos posicionamientos devienen, en principio, ilegibles (o meros ruidos que no articulan lenguajes coherentes). En este sentido, el posicionamiento en desacuerdo es una apuesta política creativa de subjetivación en desujeción o de reivindicación como indocilidad reflexiva.

En orden de profundizar las relaciones entre la posibilidad de desujeción de las personas y la intención de organizar el desacuerdo, introduzco la noción de articulación a partir de los aportes de Stuart Hall (1985). Este concepto me permite trabajar la “incoherencia” en los procesos de negociación y conflicto, no solo porque es inherente a la construcción de un sujeto, sino, sobre

todo, porque invita a pensar la heterogeneidad de las formas de poder, y de las maneras de interiorizar (plegar) esas fuerzas como un *sí mismo*.

Volviendo, entonces, a la noción de enunciación, María Isabel Filinich advierte que “no es posible concebir un sujeto hablante sino como un locutor que dirige su discurso a otro: el yo implica necesariamente el tú, pues el ejercicio del lenguaje es siempre un acto transitivo, apunta al otro, configura su presencia” (Filinich 1998:15). Teniendo en cuenta esta configuración de presencias y la discusión anterior sobre la desujeción o el desacuerdo, retomo los énfasis propuestos en *locus* y huellas.

Desde la teoría poscolonial, el “lugar de enunciación” del sujeto remite a la visión crítica sobre el discurso vigente (Mignolo 2009) que reconoce “la imposición de unos discursos sobre otros y la omisión o desaparición de algunos otros con relación a la historia preservada” (Muñiz Leal 2016:23). En tanto conjunción de espacios epistémicos, este lugar es el resultado de una memoria reconstruida en desobediencia de los criterios hegemónicos que definen verdades, modos apropiados de acción y discursos autorizados.

Desde un ángulo similar, Djamila Ribeiro –en el primer título de la colección Feminismos Plurales, “¿O que é Lugar de Fala?” (¿Qué es Lugar de Enunciación?)—definió lugar de enunciación como un posicionamiento que refuta “la historiografía tradicional y la jerarquización de saberes consecuente de la jerarquía social” (2017:63-4). Con esta noción, refiere al *locus* social desde el cual los grupos actúan su poder de existir, esto es, se originan rompiendo con los criterios hegemónicos de autorización discursiva, con el silenciamiento forzado y con la supresión histórica de saberes, con el principal propósito de combatir la violencia estructural que los oprimió y, así, actuar su poder de existir.

Para finalizar estas reflexiones sobre el *locus*, retomo la idea de Filinich sobre la enunciación como una configuración de presencias, y planteo, desde las perspectivas sociales citadas aquí,

que la construcción de un lugar de enunciación es la posibilidad de existir para un otro, y, sobre todo, para unx mismo. A esto agrego que este lugar de enunciación no solo expresa un posicionamiento social en curso de “estar existiendo”, sino que también se materializa en ciertas localizaciones específicas –una morada de apego y/o una instalación estratégica-- desde la cual se pone en práctica esa específica comprensión del mundo.

La enunciación también nos invita a detenernos, más que en el mismo mensaje, en las huellas que se van plasmando en él (Marin 2008). La idea de huella puede ser profundizada desde el planteo de Walter Benjamin, para quien, en los relatos, el narrador no se propone transmitir el “puro” asunto en sí como lo haría en un parte informativo, “más bien sumerge el asunto en la experiencia de vida, para luego recuperarlo” (1936:7). De este modo, deja sus huellas adheridas a la narración, “como las del alfarero a la superficie de su vasija de barro” (1936:7). Este autor agrega también que, en cada retransmisión, el relato va adhiriendo las huellas de lxs nuevxs narradorxs, y el relato deviene, así, en “una superposición de capas finas y traslúcidas” (1936:7) o una estratificación de conjuntos de huellas.

Esta tesis cuenta acerca de esas huellas que las mujeres, como alfareras, fueron dejando en sus historias de vida. Señales del pasado identificadas como significativas y rastros de sus propias trayectorias con los que hoy construyen sus puntos de vista y posicionamientos singulares como mujeres mapuche. Desde este ángulo, la tesis reconstruye con ella las marcas propias con las que orientan el sentido de sus relatos y las formas de habilitar lugares como sus *locus* de enunciación.

Encontrar el lugar de enunciación implica, además, un proceso de negociación colectiva. Como mencionamos arriba, las personas identifican y ponen en valor ciertos surcos de trayectorias pasadas como guías para entretejer sus historias personales con las de otrxs (Ingold 2011). A estos lugares de encuentro (o entretejidos) Tim Ingold los llama tópicos. Los trabajos de

memoria resultan del entramado de diferentes procesos de enunciación, o, en otras palabras, de la reunión de diversos relatos de vida, cuyas “capas finas y traslúcidas” de sucesivas huellas conforman un corpus integrado de experiencias comunes, asuntos colectivos o tópicos. Ahora bien, cuando las personas se encuentran –y negocian conexiones y desconexiones entre sus historias para conformar un relato compartido—también están transformando esos eventos de negociación en lugares (Massey 2005). En esta línea, entiendo que el carácter conflictivo de los procesos de “ser juntos”, que esta autora subraya, se debe a la multiplicidad de huellas de enunciación que singularizan a las distintas trayectorias. Específicamente, a los diferentes *entonces* y *allí* que se heredaron y recorrieron, a los *ahora* y *aquí* que se defienden, y a las diversas relaciones *yo-tú* que se entramaron a lo largo de una vida.

Son las mujeres con las que trabajé las que decidieron cómo y qué experiencias conectar, o qué fragmento –en apariencia perdido o sin sentido-- se vuelve iluminador de consejos, prácticas o saberes; esto es, qué imágenes se definen según Walter Benjamin como *index* históricos (Benjamin, 1967). Estas imágenes que devienen *índex* en el presente de la narración, antes fueron huellas de enunciación producidas por *lxs* antepasadxs, a la espera de inspirar nuevas enunciaciones. Porque, en definitiva, la memoria no solo transmite mensajes y contenidos, sino también, y, sobre todo, claves de lectura acerca de cómo devenir agentes históricos. Estos *índex* conectan eventos para actualizar interpretaciones del mundo, espacios epistémicos y consejos acerca de cómo continuar el curso de la historia; consejos que han sido resguardados en huellas de enunciación o formas culturalmente significativas de expresión (Ramos 2005).

Por último, y cerrando el círculo de este apartado, entiendo que son esas huellas heredadas, producidas en el transcurso de una trayectoria y negociadas con *otrxs* las que constituyen el lugar de enunciación de un posicionamiento afectivo con potencial político de desujeción, desacuerdo y reivindicación. En la combinación de huellas y *locus*, las mujeres con las que he

conversado inauguran un posicionamiento político que existe gracias a ellas y por el que ellas también existen.

1.4 Memorias en clave femenina

Esta tesis tiene la particularidad de hablar la historia de un Pueblo a través de las voces y memorias de cinco mujeres mapuche. Por lo tanto, el marco con el que abordé analíticamente estas conversaciones se ha ido construyendo a partir de lecturas específicas de trabajos centrados en los modos de recordar (contarse a sí mismas) de las mujeres, las mujeres indígenas en general y las mujeres mapuche en particular.

En sintonía con el surgimiento de los movimientos y expresiones que emergieron en oposición y alternativa a los silenciamientos u homogenizaciones de occidente hacia las mujeres indígenas o de color (Mohanthy 2003), entre las décadas de 1970 y 1980, se constituyó un campo de discusión teórica que puso en interrelación los estudios de género, de racialización y etnicidad. Entre los numerosos trabajos que se realizaron en esos años, destaco a continuación aquellos centrados en la experiencia de mujeres en contextos de colonialidad. En este marco, aparecen distintas compilaciones en la que las autoras dialogan con mujeres latinas, negras, lesbianas y migrantes, para poner en escena los testimonios de las “mujeres tercermundistas y de color” e identificar las formas de marginalidad que las agrupan en sus vivencias. En esta dirección, las compilaciones “This bright called my back” (Anzalduga y Moraga 1981), “Grenada revisited: an interim report” (Audre Lorde 1984) y Borderland/La Frontera” (Anzaldua 1984) fueron muy inspiradoras para mi trabajo, por sus formas de innovar en la escritura de y sobre las mujeres. En las tres compilaciones, las autoras recopilan de manera artesanal experiencias en primera persona de mujeres que han sufrido discriminación y han vivido experiencias de migraciones forzadas. Expresan, a través de dibujos, poesías, cartas y artículos de reflexión, lo que ha implicado para cada una atravesar momentos de mucha

vulnerabilidad en los países que son potencia mundial. Son libros escritos para “otras mujeres latinoamericanas” (Anzaldulga y Moraga, 1981: 3), donde se exponen los mecanismos utilizados para la producción de su lugar en círculos académicos:

Así es como nuestra teoría se desarrolla. Mientras “desatamos el nudo” (Levins-Morales) de las fuerzas que nos han formado, empezamos a reconocerlas como las meras raíces de nuestro radicalismo (Anzaldulga y Moraga 1981:10)

Desde América del Sur, las producciones académicas siguieron abonando aquella línea contestataria. Luego del Primer Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe en 1983, la chilena Julieta Kirkwood logró encontrar los puntos de condensación de los sentidos generados en ese encuentro --tan fundante para los feminismos decoloniales--, y, con ellos, acuñó el concepto de “nudos de la sabiduría feminista” (1984). De este modo, sentó las direcciones para los trabajos que le seguirían:

Las intelectualidades necesitan recoger los desafíos interpuestos para aprehender y expresar responsablemente el sentido de los cambios de rumbo provocados por el hacer social (1984:3)

Así, por ejemplo, la compilación de Rita Segato (2003) reúne nueve ensayos, producidos en un lapso de veinte años, que tensionan y ponen en cuestión diversas aproximaciones a la violencia patriarcal en América del Sur, así como revisitan las construcciones estandarizadas de la idea “relaciones de género”. Asimismo, el libro de Liliana Suárez y Rosalva Aida Hernández (2008) es una compilación de trabajos donde prima la reflexión sobre los feminismos hegemónicos eurocéntricos, urbanos, de clase media, academicistas, poniendo en discusión la relación de producción de conocimiento entre mujeres con distintos orígenes. En esta línea se destacan también el artículo de Karina Bidaseca (2011) --“Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café’: desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial”--, en el cual la autora

conjuga sus lecturas de Anibal Quijano y de autoras feministas contemporáneas para extender los debates al campo de lo jurídico. Bidaseca se propone mostrar cómo la colonialidad deviene lo que ella llama una “retórica salvacionista”, creada por feministas blancas para mujeres “marrones”. En esta misma línea, la idea de un feminismo decolonial es trabajado y proyectado por Breny Mendoza (2014), Ochy Curiel (2014) y Yuderkys Espinosa (2010, 2014), quienes señalan la importancia de construir y defender una epistemología feminista situada en Latinoamérica.

Aun cuando mi tesis no se enmarca específicamente en este campo de discusión teórica, estos trabajos, que abordan la teoría feminista de y en América Latina, han sido referentes ordenadores de mi investigación, no solo por los puntos de condensación de sentidos, sino por su centralidad en la heterogeneidad de los procesos. Desde un ángulo similar, pero más vinculados con mi tema de tesis, los trabajos como los de Rita Segato (2011, 2012, 2015), Silvia Rivera Cusicanqui (2010), Djamila Ribero (2019), Lorena Cabnal (2010), Francesca Gargallo (2013), bell hooks (1992) y María Angélica Cruz (2018) han contribuido a poner en contexto ciertas discusiones o malestares presentes en las narrativas de mis interlocutoras. En torno, por un lado, a la falta de audiencias disponibles (respecto a los espacios de discusión donde el feminismo blanco no incluye en sus agendas los reclamos de las mujeres indígenas) y, por otro, al rol de la academia en la construcción de una imagen homogeneizante de las mujeres indígenas.

Tal como señala Silvia Hirsch (2008), para los primeros etnógrafos (en su mayoría hombres), las mujeres indígenas eran solo mencionadas en alusión a su papel de reproductoras, fabricantes de artesanías y fuente de elementos culturales folklorizados. En los últimos años, esta situación fue cambiando en paralelo a las demandas territoriales e identitarias que los pueblos indígenas vienen llevando adelante. Se ha comenzado a poner atención en el rol de las mujeres indígenas en los procesos de revitalización de la cultura, el idioma y la lucha contra el extractivismo. Los

trabajos que giran en torno a las mujeres indígenas y su participación política se dividen en distintos ejes (no me detengo aun en los trabajos específicos sobre mujeres mapuche).

Por un lado, están aquellos que realizan una revisión histórica de los procesos de invisibilización y silenciamiento sufrido por las mujeres indígenas. En esta línea, algunos trabajos se centraron en el análisis crítico de los discursos feministas que, según Bidaseca y Laba (2016), crearon un sujeto político monolítico con identidad común: la “feminista blanca”. Otros, en el modo en que las construcciones culturales hegemónicas afectaron el ejercicio de la ciudadanía política de las mujeres indígenas (Gigena 2017, Di Pietro 2019, Cañuqueo 2015) Y por último, aquellos que invitan a reflexionar sobre las matrices de género como dispositivos de control social. Entre estos, María Lugones (2012) analiza las llamadas dicotomías jerárquicas, es decir, los modos en que las construcciones binarias vinculadas al género y la sexualidad, impuestas desde un pensamiento occidental, influyen en la cotidianeidad de ciertos grupos sociales. De estos debates se desprenden también aquellos trabajos que problematizan categorías como la de cuidado, definida como una práctica social que no necesariamente está vinculada con el hacer específico de las mujeres indígenas (Bidaseca y Laba 2011, Gigena 2017, Sciortino 2014, Gómez 2017) y que funciona, las más de las veces, como un punto de encuentro para la articulación de distintas trayectorias identitarias.

Por otro lado, se encuentran aquellos trabajos que iluminan los escenarios en los que las mujeres indígenas han logrado irrumpir y tensionar los temas de una agenda política, hasta el momento cerrada para ellas como colectivo. Este es el caso, por ejemplo, de los aportes de Silvana Sciortino (2014), quien analiza etnográficamente el Encuentro Nacional de Mujeres y los distintos grados de participación y legitimación que las mujeres indígenas fueron habilitando a partir de sus múltiples trayectorias y experiencias heterogéneas de vida. Mariana Gómez (2017), por su parte, analiza el protagonismo que las mujeres indígenas han comenzado a tomar al interior de las comunidades, y como promotoras de procesos y militancias indígenas.

Esta autora crea la categoría de “doble trascendencia” para hacer alusión a las experiencias de las mujeres indígenas tanto en el seno de sus comunidades como en sus tránsitos por diferentes espacios públicos y discusiones. En otro trabajo más reciente, Mariana Gómez junto con Florencia Trentini (2020) reflexionan en torno al uso del llamado “esencialismo estratégico” en la intervención de las mujeres indígenas en las esferas públicas.

Finalmente, y aun sobre el tema de las mujeres indígenas y su participación política, destaco los trabajos que ponen el énfasis en las luchas de las mujeres contra el extractivismo. En estas investigaciones se entrecruzan categorías como opresión, patriarcado y modernidad con los modos de percibir el mundo por parte de las mujeres indígenas.

En el marco de estas discusiones más amplias, se encuentran los trabajos centrados específicamente en las mujeres mapuche de nuestro país. Suyay García Gualda (2016) analiza el rol de las mujeres mapuche en el escenario político neuquino a partir del conflicto de tierras Pulmarí en la provincia de Neuquén, colocándolas en un rol protagónico en lo que respecta a las defensas territoriales. Asimismo, en trabajos más recientes, García Gualda (2021) hizo un diagnóstico crítico en torno al acceso a derechos que contemplan las formas de violencia y desigualdad que las mujeres y niñas mapuche atraviesan en la Patagonia. El rol político de las mujeres mapuche también fue trabajado en torno a temas vinculados con saberes ancestrales sobre la salud-enfermedad y las prácticas femeninas asociadas con el *lawen* (medicina ancestral mapuche) en diversos contextos. Al respecto, María Emilia Sabatella (2011) trabajó sobre un proyecto de medicina mapuche en Los Toldos, Provincia de Buenos Aires; Vega Ibarra (2019) y Guillaume Boccara (2007) abordaron las discusiones en torno a políticas de salud intercultural; Kaia Santisteban (2018), la creación de un proyecto comunitario llamado *Ruka Lawen* impulsado por las mujeres de la *Lof* Millalonko Ranquehue de Río Negro, como un espacio articulador de saberes y prácticas de sanación mapuche.

Andrea Szulc (2023), en la provincia de Neuquén, describe cómo en el contexto de la Pandemia por Covid19 se generó, al interior del lof Puel Pvjv, un proceso de revitalización de conocimientos del parto, desde los saberes prácticos del Pueblo Mapuche. En estrecha relación con la agencia política de las mujeres en las escenas públicas, este trabajo confirma que la forma en que las mujeres mapuche se organizan no son homogéneas, sino que responden a coyunturas y problemáticas que han tenido que ir afrontando desde sus territorios.

También acentuando las formas heterogéneas de agenciamiento político, Florencia Trentini y Alejandra Pérez (2021) analizan la idea de “territorialización del cuidado” como un lugar de agenciamiento político para las mujeres mapuche, al mismo tiempo que lo enmarcan en algunos debates de los últimos años como los del ecofeminismo. Estas autoras profundizan en la posibilidad de concebir formas de politicidad que escapen de binarismos como naturaleza/humano. También están aquellos trabajos que, centrados en la relación entre los roles de las mujeres y la organización del mundo desde el Kvmefelen (Buen Vivir) y la filosofía mapuche (Alonso 2015, García Gualda 2017), señalaron la importancia de tener en cuenta los aspectos relacionales y emotivos del mundo, para no caer en reduccionismos económicos (Federici 2015).

Las itinerancias de las mujeres mapuche entre el campo y la ciudad han sido también tema de algunas investigaciones (Cañuqueo 2015, Millan 2011, Lencina 2021, Fiori 2019, Bleger 2021). Todos estos trabajos han sido relevantes para esta investigación dado que abordan la circulación espacial y temporal de elementos simbólicos, prácticas ceremoniales y rituales en las vidas cotidianas de las mujeres mapuche, pero en contextos de mudanzas, migraciones y formas de estar lejos de sus territorios de origen. En suma, en estos trabajos se muestra el modo en que los movimientos espaciales devienen constitutivos de los procesos de subjetivación

política e identificación como “mujeres mapuche”. Otros trabajos se centraron en las experiencias y percepciones de las mujeres mapuche acerca de las diversas violencias ocurridas sobre sus cuerpos y en las formas que estas fueron encontrando para organizar y visibilizar sus discursos; como los de Sofía Soria (2021, 2023) quien, para abordar el tema, realiza un entrecruzamiento entre los discursos públicos del Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir y los discursos feministas que abordan el racismo y las violencias. Otro de los trabajos en el que participa como autora (Ortega, Soria y Villagra 2023) nos invita a reflexionar sobre lo interesante que pueden resultar ciertos procesos que no buscan encasillar a las participaciones indígenas en categorías utilizadas por la política occidental.

Finalmente, están aquellos que analizan los procesos de conformación de discursos públicos con *locus* de enunciación como mujeres mapuche en lucha (Vera Gajardo 2018, Guada García 2020, Bleger 2018, Ayala y Carreño 2014). La mayor parte de estos se han centrado en eventos políticos específicos, para etnografiar los modos particulares en que se organiza y circula la palabra de las mujeres mapuche que participan como voceras de sus comunidades (Avila 2019, Carcamo Mansilla 2015, García Gualda 2021, Bidaseca 2011). En esta línea, están también los trabajos que analizan los lenguajes expresivos de las mujeres mapuche (discursivos y no discursivos) para identificar las formas en que estos transmiten significados de resistencia (Marilhuan 2018, Capretti 2019, Suez 2021, Ancalao 2011, Stocco 2017). Otros analizaron las consignas y argumentos políticos que construyen las mujeres mapuche en torno a la idea del “buen vivir”, particularmente en contextos de lucha contra el extractivismo, y poniendo en relieve su rol en las discusiones por la autonomía y soberanía sobre los territorios (Pautrat 2016; Trentini y Perez 2021; Gomez 2020; García Gualda 2017).

Estos trabajos han sido referentes de mis propias aproximaciones al tema de las mujeres indígenas mapuche, y, con muchos de ellos, intercambio perspectivas en la escritura de mi tesis. Ahora bien, mi investigación aborda temas comunes, pero desde una aproximación

diferente. Las mujeres con las que conversé no forman parte de un mismo colectivo de militancia, a no ser la pertenencia al mismo Pueblo Mapuche; tampoco se definen a sí mismas como feministas. Ellas militan día a día, en la cotidianeidad de sus vidas, reivindicaciones específicas como mujeres de un Pueblo, mientras reconstruyen la historia de sus propias trayectorias, y ensayan textos y posicionamientos políticos. Esta es una tesis sobre luchas “en clave femenina” localizadas en prácticas cotidianas –aun cuando alguna de estas mujeres ocupa lugares centrales en los espacios públicos–. En el vasto y reciente campo de discusión académica sobre el rol político de las mujeres mapuche en los procesos de lucha, mi tesis espera ser un aporte desde la conjunción entre los estudios de memoria de los grupos alterizados y subordinados, y las aproximaciones centradas en la producción política de conocimientos, subjetivaciones, posicionamientos y lugares de acción. Las mujeres luchadoras que conocí conjugan memoria y política de maneras novedosas en sus vidas cotidianas, entre la reelaboración de las pérdidas post-(múltiples)eventos críticos y la construcción de sí mismas como actoras políticas. Sus claves femeninas de lectura sobre la lucha se expresan, entre otros lugares, en la confección de sus historias de vida y en iniciativas comunitarias. Mi aporte consiste en mirar allí junto con ellas. En breve, la elaboración de mi marco teórico ha estado orientada a la comprensión de las luchas del Pueblo Mapuche a partir de los procesos de contextualización, restauración y enunciación, que las mujeres con las que trabajé emprendieron en clave femenina, mientras reconstruyen entramados de Pueblo, moradas de apego, instalaciones estratégicas y un relato de sí mismas.

Capítulo 2

Perspectivas Metodológicas

“Hola amiga... no puedo juntarme ahora, me acaban de llamar desde la *lof* que parece que cae la cana en cualquier momento. Están solo las mujeres en el territorio con los nenes. Voy para allá... quedate atenta”

“Maru ¿volviste? Me llegó el comunicado que se pudrió todo. ¿Dónde estás? Están pidiendo ayuda urgente porque la familia no puede pasar, ¿estás ahí? ¿cómo hiciste con los nenes?... avisame por favor.”

“Amiga estoy acá, no sé nada de lo que dicen los medios, estoy en la aeroportuaria acompañando a las mujeres detenidas que están con sus nenes, tengo poca batería avisale a Gabo que estoy en esta... él sabe qué hacer. Manda mensaje a las GEMAS que se acerquen las que puedan y empiecen a armar comunicado urgente para sacar por la página.”

“Acá te mando las fotos del taller... usamos los juguetes, después se dio un intercambio re lindo. A veces llega la calma y es todo magia”

“¿Estás despierta? Perdón que te hable a esta hora... no me puedo dormir. Sigo con miedo... Estoy afónica de gritar en la montaña... solo pensaba en las mamás...todavía no sé cómo nos animamos a pasar los retenes con Ana... avisame si estás despierta...no puedo dormir...no sé si alguna vez pueda escribir sobre esto”

Prometí muchas veces contar algo de lo que estos diálogos reflejan en mi tesis doctoral. Se lo prometí a mis amigas y a mi compañero (quienes pasaron tantas noches en vela esperando que vuelva o acompañándome hasta saber de tal o cual persona que no aparecía). No se puede pensar la metodología de esta investigación como algo estático y sin contradicciones. No deberíamos obviar los dolores que nos atravesaron el cuerpo y nuestras relaciones más importantes en pos de construir una receta para etnografiar.

Las transcripciones de arriba son una selección entre los centenares de mensajes enviados durante estos seis años de trabajo. Tardé mucho tiempo en entender que el campo, pensado como un recorte de la realidad, era una ficción inabarcable y dolorosa. En tanto y en cuanto la fragmentación pretendida incluía la división entre mi vida personal y mi trabajo de antropóloga. Por supuesto, no digo que esto no haya traído complicaciones en ambos aspectos de mi vida por partes iguales. Pero sin duda, conseguir ese equilibrio ha promovido mi crecimiento en la práctica de la reflexividad.

Los espacios que circulé estuvieron las más de las veces inundados de urgencias impuestas, donde la reflexión no acontece en el aquí y ahora en los que nos encontrábamos. Sino un tiempo después, cuando los temores, el frío y la angustia se habían disipado. Pero, con lo que no contaba era con el hecho de que ese tiempo después podía prolongarse más allá de mis expectativas. En la búsqueda disciplinar de una metodología de investigación que me permitiese construir un aporte antropológico, muchas veces me dije a mí misma que estaba realizando observación participante. Pero la realidad es que a veces no me sentía con derecho a observar en clave de producción académica los espacios compartidos. A lo largo de estos años, participé de conversaciones, ceremonias, dormidas, cortes de rutas, esperas en comisarías, caminatas por los territorios, talleres con los niños, fiestas de cumpleaños, peritajes urgentes y nacimientos.

Muchas veces asistí con mi familia a estos encuentros. Y de a poco, las urgencias y la gravedad de algunos acontecimientos hicieron que toda mi familia estuviese al tanto de las agendas políticas o las necesidades puntuales de tal o cual comunidad.

Entonces ¿Cuándo empieza y cuándo termina un campo? ¿Dónde dejo de estar allí y empiezo a estar en casa? ¿Cómo vuelvo a ser la misma después de haber visto, olido, llorado y sentido

lo que las personas en contextos de urgencia nos invitan a vivir? Acaso ¿hay grados de afectación controlables?

La propuesta de Favret-Saada (1990) se enfoca en el carácter involuntario del trabajo de campo, en lo que emerge y nos transforma. Su propuesta nos abre la posibilidad de entregarnos al movimiento que implica “habitar otro lugar” y ser “bombardeado con intensidades” (Favret-Saada 1990:7) que generalmente no son significadas, ni incluidas en nuestras reflexiones o producciones académicas.

En las primeras entrevistas pautadas, en las que no nos conocíamos tanto con las mujeres de las que hablo en esta investigación, mis nervios pasaban por pedir permiso para prender el grabador. Luego comprendería que lo más difícil no era tanto encuadrar el encuentro como un intercambio orientado a la investigación, sino decidir qué de aquello que se nos confía puede ser contado y qué no. Justamente porque, cuando las conversaciones recorren y fluyen en historias de vida, se expanden hasta rincones que a veces nuestros interlocutores sólo habilitan a quien está escuchando. Cuando se decide qué transcribir y qué no, ya no se hace pensando en tal o cual teoría o pregunta de investigación, sino decidiendo artesanalmente el modo de contarle al mundo quién es la persona que nos narró su vida.

La construcción del campo fue siempre una negociación en esta investigación. No solo por lo expuesto más arriba, sino porque implicaba la unificación de distintos territorios y familias que eligen cuándo ser parte de un todo y cuándo devenir en diferencias irreconciliables. La posibilidad de pensar el campo como un estado de la mente más que un recorte de la realidad me permitió ir negociando qué contar, que silenciar, a qué ceremonia asistir, qué enojo difuminar y qué énfasis remarcar.

Por último, en la búsqueda de mi propio marco metodológico fue Mauro Millan, *longko* de la Lof Pillan Mawiza, quien me regaló --sospecho sin saberlo— los dos lineamientos que guiarían

mi metodología como investigadora: “lo importante cuando uno acompaña luchas sociales y reclamos tan duros es nunca perder la coherencia y siempre ser desobediente” (Mauro Millán comunicación personal marzo 2019)

Y en la búsqueda de ese punto medio que me permitiese orientar preguntas, registrar escritos, analizar corpus externos, asistir a manifestaciones, aguantar en las represiones y pintar banderas nació la metodología de esta investigación. Una metodología que pretende ser coherente pero también desobediente.

2.1 El trabajo etnográfico

La metodología de mi investigación está centrada principalmente en el enfoque etnográfico basado en los métodos cualitativos de producción de información original (la observación participante, la participación con observación, la entrevista etnográfica) con especial énfasis en el trabajo de campo.

Ahora bien, para la escritura de esta tesis, ha sido esencial pensar la etnografía --tal como propone Didier Fassin (2005)-- como una serie de pasos para introducirse en la vida de las personas con las que he ido trabajando. Es decir, como un intento de atravesar una suerte de espejo y explorar otro mundo que, a menudo, comienza siendo ajeno pero que poco a poco se vuelve más familiar. Desde este ángulo, la etnografía no se constituye en una herramienta para la producción de alteridad, como muchas veces desde los estudios clásicos se pretendía, sino más bien para generar cercanía. La escritura etnográfica es un trabajo intertextual, colaborativo y retórico (Clifford 1983) y su principal función es dar cuenta de las experiencias y conocimientos producidos en el trabajo de campo. En este sentido, hacer antropología desde Latinoamérica y en los territorios donde vivimos es en sí misma una práctica política (Ramos 1992), más aun cuando somos parte de un Estado que niega la legitimidad de las personas con las que reflexionamos y producimos conocimiento (Colectivo Situaciones 2004; Fernández

Álvarez y Carenzo 2012; Kropff Causa 2008; Rodríguez 2010, 2019). Es decir que, desde el primer momento que iniciamos nuestras investigaciones y trayectorias académicas, estamos negociando nuestras agendas personales, tanto con las estipuladas por el Sistema Científico Tecnológico Nacional –o las universidades—como con aquellas de las personas con las que nos comprometimos (Rodríguez 2011:9). En este sentido, es Charles Hale (2006) quien introduce la idea de que una investigación activista es una producción de conocimiento que se realiza en estrecho vínculo con el compromiso social asumido por parte de quien investiga.

Sin embargo, esta caracterización no le hace justicia al grado de afectación que tiene la mirada de quién investiga y produce en contextos adversos, que son, además, el lugar físico donde residen. Más de una vez envidié el famoso “estar allí” de Bronislaw Malinowski (1915) cuando en la fila del supermercado me encontraba cara a cara con algún policía que había sido parte de un operativo. O si en la farmacia, alguno de los vecinos me reconocía de alguna foto o declaración y tenía que aguantar algunas provocaciones. Así como también me hubiese gustado estar más lejos algunas veces y no tan al alcance de la demanda y la urgencia (desde salir a las cuatro de la mañana para llevar y traer ancianos a una ceremonia, hasta acompañar a comprar comida para los animales). Pero también es cierto que sin esa cercanía no sé si hubiese podido lograr el tipo de trabajo que Mariela Rodríguez (2019) englobó en la noción de etnografía adjetivada. Esta es, para la autora, una etnografía capaz de reconocerse comprometida, militante, sensible, a demanda y política. Agrego yo, una etnografía que desborda lo pautado como campo, lo establecido como espacio laboral y se mete en las canciones de cuna al dormir a los hijos, en los asados con amigos, en la cama mientras conciliamos el sueño. Siguiendo con el planteo de Rodríguez (2019), una etnografía adjetivada es, al final del día, la combinación entre la acción y la reflexión, y, por lo tanto, un buen camino para la transformación social que las ciencias humanas en general, pero la Antropología en particular, debería buscar generar.

La idea de generar un trabajo colaborativo muchas veces me llevó a pensar que la colaboración debía ser situada y en simultáneo a cómo se iba sucediendo por ejemplo la investigación. Pero tal como adelanté al inicio de este capítulo, los tiempos rara vez eran estipulados por mí. Sobre esto, Rodríguez plantea que la colaboración –y, por lo tanto, la posibilidad de coteorizar con las personas con las que trabajamos-- solo puede suceder a través del tiempo, puesto que es algo que implica confianza y honestidad entre las partes involucradas (Rodríguez, 2019).

De acuerdo con estas reflexiones, entiendo que mi trabajo se enmarcó en el desafío de llevar a cabo una investigación desde los desbordes de las recetas metodológicas, sin dejar de prestar atención etnográfica a los aconteceres cotidianos. Es por esto que fueron centrales los aportes de las lecturas de Michael Jackson (1990) acerca de las “etnografías mínimas”. Con el propósito de recentrar el desafío de la práctica etnográfica de pensar temas universales desde lugares particulares, este autor propone poner en valor las expresiones más mínimas de sentido en la vida cotidiana. Sugiere que, a través de registros o relatos sobre situaciones cotidianas – casi imperceptibles—se pueden identificar las relaciones, tensiones y supuestos más significativos para entender las relaciones, tensiones y supuestos que estructuran la sociedad más amplia. Incluso, siguiendo a Michel De Certeau (1996), para entender cómo a partir de esas prácticas cotidianas se pueden subvertir, en ocasiones, ciertas limitaciones sociales impuestas. En relación con los trabajos de la memoria, Janet Carsten (2004) también propone producir conocimientos antropológicos desde los lugares cotidianos en los que se intersectan los grandes eventos del Estado con las prácticas mínimas de las relaciones familiares. Desde estas perspectivas, enmarco mi trabajo metodológico en ese “escenario de antidisciplina” que busca poner “en valor la flexibilidad, la creatividad y la inteligencia que guían internamente la producción de las prácticas cotidianas” (De Certeau 1996:145), para entender procesos sociales más amplios desde su heterogeneidad.

2.2 La construcción del campo

Rosana Guber define “el campo” como “una porción de lo real” (2010:47), es decir, como una facticidad construida por lxs investigadorxs. Ese campo, que no es un recorte geográfico, consiste en un entramado de interacciones cotidianas y personales entre actorxs e investigadorxs (Rockwell, 2009). Como toda construcción social, tiene una historia, y esa historia está atravesada por tensiones entre lo imaginado, lo real y lo posible.

2.2.1 Recorridas previas

En el año 2017, junto con el comienzo de mi beca doctoral, inicié distintos recorridos por espacios donde las mujeres indígenas recreaban formas de expresión y reconfiguraban espacios de visibilidad. Ese año asistí por primera vez a una actividad organizada por el Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir⁵, con el cual quedé vinculada hasta el día de hoy⁶. En ese primer encuentro me puse en contacto con problemáticas, alianzas y urgencias de distintas partes del país: en un mismo lugar, y organizadas por la circulación de la palabra, mujeres de distintas naciones indígenas enunciaron ordenadamente sus reclamos y propuestas. También ese año comencé a realizar trabajos de campo en algunas comunidades mapuche. Ya sea individualmente, o como parte del grupo GEMAS, recorrí durante tres años comunidades y recuperaciones territoriales de Chubut, Neuquen y Rio Negro. La mayoría de las veces en el marco de urgencias y peritajes, pero también en búsqueda de aquellas primeras respuestas sobre la vida, la maternidad y el ser mujer mapuche que me había propuesto rastrear.

Tal como conté en la introducción, distintas coyunturas políticas y sociales me hicieron estar más disponible y atenta a lo que iba sucediendo en las comunidades aledañas al lugar donde

⁵ El Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir ha empezado a organizarse desde el año 2013, está conformado por mujeres y disidencias indígenas. Y buscan la ampliación de derechos y el retorno hacia la idea de plurinacionalidad. <https://www.facebook.com/movimientodemujeresindigenasporelbuenvivir/>

⁶ He sido colaboradora en el equipo de comunicación y sigo participando en las actividades a las que me invitan.

vivo. Pero, sobre todo, fueron ciertas demandas y trabajos puntuales --que tenían que ver con vínculos y compromisos previos—los que comenzaron a orientar mi trabajo como antropóloga.

A partir de estas múltiples conversaciones, mantenidas principalmente con mujeres mapuche, identifiqué un proyecto general que venía siendo leído en clave femenina: “defender los territorios para reconstruir el buen vivir”. Fueron entonces esas historias las que me dispuse a ir a buscar. Había llegado el momento de recortar, de modo transitorio y a los fines de mi investigación doctoral, un “campo” temático, temporal y espacial.

2.2.2 Frenar y armar el campo

La expresión “abrir el campo” suele estar en el léxico de nuestra disciplina, y suele referir al momento en que tenemos que empezar a hacer contactos y trazar un mapa de interacciones personales que nos permita ahondar sobre los temas que queremos abordar. Lo que sucedió en esta investigación es que cuando quise darme cuenta ya estaba inmersa en el campo, y tuve, si se quiere, que abrirlo desde adentro: acordar con ellas una nueva relación en el marco de mi propuesta de tesis. Los vínculos habían surgido antes de pensar llevar adelante esta investigación, aunque, sin dudas, ni ellas ni yo somos las mismas. La vida ha transcurrido desde entonces, y lo seguirá haciendo. Si bien este movimiento permanente hace difícil cualquier intento de fijeza, a continuación, ensayo una presentación sucinta de cada una de las mujeres con las que trabajé, a partir de sus más o menos transitorios aquí y ahora. Todas ellas habitan hoy en un territorio en los alrededores de la ciudad de San Carlos de Bariloche que, por encontrarse en zonas periurbanas --donde el crecimiento no planificado de la ciudad deviene en un desarrollo inmobiliario invasivo--, ha tenido que ser recuperado y/o defendido.

Susana Carriqueo es la *longko* de la Lof Carriqueo. Su familia ha sufrido durante muchos años la amenaza de desalojo por parte del Ejército, la invisibilización por parte de los gobiernos municipales y el atropello de privados sobre su territorio. Su padre nació en ese territorio y sus

hijxs también lo hicieron. Hoy Susana busca reconstruir la historia de su comunidad sin seguir ningún modelo. Ella define la lucha como una búsqueda, llevada a cabo junto con su familia, de las memorias fragmentadas para conectarlas entre sí y con la historia del Pueblo Mapuche.

Deolinda Buenuleo es *werken* de la Lof Buenuleo. Junto a sus hermanas y hermanos llevan adelante un proceso de recuperación territorial del territorio en el que nació su abuelo y cada unx de ellxs. En los últimos años, su comunidad ha decidido revertir la usurpación de su territorio y se han visto amenazadxs por intereses privados y políticos. La historia de Deolinda es la de una mujer que ha salido de su propio silencio para generar espacios de intercambio y comunicación mapuche, siendo la actual directora del único canal indígena en la Argentina.

María Nahuel es defensora de la Lof Colhuan Nahuel. Su territorio fue un legado de la familia de su suegra, quien le pasó el mandato de cuidarlo y defenderlo. Desde entonces, María enfrenta diferentes conflictos, ocasionados por quienes ponen en duda la legitimidad de su comunidad en el corazón de un barrio de Bariloche. Al mismo tiempo acompaña desde hace muchos años procesos de reivindicación y recuperaciones territoriales que se llevan a cabo en otras latitudes, porque entiende que la lucha del Pueblo Mapuche es una sola, aunque haya distintos modos de llevarla adelante.

Pity Huala es la *longko* de la Lof Huala Hue. Después de muchos años, ha logrado recuperar, junto con sus hijxs, el territorio por el que caminaba libre en su infancia. Durante mucho tiempo de su vida debió silenciar sus saberes ancestrales en los contextos urbanos y marginales en los que vivió. Ahora, estos saberes vuelven a estar presente en las actividades, proyectos y talleres que ella emprende, desde su territorio, pensando en las personas mapuche y no mapuche.

Luisa Quijada ha sido la *longko* de la Lof José Celestino Quijada. A lo largo de su vida tuvo que superar escenarios adversos y crueles. Hoy defiende el territorio en el que ella y sus hermanxs nacieron, donde tiene sus animales, su huerta y su *lawen*. En los últimos años, Luisa

ha enfrentado amenazas por parte de un barrio privado que se extiende sobre su territorio y cierra los caminos de acceso, desconociendo la preexistencia de la familia Quijada en la región.

Estas cinco mujeres tienen en común el ser lideresas de sus comunidades, a través de diversos roles y funciones. Pero sus historias son diferentes, y sus modos de llevar adelante recuperaciones, defensas y resguardos territoriales también lo son. Por lo tanto, la manera en la que cada una elige narrarse a sí misma es única y constituye un aporte, también único, a la lucha del Pueblo Mapuche. Es por eso que los instrumentos metodológicos empleados fueron poniéndose en tensión, reconstruyéndose y ajustándose hasta poder dar cuenta tanto de las similitudes entre ellas como de sus heterogeneidades.

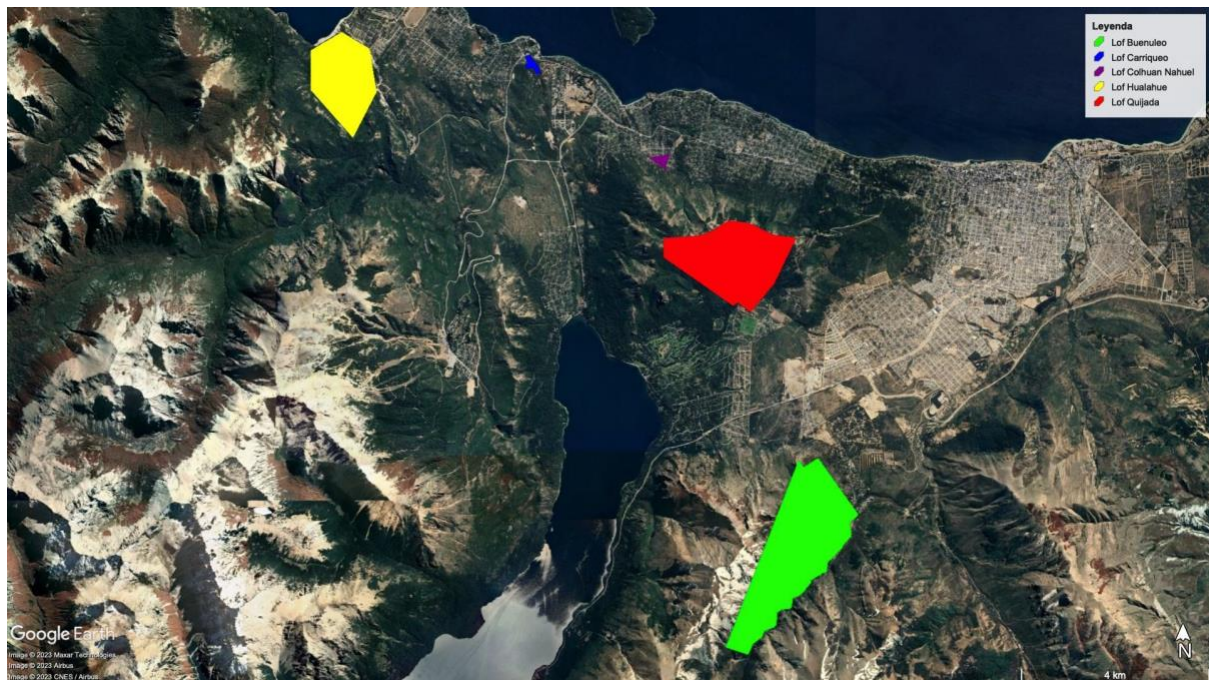


Imagen n° 1: Mapa de San Carlos de Bariloche y alrededores, ilustrativo de los territorios recuperados y en resguardo por las comunidades con las que trabajé en esta tesis (gentileza de la Lic. Lorena Cardin).

2.3 Herramientas Metodológicas

Tal como vengo desarrollando a lo largo de la investigación, fui utilizando formatos y técnicas metodológicas que me sirvieron más en algunos momentos que en otros. El trabajo de campo significó no solo estar en las comunidades de estas mujeres, sino también recorrer distintos espacios con ellas, escapando de cualquier tipo de planificación (cortes de ruta, comisarías, ceremonias, trámites, compras, cumpleaños). En este sentido, acuerdo con James Clifford (1983) cuando sostiene que los límites de un trabajo de campo son porosos, puesto que, como él dice, el campo se continúa en conversaciones, escenas y eventos imprevistos, tanto para la vida de nuestros interlocutores como para las nuestras.

Mayoritariamente participé con observación de forma espontánea para identificar situaciones síntesis y eventos significativos. Pero, con el tiempo, sucedió lo que señala Valentina Stella (2018): la marcación explícita y acordada de mi participación como “observación” en el marco de una investigación fue la manera respetuosa de transformar interacciones afectivas e informales en “campo”.

Por otro lado, también empleé la entrevista desde la propuesta de Charles Briggs (1986). Las numerosas conversaciones en presencia y comunicaciones telefónicas no se rigieron tanto por el formato clásico de la entrevista de investigación –centrado en la pregunta-respuesta--, sino por el enfoque etnográfico que, en el fluir de un intercambio verbal, presta atención a los eventos comunicativos que van emergiendo (Briggs 1986). Es decir, a las negociaciones mutuas --ya sea al narrar una historia como al escucharla-- para encuadrar los intercambios como preguntas-respuestas, *ngtram* (relatos históricos), historias de vida, u otros géneros discursivos. Entiendo que los procesos de producción de conocimiento implican un proceso de negociación entre el/la antropólox y lxs sujetxs con lxs que trabajamos, para establecer no

sólo lo que se dice -y lo que no puede decirse-, sino también cómo es mejor comunicar aquello que se identifica como significativo.

Fue en el marco de estos procesos de negociación, que entendí que lo que sucedía en los encuentros era que cada una iba hilando la experiencia de recuperar y defender el territorio con sus relatos de vida. El relato de vida se convirtió, entonces, en la principal herramienta metodológica para comprender el modo en que estas mujeres definían y practicaban una manera de hacer política.

El trabajo con historias de vida fue el foco de distintos debates en la antropología. La principal discusión pasaba por cuestionar la posibilidad de producir conocimiento social a partir del estudio de un sujeto o de un grupo reducido de sujetos. En respuesta a esto, Loeza Reyes ha planteado que la importancia de trabajar con las biografías personales reside en que aquello “que la gente recuerde u olvide es en sí mismo la materia con que la historia está hecha”. (2007: 116). Para reconstruir sus historias de vida, iniciamos muchas veces sus relatos desde diferentes comienzos y entramando distintas continuidades.

Para ahondar en ese proceso de negociación, retomo las diferencias entre relato de vida e historia de vida que plantean algunos autores. Norman Denzin (1970) define al relato como una narración de la vida que pone en relieve el punto de vista, la forma y los sentidos tal como ha querido transmitirlos la persona que la ha vivido. Es decir, refiere a un modo específico de estructurar una narración sobre una experiencia o un acontecimiento de la propia vida (Sanséau 2005), siendo esa misma estructuración parte del objeto de análisis. En contra punto, la historia de vida se suele definir como la reconstrucción que lleva a cabo quien investiga, a partir de relacionar entre sí y con narrativas generadas en geografías más amplias de poder (Bertaux 1996). Para llevar a cabo estas reconstrucciones de historias de vida a partir de los relatos, puse mucho cuidado en las formas de producir los materiales. A veces, tomé notas escritas, en o inmediatamente después de una conversación en algún evento en la que esta surgía

espontáneamente; pero, en general, traté de establecer grabaciones pautadas en contextos cotidianos para “hablar de las trayectorias de vida”.

Al momento de reconstruir estas historias de vida sin perder de vista los procesos compartidos de lucha, pero resaltando sus heterogeneidades, fue clave seguir la trama de los mismos relatos; puesto que estos, encarados como trabajos de memoria, respondían a un ordenamiento, tanto de las experiencias personales, como de las colectivas de un Pueblo.

En los trabajos de memoria que cada una emprendía, en el marco de una conversación conmigo, fuimos buscando las mejores maneras de transmitir las emociones (dolores, enojos, alegrías, vergüenzas), las relacionalidades (los vínculos afectivos y políticos, las desconexiones, los lazos con lxs no humanxs o con lxs ancestrxs), los secretos o los sentidos más profundos que emergían de las experiencias heredadas y vividas. Ellas y yo compartimos, con diferentes responsabilidades, el desafío de dar cuenta de las maneras de estar en el mundo como mujer mapuche, por un lado, y de las tensiones productivas entre marcos epistémicos y metodológicos de las que podíamos seguir aprendiendo cómo acompañar las luchas por un mejor vivir.

Epílogo

En el epígrafe del inicio, Marie Curie nos dice que, para no temer, es necesario conocer. Retomo esta frase para estructurar el epílogo de esta Parte I de la tesis. A lo largo de estos primeros dos capítulos he dado cuenta de las teorías y metodologías con las que decidí abordar esta investigación sobre la construcción política de cinco mujeres. En particular, mujeres mapuche que, para devenir actrices políticas de su Pueblo, han tenido que reelaborar las pérdidas (dolores, silenciamientos, estigmas y desconexiones) para regenerar vínculos y conocimientos sobre cómo estar en el mundo post evento crítico. Para acercarme a ellas, y a sus trabajos personales y colectivos de reconstrucción, me basé en las perspectivas centradas en las memorias subordinadas y alterizadas. Estas destacan el esfuerzo que implica para estas mujeres, no solo transformar sus silencios en algo decible, sino también llegar a emprender proyectos colectivos legitimados por la sociedad, en clave femenina, y sin negociar los marcos de sentido propios de su Pueblo.

A lo largo de esta investigación, me detengo en fragmentos, contadas, anécdotas y recuerdos que cada una de ellas ha ido compartiendo como relatos de una historia de vida. Esta tesis ordena, de forma espiralada, esas distintas experiencias en tres procesos de reconstrucción de memorias, a los que denomino procesos de reelaboración de las pérdidas: contextualización, restauración y enunciación. Cerrando esta **Parte I** llamada **Perspectivas** –en la que introduce los marcos teóricos y metodológicos generales con los que he estado dialogando durante estos seis años, pero también los específicos para el desarrollo de esta investigación--, comparto la organización de la tesis, que tiene en su interior historias de vida que recomienzan una y otra vez como contextualización, restauración y enunciación.

La **Parte II**, llamada **Contextualización**, se centra en los modos en que estas mujeres fueron produciendo los contextos que les permitieron emprender los procesos de resubjetivación política como mujeres mapuche en lucha. El **capítulo 3 “La historia del Lugar”** trata sobre los sentidos significativos de comunidad mapuche o *lof* que ellas fueron entramando como parte de un proceso colectivo de comunalización. En el **capítulo 4 “Lugares de viento blanco”** aborda la contextualización en dos direcciones, por un lado, como un anclaje en los lugares del pasado a los que no quieren volver, y que solo son presupuestos en la estructuración de sus relatos; por otro lado, como la producción de una comunidad emotiva a partir de esas experiencias y sentimientos compartidos de dolor y de pérdida.

La **parte III** se llama **Restauración**, y tal como su título lo señala, recorre los movimientos que han tenido que hacer estas mujeres para reparar, sanar y volver a conectar partes de sus vidas como relatos de un Pueblo. El **capítulo 5 “De la casa a la Ruka”** nos cuenta sobre los distintos lugares que fueron habitando mientras buscaban develar los modos de estar en el territorio siendo mujeres mapuche que hoy defienden. El **capítulo 6 “De un mundo desordenado al kimun”** nos habla de otro tipo de restauración, uno en el que ellas han podido desmarcarse de ciertos marcos hegemónicos de estigmatización y para poner en valor sus saberes y roles ancestrales.

La **parte IV** se llama **Enunciación** y recorre las escenas de sus vidas en las que identificaron las huellas de un camino a seguir en lxs mensajes de lxs ancestxrs. Pero también trata acerca de cómo ellas fueron dejando sus propios rastros en los *locus* de enunciación desde el cual hoy tienen la posibilidad de existir. En el **capítulo 7 “De la palabra al zungun”**, el argumento central gira en torno a aquellas palabras que les han dicho en algún momento de sus vidas y que, con el tiempo, han resultado en asuntos culturalmente significativos. El **capítulo 8 “De las fijeas al neyen”** hace centro en el lugar social en el que cada una de ellas encontró su plataforma de enunciación o posicionamiento político-afectivo como mujer mapuche en lucha.

Por último, el **capítulo final Reflexiones Finales: Pisos de Interlocución**, retoma los epílogos de cada una de las partes de la tesis para compartir las reflexiones producidas a lo largo de esta investigación.

La tesis está estructurada como procesos dentro de otros procesos más amplios, encarnados en los relatos de cinco mujeres en búsqueda de un mejor vivir. Nos muestra que, al recuperar un territorio, estas mujeres recuperan muchas otras dimensiones de la vida. Nos cuenta cómo desde sus trayectorias heterogéneas, estas mujeres han aportado a una lucha política en clave femenina.



Fotografía tomada desde Territorio Recuperado durante una jornada de trabajo comunitario

Parte II

Contextualización

“Escribo para saber de qué muerte y de qué vida vengo y sobrevivo.”

Liliana Ancalao, poeta Mapuche 2020

Claves de lectura

Esta parte de la tesis trabaja sobre los relatos de vida de las mujeres prestando atención al modo en que contextualizan los sentidos de pertenencia y devenir con los que construyen sus identidades como mujeres mapuche. Como anticipamos en la parte I (cap.1), entendemos la contextualización como un proceso activo de negociación en el que estas mujeres se involucran en la medida que organizan sus relatos (Bauman y Briggs 1990). Cada una de ellas examina cuidadosamente las experiencias pasadas y las recrea como contextos significativos, para enmarcar y dar sentidos específicos, al devenir de su trayectoria de vida. Me pregunto, entonces, qué sucede cuando ciertos fragmentos de memoria se recontextualizan en otras contingencias históricas. Y en relación con ello, qué marcos de interpretación actualizan estas recontextualizaciones para pensar comunidad mapuche, por un lado, y mujer mapuche, por el otro, como espacios de pertenencia, de lucha y de dignidad.

Pensar los contextos como escenarios que se crean, diluyen y reconstruyen reflexivamente en los relatos implica, entonces, centrar el análisis en la agencia de mis interlocutoras. Son ellas quienes actualizan y conectan los eventos que constituyen sus trayectorias, estableciendo quiénes y cuándo aparecen allí, con qué puntos de vista se encuentran y desencuentran, hasta dónde llegan los límites de ese espacio-tiempo, y porqué se detuvo allí y entonces.

Esta Parte se organiza en dos capítulos. El capítulo 3, “Historias de lugar”, aborda la contextualización como la producción, en los relatos de las mujeres, de sentidos de comunidad. Ellas (des)conectan y (re)organizan recuerdos de experiencias, eventos comunicativos, pensamientos pasados y decisiones personales para poner en relieve los sentidos de comunidad que fueron resultando significativos para ellas.

Respecto a esto último, no entiendo comunidad como el resultado de un conjunto específico y determinable *a priori* de procesos sociales, ni como una entidad fija que se continúa igual a sí misma a través del tiempo. Por el contrario, entiendo comunidad como una negociación conflictiva, objeto de una permanente reflexión crítica y estrechamente vinculada a las afectividades y sentimientos de pertenencia que la atraviesan.

Según James Brow (1990), estas negociaciones están centradas en la puesta en valor de ciertos patrones de acción como prácticas que abonan la idea de un “estar juntos”; en otras palabras, en las formas de actuar, pensar, decir o sentir compartidas que crean lazos y tradiciones. Para este autor, las negociaciones acerca de comunidad se constituyen, fundamentalmente en la arena de disputas de la memoria, en la que se encuentran diferentes “usos del pasado”. Desde este ángulo, la idea misma de comunidad es siempre un momento transitorio en el proceso continuo de comunalización que emprenden los distintos grupos sociales.

En el marco de esos “usos del pasado”, ciertas relaciones comunales suelen ser recreadas como inevitables y naturales (Brown 1990). Estas primordializaciones son claves para reforzar sentimientos de solidaridad e identidad entre los miembros de un grupo.

Ahora bien, la comunalización, en tanto contextualización narrativa, agrega otros ejes de análisis. Como el narrador de Benjamin (1936), las mujeres entran los relatos heredados del Pueblo Mapuche –a través de abuelxs, madres, padres o allegadxs-- con sus propios materiales narrativos (experiencias de vida), para dar forma a sus saberes y sentimientos sobre pertenecer a una comunidad mapuche.

El capítulo 4, “Lugares de viento blanco”, también aborda los procesos de contextualización, pero para prestar atención a los eventos del pasado que, aun sin ser explícitos, estructuran los sentidos de los relatos. Estos eventos de la vida, constitutivos de las historias, son aquellos con los que las mujeres han ido articulando sus búsquedas personales, y refieren a aquellos

lugares a los que no quieren volver, pero que son claves para entender los sentidos actuales de sus moradas de apego.

En este sentido, Janet Carsten (2007), quién trabaja sobre los efectos desestructurantes que las situaciones violentas y dolorosas tienen sobre las vidas de las personas, da cuenta de cómo ciertos escenarios de violencia y tristeza afectan los vínculos familiares y, en consecuencia, la transmisión de saberes y experiencias entre generaciones. Estos pasados silenciados suelen estar implícitos o presupuestos en las historias de vida de las mujeres con las que conversé, sin embargo, esa ausencia de discursos explícitos no contrarresta la fuerza que esos contextos del pasado tienen en la estructuración de los relatos que trabajamos en esta tesis.

En ciertas definiciones teóricas, la categoría analítica de comunidad –o de construcción de un “nosotrxs” de pertenencia-- abarca también la noción nativa de Pueblo. Esto ocurre cuando se expande de manera espacio temporal, poniendo en valor la naturaleza política y cultural de las emociones (De Marinis y Macleod 2019). Para Myriam Jimeno (2014), este sentido de comunidad política y emotiva (Jimeno 2014) suele aparecer allí donde el dolor individual es compartido con otrxs. Las experiencias más dolorosas –avergonzantes e indecibles—que vivieron mis interlocutorxs se fueron plasmando en expresiones metafóricas, conectores adversativos, palabras-símbolos y sutiles *performance* de silencios y gestos. Pero esos implícitos, compartidos a través de esas formas poéticas, fueron adquiriendo la fuerza para articular trayectorias, historias y sentidos como “mujeres mapuche”

Capítulo 3

“La historia del lugar”

Para presentar a las mujeres con las que trabajé, en la introducción opté por contar muy brevemente las historias de sus respectivas comunidades. Este capítulo retoma esas historias de formación de *lof* como fondo, pero desde la perspectiva de las mujeres. Cada una de ellas construye sus propios énfasis, matices y sentidos sobre el pasado de sus comunidades: seleccionan ciertos hechos y acentúan determinadas conexiones para explicar por qué defienden --*hoy y aquí*-- esos territorios.

Tal como se adelantó en la introducción de esta parte para James Brow (1990), “comunidad”, como categoría de análisis, no refiere a algún tipo de estructura *a priori* o a algún modo primordial de organización e identidad, sino a la formación de un “nosotrxs” como resultado histórico de campos relacionales y de fuerza particulares. Estos procesos de comunalización producen sus propias historias. En *Wallmapu*, por ejemplo, los relatos de *lof* estructuran un “antes” y un “después” en torno a un evento en particular: los genocidios estatales de fines del siglo XIX. A partir de entonces, los vínculos entre las familias mapuche y sus territorios ancestrales fueron quebrados. Como vimos en el capítulo 1, la historia del Pueblo Mapuche es una historia de muertes, deportaciones, desplazamientos forzados, despojos territoriales y migraciones impuestas, por lo tanto, las historias de las *lof* son acerca de las estrategias creativas que usaron lxs sobrevivientes para regenerar vínculos colectivos.

En el marco de estos procesos de comunalización, la misma noción de “comunidad” surgió, en Argentina, como una categoría de uso central, en el contexto político de regreso a la democracia de la década de 1980; y se fue redefiniendo en las décadas siguientes (Cañuqueo 2010). El Pueblo Mapuche ha participado activamente en estas luchas metadiscursivas, a

pesar de las condiciones de desigualdad que limitan sus posibilidades de fijar sentidos en las arenas hegemónicas. Una de las últimas reacentuaciones que surgen del Pueblo Mapuche es la que connota el uso de la palabra *lof*—en *mapuzungun*--: la comunidad no se explica por una definición burocrática ni se pueden fijar sus sentidos de una vez y para siempre⁷.

La palabra *lof* presupone una heterogeneidad de trayectorias históricas y de maneras creativas de volver a pensar un “nosotrxs”, después de los eventos de violencia estatal.

También implícita una historia de resistencia, en la cual la *lof* actualiza las luchas inconclusas de lxs antepasadx (Sider 1997) y la determinación compartida de volver a ejercer prácticas autonómicas con respecto al Estado. Cuando mis interlocutoras hablan de *lof* están presuponiendo esos desplazamientos políticos de sentido.

En este marco, la noción de *lof* adquiere su potencial político al acentuar, en sus usos locales, ciertos acuerdos: por un lado, que la comunidad no se circunscribe a un territorio determinado o al perímetro dispuesto por los límites de la cartografía estatal, sino a una espacialización constituida a partir de la interexistencia entre vivientes —fuerzas del territorio (*ngen, newen*), espíritus de lxs antepasadx y personas vivas. Por otro, que el auto-reconocimiento como parte de una *lof* es la asunción de una identidad elegida y defendida, que nadie les puede cuestionar. Finalmente, que esta identificación con el Pueblo Mapuche implica un sinfín de enfrentamientos y opresiones generadas por los aparatos e instituciones estatales.

Las comunidades, tal como las presento en los siguientes apartados, podrían pensarse como espacios constituidos por dimensiones políticas, parentales, territoriales, ancestrales,

⁷ Esta noción estatal de comunidad surge a partir de la lucha y movilización del Pueblo Mapuche en el marco de reivindicaciones de reconocimiento estatal como actores políticos y sujetos de derecho. A partir de entonces, y en sus usos como categoría estatal, también operó como un modo específico de gubernamentalidad y control. Esto se aprecia, por ejemplo, en el modo en que se fueron estrechando los criterios burocráticos —más o menos formalizados-- para el reconocimiento oficial (ocupación tradicional de un mismo territorio a través del tiempo, reconstrucción genealógica, ruralidad, etc.).

espirituales y económicas. Algunas de estas comunidades no cuentan con un reconocimiento estatal o legal en lo que respecta a la ocupación del territorio donde desarrollan su vida cotidiana. Sus estatus jurídicos han ido variando según las negociaciones o acuerdos que fueron resultando de las distintas luchas indígenas y de las consecuentes políticas indigenistas del Estado (por ejemplo, el derecho al reconocimiento de su personería jurídica, o al relevamiento territorial con la inclusión del criterio del uso tradicional o ancestral del territorio⁸). Al mismo tiempo, cada comunidad fue tejiendo distintas alianzas y vínculos con otras comunidades y con instituciones estatales, partidos políticos, referentes u organizaciones que acompañan su proceso de lucha.

Pese a esta pluralidad de expresiones de *lof* y modos de organizarse, hay algunos patrones de acción que comunalizan de formas compartidas (Brow 1990), incluso, recreando ciertos vínculos y sentidos de pertenencia como experiencias primordiales (como la continuidad de un sí mismo a través del tiempo). Entre estos patrones de acción, la reconstrucción de memorias colectivas produce los conocimientos, valores y sentimientos de ser juntos que promueven subjetivaciones identitarias al interior de un grupo y posicionamientos políticos hacia fuera.

Hernán Schiaffinni reflexiona sobre la idea de comunidad mapuche como “un significante que articula procesos complejos y diversos y adquiere sentido a partir de las tensiones que se desarrollan en su interior” (2017:144). En esta misma línea, pero en un plano autobiográfico, entiendo que el sentimiento de comunidad resulta de articular procesos diferentes, que podríamos nombrar como trayectorias, experiencias, añoranzas, proyectos políticos, luchas ancestrales y disputas actuales. Teniendo estas ideas en mente, me pregunto ¿qué estrategias

⁸ A partir de los debates promovidos en torno a la implementación de la Ley 26160 para el relevamiento de las comunidades inscriptas en Registro Nacional de Comunidades Indígenas,

comunalizadoras eligieron utilizar mis interlocutoras para contar la historia de su lugar? ¿Qué énfasis sobre el pasado resultan significativos para comprender sus diversos pero similares sentidos de *lof*? Cada uno de los cinco apartados que siguen a continuación reconstruye el relato de una recuperación territorial desde el punto de vista político y afectivo de su narradora.

3.1 Lof de Luisa Quijada

Cuando recorremos el territorio, o nos sentamos a la espera de que el fogón caliente el agua para los mates, Luisa repasa su historia de la comunidad. No lo ha hecho nunca de forma muy ordenada, sino, más bien, intercalando momentos de su vida presente con historias que escuchó en su niñez o reconstruyó a partir de archivos, fotos o libros.

No sé si me sale así hablar de recuperar territorio. Porque la historia de mi familia en este territorio es de antes de que tuviésemos que recuperarlo. Porque una empieza a sentir que hay que recuperarlo cuando se lo quieren robar, cuando nos pasan por encima, así como si no valiese nuestra historia acá. Y nuestra historia acá es mucha y larga...todo el mundo sabe que somos de acá, que nos criamos acá, que siempre alguno de nosotros andaba en el territorio ya de grandes. Pero de chicos esta era nuestra casa, nuestra tierra y no sé si había que recuperarla, porque nadie nos la quería sacar. Mi papá llegó a este lugar buscando un futuro y una forma de hacer familia. (Luisa Quijada, 2020).

El papá de Luisa era José Celestino Quijada. Ella tiene guardado entre sus papeles la fotocopia del acta de nacimiento que indica que nació en 1970 en El Manso (Río Negro Argentina) y que era hijo de Filomena Quijada Rioseco.

Yo a la mamá de mi papá no la conocí, ella murió cuando papá tenía unos siete años, y a mi papá lo terminó de criar esa familia Rogelio que la había recibido a ella... Esa abuela hablaba *mapuzungun* y tejía con telar... Las mujeres cuando contamos con la

posibilidad de tejer vamos juntando o intercambiando para la comida. Así hizo ella, supongo, y así hice yo también en la vida. (Luisa Quijada 2020).

Luisa recuerda que su padre le contaba que debió salir a buscar trabajo por los alrededores de El Manso y, en el año 1930, se instaló en San Carlos de Bariloche. Una de las veces que buscábamos documentación, Luisa me mostró una carta escrita por la comunidad en mayo del 2010, dirigida a quien fuera intendente de la ciudad en ese entonces:

“Nuestro Longko, el sr. José Celestino Quijada arribó a esta ciudad (San Carlos de Bariloche) allá por los años 30, trabajó para muchas familias de la región, especialmente para la familia Capraro. Con el transcurso de los años se asentó junto a su familia en la ladera este del Cerro Otto, en lo que hoy se conoce como lote pastoril n 109, de la colonia Nahuel Huapi”. (Traducción textual de comunicado emitido por la Comunidad José Celestino Quijada, 10 de mayo de 2010)

Luisa mantiene un vínculo complicado con su madre (Leonor Figueroa), y con el recuerdo de ella durante su infancia. Es por esto que a veces la reconstrucción del linaje materno no es el más estructurante en su relato.

Yo me acuerdo muy bien que mi abuelo, el papá de mi mamá hablaba la lengua. Pero mi mamá... esa señora... no nos dejaba preguntar o hablar... le daba miedo que salgamos hablando lo que somos. Pero yo siempre sabía, porque escuchaba lo que hablaban (...) Supe de la mamá de mi mamá... esa mujer mi bisabuela fue cautiva de los *wingka* y nosotros sabíamos que le habían pelado las plantas de los pies mientras estaba ahí encerrada. (Luisa Quijada, 2021).

En la reconstrucción de las andanzas de su familia, Luisa recupera algunos desplazamientos forzados que debieron hacer sus abuelos maternos Francisco Figueroa y Lastenia Pozo desde Picun Leufú hasta Mallín Ahogado.

Mi mamá nació en Mallín Ahogado, pero al tiempo se fue porque la dieron a una familia gringa que vivía en Bariloche. Creo que porque estaba enferma... y por eso conoció a mi papá... Él era mucho más grande que ella, pero se casaron... a inicios

de los 60 porque yo nací en el año 1962. Yo nací acá más arribita, en este territorio que hoy dicen que estamos hace poco. Yo nací en el Capraro, arriba en Piedras Blancas nací yo, aquí nomás. Al principio vivíamos ahí porque teníamos la casa que le pasó Luisa Capraro a mi papá. Que era la patrona de mi papá. Después en el año 65 bajamos de donde Capraro. Porque ahí doña Luisa le dijo: te podrías ir al puesto abajo así te queda más cerca para hacer leña. Todo. Las vacas estaban acá, ahí, Arelauquen, Valle Azul, Frutillar, Tambo Capraro. Todo por ahí andaban las vacas de mi papá, mi papá tenía noventa y nueve vacunos propios. Siempre dos, tres yuntas de bueyes, porque es lo que usaba para trabajar y diez ovejitas. La cosa es que venían los perros dañinos y le mataban las ovejas a mi papá, así que bueno, al tener las vacas que andaban las vacas para allá, me acuerdo una vez a una vaca le comieron toda la lengua los perros. Es que yo lo tenía que seguir porque era la mayor, yo era la mayor y tenía que sí o sí andar, teníamos que ir porque nosotros acá teníamos las vacas, ordeñábamos las vacas, después como teníamos que ir a vender la leche ahí estaba La Roble entonces vendíamos ahí. Tenían ahí una empresa y tenían un montón de casas donde la gente vivía porque venían de Valcheta. Entonces ahí vendíamos la leche con mi hermana, Olga, que sigue dos años menos que yo. Entonces íbamos con ella vendíamos la leche y volvíamos, cuando volvíamos ya teníamos que venir y hacer, ayudar a acarrear leña para la cocina, para pelar una papa, para pelar una cebolla, para cortar verdura. (Luisa Quijada, 2021).

Con Luisa caminábamos por su territorio. Para regresar a su casa teníamos que bajar una larga ladera. Mientras descendíamos, ella iba señalando los lugares en los que su papá trabajó cortando leña, la que le vendía a la familia Capraro y al ejército.

Él hacía leña allí enfrente para Luisa Capraro y acá hacía leña para el Ejército, tenía guía y todo. Mi papá sacaba una camionada para vender al Ejército, una camionada para nosotros. Después le mandaban los reos, que decían que eran chicos malos, chicos sin conducta, entonces los traían con papá acá. Me acuerdo de ser muy chica y ver cómo papá les enseñaba durante todo un año a cortar caña y leña y a apilarla. Les mostraba cómo se apila la de metro, cómo se apila de 50. Después lloraban cuando se iban los chicos, papá siempre fue como un, como hoy un asistente social, un no sé, un algo de eso, que es una persona que sabe enseñar, que sabe hablar y por eso los chicos no se querían ir después. (Luisa Quijada, 2021).

Luisa va reconstruyendo la historia familiar en estrecha relación con el lugar. Mientras lo hace, señala los cambios físicos en el paisaje y relata los “sentidos de lugar” (Feld y Basso 1996) que estos tuvieron para su familia y para ella. A través de estas modificaciones materiales, distancias y cercanías, Luisa inscribe su trayectoria personal y familiar en el territorio en el que nació y creció.

Esa limpieza de hectárea la hice toda yo ahí, para que puedan hacer las casas, era una tupición de pino eso y yo lo agarraba por hectárea con motosierra. Iba bajando, pelando, apilando, cortando lo que es la rama en un lado, la leña en el otro, rollizo en el otro, poste en el otro y así. Estar acá en el territorio más grande y sostener el estar acá a mí me ha dado muchísima fuerza no solo para mi vida sino para la de otros. He sacado gente de terapia. Yo vengo de una historia distinta a la de muchas otras mujeres que están recuperando territorios. Yo no sabía que todo lo que sabía era por ser parte. Yo vengo arrancando hace poco yo con esto, porque nosotros teníamos la lengua prohibida, ni digas que sos mapuche porque la vieja te daba un cascote... Pero ya te digo, yo tengo recuerdos muy fuertes del papi en este territorio antes de que nos digamos comunidad ¿no? Él se la pasaba trabajando a hacha para mantenernos, y ya te digo, se encargaba de enderezar a pura hacha a los pibitos esos malandras que le mandaba el ejército. (Luisa Quijada, 2021).

Cuando la comunidad de Luisa entró en conflicto con el Country Club Arelauquen, también cambiaron los tiempos que le tomaba recordar sus andanzas en el territorio y al recorrerlo me iba mostrando muchas veces el avance sobre lugares que antes les pertenecían para su vida cotidiana.

Nosotros nos criamos acá y vimos todo lo que papá hacía. No fue de a poco que nos quitaron nuestra tierra ¿Sabes lo que es levantarte un día y ahí donde tenías tu quinta o tus chanchos unos tipos armaron alambre? Porque fue así, con matones venían estos tipos de Arelauquen a decirnos que ahí donde habíamos crecido, ahora era de estas personas ¿Te imaginas algo así? Y a Blanco, que es encargado de Arelauquen, cuando estábamos charlando alambre por medio le digo: “Poné cemento, poné fierro, todo lo que vos quieras, pero yo voy a pasar aquí, aquí voy a pasar yo”. Se

rio el agrandado y me dijo: “no creo doña”. Así que ahí nomás le solté: “¿Ah no? Lo último que vas a ver va a ser mi cara”. Y cuando estuvimos allá arriba, en el camino con la jueza Federal, fue y me golpeó la espalda: “Qué fuerza que tiene, Luisa, ¿eh?”. Yo le dije: “No te metás, con la naturaleza que es muy poderosa.” Esas son palabras que yo uso, porque vos te metés con la naturaleza y perdés como los chinos, porque vos no sabés la fuerza que tiene ese árbol, porque ese árbol está vivo. Y vos no sabés lo que yo puedo hacer en ese árbol. (Luisa Quijada, 2021).

El énfasis con el que Luisa organiza sus relatos está puesto en el trabajo de su padre y en las relaciones que su familia mantenía con otrxs vecinxs, comunidades mapuche e instituciones estatales. Ella vivió toda su infancia en el medio de la montaña, acompañando a su papá mientras hacía tratos con pobladores y con el ejército a través del trabajo familiar de hacheros. A través del accionar ejemplar de su papá, Luisa implícita un *nglam* o consejo. Este último, más o menos explícito, se reitera en sus relatos, y tiene que ver, en sus propias palabras, con la importancia de “encarrilar a los jóvenes”. Entiendo que es a través de esta idea que Luisa construye el sentido de comunidad que orienta sus acciones y decisiones como mujer mapuche (sobre esto se trabaja en la última parte de esta tesis). La comunidad, para ella, es un lugar que alberga o ayuda a cambiar ciertas realidades.

La trayectoria personal de Luisa no solo es contada como una ilación de hechos transcurridos en el territorio. Sus ausencias en el lugar o distanciamientos con el territorio son otras formas de expresar las memorias. Las historias de vida de su padre, de sus hermanxs y de ella, se presentan como un *zigzag* de idas y regresos, en el que los puntos distantes de esos recorridos implicitan prácticas más o menos “(des)encarriladas”. En este sentido, la relación con el territorio no siempre ha sido lineal. Quienes conforman la Lof Quijada han estado por momentos más cerca y por momentos más lejos del territorio, así como más o menos distantes entre sí y con respecto a los que, con el tiempo, se fueron identificando como sus mandatos.

En breve, la distancia es una experiencia central en la trayectoria de Luisa, porque es la que indica su lejanía afectiva y comprometida con el lugar, y su falta de rumbo en el devenir de su propia vida. Como veremos hacia el final de esta tesis, esta experiencia de “descarrilamiento” –vivida por ella, por sus familiares cercanos y por los jóvenes que llegaban a la comunidad—es, para Luisa, constitutiva de los sentidos de comunidad.

En sus conversaciones, Luisa construye el campo semántico del “descarrilar”, “encarrilar”, “marginalidad”, “andar perdido” a partir de innumerables contadas sobre experiencias –más o menos relacionadas con su propia vida—de drogas, alcohol, violencia, soledad, prisión, ilegalidad. La distancia a la que hace referencia, también connota una comparación entre las formas de vida mapuche en un territorio y las formas de vida de la pobreza en los barrios marginados de la ciudad.

Ella entiende que la comunidad es el lugar al que se debe volver para lograr un buen vivir. No solo porque en el territorio puede prosperar criando sus animales, recorriendo su huerta y emprendiendo diversos proyectos; sino también porque es desde su Lof que Luisa puede ser una mujer cada vez más sabia. En su territorio ella conjuga saberes sobre las plantas y la medicina mapuche, vínculos con otras mujeres de otras comunidades para resistir amenazas de desalojo y experiencia de vida.

Ella es una defensora de su territorio. No solo porque su comunidad se ve obligada a recuperar lo que los privados amenazan con quitarle, sino también porque en ese lugar el sinsentido de tantas experiencias dolorosas y traumáticas deviene otra cosa. Ella defiende el lugar que encarrila su vida y, desde ese territorio mapuche, entextualiza el sentido de comunidad como una mejor forma de vida.

3.2 Lof de Deolinda Buenuleo

Desde la *ruka* de Deolinda se ve, de un extremo a otro, el extenso valle, llamado desde principios del siglo XX, La Pampa de Los Buenuleo. La *ruka* está elevada del suelo, por lo tanto, desde el *deck* que nivela la entrada se puede ver la inmensidad de ese territorio ancestral. Una de las veces que estábamos las dos mirando los límites y lugares que Deolinda señalaba:

Es difícil a veces ordenar la historia de nuestra familia, porque es importante entender de dónde venimos para defender todos los proyectos que llevamos adelante, que a veces son demasiados. Pero siempre funcionamos como el abuelo nos iba enseñando, él fue el que nos transmitió eso: la importancia de permanecer acá y juntos. Pero si ordenamos la historia, quién vino de dónde y a hacer qué, ahí seguro empezás a entender el lugar que ocupa nuestro territorio”. (Deolinda Buenuleo 2021).

Deolinda reconstruye su historia familiar apelando a su memoria y lo hace ordenadamente. No se apoya en nada más que sus recuerdos y anécdotas, señalando lugares del territorio mientras cuenta los eventos que dan cuenta de su historia en el lugar.

A mí a veces me parece raro decir recuperar territorio, porque nunca lo perdimos. Nunca dejó de ser nuestro territorio. Porque si pensás, uno recupera lo que perdió ¿no cierto? Y bueno nosotros fuimos perdiendo varias cosas, pero nuestra territorialidad no la llegamos a perder nunca. Incluso cuando algunos de nosotros se fueron lejos, sabíamos donde volver...no sé si me explico. Nosotros nacimos acá, en el territorio. Mi mamá arrancaba con las contracciones, se iba al hospital y listo después nos quedábamos en el territorio. Mi papá hacía leña, cuando yo era bebé hacía mucha leña, porque aserraban, entregaban leña en los hoteles. Todo era a leña porque en Bariloche no había gas entonces era mucha la demanda de leña que había. Entonces nací y me crie en los campamentos de leña. Nací y me crie en esa casa, la de abajo que no sé, tiene más años que la injusticia porque la hizo mi abuelo. Si esas paredes hablaran... ahí en la casa del territorio vivió mi abuelo, después vivió mi tío, y después para el costado, así, había como unas piezas y ahí vivimos con mi papá. Después siempre alrededor había casas de vecinos que el abuelo había ido dando permiso ¿viste?. (Deolinda Buenuleo 2019).

Cuando Deolinda reconstruye la historia del lugar empieza hablando de los padres de su abuelo. Sabe la historia porque la familia se encargó de transmitirla, y a diferencia de otras contadas, los relatos de ella muchas veces son secundados por documentación oficial (en lo que respecta a los años en los que llegaron y se instalaron en ese territorio):

Ese abuelo, el papá del papá del abuelo fue traído a la fuerza a través de la cordillera. Anduvo como baqueano en el ejército de Roca dicen. Y como fue de los primeros en instalarse en el Nahual Huapi le dieron un permiso precario de pastaje o algo así que le permitía recorrer y pastar con sus animales. Te hablo de cosas que están escritas igual, esta ocupación era por la zona de las calles de Onelli y Brown así que imagínate... todos los Álamos esos que están ahí atrás del Soyem los plantó ese abuelo cuando vivía un poco más arriba, porque después de que llegó lo siguieron corriendo... Como siempre arrinconando, un poquito más arriba y un poquito más arriba y allí fue a instalarse junto a la abuela Pilar con quien tuvo tres hijos: Antonio, Manuel y Augusto. Ese Antonio trabajaba con Capraro, en esa época todos andan metidos con Capraro ¿viste? Pero ese Antonio trabajaba más que nada trayendo sal de Pilca o de San Antonio creo que era... Pero bueno... En esa época la gente intercambiaba el trabajo por alimentos o vicios que le dicen (...) Este Capraro tenía almacén de Ramos Generales y ese Antonio se empezó a endeudar. (Deolinda Buenuleo, 2021).

Este relato lo saben, con matices diferentes, todos los hermanos y hermanas de Deolinda con los que he hablado por distintas situaciones. Deolinda inicia su historia con los tatarabuelos para detenerse en los recuerdos de su abuelo, “el viejo Antonio”.

El abuelo Antonio llegó de chiquito, medio de préstamo para que acompañase a su abuela. Pero ella lo crio como un hijo, porque se había quedado solita entiendo yo en todo este territorio (...) Pero además terminó siendo mi abuelo Antonio el que arregló toda la situación de deudas con Capraro (...) porque su abuelo se había mandado las mil y una entre las deudas y los malos entendidos. El abuelo tuvo distintas mujeres e hijos, mis tíos, los hermanos de mi papá, son del último matrimonio. Son cinco ellos y todos nacieron y viven en este territorio. Mi papá y sus hermanos digo... (Deolinda Buenuleo 2019).

Ella suele mencionar que, cuando recorre el barrio que rodea su comunidad, es conocida por todos lxs vecinxs. Ese barrio, agrega, había sido parte del territorio comunitario. Ella lo conoce en profundidad puesto que lo había recorrido muchas veces con su abuelo y hermanxs. En nuestros encuentros solíamos repasar nombres, esquinas, casas o vecinxs que han vivido en el barrio o que aún lo hacen.

Es loco, a veces cuando nos vienen a decir por qué creemos que somos los dueños, dan ganas de decirles ¿no? Este barrio se llama Pilar I y Pilar II por mi abuela Pilar. Así sin tanta vuelta ¿no? En la página de la escuela hace un tiempo habían puesto una nota agradeciendo a mi abuelo que dio la tierra para hacer la escuela en el año 1987... es loco cómo a pesar de eso, el Estado y los privados empezaron a querer sacarnos tierras que siempre sentimos como nuestras... por eso te digo lo de recuperar y lo de volver. Porque nosotros de chicos andábamos siempre por todos lados, después empezó todo el lío y bueno ahí fue que nos dimos cuenta que teníamos que ponernos más firmes y recuperar algo que era de nuestra familia. Esto no fue siempre así ¿me entendés? (Deolinda Buenuleo, 2021).

Pero, aun cuando la historia del lugar inicia con lo que hicieron o dejaron de hacer los (tatara) abuelxs, vuelve a comenzar con su historia de vida. Deolinda cuenta su propia historia en el territorio.

Bueno yo ahí me junté con el papá de Lucas, que es Javier, que vive acá en el Pilar 1, nos criamos juntos, todo, bueno acá todos nos conocíamos, Dinamarca, nos juntamos, nos casamos. Él tenía 21 y yo tenía 18. Nos juntamos, nos casamos, nos vinimos a vivir, alquilamos en el Pilar 1, un tiempo, después él terminó una casa en el Pilar 1, entonces nos fuimos a vivir ahí a la casa. Resulta que la casa la construyó en el terreno de un tío, no sé qué cosa, un lío. Luquitas tenía un añito y le dije al abuelo Antonio “oh abuelo ahora tengo problema porque nos están pidiendo este terreno, que este terreno es de Napal, el tío de Javier” y él me decía “sí hija, sí, yo le vendí ahí, pero vos no te preocupes vamos a ir el fin de semana para arriba y vamos a ver a dónde te gusta a vos que tengo unos terrenos ahí y vamos a ir a ver cuál te gusta, yo te lo voy a regalar, para que hagas tu casa”. Fuimos, buscamos, venimos por acá arriba, todo el barrio y entonces eh... me dejó ahí donde fuimos la

vez pasada, donde vive Ramiro y ahí nomás “bueno, hija, yo te voy a dar este terreno acá, para que pongas acá tu casa” y él me ayudó a hacer la casa, un monoambiente. El abuelo siempre nos ayudó ahí. Pero, así como conmigo, el abuelo le dio lugar a mucha gente. Él nos decía su tribu, a nosotros, pero a otros también que estaban acá y se quedaban. Después de la casa siempre salíamos con él a hacer todo un recorrido porque por ejemplo esta época viste que sale el cilantro en el campo entonces íbamos a juntar cilantro en el verano, que él... ponía a secar yuyo y los vendía, viste, los llevaba allá, en la herboristería que hay detrás de la Luna Lanz, ahí llevaba bolsas de yuyo, de todo, de *ñangko lawen*, zarzaparrilla, carqueja, de todos los yuyos que había, él secaba, había hecho afuera de su casa así en un galpón había hecho como una cocina gigante así de tachos y eso y arriba le había puesto toda una rejilla... Era algo... pienso como que... bueno... qué importante es conocer el territorio donde pudiste hacer tu casita ¿no? No sé, pienso que algo de eso puede haber estado pasando. (Deolinda Buenuleo 2020)

Desde el *deck* de su *ruka*, Deolinda me indica dónde está la escuela mientras recuerda el agradecimiento a Don Antonio por haber donado esas tierras; también me muestra dónde fue la primera casa de su mamá y su papá, la primera casa de ella, la de su hermano Ramiro y la de sus tíos. Va señalando distintos lugares de ese extenso territorio que abarcamos con la vista. Pareciera imposible que alguien pusiera en discusión la antigüedad y legitimidad de la *Lof* Buenuleo en la zona. Sin embargo, en plena pandemia en el año 2020, un llamado de Deolinda nos alertó a todos los que andábamos cerca. Las experiencias de estar alerta y tener miedo también son parte de la historia del lugar:

Desde toda la vida ocupamos un territorio que le fue dado con papeles al abuelo del abuelo, siempre lo estuvimos ocupando. Y de forma legal, en el año 2011, se nos dio la personería jurídica. Veníamos trabajando para esto desde el año 2009, con gente del CODECI. Así que se nos reconoció en el 2011, y siempre estuvimos trabajando, viviendo, recorriendo todo el lugar que son unas 625 hectáreas. En el 2011 aparecen terratenientes diciendo que el abuelo nuestro les había vendido parte de la comunidad, cosa que no era cierta. Y bueno presentan un boleto de compra-venta en el 2014 diciendo que la comunidad tenía que darle o ceder 90

hectáreas a un tal Emilio Friederich. Cuando falleció mi abuelo en el 2014, mientras nosotros estábamos haciendo ceremonia y enterrando al abuelo, Friederick se instaló en una parcela de 90 hectáreas. Elige ese lugar porque no había construcciones ni animales ya que allí hay una naciente del arroyo Ñireco. Siempre lo cuidamos nosotros porque este arroyo le da agua potable a un gran porcentaje de la población de Bariloche. Él se instala allí, haciendo desastres naturales a la orilla del río, produciendo sequías y aludes. La comunidad en el año 2019 decide hacer ceremonia en el lugar por todo el maltrato que estaba haciendo esta gente en el predio. Porque nosotros nos cansamos de denunciar en la justicia, en Parques, en los medios, en el municipio. Denunciamos el atropello de estas personas y nunca fuimos escuchados. Nos tomaban las denuncias, pero se dejaban archivadas. Así que en el 2019 llegamos a la policía para realizar la exposición para decir que nosotros estábamos haciendo una ocupación de nuestro lugar. Ahí empezamos a sufrir amenazas y violencias por una patota que estaba pagada por Emilio Friederick. Y sufrimos amenazas de parte de esta gente con armas blancas y de fuego. Desde entonces empezó un largo recorrido por la justicia mostrándole pruebas que ese territorio era nuestro, un trabajo relevado por organismos estatales como el INAI que se acercaron al lugar, le mostramos dónde está nuestro cementerio, dónde hacemos recolección de *lawen*, dónde están las casas dentro del territorio. Durante ese año siguió la violencia. Hasta a los niños cuando iban a la escuela se los agredía. El 29 de abril del 2021 sufrimos agresiones físicas los miembros de la comunidad, con heridas y hospitalizaciones. Pero lo más grave fue que toda esa violencia la vivieron los más chiquitos dejando secuelas psicológicas graves. La fiscalía siempre actuó a favor de los privados. El año pasado, cuando nos llegó la carpeta técnica firmada por la presidenta del INAI, la fiscalía se hizo a un lado y dijo que estaba bien la carpeta, y que ese territorio nos pertenecía y que se hacía a un lado como querellante en las causas... pero sabemos que esto no termina⁹. (Deolinda Buenuleo, 2021).

⁹ Un tiempo después de haber concluido el trámite que busca el reconocimiento oficial como comunidad mapuche frente al INAI, la justicia declaró nula la carpeta de la personería jurídica en el transcurso del juicio. En estas instancias la fiscalía volvió a ser querellante.

Mientras escribo esta tesis, Deolinda, junto a su familia, se encuentra resistiendo en el territorio. Frente a este contexto de amenazas y de judicialización del conflicto, inician el trabajo de producción de una memoria compartida. Los relatos de Deolinda aportan a ese trabajo conjunto, actualizando una narrativa de continuidad en el territorio; una linealidad donde los sentidos de comunidad se anclan en la historia de una familia que fue albergando y abriéndole el camino a muchas otras. Para Deolinda es imposible pensar la historia de su territorio sin hablar de la historia de sus antepasados. De hecho, estructura el relato de modo tal que una no puede entenderse sin la otra. Después de la llegada de ese abuelo que obtuvo el permiso para pastorear sus animales, sus hijos y los hijos de sus hijos fueron compartiendo ese territorio con gente que pedía permiso para establecerse allí a trabajar. Este hilo narrativo es el que estructura, para Deolinda, el sentido de comunidad que ella misma sostiene. La Lof Buenuleo se define a sí misma como una familia generosa que habita en su territorio sin tener en cuenta los estrechos sentidos de propiedad privada, y que favorece el engrosamiento de las relacionales (Carsten 2004) entre familias mapuche y trabajadoras con historias similares. Este mismo sentido ha sido el que se ha visto amenazado cuando grupos inmobiliarios cuestionaron la autenticidad de la pertenencia de los Buenuleo en el lugar. En este plano, la historia del lugar que habita y defiende Deolinda, disputa las construcciones hegemónicas en torno a la espacialidad histórica de la ciudad de San Carlos de Bariloche.

3.3 Lof de Susana Carriqueo

Para recibirme, Susana suele llegar hasta la entrada de la tranquera donde se lee un cartel que dice “Comunidad Carriqueo”. Llega caminando y vuelve caminando, nunca se sube al auto con el que yo entro. Antes de entrar a su *ruka*, tenemos que atravesar gran parte del territorio, pasando entre diferentes construcciones y lugares con historias. Susana es muy ordenada y, desde el primer día, sus relatos han sido acompañados por la información complementaria que ella fue resguardando en carpetas, papeles, escritos, fotografías y objetos.

Mira, yo te voy a decir la verdad. Yo no pensé que acá había una historia. Que mi vida y mi familia y mi territorio tenían una historia. No me di cuenta hasta que quise empezar a contarla. Así fueron apareciendo las cosas importantes de mi familia. De este lugar. (Susana Carriqueo, 2019).

En el territorio hay ovejas, gansos, patos, gallinas y otros animales que se resguardan en las casitas construidas con tal fin. Antes de llegar a la casa de Susana Rozas Carriqueo se pasa por el taller de autos que armó su hijo Mauricio. Ese lugar es -recuerda siempre Susana- donde su abuela hizo la huerta al llegar al territorio. Aún están los árboles que ella plantó y regó.

En realidad, ellos llegaron... bueno por lo que me contó mi papá ¿no? Ellos llegaron con todos sus hijos, el abuelo y la abuela. Calculo que eran 5, 6, 7...nunca los conté. Llegaron y mi abuelo era constructor de obras. Mi abuelo era una persona muy capacitada, y muy letrada. Tanto es así que él tenía muchos libros. Y cuando mi hermano estudió construcción mi abuelo que se llamaba Rudecindo Rozas le facilitó sus libros. Uno de esa era "Resistencia de materiales". Tenía muchos libros. Mi hermano estudiaba y el abuelo le explicaba, le daba clases. Era un abuelo muy letrado. Ese abuelo llegó acá, ese abuelo había estado en la construcción del centro cívico como capataz. Porque él siempre trabajaba de capataz de obra. A este abuelo lo contrata la vialidad nacional. Vialidad Nacional comienza su actividad en Bariloche en 1934. Para esto mis abuelos ya vivían acá hace mucho, acá en este territorio. (Susana Carriqueo, 2019).

Susana tiene vocación de archivo, y siempre ha guardado los objetos que quedaron en el territorio desde los años en que su comunidad albergó los campamentos de trabajadores. Algunos de estos objetos están ordenados y expuestos en el estante de la cocina.

Mi padre llegó a estar cuando estaban los trabajadores... nació en 1928. Estaban los hermanos mayores. Esos tíos, uno se llamaba Jorge, Ernesto, Armando, Tía Rulía, Tía Irene... del otro matrimonio de mi abuelo... bueh. Pasaron muchos años... muy complicada fue la vida para ellos. Muy difícil fue todo. Eran muchos hermanos, y seguramente la parte económica tuvo que ver con la forma en que el abuelo después

dejó a su mujer sola en el territorio con sus hijos. La abuela estaba muy cansada de esa vida, de tanto trabajo. Esa abuela mía tenía quinta, sembraba. De ahí sacaba las cosas para alimentar a la familia y al campamento de trabajadores. Esa abuela sembraba incluso todos los árboles que uno ve que crecieron hasta la ruta... yo creo que ella siempre supo que se iba a quedar en este territorio y seguiríamos acá. Con el tiempo y la pobreza, los hijos de esa abuela, mis tíos, se fueron de acá, el único que quedó fue mi papá José Alberto. (Susana Carriqueo, 2019).

Susana no reniega de la historia de su familia paterna, incluso logra rastrear algunas generaciones atrás. Pero el nombre de la *Lof* es el apellido de su madre. Y, para Susana, es la trayectoria familiar de ella la que estructura su propia historia del lugar.

Este territorio lleva el apellido de mi madre, porque nadie dudaría de eso. Porque mis hermanos y hermanas acuerdan, porque es en honor a ella, porque este territorio fue de mi mamá desde antes de que ella llegase acá. Si hay alguien que cuidó y enseñó a cuidar este pedazo de tierra fue ella. La vida de mi mamá fue todo menos fácil. No sé si llegó a ser linda en algún momento incluso. Mi abuelo, su padre ... Ese Abuelo tenía chivas, tenía campo, tenía 100 chivas ...y a mi mamá la vende y mi mamá tenía que cuidar ovejas y chivas del inglés estanciero. No sé su nombre. También de Pichi Leufu. Ella tenía un hermano que no recuerdo. Es muy disperso, tampoco preguntaba, me contentaba con lo que me contaba, nunca pensé que era una historia de vida, yo lo veía como cuento. Ella en ese tiempo no vio a su papá, no lo quería, no lo quería, lo trataba mal. Y mi hermana Lidia y yo le preguntamos una vez por qué lo trataba tan mal y ella siempre decía 'porque él me vendió'. "Él me vendió por un vino, me vendió ...decía la mami"... Cuando ese abuelo venía y ella lo trataba mal. Porque ella no lo perdonó. Ella andaba como una nena abandonada y el abuelo tomaba, era una persona que tomaba mucho, por eso la cambió por un litro de vino. Entonces hacían fogatas grandes donde se ponían a tomar, ella me lo contaba, y ella andaba ahí y nadie la atendía porque la echaban. Y ella era muy chiquita. Y se cayó adentro del fogón, su manito derecha se quemó y quedó pegadita. Cuando mi hermana mayor, Inés, se recibió de maestra con su primer sueldo le pagó la operación a su mamá para que le despeguen su manito. O sea que mami toda su vida anduvo con su manito así. Pero ella lavaba ropa a mano,

hacía pan. Ella me enseñaba siempre a usar las dos manos... cuando cepilles la ropa usá las dos manos... Cuando Inés se lo pagó, se le despegó. Ella hacía todo, la quinta, el pan, la ropa. Mami sembraba sin pala. Como buen mapuche, hacía los agujeros con la mano y ponía sus papitas... Bueno pasó el tiempo, y ella recuerda de un tal Miranda cuando la vendieron a otra estancia que el patrón era Miranda. Porque era peor que la anterior. Yo no sé si le pegaban, no estaba más su hermano, estaba solita en medio de la nada y entonces ella cuando tenía 14 años decidió escaparse. Se escapó a pie descalza... sin ropa supongo. Vaya a saber... nunca le pregunté. Ella se escapó y se vino a dedo a Bariloche. Yo le preguntaba si no tenía miedo de hacerle dedo a los camiones y ella me decía: “hija, después de lo que yo pasé mirá si le voy a tener miedo a los camiones, yo me quería ir... liberar...”. No sé si usó esa palabra. A ella ya no le importaba nada. Ella llega a Bariloche a los 14 años. Todavía no conoce a mi papá. Aparentemente por lo que saqué la cuenta ella tenía 22 años cuando conoció a mi papá. Entre medio nace mi medio hermano, mi hermano mayor que es hijo de un tal... ¿Te acordás? [se dirige a su hija] Mami tuvo un hijo, nunca le pregunté, jamás me atrevería a preguntarle de quién era ese hijo... Mi papi le dio el apellido. Se lo refregaba siempre en la cara. Una cosa horrorosa que hacía el papi. Pero papi no quería a ese hijo. Fue un hijo de soltera. (Susana Carriqueo 2019).

Las historias que Susana fue reconstruyendo las ha escrito en hojas de cuadernos, o en cartas escritas sin destinatarios. Dice que le es más fácil recordar escribir cuando “la memoria aparece”.

Mis padres no se mudaron al mismo lugar que mis abuelos. Yo supongo que porque querían tener su propia privacidad o intentar su vida. Mi padre trabajaba como foguista para la Usina Eléctrica de Puerto Moreno, la misma que había construido mi abuelo... Bueno, y por trabajar ahí le dieron una casita acá cerquita al otro lado del dique. Pero ese lugar era muy peligroso justamente por el agua que corría sin parar. De hecho, el segundo hijo de mi mamá, que era el primero con mi papá, muere ahogado... Siempre contaban que hasta las gallinas se les ahogaban... Entre eso y que mi abuela estaba sola, y que mi madre quería venirse a este territorio se terminaron haciendo una casita así de palo y barro en este lugar. Mi mamá era de querer mucho su tierra, de luchar mucho por su tierra. Mi papá, viste, iba y volvía. O sea, a mi papá no le vi mucho apego a la tierra, a mi mamá sí, porque mi mamá

la trabajaba y la cuidaba y luchaba para conservarla. Movía por donde tenía que mover, para asegurarse de que la tierra iba a quedar, que no se la iban a sacar, ella sí estaba comprometida con la tierra y, eso, innato en mí. Pero no sé a veces pienso que cuando fuimos creciendo y yéndonos por trabajo o familia, nos fuimos alejando un poco de ese amor por la tierra que tenía la mami. Yo volví rapidito... no pude estar muy lejos nunca de acá. (Susana Carriqueo 2021).

Cuando recorremos el territorio, Susana se preocupa por mostrar las distintas vidas que lo transitaron. Me cuenta del río y la importancia que tenía para su mamá o me muestra los lugares donde estaban las huertas de su abuela y de su madre (siempre bien separadas). Mientras recorremos juntas, me cuenta también su vida en ese territorio.

Yo digo siempre que a mi territorio lo puedo recorrer con los ojos cerrados. Yo nací acá. Mis hermanos nacieron acá. El territorio tiene nuestra forma en algún punto, pienso. Yo fui madre acá también y eso es muy fuerte. Vos debes saberlo. Soy la única que me quedé de mis hermanos. Como el papi que fue el único que se quedó. O como la mami que fue la última en morir ¿no? Es que yo no puedo pensar en dejar este lugar. Aunque haya estado un tiempo lejos. Nunca pude imaginarme en otro lugar. Yo voy a morirme en este territorio... Esta es mi tierra... Mi tierra soy yo, no podría no vivir acá... Yo voy caminando y me acuerdo de las huertas de mami, de los árboles de la abuela, me acuerdo del huso en la puerta de su casa. También me acuerdo del miedo que pasamos muchas veces. Pero a veces creo que si no estuviera acá estaría perdida. Pero el tiempo pasa, y me doy cuenta lo importante de no olvidarnos. De quedarnos y saber nuestra historia. Pero la historia es larga. (Susana Carriqueo, 2021).

En las recorridas, los recuerdos llegan a veces un poco desordenados, pero Susana logra enhebrarlos con lo que ella siente que es importante remarcar de la historia de su comunidad.

Yo me acuerdo de lo que mami me enseñaba. Y entre las cosas que recuerdo de mi mamá eran las muñequitas que ella me hacía. Los mapuche no juegan con muñecas de plástico... ahora por el mundo del consumo sí. Pero en aquel entonces el

mapuche no tenía muñecos de plástico. No había esos juguetes para los mapuche. Mami siempre me agarraba la mejor leña, Laura y el Radal... este que ves acá, por ejemplo. Mami agarraba el Radal. Y le hacía muñequitas, le cosía vestidos, no se los podía sacar. Hacía muñecas con palos... no tenía muñeca. La ropa siempre era de lana. Ella se las tejía. Pero así como todo, me acuerdo caminando, cuando veo los árboles. Sino se pierde en la vida rápida los recuerdos tan importantes como este ¿no? A mis hermanos también seguro le sobran recuerdos si caminan por acá. (Susana Carriqueo, 2021).

En las fotos que Susana tiene ordenadas en un álbum familiar, hay imágenes de ella y sus hermanos en ese territorio.

Acá estamos todos en filita era algún cumpleaños supongo. Las filitas... Cuando llegaba la época del frío, teníamos que aguantarnos. Porque ahí nos teníamos que bañar en el arroyo. Se armaba una fila y nos bañábamos en el arroyo. Pero íbamos a bañarnos desnudos. Yo iba desnuda, era tan normal, tan natural... vos no pensabas que ibas a bañarte... desnudos con tus hermanos. Para mí era tan normal y natural bañarme desnuda que para mí no tenía nada de malo. La que recuerdo era mami con su jarrito se metía y se tiraba agua para todos lados. Esa jarra ella se la llevaba con agua caliente... A nosotros nos ponía así nomás... lo que yo recuerdo es que no tenía frío. Yo me bañé desnuda sin mentirte, hasta que mis hijos eran grandes. Yo nunca tuve vergüenza de mi cuerpo, no tenías la idea de que estábamos desnudos... íbamos todos los indiecitos desnuditos a bañarse... después con los años bueno uno dice que tienen razón... había gente por acá por el arroyo... bueno puede ser... El arroyo era parte de nuestras vidas. Sigue siendo porque estoy acá. (Susana Carriqueo, 2021)

Las carpetas en las que Susana ha ido ordenando la documentación, los nombres de sus familiares, las boletas y las visitas de funcionarios o agentes estatales fueron armadas por situaciones externas a su vida cotidiana. Susana recuerda con temor las primeras veces que estuvieron a punto de desalojarla. Y también los conflictos que siguieron a esos eventos:

Esto me pasó a mí por bruta nomás... Porque a mami en todos sus años no le pasó esto que te voy a contar. Pero yo creo que es por esto de lo que te vengo diciendo

de no saber la historia también ¿no? Yo quería tener agua... y si vos ibas al departamento de agua, ibas a Camuzzi¹⁰... me preguntaron por el título y yo dije que no tenía. ¿Entonces qué queda? Y ahí nomás dije algo que nunca se le hubiese ocurrido decir a mi madre: “yo quiero comprar la tierra”. La tierra era mía, entonces fue como que fuera al vecino a decirle ‘che ¿me vendes esta tierra?’. Entonces ellos (el Ejército) aprovecharon la ignorancia. Esta tierra no tenía dueño más que nosotros, más que mi mamá... Ahí nomás el tipo me dijo “venga mañana que le vamos a preparar un documento y usted lo firma”. Ellos prepararon el documento... a mí no me dieron copia ni nada. Donde se manifiesta fulanita de tal con la intención de adquirir el terreno que se yo... entonces yo les estaba diciendo que yo no soy la dueña de esta tierra, ustedes son los dueños, yo misma estaba ahí... me ahorqué solita. Entonces firmé yo por triplicado y ahí quedó. Eso fue en el año 1990. En el 95 fue el primer desalojo. Esta gente pensó: “estos indios mejor que se vayan” y así fue... En el 95 vinieron con la orden de desalojo, nos dieron 48 horas para irnos. Teníamos más de 100 años en esta tierra y nos querían echar. Buscamos testigos de que vivimos acá, la maestra mía de primaria salió de testigo, una abuelita que vendía la leche... el otro que traía las vacas, toda la gente que ya murió, hasta mi papá salió de testigo que él estuvo acá. Y cuando quisimos hacer la usucapión el ejército sacó el papel que yo había firmado y bueno listo, no se puede hacer usucapión y perdí todo. Eso fue en el 95... De ahí nos empezaron a llover intentos de desalojos. En el 97 otro... y en el 2000... hasta que llegamos, cinco tengo... cinco... Y bueno ahí Andreita empezó a averiguar y vino a preguntarme si nosotros éramos una comunidad. No te digo... Nosotros éramos una familia mapuche en un territorio desde siempre que yo recuerde... solo que no nos llamábamos comunidad. Pero ahí nomás empezamos a querer saber más. (Susana Carriqueo 2020).

Para Susana, la historia del lugar en el que levantó su comunidad es un recorrido que empieza con las andanzas de su mamá, con los trabajos de un abuelo y la huerta de una abuela. Pero es sobre todo la posibilidad de recordar con el lugar pedazos fragmentados de su vida y de las

¹⁰ Camuzzi es la empresa distribuidora de gas natural más grande de Argentina en términos de volumen, y cubre el 45% del país en dos regiones adyacentes, atendiendo usuarios en Buenos Aires, La Pampa, Neuquén, Chubut, Río Negro, Santa Cruz y Tierra del Fuego.

de sus hermanxs y tíxs. Ella descubre el sentido de comunidad cuando se ve expuesta a las amenazas de externos. Empieza, entonces, a objetivar en un relato la historia de su familia a partir de diversas experiencias encarnadas. Mientras está llevando a cabo esta tarea, junto con su hija y otros familiares, también descubre lo importante que es para ella saber esa historia que la vincula con su territorio y con una identidad mapuche que, hasta entonces, había permanecido en memorias subterráneas. La historia no solo es para Susana una herramienta para defenderse, sino, y, sobre todo, para conocerse a sí misma. La historia de su comunidad es, en su narrativa, una historia de conexiones y desconexiones. No tanto con el lugar mismo, sino con la posibilidad de colocar en el centro de la escena recuerdos capaces de crear comunidad.

La posibilidad que le brindó ese territorio de estar allí sin ser vista nos permite entrever atisbos de una espacialidad signada por los imaginarios bariloenses, para los cuales una comunidad mapuche sólo puede estar lejos de la ciudad y en zonas rurales. Estos imaginarios no sólo recrean la idea de lo mapuche como rural, sino que también reproducen un gradiente de valores en función de la distancia entre lo urbano y lo mapuche. En general, cuanto “menos rurales” o “más urbanos” sean los espacios reclamados por una comunidad, más sospechada será su “mapuchidad”. La historia de este lugar que parece escondido en la urbanidad bariloense, es vuelta a poner en escena porque Susana sabe lo caro que le ha salido en el pasado no poder contar la historia de su familia en su territorio.

3.4 Lof de Pity Huala

Después de andar en auto un buen rato se llega a un camino de tierra conocido por los lugareños como “el camino viejo a Colonia Suiza”. Se llama así porque comunica las avenidas principales con ese fundo histórico y turístico ubicado a más de 30 km del casco urbano. Las casas de la comunidad se encuentran ubicadas en la ladera de la montaña que bordea el camino

y, por lo tanto, pasan inadvertidas para los transeúntes que por allí circulan. Hay un cartel pequeño, clavado de un coihue, que señala el ingreso a la comunidad. Hay que subir la montaña para llegar a la vivienda de María Isabel Huala, la Pity. Cada vez que llegué fue parecido. Primero los perros, después algún niño y al fondo sonriendo, la Pity dando la bienvenida.

Pity conoce muy bien la historia de su familia, pero elige contar la historia de esta recuperación (que es de las más recientes). Con este fin, también selecciona las memorias genealógicas que dan sentido a su decisión de volver a ese territorio en particular y, con este foco afectivo, reconstruye los “tiempos antiguos” desde mucho más atrás en el tiempo que mis otras interlocutoras.

Mariel:¿cómo se empieza a contar tu historia Pity?

Pity: Qué pregunta rebuscada... Mi historia empieza siempre con mis antepasados, que son los que me traen hasta acá. Y vuelve a empezar cada vez que se vuelve a armar el rompecabezas; es que las partes terminaron diseminadas por muchos lados. Mi tatarabuelo venía de Chilianchico, es lo que contaban mis tías abuelas, el abuelo de ellas había nacido en Chiclainchico, y con mucho orgullo donde nació O'higgins ¿eh? [sonríe] Entonces uno ahí empieza a desmembrar y a separar cada época, cada tiempo, cada situación para llegar hoy a donde estamos. Recuperando. Ellos fueron corridos en la primera arremetida de la pacificación hacia el sur. Desde ahí estuvieron asentados unos... unos cuantos años al sur de Valdivia, entre Río Bueno y Osorno, entre esa zona. Y después, con la otra arremetida de la pacificación y la conquista, es donde se entrega mi bisabuelo y empieza a ser carrero. Carrero era traer mercadería de lo que hoy es Chile para lo que hoy es Argentina (...) Después de un tiempo de traer mercadería de Chile a carreta, por eso era carrero ¿eh?... y pasarla en balsa hacia acá, hacia el Nahuel, por el Nahuel (Pity Huala, 2021).

En suma, Pity empieza su historia con los desplazamientos de su familia y la llegada a la ciudad donde ella hoy recupera territorio.

En Huala Hue está, estuvo, estuvieron los Huala desde antes que esto sea tierras y colonias agrícolas del Nahuel Huapi. Ya estaban los Huala en toda esta zona, después llegaron los Goyes. Y compartieron la comunidad suizo francesa con los Huala, que eran los de esta zona. El indio Huala, que era mi padre, Aurelio Huala, convivió... convivimos con los Goyes mucho tiempo. (Pity Huala, 2021).

Pity ha dado muchas entrevistas en su vida, y ha participado de investigaciones que la ayudaron a armar su árbol genealógico. Lo cuenta y lo muestra porque sabe mucho sobre estos temas, no solo lo que respecta a su familia sino a la historia de la ciudad en general. Tiene libros y recortes en los que va apoyando muchas veces su relato.

Después de un tiempo de traer mercadería de Chile a carreta, les entregan las tierras, las 625 hectáreas de tierras y Colonias Pastoril del Nahuel Huapi. Pero no le entregaron a mi bisabuelo Bernabé Huala, se entregaron a mi bisabuela Moclovia Hueñumir, figura como Hueñir, Huenguir, pero en realidad uno que conoce un poquito más de... de lo que es el *mapuzungun*, es, Moclovia Hueñumir. Y después ¡Oh casualidad! la matan los forajidos, a la bisabuela. La sacan de las tierras donde se forma ¡Oh casualidad! el ejército argentino. A ella la masacraron... A los hijos se los llevaron a Lago Fon, Cerro Granito, Lago Ges, todo lo que es hoy el Tronador (...) Más allá de 1920 sucede esto con la bisabuela sí, sí... más o menos. Es por allá abajo, por Bahía Serena, por el Hotel el Casco. De hecho, dice la familia que, en el cerrito de arriba, dicen, que están los restos de mi abuela y de mis tías abuelas. La familia hizo ceremonias allá. Porque hay un cementerio donde están sepultadas, las que mató Foster Rojas que fueron varias. Esta parte de mi familia no sale mucho, lo que sale de mi bisabuela es una página policial y nada más. Y después dichos de nuestra gente, las contadas... Parques Nacionales empezó a descartar gente de esa zona, entonces el abuelo dijo que no lo iban a volver a sacar de otro lugar; y... ¡Oh casualidad! lo confunden con un ladrón. O sea, él iba con la bolsa de mercadería para volver allá, al territorio, y uno de los que estaban en los corrales --porque en esa zona era zona del matadero en ese tiempo de corrales de animales-- dice que pensó que se estaba robando un chivo. Entonces le dio un tiro en la espalda y lo matan al abuelo. Mi papá tenía cinco años. Y ahí empieza a dar vueltas por el *Wallmapu*. La abuela se junta con otro hombre y él no quería, no quería los chicos,

entonces los desparramó. Los regaló, o los dio. Y de ahí fue que a mi papá lo crio el abuelo José Crettón que estaba casado con la hermana de su mamá. (Pity Huala, 2021).

Pity también sabe mucho de su familia materna. Cuenta que su madre, Flora Edith Ainol Soto, es oriunda de Chiloé.

En Chiloé vivió en el campo y por lo que cuenta, vivía en ese lugar toda la familia, las hermanas de la abuela. Era como que estaban muy cerca unos de otros, como una comunidad por lo que ella cuenta (...) Siempre dice que mi abuela, su mamá, usaba polleras largas ahí, y sus trenzas las cruzaba en la cabeza así, como mapuche. Esa abuela curaba con plantas, sabía mucho de las plantas igual... Mi mamá nació en Chiloé, tenía once años cuando vino para este lado, para Comodoro Rivadavia. Después mi papá fue, la encontró por Comodoro y se la trajo. Mi papá fue a trabajar, a hacer el aeropuerto de Comodoro... Bueno, se supone que nací acá en Bariloche, que nos fuimos a vivir al Tronador porque yo nací enferma, muy enferma. Me llevaron al médico, el médico no sabía lo que tenía. Ahí me llevaron donde una abuela que curaba, y me dijo que me tenía que llevar a la montaña para que yo me sanara. Así que nos fuimos a vivir al Tronador, estuvimos un tiempo allí y después nos vinimos a vivir a Colonia Suiza, y ahí estuve hasta los 7 años en Colonia. Yo con mis padres viví hasta mis 18 años y después ya me casé con Jones. (Pity Huala 2022).

Pity intercala, en sus narraciones, documentación oficial, recortes de diarios y experiencias vividas con los sueños que le mostraron por donde debía orientar sus búsquedas. La primera vez que llegué a su territorio fue en el año 2017. Para entonces, ella hacía un año que había recuperado el territorio. Pity y su hija estaban en una casita más pequeña que la que tienen hoy. Ella explicó las principales razones que motivaron la recuperación de ese territorio.

Mi hijo siguió recorriendo comunidades, ayudando en las distintas comunidades y yo ahí me vine a Colonia, para... para encontrarme. No sé qué es lo que quería encontrar, pero bueno me crie en Colonia y me acordaba de lugares que recorría con mi papá y quería recorrer esos lugares, encontrar esos lugares. El día que decido

venirme estuvimos una semanita acá en Colonia y soñé... Fue justo cuando a mi hijo lo meten preso en Chile. A mí me vinieron a avisar en un sueño. Ahí una hermana del corazón me hace un préstamo, y al otro día me fui a Chile. Me fui con Piren. Y ahí no paré de escuchar lo que soñaba, y empecé a caminar y preguntar con más fuerza también. Recién ahí me vine a recuperar. Este de acá era uno de los lugares que yo caminaba y recorría con mi padre. Lo caminábamos todo. Porque a él le gustaba andar, en invierno, antes de invierno íbamos a juntar leña, en verano nos íbamos a las playas, al río... y había que volver con leña. Así que bueno, tampoco fue casualidad, sino que empecé a recopilar y rebobinar la historia. Y fue el ejército el que sacó a mi familia, entonces ¿A quién corresponde recuperarle? recuperar lo que el ejército nos quitó. El ejército nos sacó este territorio, no solamente a nosotros los Huala, a muchas familias más les saco el territorio y se instaló. Yo respeto todas las recuperaciones, pero yo estaba buscando mi raíz, mi espiritualidad y mi espiritualidad está acá, tiene que ver con eso también. Es que no es solamente la tierra en sí. El valor del territorio tiene que ver con los antepasados, tiene que ver con espíritus que con ella conviven. Tienen que ver con la historia de uno. Para mí tiene que ver con eso, en realidad, como yo digo riéndome, voy a recuperar hasta Chiloé. (Pity Huala, 2021).

La historia de este lugar es reconstruida por ella como un correlato de su historia en el lugar. Recuerda su infancia por estos lugares y sus palabras internas con las que confirmó su decisión de permanecer en ese territorio.

Este es mi lugar. Todo esto es mi lugar, donde quiero estar y donde el día que no esté más también quiero quedarme. Porque después de haber andado en tantas comunidades apoyando, ayudando, en muchas comunidades me ofrecieron que me quedara. Pero yo sentía que no, no me correspondía. Entonces, después empecé a hacer esta averiguación, a ver dónde en realidad habían estado mi familia y estuvieron muy cerca de acá, esta zona la recorría mi abuelo Segundo Bernabé Huala, la recorrían con el bisabuelo haciendo leña, trabajando. Bueno, la mayoría de mi familia trabajaba con los Goye en Colonia y bueno, cuando nos vinimos del Tronador me crie en Colonia hasta los 7 años. Después de ahí nos fuimos el kilómetro 20. Entonces empecé a buscar y encontré este lugar. Que era lo más cercano a armar una comunidad con tierras aptas y suficientes. Y también sentir a

mi familia cerca. Fui caminando de a poco, fui viendo de a poco, fuimos viendo porque con Piren recorrimos todo para buscar agua primero, encontraron un lugar que tuviera agua cerca. Recorrimos todo, conocemos el cerro, no hasta la punta del Bella Vista, pero hasta cierta parte conocemos. Todavía nos falta llegar arriba. No sé si llegaremos en algún momento, pero bueno, la idea es proteger estos lugares ¿no? Para que siga habiendo verde, para que siga existiendo lo nativo, la naturaleza. Lo caminamos, lo caminamos mucho. Nos encariñamos. Encontramos árboles abuelos. Encontramos árboles que se salvaron del incendio grande del 75. Seguimos buscando y fuimos decidiendo. Llegamos acá y acá había muchos árboles tirados y mucha tala. Y bueno, ahí nos instalamos. Al principio era con una pareja que yo tenía. Y que después no se animó, no estaba listo para ordenar su vida. Yo eso ya lo había vivido de chica con mi papá. No lo vivo más y menos en mi recuperación territorial. (Pity Huala 2022).

Desde el momento que conocí la recuperación territorial, al menos tres veces se enfrentó a amenazas de despojo y maltrato por parte de terceros. Es normal ver a Pity recorriendo los alrededores, cuidando los accesos al lago, armando carteles para indicar qué hacer o dejar de hacer con la basura, y hasta desarmando intentos de ocupación. Por lo tanto, al narrar su historia de lugar, ella nunca deja de mencionar los sucesivos atropellos que ha tenido que enfrentar.

El otro día intentaron de nuevo armar una casilla...ahí abajo. Ya no sabemos ni quienes son, pero vamos y la desarmamos. Porque nos quieren sacar territorio. Entre las camionetas con los pibes que hacen destrozos en el lago, y los matones de mala monta que se quieren poner ahí abajo por momentos es cansador ¿no? Igual nosotras vamos y en dos minutos arreglamos todo. Sabemos cómo hacer para mantener este territorio soberano y de pie. No hacemos lío, no cortamos la calle ni nos enfrentamos mal. Estamos acá cuidando el territorio y la espiritualidad del lugar. Sabemos cómo. (Pity Huala, 2022).

Para Pity el sentido de comunidad es algo que se ha ido construyendo en su interior incluso antes de levantar ceremonia por primera vez en su territorio. La historia del lugar es para ella la reconstrucción artesanal de todas las conexiones que sus antepasados tuvieron en la zona.

Pity ha ido recorriendo y acompañando distintas instancias de lucha y recuperación territorial pero la Lof Huala Hue es la que termina de conformarse como un lugar donde las conversaciones con sus ancestros fluyen desde el pasado al presente. Cuando en el año 2016 ella decidió recuperar el territorio, este ya había sido muchas veces soñado. En ese territorio, en el que fue reconociendo los rastros de sus abuelos y abuelas y los dejados por ella misma durante su niñez, Pity levantó una comunidad junto con sus hijxs y nietxs, con los antepasadxs y con las fuerzas del lugar. La Lof Huala Hue construye sentido de comunidad al mismo tiempo que refuerza las relaciones entre las personas de su familia y los vivientes del territorio, reestableciendo una continuidad entre el pasado, el presente y las expectativas de futuro para sus propios descendientes.

3.5 Lof de María Nahuel

La Lof Colhuan Nahuel está inserta en el ejido urbano que ha ido creciendo en los alrededores de San Carlos de Bariloche. Es fácil llegar y entrar cuando se sabe el camino. María sale a la puerta al escuchar el motor del auto. Siempre me espera su cálido abrazo y la pava al lado del fogón con los mates bien dulces. Con este pequeño ritual anticipamos nuestras largas conversaciones. A María no le gusta que la grabe, prefiere que escuche lo que ella tiene para contar y que, en tal caso, anote así no me olvido. Después confundo lo que me dijo y me reta, ese a veces también es nuestro ritual. Pero la grabadora la incómoda. Por lo tanto, la reconstrucción de la historia de su comunidad la fui limando y ajustando a medida con el tiempo y con su supervisión.

Este territorio era de mi suegra, pero no es así como lo ves hoy. Esto era largo, llegaba hasta donde está el jardín de infantes y más para atrás pasando los vecinos esos. Era de ella. Acá ella tuvo a sus hijos, no la tuvo fácil. Pero ella estuvo acá y peleó siempre por esta tierra. Cuando yo la conocí ya estaba peleando, imagínate. Todo el barrio sabe de su historia y su vida. Colhuan tiene muchos hermanos, pero

él fue el único que se quedó siempre acá con su mamá ...hasta que ella se fue. (María Nahuel, 2022).

María reconstruye la historia de su lado de la familia esforzándose para recordar algunos nombres, pero también eligiendo guardar otros para ella.

Yo no nací en este territorio, aunque bueno este territorio es todo ¿no? Porque después la gente hizo eso de separar en barrios y lugares. Yo me crié lejos de acá, en el campo. Ya vamos a ir ahí ... me dan ganas de volver a ver. Porque ahí estuve de chiquita. Vivíamos en un campamento, con mis papás y mis hermanitos... fuimos pobres... muy pobres. Pero en el campo éramos más libres. Mi abuelo Rafael sabía mucho de *kawell* (caballos), él sabía vadear el río y yo me lo acuerdo gigante a él. Ese abuelo era muy importante para mí... Rafita, mi sobrino se llamaba así seguramente por él. Ahora a mí me dan miedo los *kawell*, me quedé con miedo después de una vez... me debo haber caído porque ahora no me animo. Pero de *pichi* si... andaba a pelo nomás por todos lados. Este abuelo mío venía de lejos y sabía mucho. Sabía la lengua... Nuestra gente recuerda, los abuelitos recordaban bien. A mí a veces se me hacen lagunas y a veces me acuerdo de repente de todo lo que me tengo que acordar. (María Nahuel, 2021).

María cuenta la historia del lugar desde su *ruka*, mientras coloca ropa a lavar que le llega desde otros lugares. A veces ve pasar vecinos y hace comentarios que la llevan a un pasado donde no había tanta gente transitando, y, entonces, a partir de eso, reconstruye su llegada a este territorio donde levantó su comunidad.

Cuando llegué acá tenía dieciséis años, un día Colhuan me pasó a buscar por donde yo trabajaba. Yo ya tenía un hijo en ese entonces. Y bueno él me pasó a buscar y empezamos a salir. Después nos juntamos. En este territorio mi suegra había tenido a sus hijos y cuando yo la conocí tenía miedo que no quisiera a mi hijo. Pero eso no fue lo que pasó ... lo trato como parte de su familia al instante... Nosotros éramos chicos, pero sabíamos que este era nuestro lugar. Estaba la casita donde vivía mi suegra, y nosotros nos armamos con unos palos y plástico una carpita cerquita de la vertiente que cae desde arriba. Lo que pasa es que ya casi no la podés ver, porque alrededor nuestro creció un barrio y la gente fue contaminando todas las vertientes

que había. El agua es celosa, se enoja cuando no se la respeta, cuando no se la cuida. Y eso pasó acá... mi suegra sabía de eso. Por eso ella andaba siempre cuidando que no ensucien, que no construyan donde no debían construir. Nosotros sabemos de esas fuerzas que todavía están en este territorio. Hay veces que todavía bajan de la montaña los pumas o los zorros. Bajan porque vienen a avisarnos que todavía están también. Cuando llegué, mi suegra ya estaba luchando porque había algunas personas que desconocían los años que ella llevaba acá ¿viste? (María Nahuel, 2022).

Una de las veces que conversábamos llegó su marido Cristian Colhuan de trabajar y María lo invitó a participar de la conversación. Entre los dos se acordaron momentos de su juventud, de sus primeros intentos por armar una casa en el territorio y de situaciones que debieron enfrentar viviendo allí.

Cuando mi suegra se enfermó yo me quedé cerquita de ella cuidándola. Ese tiempo compartimos mucho, ella pudo hablar cosas que antes no había hablado. Eso pasa con las personas mayores ¿viste? Mi suegra hacía sus ceremonias, sus rituales en la tierra... tal vez al principio no nos dábamos cuenta de eso. Pero porque para nosotros, cada uno por su origen y su historia, era algo normal, no algo que llamaba la atención. Pero bueno con el tiempo, con el despertar y conocer a otros *lamngen*, y cuando la *machi*¹¹ empezó a formarse empezamos a ordenar un poco más lo que pasaba en este territorio. Y entonces pudimos decidir dónde se hacía la ceremonia, donde hacíamos nuestras rogativas y nuestros *trawn*. Este territorio fue cuidado por mi suegra, pero también por mí. Yo le prometí que siempre lo iba a defender y cuidar. Este es el territorio donde nació mi marido, donde nacieron mis hijos también. Nosotros tuvimos que soportar que nos acusen de usurpadores, de ladrones, de ocupación. Soportamos todo eso porque sabemos la verdad, sabemos que este territorio era nuestro desde antes de que este barrio sea este barrio. A veces nos da mucho enojo, pero otras veces también nos reímos cuando alguien le dice a mi marido que se robó esta tierra, cuando él nació acá mismo donde estamos

¹¹ Cuando una de sus hijas cumplió once años comenzó un proceso de formación y aprendizaje para formarse como *machi* dado que autoridades ancestrales del Pueblo vieron en ella el *nawen* de *machi*.

hablando nosotras. Es un poco ridículo hasta dónde puede llegar el pensamiento de las personas *wingka*.

María se acuerda bien de los allanamientos que debió soportar en su *ruka*, todavía hay marcas en la pared que dan cuenta de esos atropellos. Al lado de su comunidad se encuentra la salita de salud y el Jardín Arcoiris. Es común verla a María hablando con los trabajadores de salud, contándoles sobre *lawen* o llevando a algún hijo o nieto a ser revisado por alguna de las médicas.

Vos pensá que no había nada cuando nosotros estábamos acá, fuimos cediendo territorio para que se lleven adelante cosas para la gente. Pero una vuelta, de la nada, nos despertamos y había un grupo de personas que estaba poniendo al fondo de nuestra tierra unos juegos para nenes. Nosotros no queríamos eso, no había sido algo hablado, pensado por nosotros. Entonces en ese momento se armó todo un despiole porque decían que los mapuche no dejábamos armar una plaza para los nenes del barrio. Pero no se decía que nos habían puesto una plaza en la mitad de nuestro territorio ¿me entendés? Cosas pasaron todo el tiempo y siguen pasando... Hay un vecino que nos la tiene jurada y dele amenazarnos todo el tiempo. Pero nosotros acá estamos porque es nuestra *ruka*, nuestro territorio, porque hay proyectos acá dentro que no son solo para la gente mapuche, son para mucha gente que viene y sigue viniendo. Yo prometí cuidar este territorio, soy parte de este territorio... a veces cuesta entenderlo para quien no es de pensamiento mapuche. (María Nahuel, 2020).

La puesta en duda de su legitimidad en ese territorio, a través de acosos mediáticos y policiales, es algo que María debió tolerar con frecuencia en los últimos años.

Esta Lof se llama Colhuan Nahuel porque lleva nuestros dos apellidos. Todos los Colhuan saben que yo di la vida por este territorio. Y ahora hay muchos que necesitaron recuperar otro territorio. Pero no es por un capricho como dicen los *wingka*. La recuperación del Mascardi es parte de un proceso, de un sueño que muestra un camino y es necesario escucharlo para no enfermarnos como Pueblo. Este territorio Colhuan Nahuel es una parte de la historia, no es la única. Pero es

parte de nuestra historia, y sostenerlo, y seguir defendiéndolo es también parte de nuestro trabajo en este mundo, mío al menos... Acá hay *ngen* fuertes que hay que cuidar y respetar. (María Nahuel, 2022).

Para María, la historia del lugar donde levanta su comunidad tiene que ver con la perseverancia, por eso suele organizar su relato poniendo en relieve los esfuerzos de su suegra, y luego de ella, por sostener el control territorial pese a la urbanización creciente de sus alrededores. Sus recuerdos actualizan las formas heredadas de cuidar las vertientes de agua y de mantener resguardada la naturaleza, mientras proyecta su territorio como un lugar de interacción con otras y otros. Con esos énfasis, María entrama los legados de su suegra con los recorridos previos que la llevaron a ella hasta allí a sus dieciséis años. El sentido de comunidad para la Lof Colhuan Nahuel se inscribe en la puesta en valor de la idea de familia; una familia que, en torno a su suegra, se conformó reuniendo las diferentes trayectorias de los Colhuan y los Nahuel. Desde este ángulo, el sentido de lugar adquiere sus propios acentos como resguardo de una forma de vida y una identidad mapuche en un territorio amenazado por la urbanización de Bariloche.

✿ Reflexiones finales: Revertir el curso de la historia ✿

Los relatos presentados en este capítulo fueron narrados por diferentes mujeres que llevan adelante diversas recuperaciones territoriales e identitarias. Cada uno de estos textos cuenta, desde el punto de vista de su narradora, la historia del lugar ¿Por qué ella decidió volver o defender ese territorio? ¿Cuáles son los vínculos afectivos, familiares y espirituales con ese sitio en particular? ¿En qué contexto político jurídico se llevó a cabo y se sostiene la defensa del territorio? Y, fundamentalmente, ¿cuáles son los sentidos de comunidad que se fueron produciendo en el proceso de recuperación? El hecho de detenerme en sus propios énfasis y

decisiones narrativas, nos permite comprender los sentidos de lugar con los que cada una de ellas refracta la experiencia de vivir en comunidad. Al contar estas historias, ellas definen qué es lo que entienden por recuperar un territorio en función de sus propias trayectorias y experiencias de vida como mujeres mapuche.

En esta dirección, y pese a los diferentes sentidos de comunidad que cada una de ellas subraya, ellas comparten un modo similar de estructurar los relatos en una lógica y retórica de la resistencia (Gossberg 1993). Ahora bien, los diferentes sentidos de comunidad que se construyen a partir de sus narrativas de lugar implican formas disímiles de resistir – permanecer, defender—en un territorio, porque son también diferentes las experiencias de pérdida en las que ellas encuadran sus propias biografías.

En otras palabras, cada historia de lugar coloca en el centro de la escena los trabajos emprendidos por ellas –o por sus antepasadxs-- para revertir el deterioro de las condiciones materiales y espirituales de vida, pero también subraya los trabajos de memoria iniciados por ellas –y por sus antepasadxs—para restaurar los sentidos de ser mapuche.

Cuando en los relatos ponen en valor los sentidos de comunidad que resultaron significativos para ellas, implicitan una denuncia acerca de lo que cada una vivió como injusticia o sufrimiento impuesto en el pasado (desconexión, silenciamiento, precariedad, hostilidad, pobreza), pero, sobre todo, una forma específica de revertir esas pérdidas.

En breve, y para todas, la comunidad implica un modo de ser y estar en el mundo que pone en valor -nuevamente- aquellas formas de vivir “como mapuche” que tantas veces se vieron amenazadas. Y es allí, como veremos a lo largo de esta investigación, donde cada una constela experiencias pasadas y presentes, donde radica la fuerza de la memoria como un acto restaurativo para orientar sus recuperaciones territoriales y sus expectativas a futuro como mujeres mapuche.

Capítulo 4

Interludio: Lugares de viento blanco

“Cuando sopla el viento blanco conviene entrecerrar los ojos y acordarse dónde empezás y dónde terminás”.

(Frase dicha por una niña en un taller de juegos comunidad mapuche de Rio Negro)

El interludio es una pieza musical breve que se toca como introducción o bien entre las secciones de una composición mayor. Este interludio es una introducción tanto como un pasaje (o texto intersticial) que se implica y repite a lo largo de todas estas páginas. Responde a la necesidad de unir argumentativamente los capítulos de esta tesis en torno a preguntas similares: ¿De qué modo estas mujeres anudan sus historias de vida personales con los sentidos más comunitarios? ¿Qué recuperan cuando están llevando adelante una recuperación territorial? De algún modo, para poder hablar de aquello que se recupera y restaura, primero hay que entender qué es lo que se perdió o rompió. Este interludio trata sobre eso.

Me he planteado el modo de abordar este capítulo/interludio muchas veces a lo largo de la escritura de mi tesis. Hice y deshice estrategias de abordaje y hasta de ocultamiento de tópicos por miedo a fallar en su correcto abordaje. En conversaciones con colegas manifesté distintas veces lo homérico de hablar de algo sin terminar de contarlo del todo. Reconstruí artesanalmente escenas que me habían sido confiadas, así como también las desarmé a jirones

buscando el equilibrio necesario para no exponer a nadie y tampoco invisibilizar u homogeneizar las historias de vidas. Me detuve en los silencios, en las promesas, en los llantos y las experiencias. Esa detención implicó buscar modos de escritura capaces de hablar sobre ciertos lugares sociales –hegemónicamente establecidos y desigualmente disponibles-- a los que estas mujeres (al igual que tantas otras mujeres) han debido sobrevivir.

A continuación, reconstruyo algunos de esos lugares que, con el tiempo, se convirtieron en espacios inhabitables. Lo hago sin detenerme en los detalles que podrían haber otorgado las citas textuales extraídas de entrevistas o conversaciones. Respetando nuestros acuerdos – explícitos e implícitos-- sobre secretos e intimidades, reconstruyo los bordes de ciertas escenas y experiencias sin narrarlas. Para hacerlo, elijo circular por un campo semántico que se desprende del tiempo compartido con ellas (y con otras) pero identificable y producido en un contexto determinado. Parto de la premisa de que las palabras y expresiones (como el dolor) deben ser siempre entendidas desde los territorios y cuerpos donde se producen. Sólo así palabras como violencia, alcohol, locura, dolor, sufrimiento, frío, hambre o vergüenza cobran una fuerza semántica compartida e inauguran reflexiones comunicables.

4.1 El lugar a la intemperie

Cuando una persona cuenta su vida elige determinado orden para narrarse a sí misma. Este orden se modifica a veces entre un encuentro y otro. E incluso en el mismo evento narrativo hay recuerdos y situaciones que irrumpen “desordenando” y alterando el orden con el que habían elegido contar: “¿por dónde iba?” “bueno ya me fui por las ramas”, “qué bárbaro, mira por dónde empezamos y a donde llegamos”, “¡uf!...vamos a hacer un mate bien azucarado porque aparecieron todas estas cosas tristes... vamos a andar las dos con dolor de garganta después”.

Esas expresiones metadiscursivas funcionan como codas o reflexiones de los desbordes de cada relato. Muchas veces, al contar determinada etapa de sus vidas o hacer alusión a algo que había pasado esa misma tarde o salido en las noticias, emergían recuerdos y situaciones donde ellas se habían sentido desbordadas hasta perderse, es decir, sin saber dónde empezaban y terminaban, como dice la cita del epígrafe.

En las zonas aledañas a la cordillera, y en los meses de invierno, sucede un fenómeno meteorológico: los vientos fuertes arrastran la nieve precipitada o caída, provocando acumulaciones significativas y reduciendo la visibilidad a unos pocos metros. Este fenómeno se llama “viento blanco” y hace que quien esté a la intemperie se pierda del camino, se paralice por el riesgo y termine desorientado. Cuando mis interlocutoras reconstruyen ciertas experiencias personales, regidas por la vulnerabilidad y el desborde, dan cuenta de los lugares impuestos que tenían habilitados socialmente para moverse. Estos, de alguna manera, representan -en la metáfora climática que propongo- los pasos que una sabe que puede dar cuando camina a ciegas por la montaña, porque entiende el riesgo de desafiar el viento blanco y probar nuevos caminos que ni siquiera están visibles en ese momento.

Pero no me centro en esos primeros pasos, ni siquiera en el momento en el que el viento se detuvo. Las situaciones dolorosas o traumáticas que me han sido confiadas, precisamente han sido confiadas. Pero, si las explicitara (además de estar rompiendo pactos preexistentes y más duraderos a la escritura de una tesis) podría estar abonando a generalizaciones poco rigurosas y análisis prejuiciosos. La reelaboración de esas pérdidas específicas, que cada una de las mujeres emprendió, ha resultado en relatos de estar en el mundo tan singulares como compartidos, tan repetidos como creativos, y tan secretos como públicos. Es por eso que, a lo largo de este interludio, presento las experiencias dolorosas, de ruptura y de desconexión que, para estas mujeres, han sido la piedra angular de sus sentidos comunitarios y biográficos. La clave de lectura es, entonces, reconstruir esa experiencia de viento blanco –cuya comprensión

habilita su función como eslabón analítico de esta tesis—sin pretender entender qué, dónde, cuándo y a quién le sucedieron ciertas cosas.

4.2 El lugar del secreto

A lo largo de su historia, la antropología ha reflexionado sobre los modos de registrar aquello que se busca entender, pero han sido pocas las veces en las que la discusión se centró en el registro oculto. Más allá del clímax del debate generado ante la publicación *post mortem* de los diarios de Malinowski (1986), las reflexiones disciplinares habían girado, mayormente, en torno al saber metodológico de registrar no solo lo que las personas dicen que hacen sino también lo que realmente hacen (por ejemplo, Mary Douglas en 1973), o más recientemente, saber registrar no solo lo que las personas dicen o hacen, sino también las performance y los efectos performativos de lo que no se dice (por ejemplo, Trouillot 1991; Dywer 2009). Pero ¿cómo hablar de aquello que no se debe registrar?

En estos años de trabajo me fui dando cuenta que aquello que quedaba por fuera de las preguntas, o que aparecía cuando los grabadores se apagan o el cuaderno se guarda hacían las más de las veces de andamiaje entre un relato que se me había compartido y otro que estaba por empezar. De hecho, tal como advertí, este interludio cumple un poco esa función de andamiar la historia del lugar que se recupera espacialmente y el lugar que se levanta socialmente. Estos elementos compartidos en forma de anécdota, confidencia o incluso reflexión fueron siempre necesarios para entender determinados contextos o situaciones que se habían vivido.

A lo largo de estos años se han generado espacios de diálogo y de confianza, donde las mujeres decidieron compartir conmigo eventos sucedidos en sus vidas para que pueda comprender con más profundidad sus decisiones y los sentidos de sus prácticas. Gran parte de nuestras conversaciones remiten a momentos dolorosos o de vergüenza que han debido sufrir y

soportar. Ya sea por violencias intrafamiliares, por discriminación institucional o por escenarios de injusticia social perpetuado sobre ellas, sus hijxs y nietxs.

En la juventud, algunas debieron escapar de hombres que se alcoholizaban y se volvían celosos y violentos. También hubieron quienes silenciaron sus propios saberes para que otras personas no las juzgaran o incluso las encerraran por ser “locas”. Ellas debieron esconderse, disfrazarse, pasar hambre, entregar sus cuerpos a los deseos de otros como estrategias para sobrevivir. Muchas de ellas debieron seguir viviendo extrañando a sus hijos que fueron entregados a otras personas sin su consentimiento. O haciéndole la comida a quien las había violado la noche anterior.

Algunas soportaron la cárcel y sus noches de terror. Otras enterraron hermanxs, madres y amigas en silencio por no tener habilitado el llanto ni la justicia. Sus historias, las más de las veces, recorren oscuridades que la mayoría de las personas que conozco ni siquiera pueden imaginar como escenarios vivibles. En la medida en que ellas iban compartiendo conmigo esos dolores, estaban confiando, pero, sobre todo, estábamos sellando un trato mutuo sin necesidad de decirlo. Generalmente hubo un grabador prendido, pero solo andaba porque ambas partes sabíamos que no todo lo que se decía era “corpus” u objeto de paráfrasis. Al respecto, Judith Stacey (1988) reflexiona sobre una de las cuestiones más antipáticas de lo que ella llama el punto de vista ético feminista. Esto es, ser consciente de que es en las situaciones de intimidad, privacidad y complicidad que se dan en nuestras investigaciones cuando se produce información valiosa y clarificadora al mismo tiempo que secreta e irreproducible. (Stacey 1988). El desafío es, entonces, escribir y reflexionar en torno a temas que son centrales para comprender, pero que no se deben ni pueden mencionar.

En algún punto de mi investigación, ciertos tópicos devinieron en secretos. Entiendo el secreto como un género discursivo en sí mismo, que sucede cuando algo se comparte exclusivamente

con alguien y, en ese mismo acto, se lo sustrae de una circulación más amplia. Es decir, el secreto, al igual que la memoria (Halbwachs 2011), nunca puede ser algo individual. Incluso si solo una persona sabe algo, al comunicar la decisión de callar (“es secreto”) está escondiendo algo de otras personas, estén o no en presencia. El secreto es una forma de resguardo de la privacidad, pero también es un modo de preservar los sentidos de una experiencia inefable frente a “los lenguajes traicioneros del poder”, ya sean estos institucionalizados por los “victimarios” (Dwyer 2009: 29) o por los discursos feministas blancos (Mohanty 1991). Al mismo tiempo, el secreto es un idioma particular de la intimidad. Como señalan Giddens (1998) e Illouz (2007), la producción de lo íntimo requiere necesariamente de una simetría de poder. No existe la posibilidad de lo íntimo si no hay una apertura y receptividad equivalente entre las partes: “no es ser absorbido por el otro, sino conocer sus características y dejar disponible lo propio de cada uno” (Giddens 1998: 59).

En su investigación respecto a los indígenas australianos, James Weiner (2006) destaca otra función social del secreto: la puesta en valor de -pero sobre todo la posibilidad de controlar- ciertos aspectos de la vida social considerados fundamentales para interactuar y relacionarse en el presente. Por su parte, David Berliner (2005) trabajó sobre las epistemologías del secreto. Y las presenta como la construcción de marcos capaces de generar restauraciones en ciertas transmisiones que han sido interrumpidas. A diferencia de estos autores, mi investigación no tiene como objeto de análisis a las prácticas secretas, sino que encara el desafío de estructurar un argumento de tesis en torno a ciertas experiencias de vida que se fueron definiendo como privadas y secretas en el transcurso de las conversaciones.

En breve, identifico dos tipos de secreto. En primer lugar, el secreto como práctica social y discursiva que tiene significados, funciones y efectos particulares sobre la vida social. En este sentido, por ejemplo, entiendo que ciertos silencios (decisiones conscientes de callar algo) pueden ser estrategias creadas por las familias mapuche post campañas militares para proteger

a las nuevas generaciones de ciertos recuerdos dolorosos o saberes discriminados (ver, por ejemplo, capítulo 6). En segundo lugar, el secreto como imperativo metodológico responde a un tipo de relación social basada en el respeto de los acuerdos de privacidad y en el compromiso investigativo de resguardar –con o sin acuerdos previos—la intimidad de mis interlocutoras. Este último es el sentido del secreto sobre el que reflexiono aquí.

Cuando el secreto es una práctica ejercida en contextos de subordinación suele contener, en su construcción social, una función histórica de protección; pero también es una práctica constituida por, y constituyente de, diversos pactos, acuerdos y vínculos sociales.

4.3 El lugar disponible

Las personas tenemos a disposición ciertos lugares sociales más que otros. Estos lugares disponibles se conectan entre sí, y suelen organizar la materialidad del espacio que solemos circular. Se imponen como habituales, fáciles de ocupar, recurrentes y, a veces, inevitables. Pero, sobre todo, esos lugares --disponibles para ciertas personas y no para otras-- definen una distribución desigual del espacio según las diversas trayectorias étnicas, económicas, de género y edad. Cada uno de esos lugares refleja de distintas maneras los privilegios y opresiones que determinan el curso de nuestras vidas.

Como dijimos arriba (capítulo 1), los aportes de Lawrence Grossberg (1992) han sido fundamentales para poder pensar la constitución de las identidades de los sujetos a partir del encuentro de los mismos en determinados lugares. De acuerdo con este autor, las personas construyen su identidad a partir de articulaciones entre ciertos sistemas de diferenciación social. Estos sistemas no solo moldean estructuras, relaciones y jerarquías espaciales, sino que también habilitan (dotan de poder) o clausuran (niegan los accesos) ciertos lugares (prácticas y modos de estar en el mundo) para determinados sujetos. Ahora bien, esta diferenciación va determinando un circuito de relaciones de poder que, aun siendo cambiante,

tiende a fijar cierta distribución de lugares y formas determinadas de actuar, hablar y vivir en ellos. Estos circuitos y puntos de conexión hegemónicos determinan el movimiento y las formas de transitar, en este caso, de las mujeres indígenas, y en particular, de las mujeres mapuche que crecieron en el entorno urbano de San Carlos de Bariloche.

Estos mapas hegemónicos no sólo determinan qué tipo de lugares pueden ocupar las personas sino también cómo deben ocuparlos y por dónde y cuándo pueden moverse dentro y fuera de ellos. Es decir, frente a la disponibilidad de lugares determinados, las agencias de las personas se ven más o menos embestidas de autonomía y poder para cambiar sus rumbos. Para Grossberg, serán los movimientos de las personas reales que viven sus vidas en la cotidianeidad los que irán reconfigurando esa organización establecida del espacio social. Entonces, y aun cuando esos mapas hegemónicos se internalizan en las personas, nos propone pensar las formas en la que estas son capaces de producir sus propios mapas de agenciamiento. Estos procesos de re-territorialización –anclados en ciertos movimientos, deslindes, atajos y resistencias-- son justamente el tema de mi tesis. Pero antes de poder contar cómo mis interlocutoras reorganizaron sus circuitos y cómo dejaron de habitar ciertos lugares disponibles para habilitar otros, me tengo que detener en esos lugares disponibles, descritos como terribles, invivibles y dolorosos. Estas mujeres, como parte del Pueblo Mapuche, han ido conformando sus identidades en los forcejeos cotidianos para abandonar ciertos lugares hegemónicamente establecidos, volver a ocuparlos de maneras novedosas o transformarlos en lugares completamente diferentes.

Los lugares disponibles no son aquellos que una desea o busca. Son precisamente los que están dados, establecidos y presentados en nuestras biografías como intersecciones casi inevitables, a los que irremediamente parecieran llevarnos los caminos comprendidos entre los márgenes de circulación en los que podemos movernos, en determinado campo de fuerzas. Para mis interlocutoras, estos lugares han sido el de la mujer golpeada, discriminada,

trabajadora ilegal, estigmatizada por instituciones de salud y policiales, pobre, bruta, violenta, mentirosa. Si bien cada uno de estos lugares difiere de los otros, comparten entre sí la condición de precariedad. Sobre esto me explico en el siguiente apartado.

4.4 La Precariedad

La precarización significa más que puestos de trabajo inseguros, más que una cobertura social insuficiente dependiente del trabajo asalariado. En tanto que incertidumbre y exposición al peligro, abarca la totalidad de la existencia, los cuerpos, los modos de subjetivación. Es amenaza y constricción, al mismo tiempo que abre nuevas posibilidades de vida y trabajo. La precarización significa vivir con lo imprevisible, con la contingencia.

(Isabell Lorey 2016:.11)

La palabra precariedad puede ser usada con acentos peyorativos para construir otredad. En ocasiones, referir a algo o alguien como precario lo califica como una carencia sobre la que ese ser tendría alguna responsabilidad. Entonces una “casa precaria”, “una cultura precaria” o “un trabajo precario” pareciera remitirnos a la responsabilidad de quien tiene la casa, la cultura o el trabajo. Sin embargo, en la obra “Marcos de guerra. Las vidas lloradas” (2010), Judith Butler sostiene que la precariedad es una condición a la que todas las personas se ven expuestas (de distintas maneras, y sin dudas con distintos niveles de riesgo a quedar en esa posición). En el marco de esta epistemología de la precariedad, he ordenado mi escucha. Siguiendo a Butler, entiendo que la posibilidad de precariedad es parte de la estructura del poder. Esta autora afirma que existen sujetos que, debido a su condición, son expulsados del contenido de humanidad, produciendo una distribución diferencial de la vulnerabilidad: unas vidas valen más que otras; unas pueden ser lloradas, otras no; a unas se les permite expresar el dolor de la pérdida, a otras no (Butler 2010).

En varios de los relatos, las mujeres me contaron situaciones que parecían coherentes con la vida que estaban viviendo. Es decir, había una suerte de linealidad entre aquello que iban narrando y los desenlaces desprendidos. La idea de precariedad me ayudó a entender esa supuesta linealidad en sus historias de vida. Los lugares que identificaban como disponibles para ellas, y en los que cuentan que se fueron deteniendo, tenían la característica compartida de poseer la condición de precariedad. Hubo quienes desde muy temprana edad recorrieron solas las calles de la ciudad de San Carlos de Bariloche en busca de comida o trabajo. En esa situación de calle, sufrieron violencia policial o de algún hombre que pasaba por allí. Muchas hablan de la soledad vivida, incluso estando en lugares con muchas personas. Una soledad encarnada que deja entrever la experiencia de vivir en los márgenes. En sus expresiones, se repite muchas veces el miedo a la noche (de chicas y de más grandes) y a los ruidos que, en la oscuridad, advertían lo que estaba por pasarles en el cuerpo. Otras fueron obligadas a irse de sus lugares de pertenencia sin su consentimiento, a dejar atrás todo lo que las unía con un territorio, su familia y sus creencias. Estas mujeres debieron defender a sus hijxs de ser robadxs, lastimadxs y ultrajadxs. Las han obligado a parir, pero también a abortar. Les rompieron decenas de veces las redes que lograban reconstruir para salir adelante. Aparecían los celos de algún marido violento, o las mentiras y enjuiciamientos de agentes estatales. La vida se les desarmaba a cada rato y la que volvían a construir no era lo suficientemente vivible. Ocuparon en distintos momentos de sus vidas (y desde ya que no todas pasaron por lo mismo) los lugares que estaban disponibles socialmente para ellas.

“yo sabía lo que venía, era una pesadilla... y ahí no había nadie”; “Tenía que salir con cuchillo siempre encima porque sabía que en cualquier momento nos podían atacar por ser indios”; “Me fui a dormir tantas veces muerta de hambre que no podría contarle”; “Me celaba por todo, me pegaba, ponía mi cuerpo de escudo y me aguantaba los gritos para no despertar a los nenes”; “Oculté mucho mi embarazo, ya me habían robado uno”; “Me escondí, me camuflé y me fui al monte a trabajar...”

me hice pasar por hombre. Me llevé a mi hijito para que no me lo quitaran de nuevo”; “Al salir del trabajo me agarró este tipo y me hizo la violación... me defendí y me encerraron muchos años”; “Yo no me animaba a decir nada, estaba muda de miedo”; “Solita estaba...pero una soledad distinta. De esa que es parecida a la muerte misma”; “Dormía con un palo al lado de la cama por si me daba muy duro él”; “Sola en esa ciudad sin nadie a quien pedirle ayuda, sin un solo árbol para ir a llorarme a mí”; “Mi mamá a la noche tenía pobrecita que trancar la puerta porque podía entrar esa persona a hacernos mal”; “Los médicos... yo no vuelvo más a esos lugares... no sé dónde me lastimaron más, si en los médicos o en la vida”. (Selección de frases, 2019 y 2023)¹².

Lo que busco remarcar en este apartado son las lecturas transversales que se pueden realizar entre aquel lugar del “viento blanco” generado por situaciones de vulnerabilidad y el “lugar de precariedad” entendido como ese evento en el que los lazos y modos de estar en el mundo se ven dinamitados por situaciones externas. La vulnerabilidad trae consigo la potencial exposición a la precariedad. Es decir que el no saber por dónde se está caminando por falta de visión, borrona la certeza de los lugares en los que se puede pisar sin caerse. Esto es lo que produce la precariedad al dinamitar los vínculos, conexiones y redes de las cuales una necesita agarrarse para volver a encontrar un camino seguro.

4.5 El lugar del exceso

Debido a que la experiencia interseccional es mayor (*greater*) que la suma del racismo y del sexismo, el análisis que no tome en consideración la interseccionalidad no puede afrontar suficientemente la manera particular en la que están subordinadas las mujeres negras. (Crenshaw 1989: 140).

¹² Entiendo que este palimpsesto de frases es significativo en sí mismo, sin necesidad de referenciar las citas con nombres propios. Para las mujeres con las que conversé estos años, las experiencias concretas se fueron recordando como miedos, dolores profundos, soledad e injusticias, y son esos sentimientos y sentidos los que actualizan las frases citadas aquí.

En momentos específicos de sus vidas, estas mujeres han debido sobrevivir a situaciones de violencia en contextos en los que el desamparo estructuraba su cotidianeidad. Esa condición de precariedad está enmarcada y situada en un espacio tiempo determinado. Es decir, las circunstancias que las han colocado en situaciones de vulnerabilidad se condicen con su condición de mujeres, pobres e indígenas pertenecientes a un Pueblo que ha intentado durante mucho tiempo volver a poner en valor sus saberes y tradiciones. La superposición de esas pertenencias operando como factores condicionantes es la que se ha llamado “interseccionalidad”. Este concepto, acuñado por Kimberlé Williams Crenshaw (1995), refiere a un sistema complejo de estructuras de opresión que son múltiples y simultáneas (Muñoz Cabrera 2011). Es decir, si la atribución de ciertas características predeterminadas -- y asociadas con ciertos disvalores sociales-- a un “tipo” de persona genera formas específicas de discriminación y opresión; la interseccionalidad es la que nombra las posiciones (o experiencias subjetivas) particulares de una discriminación y opresión múltiple. En el marco de esta teoría, me interesa destacar la idea de exceso que Crenshaw nombra como ese plus o “algo más” que “la suma del racismo y del sexismo” (ver epígrafe). Aunque, como dice Dolores Morondo Taramundi, en la literatura feminista no haya una posición unívoca sobre cómo entender ese “exceso” (eso que es “mayor que la suma”), existe cierto acuerdo en que aquello que la interseccionalidad representa “no es una situación que los instrumentos de eje único —tales como el género, la raza, o cualquier otro motivo de discriminación— puedan comprender simplemente por yuxtaposición” (2022:145).

Puesto que mis interlocutoras han debido sufrir en sus cuerpos los tormentos de esas opresiones múltiples, sus experiencias de interseccionalidad se fueron hilvanando narrativamente como combinaciones donde solo era posible seguir con vida escapando. En suma, la confluencia de posicionamientos subalternos las colocó forzosamente en lugares de exceso, esto es, en lugares donde las situaciones de subordinación y vulnerabilidad se

intensifican. Con estos sentidos, la idea de interseccionalidad me ha ayudado a ordenar y revelar ese “algo más” que suele perderse de vista cuando las experiencias de subordinación se abordan desde un eje único y separado de análisis.

Ahora bien, no podríamos pensar las historias de vida de estas mujeres sin detenernos en las múltiples ocasiones donde sus vidas estuvieron en peligro. Siguiendo a Walter Benjamin (2016), la condición de peligro no remite tanto a la muerte acechando, sino a la dignidad desapareciendo. Estos riesgos de vida resultan de ese plus interseccional de experiencias de silenciamientos, violencias y sujeciones; de esos excesos que se superponen en una persona:

“Lo peor del miedo es perderlo. Porque ahí te das cuenta en el cuerpo por todo lo que pasaste. Cuando en el fondo sabés que ya no tienen nada más que arrancarte, porque a mí me habían robado la niñez, la posibilidad de ser mamá, la libertad de crecer en un campo. Cuando perdés el miedo te das cuenta lo jodida que estás... y lo sola que andas por la vida”. (Fragmento de entrevista, 2021).

En este extracto, la idea de exceso, desborde y caos se hace presente. No sólo asoma la vulnerabilidad de la que venimos hablando, sino también la reflexividad sobre la misma. La ausencia de miedo es, para mi entrevistada, una alarma del peligro al que se está expuesta. En el sentido que ella le da, la ausencia de miedo expresa el exceso, puesto que resulta de una pérdida extrema, un daño agudo (“lo jodida que estás”) y una soledad límite. Desde este ángulo, la experiencia de enfrentar el viento blanco caminando a ciegas por la montaña llega a su punto más álgido de desconcierto: el peligro de perder el miedo.

Ser objeto de múltiples miradas discriminatorias y violencias colocó a estas mujeres en lugares de exceso, de los que parecían no tener escapatoria. Incluso, la reivindicación como mujeres mapuche –un camino que luego sería una opción-- aparecía entonces como el principal elemento estigmatizante de la mirada de otros hacia ellas. Al funcionar como un estereotipo interseccional (Morondo Taramundi 2022), el ser mujer mapuche sólo parecía

abonar la opresión, por lo que, en varias ocasiones, las mujeres cuentan que optaron por dejar atrás conocimientos, estrategias colectivas, la lengua y las prácticas ceremoniales que habían aprendido de pequeñas.

✿ Reflexiones finales: Ojos entrecerrados ✿

Como decía la niña citada en el epígrafe con el que empecé este capítulo, “Cuando sopla el viento blanco conviene entrecerrar los ojos”. Los ojos entrecerrados nos permiten disminuir un poco la atención sobre el entorno, para mirar también con atención hacia adentro, en los propios pliegues de la memoria. Para cerrar este capítulo, me voy a centrar en esos recovecos de agencia que la memoria habilita.

Los lugares de “viento blanco” fueron definidos aquí como esos lugares disponibles e impuestos para ciertas trayectorias sociales; fueron descritos por su condición de precariedad; y singularizados por el exceso de experiencias de opresión que los constituyen. Dar cuenta de la existencia de estos lugares es clave para comprender los sentidos más profundos de los posicionamientos políticos, las reivindicaciones identitarias y las moradas de apego que estas mujeres fueron construyendo a lo largo de sus vidas. Sin embargo, las prácticas y textos concretos que forman parte de esos lugares son secretos. La decisión metodológica de basar mi argumento de tesis en estos lugares de viento blanco y, al mismo tiempo, presentarlos como secretos (es decir, sin describirlos en sus detalles concretos), es lo que dio forma a este capítulo que dice sin decir, recurriendo a ciertas ideas teóricas para describir lo que otrxs autorxs ya describieron sin tener que volver a hacerlo.

Los trabajos de memoria, implicados en la reconstrucción de sus historias de vida, permitieron, a cada una de mis interlocutoras, objetivar esas experiencias de viento blanco y

reconocer su función estructurante en el relato de vida. Ellas entrecerraron sus ojos, nombraron lo indecible, y se fueron acordando de quiénes eran.

Luisa Quijada ilumina las escenas de su vida que estuvieron inundadas por la vulnerabilidad y las reúne en *un tiempo de desorientación*. Esto es, una forma de circular los márgenes de la sociedad; la experiencia de estar en los bordes y a punto de caer a lugares de no retorno. Gran parte de los sentimientos que organizan sus relatos fueron producidos en esos contextos de marginalidad y violencia; en esos días en que “casi muerta” había perdido su punto de anclaje o de referencia. Ella se recuerda “desorientada”. En el transcurso de esta tesis, veremos cómo Luisa decide regresar a esos bordes y márgenes para construir en ellos refugios de descanso, y marcas y señales para indicar caminos potenciales.

María Nahuel recuerda los momentos de su vida en los que se sintió más expuesta al peligro, como eventos enmarcados por *un tiempo de soledad*. Una soledad que habla del distanciamiento con el territorio, de la adaptación forzada a la vida en la ciudad, y de la falta de interlocutores que la acompañen en el proceso de autorreconocimiento identitario como parte de un Pueblo. En las siguientes partes de esta tesis, María nos va mostrando cómo esos sentidos de soledad fueron organizando, a contraluz, sus propios procesos restaurativos y de lucha.

Podríamos decir que, para Susana Carriqueo, las experiencias de viento blanco se asocian con ciertas prácticas internalizadas de estigma y negación identitaria. Ella contextualiza sus experiencias de pérdida en ciertas escenas teñidas por mecanismos de invisibilización. Con el fin último de sobrevivir, este fue para ella *el tiempo de ocultamiento*. Ese tiempo de su vida refiere a los años en los que eligió dejar de ser vista, como estrategia para no seguir sufriendo; o promover el borramiento (re)producido por años de vergüenza impuesta. La historia de vida de Susana, como veremos en los siguientes capítulos, organiza de formas creativas y

habilitantes esta tensión entre lo privado y lo público, y entre el ocultar y reconstruir comunidad.

Deolinda Buenuleo ha narrado varias veces, y en contextos públicos, los momentos más dolorosos de su vida. En las conversaciones conmigo, Deolinda volvió a reconstruir las distintas escenas en las que pudo ganarle a la muerte y al terror. Pero, en cada una de ellas, se piensa a sí misma sin poder hablar y obligada a guardar silencio para sobrevivir. Esos días en los que Deolinda cuenta que trataba de escapar sin decir nada, para poder seguir volviendo, son nombrados como *el tiempo de silencio*. Ese tiempo en el que debía callar porque todavía no estaba segura de encontrar el camino que le permitiría no tener que regresar. En gran parte, y a partir de estas experiencias dolorosas, Deolinda construye el devenir de su historia de vida como una progresiva impugnación al silencio forzado.

Por último, Pity Huala identifica como los momentos más dolorosos de su vida a aquellos en los que se sintió desesperada. Ese sentimiento de desesperación emerge, según sus propias asociaciones narrativas, en *el tiempo de desmembramiento*. El dolor de estar desmembrada resulta de múltiples rupturas con las relacionalidades que luego devendrían constitutivas de su posicionamiento como mujer mapuche. El desmembramiento también nombra la ruptura – impuesta y forzada-- entre lo que ella siempre supo que era y una cotidianeidad que la obligaba a olvidarlo y ocultarlo, y a no dialogar con sus memorias.

Lo característico de estas historias de exceso es que, a diferencia de otras, reconocen la importancia que los daños, los sufrimientos y los dolores tienen para poder encarar procesos de reelaboración de esas pérdidas y reconstruir una narrativa sobre sí mismas. Por eso, ellas encuadran, a través de imágenes y expresiones metadiscursivas, la cualidad histórica de “esos tiempos”: tiempos de descarrilamiento, de soledad, de ocultamiento, de silencio y de desmembramiento. Estos suelen ser los años en los que el viento blanco soplaba en sus

entornos y las mantenía alejadas de sus territorios, ancestros, plantas y vertientes. Los años en que se sintieron perdidas, desorientadas y hasta casi desintegradas. Pero como tales, “esos tiempos” se convierten en eslabones claves en el devenir de sus trayectorias.

Cuando Judith Butler (2009) da cuenta de los momentos en que determinados individuos pierden cierto grado de conocimiento sobre sí mismos, por estar enredados en el entramado de miradas y relaciones que los condicionan, se pregunta:

Mi relato de mí misma es parcial y está acosado por aquello para lo cual no puedo tener una historia definitiva. No puedo explicar con exactitud por qué he surgido de esa manera, y mis esfuerzos de reconstrucción narrativa siempre están sometidos a una recesión. Hay en mí, y me pertenece, algo acerca de lo cual no puedo dar cuenta. Pero, ¿significa esto que no soy en el sentido moral, responsable de lo que soy y lo que hago? (Butler, 2009:60)

Paradójicamente, aquellas experiencias que no se pueden explicar con exactitud y que preservan siempre “algo” muy personal de lo que no se puede dar cuenta, resultan ser centrales en los esfuerzos de reconstrucción narrativa emprendidos por mis interlocutoras. Ensayar formas de nombrar, articular y reelaborar el dolor es, en cada caso, una manera de expresar que se ha recuperado el control (y la responsabilidad) sobre el curso de la propia vida.

Este capítulo fue pensado como un interludio porque introduce “esos tiempos” que cada uno de los relatos transcritos en esta tesis vuelve a citar de formas explícitas o presupuestas; porque introduce el fondo sobre el que se destacan los sentidos de las distintas reconstrucciones narrativas; y porque, en definitiva, las mujeres con las que conversé empiezan a contarse a partir de “esos tiempos”.

Este interludio sobre lo indecible pero estructural es el que, en cada historia de vida, nos permite poner en relieve el pasaje que reconstruyen las mujeres, desde ciertas experiencias de

pérdida, dolor y miedo (Carsten 2000, 2007) hacia determinados lugares de restauración y enunciación.

Epílogo

Para poner en contexto los relatos y las prácticas de las mujeres protagonistas de esta tesis, opté por centrarme en los modos en que ellas mismas magnifican ciertos eventos del pasado y minimizan otros; publicitan ciertas experiencias mientras otras las resguardan en los secretos implícitos; conectan ciertos lugares y otros los desconectan para reconectarlos de modos diferentes; crean continuidades y contrastes entre procesos; y, en definitiva, construyen sus identidades como parte de una comunidad y como mujer mapuche. En conjunto, cada una de esas estrategias narrativas resulta de –y tiene efectos performativos en—las realidades de sus contextos. Estas contextualizaciones nos permiten comprender los sentidos que estas mujeres construyen en los relatos (trabajados en los próximos capítulos), desde sus propios puntos de vista.

En relación a los sentidos del lugar, para ellas la comunidad representa un modo de estar en el mundo viviendo “como mapuche”. Y para sentirlo así, cada una ha elaborado sus constelaciones de memoria, articulando experiencias de su infancia con las de su vida adulta.

En relación al interludio, ellas presuponen y recrean un contexto, al que llaman “esos tiempos” y en los que reúnen distintas experiencias dolorosas. En sus relatos, ellas vuelven de manera implícita o explícita a esos tiempos, y, al hacerlo, ponen en valor todo lo que sucedió después en sus vidas.

Tanto en el capítulo 3 --sobre los sentidos con los que estas mujeres orientaron las comunalizaciones en las que participan--, como en el capítulo 4 --acerca de esos momentos de sus vidas en los que han tenido que sobreponerse de altos niveles de adversidad y dolor--, se delinean los ejes centrales de esta investigación, que serán retomados, desde diferentes aristas, una y otra vez, para profundizarlos. En cada parte de esta tesis, la pregunta convocante

es similar: ¿Cuáles son los modos, estrategias y procesos a través de los cuales estas mujeres mapuche han logrado transformar las condiciones de sus lugares disponibles e impuestos en moradas de apego e instalaciones estratégicas (Grossberg 1993)?

En el epígrafe, la poeta Viviana Ancalao nos advierte que escribe para saber de qué muerte viene y de qué vida viene y sobrevive. De alguna manera todas las muertes de las que estas mujeres provienen son contextos que necesitan ser reconstruidos para poder establecer conexiones y contrastes que les permitan decidir hacia cuál de todas sus vidas posibles deciden ir.



Fotografía tomada en territorio recuperado durante el 2018

Parte III

Restauración

“Todo lo que humedece es poesía
porque en el agua se asoma el amor y se sana el espanto”

Viviana Ayilef, 2020

Claves de lectura

Hace unos años se me rompió una vasija que me había hecho una amiga muy querida. Se cayó al suelo y sus partes volaron en muchos fragmentos y pedazos. Tardé casi dos semanas en poder pegar sus partes para que quedase lo más idéntica posible a la original. Al terminar de arreglarla, le mostré a mi hijo mayor la reparación, casi como un triunfo que saldaba aquel desliz inoportuno al momento del lavado de platos. Por fuera, la vasija había quedado bastante similar, pero por dentro se veían todas las marcas y pliegues de la unión que había hecho con el pegamento. Esta escena cotidiana me ayudó para pensar todas las veces que debí reconstruir mi propia historia de vida, y cómo, al hacerlo, he ido juntando pedazos, buscando encastrarlos y amigándome con las nuevas marcas. Pensando en esa vasija reparada y en mis trabajos personales de memoria, comprendí que el resultado de una restauración es un nuevo sentido. Es una forma de aproximarse a la experiencia de algo que ya no será lo mismo, pero cuyas costuras reparadoras adquieren una nueva relevancia en la totalidad de esa vasija o memoria.

En este sentido, y buscando relacionar esta escena con la tercera parte de la tesis, las vasijas pueden pensarse como las trayectorias de memoria que nos constituyen como sujetos. Esta metáfora tiene el propósito de poner en foco la agencia de estas cinco mujeres: la reparación de sus vasijas-memorias. Un trabajo lento y paciente en el que marcas y cicatrices van adquiriendo nuevos significados y funciones, en el vínculo entre la restauradora y su vasija.

Esta tercera parte de la tesis está compuesta por dos capítulos sobre roturas y reparaciones, pliegues y nuevas proyecciones.

Tal como se viene trabajando, muchas de las dificultades estructurales y emocionales que han debido atravesar las mujeres con las que conversé son el resultado de un despojo que les antecede a ellas. Como parte de un Pueblo que sufrió robos de tierras, asesinatos y destrucción

de lazos espirituales, ellas reconocen haber heredado fragmentos de algo que supo ser, para sus ancestros, una forma de vida mapuche. En este sentido, ellas no solo reparan sus vasijas –como yo hice con mi vasija rota--, sino que las restauran. Esta diferencia de énfasis es la que plantea Jannet Carsten (2000) al subrayar los dos propósitos políticos que promueven las acciones restaurativas de la memoria: por un lado, impugnar el orden establecido traducido en políticas de olvido, inestabilidad estructural, estigmatización y silenciamientos forzosos; por el otro, contribuir a la colectivización de los trabajos de memoria, al establecimiento de alianzas y la reparación de vínculos familiares y territoriales (Carsten 2000).

De esta manera, y como anticipé en la parte II, los contextos de post-violencia implican un trabajo posterior de restauración y producción de recuerdos (Benjamin 1999). En este sentido, el capítulo 5, **De las casas a la *ruka***, las mujeres recorren los distintos lugares que fueron habitando y, al hacerlo, cuentan cómo fueron articulando distintos niveles de plegamientos (Deleuze 1987). Es decir, cómo fueron interiorizando experiencias vividas y heredadas de maneras diversas, y cómo las (re)conexiones significativas entre esos recuerdos adquieren fuerza performativa en sus propios procesos de resubjetivación. En este sentido, la restauración resulta del proceso de levantar una *ruka* como una forma de revincularse, tal como sugiere Marisol de la Cadena (2015), con habilidades mapuche de habitar. Entendiendo a éstas como competencias político-afectivas de convivencia, acuerdo y reconexión entre vivientes (humanos y no humanos), enmarcadas en el conocimiento mapuche.

El capítulo 6, **De un mundo desordenado al *kimün***, trata de otro tipo de plegamientos y, por ende, de otras formas de restauración. El desorden al que hace alusión el título refiere tanto a los antagonismos del mundo externo que condicionan las movi­lidades de estas mujeres, como a los efectos de esas contradicciones en sus vidas. El desorden, entonces, apunta a las estigmatizaciones que ellas sufrieron, por ver y estar en el mundo de maneras distintas a las establecidas por ciertos marcos hegemónicos de identidad. Al ser impuestas e internalizadas en

condiciones desiguales de poder, esas contradicciones pueden promover la culpa, la vergüenza o el temor, pero, sobre todo, la inteligibilidad de ciertas experiencias. La posibilidad de transformar esa situación de ilegibilidad en *kimün* es el movimiento restaurativo del que trata este sexto capítulo. Las presencias y mensajes soñados por estas mujeres, sus conocimientos sobre plantas, o el diálogo fluido con las fuerzas de sus territorios dejaron de ser “cosas malas”, para ordenarse en una narrativa de Pueblo y de ancestralidad mapuche.



Fotografía de Huerta en territorio Recuperado post nevadas

Capítulo 5

De las casas a la ruka

Estar sentadas al lado de un fogón, de un telar, de una ventana que da a las montañas o en una cocina desde donde se pueden mirar los gansos mientras se alimentan de los brotes del suelo, significa mucho más que una coyuntura. Es el resultado de una larga historia que las ha llevado hasta allí. En el transcurso de esta investigación, entendí la importancia de ser recibida en sus *ruka*, porque antes de poder decir *küme akukonpayaymiñen* (bienvenidxs) a quienes las visitamos, ellas escaparon, volvieron a huir, entraron y salieron de otras casas, en las que sufrieron. En palabras de hoy, ese sufrimiento se explica por el hecho de no haber podido habitar esas casas como mujeres mapuche.

En este capítulo, me centro en sus historias de vida, para contar el modo en que cada una de ellas ha organizado, desde sus sentidos actuales de pertenencia al Pueblo Mapuche, tanto sus fijezas y movimientos como sus conexiones y desconexiones, en los relatos de sus vínculos familiares y sus sucesivos hogares.

Estas mujeres han ido recorriendo distintos territorios, ciudades, barrios y casas. En estos sitios tan disímiles fueron transcurriendo sus infancias, se hicieron adultas y criaron a sus hijxs. Tal como hemos visto en la parte II, todas ellas llevan adelante recuperaciones o resguardos territoriales, y nombran a sus casas actuales, por primera vez, *ruka* (casa u hogar en *mapuzungun*). Este capítulo cuenta cómo, a diferencia de todas las otras casas que habitaron a lo largo de sus vidas y que recuerdan como viviendas o casas transitorias, la *ruka* no solo deviene una última morada de arribo, sino el *locus* de un sentido de pertenencia encuadrado en la memoria de un Pueblo. Las trayectorias de mis interlocutoras son disímiles y, en algunos puntos, contrapuestas; pero también se unen en un texto común al que llamo aquí “De las casas

a la *ruka*”. Esta es una trama cuyo desenlace compartido consiste en estar habitando, hoy en día, un espacio político, afectivo, y socialmente significativo para llevar adelante sus vidas y proyectos.

En este marco, y a lo largo de este capítulo, me pregunto sobre las construcciones diferenciales que ellas actualizan y resignifican respecto al modo de habitar, transitar y construir una *ruka*, como contrapunto a la experiencia de detenerse transitoriamente en una casa. ¿Cuáles son los excesos de sentido o el plus de significados que definen a la *ruka* en contraposición a otras viviendas por las que fueron transitando? ¿Cuáles son los sentidos políticos y afectivos que se ponen en valor en la experiencia de estar viviendo en una *ruka*? ¿Cuáles son las particularidades de ese tipo de anudamiento entre trayectorias que se nombra como *ruka*? Y, ¿De qué maneras sus relatos construyen a esta como el punto de partida o la base para empezar a desplegar y replegar sus subjetividades como mujeres mapuche?

La percepción que las mujeres mapuche tienen en torno a la *ruka* es el tema central de este capítulo. Pero, para dar cuenta de esos sentidos, es necesario recorrer con ellas las detenciones previas en diferentes viviendas, y los deslindes y estrategias que fueron ensayando en esas formas anteriores de habitar.

Ellas fueron organizando sus relatos de vida, temporal y espacialmente, en torno a una sucesión de casas valoradas de formas diferentes. Unas son viviendas de la infancia, elegidas o impuestas, en las que, en general, estuvieron en tránsito; otras son presentadas como “puntos donde frenar” para tomar el aliento y redireccionar el rumbo, ya sea solas o con sus hijos “a cuesta”, ya sea escapando de alguna situación de violencia o en la búsqueda de respuestas espirituales –y políticas-- acerca de quiénes querían ser. Desde este ángulo, cada una de estas casas representa un nuevo mojón en sus recorridos de autoafirmación mapuche. Así, la *ruka* se devela, a lo largo del capítulo, como un espacio elegido por estas mujeres, donde imperan sus

tiempos, sus prácticas de cuidado y sus condiciones de resguardo hacia quienes elijan habitarlas con ellas.

Este capítulo se divide en cuatro apartados. El primero (“La casa en Antropología”) expone algunos de los conceptos y teorías de la antropología sobre el estudio de las casas, particularmente los aportes de Janet Carsten (2004) a partir de sus relecturas de la “sociedad de casas” de Levi Strauss (1981). En relación con estos debates, planteo la importancia del estudio etnográfico de las casas para el análisis de los procesos de resistencia y lucha. El segundo (“Las casas de la infancia”) analiza el modo en que cada una de mis interlocutoras construye sus propios sentidos acerca de las casas que habitaron durante sus infancias; las que, mayormente, suelen estar atravesadas por una movilidad y transitoriedad que no fue ni elegida ni deseada. Estas casas, en tanto detenciones temporales en el curso de las andanzas impuestas, también se enmarcan en una historia más amplia de Pueblo, sobre todo al contraponer el ritmo de la ciudad con los tiempos añorados en las memorias de las *ruka* levantadas dentro los territorios soberanos. El tercer apartado (“Trayectorias y puntos de fuga”) trata sobre los recorridos emprendidos al dejar las casas de sus infancias; sobre las viviendas que, incluso en situaciones de adversidad, han sabido construir y habitar, y que hoy definen como los lugares donde encontraron los rastros o las pistas que les permitieron reorientar sus trayectorias y formas de vida. Finalmente, el cuarto apartado (“*Ruka*: un lugar para ser quién se quiera ser”), presenta esos hogares que ellas nombra como *ruka* a partir de descripciones etnográficas del espacio y las rutinas, para dar cuenta de cómo las relacionalidades previas, presentes y proyectadas se fueron materializando en paredes, fogones y huertas.

5.1 La Casa en Antropología

La casa se ha constituido como un objeto de estudio de la Antropología desde sus inicios, sin embargo, sus definiciones varían en función de los distintos abordajes y escuelas de

pensamiento. Me baso en los trabajos de Morgan (1881), Mauss (1905) y Levi Strauss (1981) para dar cuenta de algunas de estas primeras aproximaciones de la Antropología sobre las casas.

Entre los primeros estudios, se encuentran los trabajos de Morgan (1881) y Mauss (1905), quienes realizaron investigaciones sobre los modos en los que grupos amerindios organizaban sus viviendas desde una perspectiva enfocada en lo habitacional. Estos autores prestaron atención a la distribución espacial y al desarrollo arquitectónico de las casas con el fin de evidenciar las estructuras sociales y organizativas de una sociedad, basándose en notas y cartografías de viajeros. Con la incorporación del método etnográfico a partir del siglo XX, la mirada sobre las casas y los modos de conceptualizarla tomaron otras direcciones. Por un lado, las casas dejaron de ser pensadas como objetos inertes, para centrarse en sus propias transformaciones. Surgieron entonces algunas comparaciones con los organismos vivos para abordar temas como la permeabilidad al cambio, sus ciclos vitales y sus desarrollos en retroalimentación con los entornos. Por el otro, dejaron de ser pensadas como objetos aislados de las personas que las producían.

Más recientemente, el trabajo de Claude Levi Strauss (1981) sobre la "Societes a Maison" (sociedad de las casas) define la casa como una persona moral y, con este giro, plantea nuevas aristas y preguntas para abordarla:

Persona moral detentadora de un dominio constituido a la vez por bienes materiales e inmateriales, que se perpetúan por la transmisión de su nombre, de su fortuna y de sus títulos en línea real o ficticia, tenida por legítima con la sola condición de que esta continuidad puede explicarse en el lenguaje del parentesco o de la alianza y, las más de las veces, de los dos al mismo tiempo (Lévi-Strauss 1981: 150).

Levi Strauss utilizó la conceptualización sobre las casas medievales para cuestionar y repensar sus propias definiciones de parentesco. Para él, en las sociedades de casas, todas las alianzas, acuerdos y distribuciones políticas continúan fundamentándose en el parentesco. Pero, a

diferencia de sus planteos previos, aquí el parentesco refiere menos a reglas de consanguinidad y alianza que a un lenguaje que puede ser utilizado (como una segunda naturaleza o naturaleza construida culturalmente) de acuerdo con los intereses políticos. Como persona moral fundamentada en un lenguaje de parentesco, la casa devino una arena de disputas donde dirimir conflictos utilizando de formas interesadas los binarismos tradicionales de la Antropología: afinidad-consanguinidad, alianza-descendencia, matrilinealidad-patrilinealidad, adentro-afuera y masculino-femenino. El nuevo enfoque levistraussiano habilitó dos desplazamientos centrales en el estudio de la casa. Por un lado, los vínculos más significativos de apego -- aquellos que se suelen anclar en la casa y nombrarse como familia o parentesco-- dejaron de ser pensados desde criterios biológicos para dar lugar a procesos creativos de producción de naturalezas y de criterios de familiarización (Carsten 1994). Por otro lado, la casa devino un espacio social objetivado de acuerdos políticos y sentidos afectivos, con su propia historia de origen y sus formas específicas de materialización en el espacio (Gillespie, S. D. & Rosemary 2000)¹³.

En el marco de estos replanteos, han sido los trabajos de Janet Carsten (1994) los que más me han servido para teorizar y profundizar una idea de casa coherente con las conceptualizaciones construidas a partir de mi trabajo de campo. Esta autora discute el enfoque estructuralista, en el que la casa representa la organización de una sociedad, y propone entenderla desde un punto de vista más íntimo, centrado en sus prácticas cotidianas de generación de vínculos. Así, la casa deja de ser el escenario para pensar sobre otros procesos sociales, y pasa a ser el centro de la mirada etnográfica.

¹³ En mis aproximaciones a la idea de casa desde la Antropología, también tuve en cuenta los trabajos contemporáneos que ponderan sus aspectos económicos (Quiros 2020, Fernandez Alvarez y Perelman 2020) y aquellos otros centrados en las casas como formas de organización social del cuidado –asociando la casa con las esferas más íntimas de una sociedad– (Frederich 2016, Tarducci 2020).

“me ha llamado más la atención su capacidad imaginativa (hablando de la casa) y de almacenamiento de memoria cuando comencé a 'pensar a través de las casas'”. (Carsten 1994 [1964]: 26).

Pensar a través de las casas nos invita a preguntarnos cómo estas imaginan formas de ser juntos y resguardan memorias compartidas, así como a no dar por sentado, por ejemplo, los sentidos, experiencias e historias que se actualizan diferencialmente entre las ideas de casa y *ruka*.

A partir de las discusiones motivadas por la propuesta de Levi Strauss, la casa empezó a ser comprendida como el lugar social –y material—en el que se promueven sentidos afectivos y vínculos significativos de continuidad y permanencia. En otras palabras, es el dominio de una pertenencia colectiva que, más allá de las personas individuales, se objetiva como unidad a través del tiempo. En relación con esta premisa teórica, me pregunto si en todos los casos la casa se asocia a una grupidad de pertenencia o persona moral. Y, en relación con ello, si la casa es, en todo contexto, la forma de objetivar un proyecto colectivo de continuidad de vínculos. Al menos, para las mujeres con las que he conversado, no todas las experiencias de “ser parte” de una casa han estado asociadas con la permanencia de un colectivo, o con su continuidad en el tiempo a través de rituales, memorias, roles, títulos, alianzas y descendencias.

Pero, en todo caso, la permanencia y la continuidad me sirvieron para pensar las diferencias entre las experiencias de estar habitando en tránsito (casas) y aquellas otras que empiezan a vivirse y a proyectarse desde la *ruka*. Desde este ángulo, me pregunto ¿En qué medida y de qué formas, el hecho de volver a habitar una *ruka* podría ser un modo de reconectar con permanencias y continuidades que habían sido interrumpidas? ¿Cuáles son las historias de relacionalidad que se reconstruyen en la *ruka*?

En el caso de mis interlocutoras, esa continuidad narrativa de pertenencia afectiva no está dada *per se*, sino que emerge como resultado de una ardua labor de reconstrucción post-experiencias

de despojo, persecución y borramiento. Pese a la heterogeneidad de situaciones y relatos, lxs antepasadxs de estas mujeres son sobrevivientes de un genocidio que todavía es muy reciente, por lo tanto, la remembranza o herencia de una casa familiar nunca les sucedió. Sus relatos son historias de restauración de un pasado doloroso.

Este capítulo trata sobre las casas desde una perspectiva antropológica, pero para aportar una nueva dimensión: cuando las casas han sido destruidas, olvidadas o quedaron muy lejanas; cuando son parte de un sueño de regreso, pero, también, un proyecto creativo de reconstrucción; cuando habitar no siempre es permanencia ni continuidad. El recorrido de la casa a la *ruka* es un proceso restaurativo, esto es, una acción creativa de transformación de la realidad para volver a levantar una casa en el mundo que se quiere habitar.

La historia empieza con los abuelos de los abuelos... acá todos siempre estaban corriendo de algo, escapando de algo... la gente mapuche siempre anda teniendo que moverse para sobrevivir. Hasta que llega, hasta que encuentra... y ahí entonces ya no nos pueden sacar, como a mi acá... yo soy parte de este lugar... yo de acá ya no podría irme... es difícil de entender si no sos mapuche. (Pity Huala, 2021).

“Moverse para sobrevivir” nos hace pensar en esas casas que lxs antepasadxs de Pity debieron abandonar varias veces en la historia, así como las que tuvieron que volver a levantar en otras tantas oportunidades; pero también en las casas por las que ella tuvo que circular a lo largo de su vida. Aquellas casas más antiguas y esas otras más recientes son las casas-fragmentos (a veces taperas o recuerdos borrosos) que devienen en los cimientos de las que hoy se constituyen como *ruka*.

En suma, las ideas de casa y de *ruka* aparecen como dos significantes distintos y bien marcados. La posibilidad de etnografiar sus significados a través de los relatos y las prácticas cotidianas nos va a permitir comprender por qué un espacio deviene en un lugar de pertenencia, de vínculos y de permanencia. Para Bourdieu (1991), la casa Kabyle de los argelinos es la imagen

reducida del cosmos, para las mujeres mapuche, la *ruka* es un microcosmos organizado. Allí, cada elemento y presencia (las fotos de ancestros, el fogón, las plantas del *lawen* secándose, los cueros de animales, las orientaciones de las ventanas) es tanto memoria como práctica cotidiana, presupone algo tanto como lo recrea, es tan personal como colectivo.

Hasta aquí he dialogado con aquellos enfoques y autores que me permitieron posicionar las construcciones conceptuales de la casa en el centro de las reflexiones antropológicas. Lo que propongo a continuación es trazar una suerte de continuidad con los debates más actuales que permiten desmenuzar esta idea, enmarcándola en tensiones constitutivas de la vida en sociedad (la familia, las mudanzas, el trabajo, las tristezas, las crianzas y las negociaciones, entre otras).

El trabajo de Carsten y Hugh Jones (1995) ha sido fundamental para poder entender las relecturas críticas que se han hecho del concepto levistraussiano de “sociedad de casas”. Estos autores revisan los conceptos de permanencia y estabilidad que los estudios clásicos sobre parentesco habían otorgado a las casas, y proponen pensarlas –tal como se advirtió– como una extensión de las personas. Tanto las casas como quienes las habitan están atravesados por procesos de transformación.

Louis Marcelin (1999) señaló la importancia de aprehender el sentido de parentesco y familiaridad, a partir de los modos de “habitar” de las personas con las que trabajaba, remarcando la importancia de reconstruir el sentido nativo de “casa” para poder producir conocimiento respecto a las mismas. En esta línea, las investigaciones fueron identificando distintos énfasis a partir de las etnografías de las casas, entre los que menciono aquí sólo algunos a modo de ejemplo. Ciertos trabajos prestaron atención al modo en que las ideas nativas de un futuro mejor se proyectan en las formas de habitar una casa (Cavalcanti, 2009). Otros, en los aspectos económicos presupuestos en las formas de apropiación espacial de un lugar como “casa” (Motta, 2014). Así también, algunas etnografías se centraron en los modos

creativos de construir simbólicamente casas con potencial para fomentar formas de vida autónomas y soberanas (Dumans Guedes 2017, Cortado, 2020).

Entre estos diversos énfasis, emergentes de una perspectiva etnográfica, los más pertinentes para mi investigación son los que profundizan la distinción entre casa y hogar. La primera suele ser pensada como un espacio físico y el segundo se asocia generalmente a los aspectos experienciales y vinculares. Esta comparación --por momentos sutil y por períodos protagónica de los estudios de casas en la antropología-- me ha servido para remarcar la distinción que me propongo abordar entre casa y *ruka*. Lejos de querer limitar o traducir un conglomerado de significantes a una sola y reducida expresión, encuentro en estas nociones una vía analítica para contextualizar y organizar mis propias conjeturas producidas a partir del trabajo etnográfico.

Es Julie Botticello (2007) quién, a partir de su trabajo con nigerianos residentes de Londres, resignifica la idea de hogar como una forma de enmarcar los sentidos de pertenencia en el mundo, en contextos de desplazamiento y subordinación. Desde este punto de vista, la idea o sensación de hogar, en contraposición con la de casa, se posiciona también como algo por lo que se ha luchado e incluso se está dispuesto a dar la vida en pos de su defensa. La idea de *ruka* que surge en las contadas de mis interlocutoras se parece, en parte, a la planteada por Botticello cuando define el hogar como una espacialidad amplia y móvil. De acuerdo con el énfasis espacial de esta autora, la *ruka* no funciona al interior de cuatro paredes, sino que se expande por calles, plazas, mercados, montañas y territorios alejados. En este sentido, defino el hogar como un lugar con cierto grado de movilidad, a diferencia de la fijeza estructural que implicaba hablar de casa. A esto agrego, a partir de mi investigación, que tanto la amplitud como la movilidad también tienen una dimensión temporal y procesual, en tanto será la acumulación de las experiencias pasadas y encarnadas de las casas anteriores la que las lleva a construir una *ruka*.

Al decidirme por etnografiar los sentidos que mis interlocutoras construyen en torno a la idea de *ruka*, estoy haciendo mucho más que una genealogía de sus diversos recorridos hasta llegar a habitar el lugar que hoy defienden o resguardan. Lo que me propuse, a lo largo de este capítulo, fue entender la *ruka* como un “hecho social total”, uno en el que “todo se mixtura” (Cavalcanti, 2009). Esta multidimensionalidad que adquiere la noción de *ruka* en sus sentidos nativos es la que explica por qué deviene el escenario donde las mujeres vuelven a ser parte de un entramado más amplio de pertenencias y donde proyectan nuevos horizontes compartidos. La *ruka* no indica solo el lugar en el que se vive, sino la forma subjetiva, afectiva, espiritual y política de habitar un lugar.

5.2 Las casas de la Infancia

Los procesos de recuerdo y olvido de las mujeres con las que he trabajado no resultan en narrativas lineales u ordenadas cronológicamente. En parte, porque esos procesos están enmarcados en contextos que los favorecen o los inhiben. Pero también porque las mujeres suelen (re)marcar los inicios de sus historias en función de distintas y yuxtapuestas escalas temporales. Esos orígenes pueden remontarse al tiempo de los ancestros, a algún hito de la historia familiar de desplazamientos y arribos, o a los tiempos de la propia infancia (en los que se hilvanan conversaciones con madres, padres y abuelos, recuerdos de recorridos por los lugares donde vivieron y las estrategias para afrontar distintas situaciones domésticas). En estas diversas temporalidades hay una suerte de añoranza por aquello que sucedió. Aun cuando no se esté sosteniendo que en el pasado se estuvo mejor, la nostalgia suele estar asociada con la valorización desde el presente de “un tiempo en donde lo mapuche era más cotidiano”.

Este apartado habla de porosidades y de reconocimiento. Utilizo la idea de porosidad para remitir a la cualidad de una superficie lisa o autobiografía (Deleuze 1987). Esta superficie, definida por lo que es decible o narrable en determinado momento, se constituye a partir de

pliegues, dobleces y recovecos de recuerdos de diferentes texturas y profundidades que se fueron produciendo a lo largo de los años. Los relatos que aquí presentamos nos cuentan cómo esas superficies se tornaron permeables -de ahí la metáfora- a los significados y acentos de las interpretaciones enmarcadas como mapuche; y cómo, en consecuencia, reorganizaron sus dobleces constitutivos, dando sentido a recuerdos que, hasta entonces, no afloraban en la superficie narrable.

Con la idea de reconocimiento refiero al momento en que ciertas imágenes del pasado se hacen legibles desde el presente; esto es, en palabras de McCole, cuando “las estructuras profundas del pasado son iluminadas en un presente bajo la luz generada por la incandescencia de su actualidad” (1987:297). La capacidad de recuperar --del olvido o el silencio-- ciertos fragmentos de experiencias pasadas responde a que estos, por alguna razón, resultaron significativos para el presente. Iluminar una experiencia que había permanecido a las sombras es, entonces, reconocer su lugar como recuerdo significativo en una nueva trama narrativa. Por ejemplo, esto ocurre en los relatos de las mujeres cuando ciertas vivencias de su infancia, aparentemente desconectadas o insignificantes, son reconocidas y puestas en valor como enseñanzas sobre cómo habitar un lugar.

Ahora bien, el sentimiento compartido de la añoranza es el que intensifica las porosidades y habilita los reconocimientos; es decir, el que orienta las resignificaciones y las puestas en valor de ciertos recuerdos, desde el encuadre de las memorias colectivas de Pueblo. Las mujeres distinguen las casas en las que vivieron cuando eran niñas de las otras casas que habitaron después. En sus memorias, estas casas representan un pasado acotado a sus años de niñez, el cual, desde el presente, se asocia fundamentalmente a un entorno cultural idealizado. Este sentimiento de añoranza que emerge al recordar las casas de la infancia se corresponde con la idea de Chapman (1999) de que la casa recordada es una forma de vehicular el deseo de retorno al lugar de origen.

5.2.1 Las porosidades al encuadrar las casas

Según la RAE¹⁴ (2014), “la porosidad está asociada con la densidad del material, con la naturaleza de sus compuestos y con la existencia de espacios vacíos entre ellos”. Es decir que si no hubiese vacíos no existiría esa condición material. Los trabajos de memoria llevados adelante post-situaciones traumáticas están repletos de “huecos” o “vacíos”. Pero, a diferencia de lo que sucede con un mero espacio en blanco, estos vacíos devienen, con el tiempo, en la condición identitaria del proceso de cada una. La porosidad de sus superficies autobiográficas está, entonces, estrechamente relacionada con las búsquedas, preguntas e inquietudes que surgen a partir de esos aparentes vacíos.

Los recuerdos de las casas que estas mujeres ocuparon durante sus infancias son una reconstrucción de distintas trayectorias y vivencias, pero también de lugares vacíos que, con los años, fueron deviniendo en vacíos con sentido. Los recuerdos de esas primeras experiencias de casas son estructuras que, con el tiempo, se han ido develando como porosas y permeables a nuevos sentidos. Cada uno de estos trabajos de memoria para recordar esas primeras formas de habitar y coexistir nos retrotrae a otras memorias y saberes que fueron siendo reconocidos como encuadres mucho tiempo después. Estos encuadres, con el transcurso del tiempo, hicieron posible que ciertas vivencias plegadas –silenciadas u olvidadas en espera—fueran saliendo a la superficie.

Las niñeces indígenas se han caracterizado por vivir en los márgenes de la sociedad, bajo situaciones de extrema vulnerabilidad¹⁵ (Hetch 2006, Leavy et al. 2018). Si a este escenario sumamos las matrices hegemónicas de alteridad que niegan la presencia indígena en nuestro

¹⁴ Real Academia Española, <https://dle.rae.es/internet>, consultado en abril 2023.

¹⁵ Los estudios sobre las niñeces indígenas han llamado la atención sobre lo poco que se conoce sobre los efectos de los procesos de expropiación y empobrecimiento sufrido durante y luego de las campañas militares de fines del siglo XVII (Szulc 2004 y 2015, Escolar y Saldi 2018)

país (Briones 2003), entendemos por qué esta interseccionalidad entre niñez y etnicidad pasó a los imaginarios sociales como invisible. Los efectos particulares del racismo y la discriminación sobre las niñeces indígenas quedaron soslayados en etiquetas como “niños de la calle” o “pobres”, en términos universales. Sin embargo, para algunas de mis interlocutoras, las condiciones de marginalidad en las que vivieron sus niñeces son uno de esos excesos de la historia que solo pueden ser explicados si se tiene en cuenta la triple opresión de ser niñas, de familias empobrecidas e indígenas.

Las mujeres que cuentan los relatos que presento a continuación han tenido infancias con conexiones intermitentes --o incluso nulas—con el territorio desde el que se enuncian en la actualidad. Sus infancias dan cuenta de un derrotero por espacios de peligro, pobreza y abandono. Pero en el que se intercalan sentimientos de ternura y recuerdos de vínculos afectivos que hoy reinterpretan como significativos para orientar sus proyectos actuales.

Es curioso como cuando una va creciendo entiende la pobreza desde distintos ángulos. Me doy cuenta que no era pobre, o al menos no era más pobre que cuando vivía encerrada en una ciudad que no elegí, haciendo lo que quería un hombre al que no amaba... de chiquita fui feliz... porque recorría sabiendo a dónde estaba, a dónde iba... Fue una infancia muy feliz, porque juntábamos nudos para que compraran el terreno ahí en el kilómetro 20, se juntaban nudos de los nudos de coihue, ahí en el bosque... eso se juntaba por bolsas y en un tacho grande, se hervían. Los hervíamos, se pelaban y papá hacía veladores, hacía figuras, figuras para el jardín, para veladores y vendía, ¿no? por encargo. Entonces a veces salíamos a juntar después que él llegaba de trabajar los nudos y a hervirlos para pelarlos y después tuviera para trabajar y para hacer las entregas. Con eso se compró el terreno. Entonces no sé si éramos pobres... no me sentía pobre, porque me sentía mapuche supongo. (Pity Huala, 2022).

En su relato, Pity Huala distingue la pobreza estructural y material de aquella pobreza que remite a la posibilidad de ser auténticamente quien se pretende ser. Ella narra lo que hacía con sus hermanos para que su padre pudiese subsistir en una economía inestable. Y, de este modo,

pone en duda la idea misma de pobreza: no se sentía pobre “porque se sentía mapuche”. Este sentimiento de pertenencia a un Pueblo es para ella un indicador de bienestar y, por lo tanto, lo que la lleva a afirmar que su niñez no transcurrió en condiciones de pobreza. No era pobre porque ella sabía por dónde caminaba, porque realizaban los oficios que lxs abuelxs le habían enseñado a su padre y porque el entorno los proveía. Pity transcurrió su primera infancia sabiendo y sintiendo que era mapuche; su casa incluía ese entorno de libertad.

Además de esta relectura sobre la pobreza, la porosidad también se manifiesta en el modo en que Pity resignifica la experiencia de estar en movimiento. Lo particular de estos relatos es que, a diferencia de otras migraciones del campo a la ciudad, estos movimientos impuestos se enmarcan en la historia más amplia de Pueblo. A lo largo de estas niñeces, las casas por las que circulaban fueron producto de migraciones forzadas. Para muchas de ellas, estas andanzas se instauran en su narración como una suerte de reedición de lo que les sucedió a sus ancestros. La porosidad de sus recuerdos biográficos radica en esta reacentuación de la experiencia de movimiento en la infancia, a partir de relatos que intercalan experiencias propias y antiguas.

Yo nací muy cerca de acá en Cerro León, ahí vivíamos en una carpa, como se hacía antes en campamento nomás. Ahí me atendieron así, y mi hermano también nació así. Pero ahí ya teníamos casa, él nació ahí. Después de muchos años entendí por qué un chachay le había puesto *piche*... por chiquito... pero las palabras mapuche estaban, solo que después se vuelven ignorancia. Pero igual le decíamos así hasta el día que murió. Ahí andábamos libremente sin contaminación. Él nació y vivió allá así en la tierra, andaba sin nada pero libre. Todavía me acuerdo de esa libertad. Pero bueno yo después me fui porque me habían prestado y de ahí me trajeron a Bariloche. Porque antes existía eso, que los papás prestaban a los hijos se los daban a otra familia. Se hacía cuando no alcanzaba la comida, como que era elegido uno especial, o no sé, como que el más grande va a sufrir menos decían... y ahí me prestaron. Esa familia donde yo fui no tenía hijos, tenía mucha comida, muchos animales, así que aprendí a andar en *kawell* (caballo), estaba sola, aprendí a hilar, a tejer, y después no me quería venir... Porque cuando tenía que volver ya no tenía dónde volver, ya no volvía al campamento.

Mis hermanos estaban en la ciudad, ya estaba la contaminación. Y yo cuando volví como que los adopté a ellos dos. Mis hermanos eran mi respaldo en el que yo me apoyaba, porque los cuidaba, les lavaba la ropa, los cuidaba así como, no sé, nunca pensé, ese tiempo no sabía lo que era ser mamá, ni nada de estas cosas, pero los cuidé a mis hermanitos a los dos. Yo era chiquita y siempre me iba moviendo de casas... era muy duro estar quieta también. O yo soy dura para estar quieta ahora (risas). (Fragmentos de entrevista a María Nahuel 2020, 2021).

María, en su relato, recuerda tres casas distintas de su infancia. La primera es “el campamento como antes” en el que vivió junto a su familia. Por la descripción del mismo, las condiciones materiales y estructurales eran, al menos, mínimas, las necesidades abundaban y el hambre era moneda corriente. Sin embargo, es en ese primer recorte de su infancia donde ella, al igual que Pity, construye una primera experiencia de hogar, como el lugar en el que se hablaba en *mapuzungun*, se vivía en libertad y sin contaminación. Estas formas de vida, resignificadas hoy como mapuche, son las que compara con los modos antiguos de practicar el espacio (“como antes”). La vida en el campo, alejada de la ciudad, se recuerda como una vida menos alienada y condicionada que la que luego describe en la urbanidad.

Una segunda casa es aquella a la que llega cuando es “emprestada”. Ella explica esta práctica de “emprestar” como un mecanismo habitual de “dar en préstamo” a unx de los hijxs para sostener la economía doméstica en tiempos de pobreza. Pero también deja entrever el dolor que esa experiencia implicó para ella cuando presume que fue seleccionada entre sus hermanos porque “se supone que el más grande sufre menos”. En contraposición a la casa anterior (los campamentos), esta se caracteriza por la abundancia de comida, de animales y labores como el telar. María recuerda esta casa como un lugar de mucha soledad, pero formativo, puesto que allí obtuvo las herramientas que, años después, posibilitarían su sostén económico.

Finalmente, María describe una tercera casa, la cual podría incluirse en el tipo de casas que Alison Blunt y Robyn Dowling (2006) definen como poco hogareñas. La casa puede devenir

un lugar peligroso, inestable e incómodo (Blunt 2005), así como distante de ciertas experiencias familiares. Sin embargo, como sostienen estos autores, las personas a veces encuentran (o crean) un hogar en espacios improbables (Blunt y Dowling 2006). María tiene que volver a su casa aunque “no tenga donde volver”, porque su familia había migrado a los barrios más periféricos de San Carlos de Bariloche. La falta de dinero y los engaños sufridos, habían obligado a su familia a trasladarse a la ciudad. Ella tuvo que salir a trabajar y cuidar a sus hermanos en un espacio urbano en el que ya “estaba la contaminación”. A partir de los usos que mis interlocutoras suelen hacer de la idea de “ciudades contaminadas”, entiendo que esta no refiere tanto a la distribución de las basuras, a la desorganización en la planificación de las viviendas o a la falta de cloacas en los barrios; sino, más bien, a los distintos niveles de peligro a los que se ven expuestas las personas cuando sus formas de vida —e incluso sus vidas— comienzan a estar en riesgo. Pero, en ese espacio improbable, precario, mínimo y peligroso, María reconstruye los vínculos afectivos a través de “maternar” a sus hermanos (“Mis hermanos eran mi respaldo”).

Las casas de infancia de María son similares a las de otras mujeres con las que conversé o a las de sus madres o abuelas. De acuerdo con el trabajo de Gina Samuel (2009) sobre el caso de los niños de crianza, la sucesión temporal de diversas experiencias de casa se traduce en continuas interrupciones de las situaciones de vida y de las relaciones familiares, produciendo una pérdida ambigua del hogar (Samuels 2009).

La idea de pérdida ambigua me permite repensar el interjuego entre vacíos y porosidades como una dinámica particular de encuadre de las memorias: uno en el que ciertas experiencias dolorosas, prácticas de olvido y desconexiones afectivas se resignifican como eventos significativos en el devenir de una identidad mapuche. Los movimientos forzados fueron alejando a María, como a otras de las mujeres, de sus casas en los territorios. Las casas subsiguientes resultan de trayectorias en las que se yuxtaponen experiencias de pobreza,

crianza, soledad y trabajo. En estas últimas casas, los saberes valorados como mapuche que habían sido adquiridos antes (imperceptibles y subyacentes en palabras en *mapuzungun*, en los usos de las plantas, en las observaciones de animales o en ciertos oficios) empiezan a fundirse con otros que fueron incorporados para sobrevivir (labores, trabajos urbanos). Las mudanzas son, de alguna manera, desconexiones sucesivas con los conocimientos, valores y sentimientos que regulaban sus vidas en el territorio. Desde el presente, el encuadre de la memoria elegido es el que desanda ese mismo proceso de desconexión, identificando indicios de hogar mapuche en las diferentes casas, pero particularmente en aquella vivida “en libertad”. El Pueblo mapuche, desde las campañas genocidas de fines del siglo XIX, tuvo que hacerse de su condición de poroso. Las mujeres mapuche con las que trabajé estos años también. En sus relatos de vida, ellas cuentan acerca de su capacidad de absorber (elaborar) las “pérdidas ambiguas” para restaurar, en una nueva superficie (identidad), su trayectoria como mujer mapuche. En breve, entiendo la porosidad como la práctica meta-reflexiva a partir de la cual estas mujeres se (re)piensan a sí mismas para engrosar (Carsten 2004) sus vínculos con la identidad mapuche en contextos en los que estos fueron forzadamente adelgazados.

5.2.2 Reconocimientos Invertidos

Los trabajos de recuerdo y olvido emprendidos por estas mujeres resultan en ejercicios de puesta en relato, para encontrar coherencias y continuidades en sus cambiantes trayectorias personales y familiares. Con este propósito, y como vimos en el apartado anterior, cuando ellas recuerdan sus infancias en las primeras casas, recontextualizan las pérdidas ambiguas como faros orientadores. Pero los recuerdos no sólo enmarcan el curso de una historia en sentido positivo (“hacia donde ir”) sino que, en una dirección contraria, pueden indicar experiencias de casas “a las que no se quiere volver”. Estas experiencias materiales, afectivas y vinculares de las casas se iluminan como eventos significativos, pero con el propósito de articular un pasado doloroso con proyectos de casa inversos en el presente y para el futuro. La continuidad,

en estos casos, se crea por inversión (Kohn 2022) de aquellas prácticas, sentimientos y formas de relación que no se quieren volver a repetir. En los siguientes relatos, vamos a ver cómo esos reconocimientos invertidos van definiendo un modo de habitar la casa como mujer mapuche. Al respecto, y antes de comenzar el análisis de los relatos, quisiera detenerme en dos aspectos. Por un lado, en la relación entre las casas y los procesos de subjetivación como mujeres mapuche. Estos últimos están orientados, en gran parte, por el reconocimiento de las casas a las que no se quiere volver. De estas formas de reconocimiento invertido emerge el posicionamiento o recorte interseccional de género, clase y etnicidad con el que mis interlocutoras proyectan, en el presente, sus casas.

Por otro lado, me quisiera detener en esas experiencias interseccionales --como mujeres y mapuche—que explican por qué sus excesos de dolor se funden en las narrativas más amplias de un Pueblo que sufrió violencia, desplazamientos y subordinación, desde que fue invadido por el Estado. En sus memorias sobre las casas de la infancia, las mujeres denuncian ciertas desigualdades de género, e incluso las impugnan e invierten, al mismo tiempo que las historizan como efectos de la subordinación de un Pueblo. De esto modo, por ejemplo, Pity cuenta situaciones que estructuraron la casa de su infancia como consecuencia de una historia más amplia: “el alcohol es una forma de silenciar las voces en la cabeza, de tapan los días malos y los días malos para nuestro Pueblo es algo que empezó con el primer alambrado” (Isabel Huala, entrevista 2021).

Pasa mucho entre nuestra gente, pasó desde las primeras corridas. Mi papá empezó a tomar. Mi mamá trabajaba todo el día y yo en vez de estudiar cuando vi que mi madre era la que se sacrificaba para que tengamos por ejemplo un uniforme, porque por ese tiempo para estudiar la secundaria, había que tener uniforme y a mí el uniforme me quedó chico de un año al otro, y cuando vi que mi mamá iba a tener que poner mucha plata para comprarme el uniforme decidí no estudiar más. Porque era ella la que paraba la olla, la que pagaba la luz, la que pagaba todo y la que pasaba noches sin dormir. Ella, como

muchas de las mujeres mapuche que terminaron viviendo en las ciudades, hacía tejidos para afuera, y además trabajaba de mucama en un hotel. Yo veía eso, y entonces ahí decidí no estudiar más y ponerme a trabajar. Mi mamá era muy sumisa, se callaba, no, no decía nada, lloraba en silencio. Siempre estaba preocupada de que no hagamos ruido, que no digamos nada que a mi papá lo molestara. Hasta que cumplí 11 años y le paré el carro a él. Yo desde los 11 años que supe que no iba a vivir en una casa donde un hombre mandara y tomara. Después de la vida, una se olvida y bueno. Pero nunca es tarde para darse cuenta, cuando yo me desperté en mi ser mapuche también me volví a acordar de eso y mirame ahora (risas), ni un hombre en kilómetros. (Pity Huala, 2021).

Cuando Pity decide dejar la escuela para ir a trabajar, tenía entre once y trece años. En su relato, remarca que, al volver a “despertar en su ser mapuche”, ella recordó las certezas que había reconocido cuando apenas tenía 11 años: “nunca más iba a vivir en una casa donde un hombre mandara y tomara”. Pity ilumina las dimensiones de la casa de su infancia que hoy proyecta en su casa del presente de forma invertida, como los efectos negativos del alcoholismo de su papá, la sobreexplotación de su mamá y las decisiones que tuvo que tomar siendo aún muy pequeña. Pero, entre esos reconocimientos invertidos, ella también ilumina el recuerdo de su propio pensamiento de niña y, sobre todo, su carácter de certeza.

En ocasiones, quienes recuerdan reviven heridas que aún no han cerrado e impiden entregarse a un sueño calmo. Esta casa de la que habla Pity dista mucho de aquella otra que se extendía al territorio que recorría con su abuelo en sus primeros años de vida y a la que luego buscaría volver siendo adulta. La casa de este relato no solo es una casa recordada con dolor, sino también la casa que, por reconocimiento invertido, definió sus formas futuras de habitar como mujer mapuche.

La casa de la infancia de Pity está cargada de emociones que fueron registradas desde la percepción de una niña que ya creció. Si como dice Benjamin (2018), aquello que iluminamos del pasado funciona como un pacto secreto con quienes ya no están (Mac Cole 1993), Pity

establece un acuerdo entre ella como mujer adulta y esa niña que alguna vez fue. Son los sentimientos, pensamientos y decisiones de esa niña de 11 años los que hoy Pity actualiza para invertir las asimetrías --entre mujeres y hombres-- que regularon su casa de la infancia.

Esta casa no era así cuando éramos chicos... nooo... esto era puro piso de tierra. Siempre la mami trataba de que todo estuviese limpito. Yo creo que porque todos sabían que éramos indios... los hijos de la india. Ella tenía todo muy prolijo y limpio. En esa época ni llave había, la puerta se trancaba nomás con un palo así como cruzado. Pasábamos mucho hambre. La mami nos hacía una sopita a veces, pero muchas otras nos íbamos a dormir así... con hambre como queriendo que pase la noche para que se apague el hambre. Mi mami había pasado mucho hambre cuando la tenían en la hacienda... y eso ella lo sufría porque no quería que se repita en su propia casa la historia. Por momentos me vienen recuerdos de mucha tristeza y dolor en esa casa de mi niñez... pero también hay momentos hermosos... mami nos hacía buscar en el arroyo piedritas y nos la pasábamos el día entero inventando historias... nos bañaba en el arroyo a todos, y para mí eso era...como decirte, yo ahí me sentía rica de felicidad. (Susana Carriqueo, 2021).

En el relato de Susana, el reconocimiento invertido se construye en dos escalas temporales superpuestas: la de Susana recordando los aspectos negativos de su casa de la infancia y la del evento narrado en el que su madre actúa presuponiendo las cosas a las que no quería regresar.

Susana cuenta que su mamá “trataba de que todo estuviese limpito” en su casa, para contrarrestar los prejuicios --y sus violencias--, como los presupuestos en la expresión “los hijos de la india”. Esa limpieza a la vista de otros se enmarca en un piso de tierra y en noches de hambre. Es decir, en la construcción de una intimidad escondida de la mirada ajena y enjuiciadora, en la cual Susana y sus hermanos a veces se iban a dormir esperando que “el hambre se apague”.

Susana enmarca las decisiones de su mamá como dueña de una casa en las experiencias que ella había vivido antes. La mamá de Susana fue intercambiada por un litro de vino con un

hacendado, de cuya casa logró escapar a los once años de edad. Susana explica que su mamá sufría mucho cuando veía que, en la casa que había levantado para sus hijos, se volvían a vivir situaciones que había decidido no repetir: “Mi mami había pasado mucho hambre cuando la tenían en la hacienda... y eso ella lo sufría porque no quería que se repita en su propia casa”. La casa que la mamá de Susana proyectó para sus hijos pretendía ser un refugio frente al hambre, el frío y las violencias que ella había vivido, aunque, muchas veces, no llegaba a cubrir las necesidades básicas.

La casa de la infancia de Susana es recordada a partir de sentimientos de discriminación y humillación, y de experiencias de hambre y frío; pero, también, a través de los esfuerzos de una madre por revertir esos sentimientos y experiencias. En este caso, los recuerdos negativos también se iluminan junto con los recuerdos de ciertas certezas, como las que Susana inscribe en las intenciones de su mamá de no repetir la historia. Esa casa en la que Susana recuerda haber pasado hambre y frío es también la casa donde su madre luchó para que la historia no se repitiese.

Como dijimos más arriba, no todos los recuerdos orientan el modo de habitar desde encuadres de la memoria centrados en una valorización positiva del pasado. Sin embargo, tal como lo hicieron sus antepasadas cuando guardaban el *mapuzungun* entre canciones, trenzas o telares, estas mujeres guardan ciertos fragmentos sueltos de momentos tristes hasta poder convertirlos en reconocimientos invertidos o eslabones de certezas.

5.3 Trayectorias y puntos de fuga

(...)

*acá yo exigía/y ahora entiendo/no solo un pedido o un aviso
sino un grito milagroso/la celebración de existir
no me imaginé que hoy/diría estas palabras*

otra vez/como una bienvenida
a la expansión/un acuerdo un refugio
la certeza/de que nadie
más que una/puede
destrozarse la casita
Lola Halfom, 2022.

El punto de fuga es un concepto muy antiguo que proviene de la pintura. Es el lugar en el cual convergen dos o más líneas paralelas (que pueden ser reales o no) y que tienden hacia el infinito de una imagen. En tanto metáfora visual, el punto de fuga da cuenta de un cambio de dirección y se pregunta hacia dónde ciertas líneas –dentro de determinados diagramas de poder—escapan de las direcciones establecidas (Deleuze 1995). Por lo tanto, es una dirección --más que un destino-- que conduce a vivir la vida en algún plano o territorio diferente. En otras palabras, y siguiendo a Deleuze (1988), refiere al acto de tomar un momento desde el exterior de la experiencia y plegarlo sobre uno mismo, para luego seguir la línea creada por ese pliegue en una nueva dirección. En los relatos de las mujeres, podemos identificar esos puntos de fuga en los desplazamientos que reorientaron sus trayectorias. Este apartado trata, entonces, sobre las estrategias creativas a través de las cuales las mujeres buscan un punto de fuga hacia algún otro lugar.

Asimismo, la palabra fuga pone en foco el hecho de que, en la etapa de la vida en la que dejaron de ser niñas, el movimiento entre una casa y otra suele estar teñido, a diferencia de las mudanzas previas, de la necesidad de escapar. Pensar la experiencia de casa como algo homologable es un error embestido de discursos hegemónicos. Las casas pueden ser lugares íntimos de refugio y confort, pero también lugares donde el dolor y la violencia se cuelan entre las paredes. Estas mujeres relatan los momentos de su vida en los que un impulso de supervivencia les permitió

salir de una determinada casa y de las escenas que allí las aprisionaban y asfixiaban. Ellas cuentan qué significó escapar sabiendo que existía, en otro tiempo y espacio, una vida mejor.

Aun cuando los relatos construyen diferentes casas post-infancia, describen formas similares de existir en ellas. Estas similitudes no solo las acerca como habitantes mujeres de una casa pobre, sino también como habitantes mapuche de una casa históricamente amenazada. Al recordar estas casas post-infancia, ellas hilvanan sus propias experiencias con aquellas que heredaron por ser parte de un Pueblo que ha aprendido, en las palabras de la poeta del epígrafe, que “que nadie más que una puede destrozarse la casita” (y me permito) o armarse la casita propia todas las veces que la vida nos lleve a hacerlo.

5.3.1 El impulso

La posibilidad de romper con la quietud implica, ante todo, tomar consciencia de esa posibilidad. Pero cuando hablamos de impulso, hacemos referencia a una acción repentina, que irrumpe sin reflexión en el momento en que se está realizando. Los impulsos pueden llevarnos a lugares equivocados, pero también pueden ser manifestaciones muy honestas de deseos que teníamos reprimidos. Deseos que pueden ser tan profundos como querer irnos del lugar que habitamos o más transitorios como los que orientan ciertas decisiones cotidianas. El horizonte hacia el que dirigimos esas líneas de fuga puede ser algún lugar físico y concreto, o bien una sensación como la calma y la libertad. La idea de hogar de Sara Ahmed (1999), como algo situado en un futuro imaginado, como un lugar hacia el que llegar, se acerca a ese horizonte que motiva, en mis interlocutoras, el impulso de fuga.

Es difícil hablar de volver a nuestro territorio, porque yo no estoy muy segura de que me fui del todo nunca. Bueno, hubo una vez que sentí que me fui de verdad, que dije esto no es más mi casa. Él siempre me venía con que ¿Dónde estuviste?, mirá la hora que es, la hora que llegaste, ¿Con quién estuviste? y hasta me olía... cualquier cosa y entonces yo bueno por momentos no soportaba, me asfixiaba. Y a veces peleábamos y todo eso. O

por ahí yo a veces me callaba y listo, porque no quería saber nada y veía a los chicos ahí. Y así también empecé a perderme del todo. Porque yo no sabía ya para dónde disparar, entonces agarraba y a propósito ¿viste? cobraba o me daban propina arriba en el Cerro y me pasaba a jugar al casino, entonces llegaba tarde, o sea como que le hacía la contra y peor todavía. Y un día, resulta que estaba mirando la tele, yo ya los había mandado a los dos nenes a la escuela, estaba mirando la tele y en la tele pasan el caso de una mujer, me acuerdo que el conductor del programa dice que las imágenes eran muy fuertes, que por ahí si había gente que era sensible que no mire las imágenes. Entonces en la imagen estaba una chica tirada en el piso, toda golpeada, toda hecha bolsa, y acá, encima de ella, una bebé durmiendo. Resulta que el tipo la había cagado a palos a la mujer, tanto que la había desmayado, la mujer estaba en el piso y la hermana cuando llega a la casa ve que la bebé estaba durmiendo arriba de la madre. Entonces yo la miré y vi mi espejo ¿Viste? Y ahí nomás él ¿Sabés lo que me dice? Me dice, “eso le debe haber pasado por putarraca”. Entonces ahí me dije a mi misma: “bueno si en 10 años no lo cambié, no lo voy a cambiar, y encima con la mente que tiene en cualquier momento voy a ser yo la que va a estar ahí en las noticias”. Al día siguiente yo agarré de la ruta un fierro de esos de colectivos. Y me lo puse al lado de la cama ¿viste? Yo me dije “cuando este me venga a pegar en pedo, le voy a dar con este fierro en la cabeza...yo tantas veces me quedaba en silencio sin hacer ruido”. Un día para una fiesta, para una Navidad yo dije en voz alta “yo me quiero ir, me quiero ir de acá... esto no es mi casa, esto es un infierno...” Ahí fue la primera vez que yo sentí que dejaba el territorio de verdad. (Deolinda Buenuleo, 2021)

Las sensaciones de terror y urgencia son palpables en el relato y van escalando en tres momentos narrativos. Los diagramas de líneas del poder que definían esa casa que recuerda Deolinda son los que constreñían su impulso de sobrevivencia en los estrechos márgenes de la sumisión (“callar” o “no hacer ruido”). Las primeras líneas de fuga son relatadas como desplazamientos cotidianos casi imperceptibles, como retrasar su regreso a la casa o levantar un fierro de la calle para una potencial defensa. Pero el relato concluye con un desplazamiento radical en la trayectoria de su narrativa. Después de internalizar la experiencia de “espejo” entre su propia vida y la imagen televisiva de la mujer que yacía en el suelo, ella sigue la línea creada por ese pliegue en una nueva dirección. Ella se permitió pensar que esa casa construida en el

territorio de sus ancestros y que había proyectado como refugio era, en sus palabras, “un infierno”. Esa casa a la que había llegado para habitar como mujer mapuche no cumplía con las condiciones necesarias para sentirla propia y decide dejarla. Su relato termina cuando ella expresa su deseo y toma la decisión de cambiar el rumbo de su vida: “yo me quiero ir, me quiero ir de acá... esto no es mi casa, esto es un infierno...”. Una decisión difícil para Deolinda puesto que, al dejar esa casa, también se fue de su territorio (“Ahí fue la primera vez que yo sentí que dejaba el territorio de verdad”).

Estos relatos describen las casas en las que las mujeres proyectaron formas de vida mapuche, hogares y refugios sin poder alcanzar esos horizontes. Estas casas, estructuradas desde la desigualdad y la violencia, son hoy recordadas desde plegamientos de dolor, impotencia y temor. Pero también es cierto que, desde esas casas “de infierno” o “terribles”, ellas proyectaron los puntos de fuga que hoy siguen orientando el curso de sus trayectorias de vida.

Cuando se fue a Buenos Aires yo me fui con él porque le dije que no se iba a deshacer de mí tan fácilmente, fue el peor año de mi vida. Porque ahí sufrí la violencia extrema de él hacia mí y hacia mis hijos. Fue terrible. Lo quise denunciar en Buenos Aires, pero como no iba con las tripas colgando, como me dijeron en la comisaría 51, ni con un ojo afuera, no me tomaban la denuncia. Y él era muy violento, pero porque había empezado a meterse en cosas que no debía, y bueno... después de un tiempo, le dije “me voy a Bariloche no vuelvo más” y no volví más. Fue muy difícil porque me quiso cerrar todas las puertas. Él psicológicamente era muy violento, él me decía “¿Quién te va a querer con cuatro hijos?” “nadie te va a aguantar cuatro pendejos”. Después dejó de mandar la plata de los chicos o mandaba para uno solo... aunque fuesen cuatro. Pero ya estando acá yo salí adelante con las costuras, trabajando, haciendo cualquier trabajo que salía y que no me demandaba estar lejos de mis hijos. En algún momento trabajé de mucama, pero fue muy difícil porque los tenía que dejar todo el día solos. Al volver a Bariloche viví un tiempo con mi madre y después cuando dije que me separaba, también me cerraron las puertas. Y que ¿Cómo me iba a separar? que ¿Qué iba a decir la gente? Igual hubo mucha gente que me dio una mano, muchas amigas que hoy son incondicionales, amigos que son incondicionales. Pero bueno entre los tejidos, y mis costuras fui saliendo adelante.

Mi hijo mayor salió a vender calzones rotos, torta frita, panes rellenos. De pronto era todo muy difícil, pero empezaba a ser más fácil. Éramos un equipo, era mi equipo, todo lo que hacíamos, lo hacíamos en equipo también... Ya éramos comunidad, todo lo conversábamos, tenía la opinión de mis hijos, no es que yo hacía las cosas sola, sino que veíamos la forma de encontrar la salida a cada problema, a cada cosa. Cuando me separé... Cuando dejé de ser la señora de Jones, pasé a ser nada. Después me di cuenta que recién ahí empecé a encontrarme. (Pity Huala, 2021).

Este relato, al igual que el anterior, define la casa conyugal como un lugar donde la mujer se enfrenta tanto a las violencias sobre su cuerpo como a las violencias verbales. Así como un hombre celaba a Deolinda y le decía que las mujeres son golpeadas porque son “putarracas”, otro le decía a Pity que nadie la iba a querer con sus cuatro hijos.

El relato de Pity también plantea puntos de fuga. El primer desplazamiento consistió en dejar la casa donde vivía “violencia extrema” y cambiar de rumbo (“me voy a Bariloche y no vuelvo más”), pero, con el tiempo, otros puntos fueron organizando y reorientando las líneas de fuga en nuevas convergencias. Estos otros desplazamientos fueron reorientando su trayectoria hacia lugares de mayor autonomía como madre: por un lado, logró sostener económicamente a sus cuatro hijxs con su propio trabajo –y con la ayuda solidaria de amigxs “incondicionales”–, por el otro, reorganizó los vínculos de su nueva casa –conformada por ella y sus hijxs-- como un “equipo” o una “comunidad” reglada por la palabra y la reciprocidad.

Al relatar la mudanza a otra casa en Buenos Aires –no solo lejos de su territorio y su región, sino también con altos niveles de violencia— subraya cómo comenzó a desmembrarse a ella misma, ante la falta de escucha por parte de la policía, y las intensidades de las negociaciones vividas en la ciudad. Hasta que decide, en un impulso de sobrevivencia, volver a Bariloche junto con sus hijxs. Cuando lo hace, sabe que se tendrá que enfrentar no solo a dejar la casa de su marido (donde estaba padeciendo) sino también a hacer algo similar a los reptiles cuando

mudan la piel. Ella deja de ser la esposa de Jones y pasa, en sus palabras, “a ser nadie”, hasta que comienza a encontrarse a sí misma. Al regresar a la Patagonia, fue desprendiéndose de una vida que no era la que quería sostener y orientó las búsquedas hacia un nuevo trazado de lazos que le permitiera indagar y poner en valor su procedencia como parte de un Pueblo.

Los impulsos de supervivencia de estas mujeres motivan un profundo cambio en sus vidas, e inauguran el devenir de una trayectoria signada por nuevos puntos de fuga. Esa casa que se deja atrás, descrita desde su gramática de sujeción (Butler 2015), funcionará como el contrapunto para repensarse como mujeres mapuche. En breve, esas son las casas a las que no se quiere volver. Asimismo, y reanudando el patrón restaurativo de las memorias, ellas irán encuadrando estos dolores en las historias de desparramo familiar –de casas que se destruyen, se transportan o se vuelven a levantar—de un Pueblo invadido. Y, al colectivizarlos, esos recuerdos de casas “terribles” resultan menos duros de transitar (Jimeno 2004).

5.3.2 La ventana imaginada

Cuando se vive en lugares donde no se quiere permanecer, se suelen imaginar horizontes y casas que, más que funcionar como moradas de apego (Ramos 2005), operan como instalaciones estratégicas donde resguardarse de ciertas realidades. Porque, ya sea para detenerse o para imaginar, o, incluso, para moverse, se necesitan proyectar pasos estratégicos a seguir para no perderse en esa búsqueda. Esto, como afirman las mujeres, no es garantía de nada. Para algunas de estas mujeres que debieron irse de sus territorios a temprana edad y que luego tuvieron que seguir moviéndose en busca de nuevos resguardos, las estrategias empleadas las llevaron a ser parte de casas tan inhabitables como las precedentes.

Quería experimentar cómo se hacía un bebé, me importaba tres pedos qué es lo que pasaba. Para mí tener un bebe significaba irme de casa y no sufrir más. Tener un bebé, porque una escuchaba que a la hija de fulano la echaron porque tuvo un bebé. Pero para mí, fue el castigo más grande que tuve y me lo tuve que bancar en mi casa, porque no me

dejaron ir... Mi papá mucho no me podía defender porque, él no podía defender a nadie, la mujer decía “esta mató a fulano” y te condenaban porque mataste a fulano, listo, “esta rompió un vaso” y venía mi papá y te pegaba porque vos rompiste un vaso, aunque no haya sido cierto, porque ella manejaba todo. Se quedaron con mi primer hijo, y yo empecé a sentir que me moría y me fui a la estancia. Ahí de nuevo, conocí al padre de mi segundo hijo, también pensé que podía empezar algo distinto, moverme. Es que éramos dos pelotudos que jugábamos nomás ¿Qué sabíamos nosotros? Creo que nos importaba estar bien, trabajamos todo y ahí con la panza salimos de allá. Nos vinimos a trabajar a una panadería, cuando yo estuve embarazada de 3 meses le tocó la colimba... Ahí sí que padecí, ahí embarazada comía pura manzana verde con sal. No tenía más para comer. Vivía en Palacios y Brown porque ahí estaba la casa de mi abuelito, que no era mi abuelo, era el marido de mi abuela que se había muerto, la mamá de la Leonor, de mi mamá. ¿Vos sabés que ese viejito era tan piola? Vivíamos ahí con una prima mía que era casada con un tío mío que tenía la misma edad de mi pareja, y se fueron los dos al servicio militar y quedamos las dos embarazadas. Y tuvimos que sobrevivir, no nos quedaba otra, tuvimos que sobrevivir nomás, cuando ellos llegaron ya los hijos estaban nacidos yo de nuevo empecé a sentir que si no me iba de ahí la cosa se iba a poner fea. (Luisa Quijada, 2021).

Al igual que en el relato de Deolinda, cuando vio a una extraña en la televisión y esa imagen le funcionó como “espejo”, las experiencias externas de otras mujeres que habían sido echadas de sus casas o que se habían mudado gracias a tener bebés funcionaron para Luisa como una ventana imaginada hacia un posible punto de fuga. Ella imaginó la maternidad como un nuevo horizonte que le permitiría irse de esa casa que define como encierro. Pero esta estrategia, en principio embestida de sus búsquedas de libertad, profundizó las gramáticas de encierro que definían la casa de su padre, estrechando aún más sus márgenes de decisión (“un infierno”). Ya más grande pudo irse de esa casa hacia una hacienda, tal como habían hecho sus abuelas según los relatos familiares. Allí decidió nuevamente ser madre para empezar un proyecto de vida que implicase la crianza de un niño, pero, tal como relata Luisa, este desplazamiento de su trayectoria tampoco resultó. Ella volvió a quedarse sola y tuvo que dejar la estancia para

vivir en un departamento prestado. En ese momento, dice Luisa, “vivía a manzana verde”, como hicieron también sus ancestros cuando realizaban grandes recorridos volviendo a los territorios de los que habían sido alejados durante las campañas militares. Cuando ese segundo hijo creció, Luisa cuenta que dentro suyo sintió que, si no se iba de nuevo de esa otra casa, “la cosa se iba a poner fea”. El relato continúa, aunque no esté transcrito aquí para preservar su intimidad, enumerando los sucesivos lugares que tuvo que transitar. A veces por elección, como cuando estuvo escondida durante un año haciéndose pasar por hombre con su hijo en un astillero. O cuando fue presa por defenderse del hombre que la violó a la salida de su trabajo.

Y sí, y yo la palabra hombre la tenía escrita acá pa matar y ya me había pasado lo que me había pasado, entonces eso que los odiaba, así que bueno, diez años de mi vida perdí, me regalaron a mis hijos, los regalaron como un perro. De ahí ya la justicia... ¿viste cómo es para las mujeres mapuche? Me dijeron... “no te mató”, así me dijo. Pero bueno era de nuevo... era escaparme otra vez... no poder volver porque no sabía a dónde tenía que volver... porque yo era la que estaba perdida... tardé mucho y fue gracias a otras personas que me empecé a dar cuenta que nada había sido mi culpa... (Luisa Quijada, 2021)

Cuando Luisa cuenta cómo debió “escaparse otra vez” me di cuenta que la condición que había marcado toda su vida fue la de estar en peligro. No es lo mismo decir una vida en movimiento que una vida escapando. Porque en la velocidad que conlleva el escape hay más posibilidades de equivocarse, o de no hacerse el tiempo para pensar a “dónde se debe volver”, para empezar a dejar de “estar perdida”. Incluso a esa velocidad no se pueden imaginar las condiciones necesarias que debería tener un nuevo lugar, para que ella pueda sentirse en calma, segura, resguardada y respetada. Como veremos más adelante, esas casas imaginadas irían tomando forma con el paso del tiempo y a partir de las luchas. Cuando Luisa (igual que las otras mujeres) comenzó a colectivizar su vida, entramando sus historias con otras personas (“fue gracias a otras personas que me empecé a dar cuenta que nada había sido mi culpa”), identifica las líneas

de fuga que redireccionan su trayectoria, hasta llegar a ser una referente al interior de su comunidad y su Pueblo (ver capítulo 8).

En suma, las casas en las que estas mujeres se detuvieron a lo largo de su trayectoria de vida funcionaron, las más de las veces, como frenadas estratégicas en un devenir de situaciones que las ponían en riesgo. Aun cuando estas casas no afianzaron vínculos afectivos y moradas identitarias, se fueron constituyendo como pilares para identificar lo que querían y lo que no querían para ellas mismas.

yo fui viviendo como fui pudiendo... en distintos lugares iba parando... Un día cuando me junté con Colhuan, él me invitó a venir a este territorio que era el de su mamá, mi suegra. Pero que era mucho más grande que lo que ves ahora, y alrededor no había tanto barrio y gente. Nos pusimos la carpita que armamos ahí... y yo me iba a trabajar tempranito y volvía y nos encontrábamos, y sacábamos agua de la vertiente... vivíamos entre nylon pero me acuerdo que ahí me empecé a sentir en casa por primera vez (María Nahuel, 2021).

María identifica el momento en que empezó “a sentirse en casa” después de muchos años “de ir viviendo como se fue pudiendo”. Su relato implica un contraste en la infraestructura entre las casas previas –como la casa limpia y ordenada de la hacienda, por ejemplo—y esta construida como un campamento de *nylon*. De este modo, subraya tanto la dimensión no material de la casa que puede devenir en *ruka*, como el peligro y el dolor que esas otras casas significaron para ella. Como veremos más adelante, María hoy tiene su *ruka* en ese mismo lugar que empezó a sentir por primera vez como casa.

En todos los relatos hay movimiento. De hecho, para reconstruir las dimensiones espaciales y temporales de sus narrativas, tuve que recurrir a mapas de la ciudad o de los parajes cercanos. Ese movimiento permanente en las historias de huidas y mudanzas construye la itinerancia como modo desordenado de resistir. Es decir, no solo es una reacción forzada por los contextos,

sino que hay agencia en ese movimiento, puesto que cada una de mis interlocutoras cuenta cómo, “al irse”, buscaban resistirse a la imposición de una quietud.

La *ruka* empieza a aparecer, tal como dice la poeta del inicio del capítulo como una “una bienvenida a la expansión”.

5.4 Ruka: “un lugar para ser quien se quiera ser”

En el armado de sus historias de vida, cada una de las mujeres relató los recorridos y movimientos que debieron hacer para llegar al aquí y ahora desde el que se cuentan. En ese proceso de armado, también coincidieron en establecer que aquellas casas donde vivieron eran, precisamente, casas. Pero no *ruka*. Este carácter heterogéneo entre casa y *ruka* no quiere decir que la segunda, cual tabula rasa, se empieza a levantar desde cero en un nuevo lugar. Porque, de hecho, si de algo está hecha la *ruka*, es del material de las experiencias y memorias de las casas previas.

Esa memoria se ha ido plegando sobre sí misma en diferentes momentos, internalizando experiencias de los entornos vividos, pero también de las experiencias heredadas y compartidas como Pueblo. Los relatos enmarcan las mudanzas personales en las andanzas de un Pueblo que ha sido despojado, violentado, que ha sufrido, y que ha buscado las formas para volver a rearmar escenarios para vivir dignamente.

Al entrar a sus distintas *rukas* me es fácil reconocer un tipo de collage, construido a partir de fragmentos organizados al interior de las paredes, que reúne o sintetiza de manera casi poética los caminos recorridos. Veo en ellas pedazos de ventanas, de escondites y guaridas, de camas prestadas, de estancias, de fábricas abandonadas, de campamentos y hasta de infiernos ya domados. Me pregunto ¿Cuántas vidas son posibles de sobrevivir? ¿Cuál es el límite del cansancio? ¿Cuánto puede resistir un cuerpo y seguir sintiendo? Pero ellas están allí, en sus *ruka*, cocinando, armando el mate de la tarde, colgando la ropa en los cordones, riéndose a

carcajadas por algún chisme.

A veces es difícil que la gente entienda. Yo no siento que recuperé este territorio. Porque nunca deje de ser parte de él. Me los sé de memoria, de recorrerlo, de contarlo...yo sabía que esta iba a ser mi *ruka*. Donde todos iban a poder ser quienes quisieran ser. (Deolinda Buenuleo, 2021).

La *ruka* es entonces la oportunidad de ser quien se quiera ser. La construcción de una identidad y una ancestralidad -como abordaré en el capítulo siguiente- implica una relación directa con un territorio. La distancia entre esa “gente” a la que no sabe cómo explicarle algo (“A veces es difícil que la gente entienda”), coloca a Deolinda como parte de un nosotrxs Pueblo: los que sí entendemos. En los procesos de autoafirmación mapuche y de recuperación de una identidad -y en sus consecuentes batallas cotidianas para enfrentar las maquinarias silenciadoras que acechan en las ciudades, escuelas, mercados y hospitales--, levantar una *ruka* resulta esencial.

La *ruka* no era un punto de llegada *a priori*, algo ya dado y a la espera de ellas; sino más bien un horizonte imaginado y luego levantado por ellas. Un lugar donde cada una es artífice del modo en que coexisten las temporalidades: el pasado ancestral, el pasado reciente y el presente cotidiano. Entonces, al etnografiar los sentidos de *ruka*, recorro espacios, afectos y posiciones políticas.

Susana: Tené cuidado, lo que pasa es que yo puedo recorrer mi lugar con los ojos cerrados... cada árbol, cada lugar donde descansan mis animales. Mirá, hasta la forma de los árboles tienen la forma de mis hermanas cuando se sentaban a esperar a mi mamá que volvía del trabajo. Ese tronco que está allá tiene la forma de Inés.

Mariel: ¿Pero tu casa es todo o es solo ese lugar construido?

Susana: (se ríe) esa es una pregunta hermosa... ¿dónde empieza y dónde termina mi casa? Porque si te ponés a pensar mi “casa casa” es esta que ves acá. Pero también mi casa era donde estaba mi mamá y nos cuidaba y el piso era de tierra nomas... y no había puertas ni ventanas... Mi casa es la mezcla de todas mis casas, pero es la que es ahora en este momento preciso (Susana Carriqueo, 2019)

Estas porosidades entre los límites donde empieza y dónde termina la *ruka* me remontan a las primeras definiciones trabajadas en este capítulo, donde se presentan las discusiones entre casa y hogar. Entendiendo a este último como algo que desborda los límites materiales y tangibles de una estructura física. El hecho de que los árboles tomen la forma de los cuerpos de sus hermanas, mientras esperan a su mamá, dialoga de manera poética con la propuesta de Stef Jansen (2009) cuando afirma que la idea de hogar debería verse como “un objeto de anhelo socialmente constituido” (2009:57) En tanto no son solo los recuerdos y reflexiones individuales de Susana los que moldean su *ruka*, sino también las presencias de otros existentes del territorio que, a lo largo de su vida, interactuaron con ella. De alguna manera, es la sumatoria del territorio, de su “casa casa” y del piso de tierra donde se crió junto a su mamá la que determina dónde empieza y dónde termina una *ruka*.

Yo acá siento a mi familia cerca, no solo porque están mis hijos y los hijos de mis hijos. Sino porque por acá anduvieron mis antepasados, los abuelitos... Por eso te digo que yo en un momento dejé de recorrer lugares, y me vine a Colonia, para encontrarme, no sé qué es lo que quería encontrar, pero bueno me crie en Colonia y me acordaba de lugares que recorría con mi papá y quería recorrer esos lugares, encontrar esos lugares eh... y el día que decidí venirme estuvimos una semanita acá en Colonia y soñé... Yo sabía cómo era este territorio donde estaría mi *ruka*. (Pity Huala, 2022).

“Dejar de recorrer lugares” habla de poder quedarse quieta en un lugar, de poder establecerse y empezar a vincularse con un territorio encontrado (o soñado) desde los trabajos de memoria, y, sobre todo, desde las preguntas sobre la propia identidad. A través de un sueño, Pity Huala terminó de saber que ese era el lugar donde podría construir y defender su *ruka*. Debió antes acompañar muchas luchas, recuperaciones territoriales y situaciones de extrema vulnerabilidad, pero en su *ruka* no está sola. Están sus hijxs y los hijxs de sus hijxs, y los abuelxs que anduvieron por estos lugares. La posibilidad de reconocer esa ancestralidad está

investida en una verdad que se vuelve pilar en estos relatos: «estamos en esta tierra porque volvimos a sobrevivir».

Esto último también se ha vuelto fundamental para entender lo que implica la *ruka*. Para los abuelos y abuelas, las historias de sus pasados estaban repletos de momentos tristes donde debían escapar de situaciones causadas por los saqueos y engaños a los que el Pueblo Mapuche se vio sometido post-campañas militares. Y muchas veces, en el derrotero de estar regresando, incluso durante generaciones, levantar una *ruka* quedaba como un proyecto trunco o a medias. Porque esos abuelxs se instalaron en los barrios periféricos de las ciudades o en zonas donde la tierra no era productiva, y, entre una generación y otra, no solo se iba perdiendo la tracción de querer regresar, sino que también se borroneaba el destino al que se debía llegar. Es por eso que, cuando Pity, al igual que Deolinda, reconoce un lugar y sabe en su cuerpo que esa será su *ruka*, empieza a reencausar el curso de la historia. Estas mujeres supieron regresar a un lugar que, a raíz de las políticas reproducidas de silencio y de genocidio, solo existía en el interior de sus pliegues.

A mí del territorio me van a sacar muerta, yo vine acá porque es nuestro derecho. Y porque nos merecemos vivir bien, con los pies en la tierra para ceremoniar, rodeada de árboles. Y en paz. Soy una mujer mapuche muy fuerte, porque así debimos ser siempre. Construimos y vivimos en nuestras *rukas*, a veces pienso que si estas paredes hablaran no habría tiempo que alcance para escuchar (María Nahuel, 2022).

Las paredes de sus *rukas* “saben sus historias” porque ellas las levantaron como síntesis de todo lo que las ha hecho ser quienes son. Pero también las proyecta, porque en sus *ruka*, ellas ya no están solo sobreviviendo en movimiento, sino que están recuperando algo que es de ellas por derecho, dice María.

Cuando María dice que “las mujeres mapuche debimos ser siempre fuertes”, reconoce que las *rukas* en las que hoy viven muchas mujeres es el resultado de otras mujeres que las

antecedieron: “mi abuela no dejaba que nadie ensucie este río”, “guardaban las semillas en servilletas, las cuidaban hasta que estuvieran listas y después nos llevaban a recorrer el territorio en busca de un buen lugar para hacer nacer un árbol”, “buscaba las ramas de radial para hacernos muñequitas”(todas frases extraídas de las diversas entrevistas). Es a partir de ese “siempre”, enfatizado por María, que entiendo que, en el hecho de habitar una *ruka*, se hilvanan los surcos de antiguos recorridos, los propios caminos y el porvenir.

La *ruka* también deviene un proyecto de vida y un posicionamiento político. Como dice María, para “vivir bien, con los pies en la tierra para ceremoniar, rodeada de árboles. Y en paz.” Desde sus *ruka*, estas mujeres expresan que ya no están dispuestas a negociar los modos y formas de transitar sus vidas.

Yo acá sí, yo acá me levanto y ahhh como que estás en una... cama de algodón ahhh que te sentís así... bueno así me siento yo acá. Y yo voy y hablo con mis plantas, voy a la aguada, y voy a hablar en la aguada y “buen día, y yo estoy bien y no quiero que te seques porque me tenés que dar agua para que yo riegue mis plantas”. (Luisa Quijada, 2021).

La *ruka* es, de acuerdo con Luisa, la puesta en ejercicio del cuidado como un proyecto político. Pero se trata de una concepción de cuidado que va más allá de sus sentidos hegemónicos, en tanto involucra también a la naturaleza. Los *ngen* de las plantas y las aguadas participan de la mutualidad del ser¹⁶ (Sahlins 2011) con la que se performan los vínculos de cuidado mutuo.

Estas mujeres fueron construyendo, a lo largo de sus vidas, un nuevo lugar de habitación entrelazando sus propias vivencias con conocimientos ancestrales. De estas nuevas tramas de significado emergen interlocutores que no eran audibles hasta que estas mujeres deciden ponerlos a hablar. Lxs que estuvieron antes --el río, el viento, el fuego, los árboles, las plantas,

¹⁶ Marshall Sahlins (2011) define la mutualidad del ser como una forma de relacionarse que supera las concepciones parentales de filiación. En este sentido, el autor señala que se pueden crear compromisos profundos y duraderos, a partir de prácticas y sentimientos de reciprocidad, en tanto performen el hecho de que unxs (parientes, allegadxs) participan intrínsecamente en la existencia de lxs otrxs (parientes, allegadxs).

las aguadas o las semillas-- son parte del territorio que estas mujeres están defendiendo y entendiendo como *ruka*. Tal como se verá con mayor profundidad en el capítulo siguiente.

*** Reflexiones finales: Habitar lo imaginado ***

A lo largo de este capítulo se recorrieron las diferentes casas que habitaron las mujeres hasta llegar a levantar sus *rukas*. Desde la perspectiva de Ingold (2010) de un mundo historiado, entiendo que la *ruka* es un lugar y momento que envuelve en su constitución la historia de relaciones que las han traído, a cada una de ellas, hasta ese aquí y ahora.

Empecé el capítulo mostrando la ambigüedad con la que construyeron las casas de las infancias en sus relatos. Estas primeras casas se recuerdan como referencia de modos de vida mapuche (el idioma, las comidas, las tradiciones, la conexión con el territorio), pero también como modelos que no han querido repetir en sus vidas actuales. Es en esta tensión donde surge la añoranza y la confrontación de ese pasado que les legó las prácticas y saberes que replicarían (o se cuidarían de no repetir) en sus construcciones identitarias como mujeres mapuche. Al releer esos recuerdos de infancia, ellas logran volver permeables ciertas escenas para repensarlas desde sus marcos actuales de significado (o, en la metáfora de Deleuze, para abrir los pliegues a nuevas articulaciones).

Me detuve luego en aquellas casas post-infancia, construidas como experiencias de desborde, y relatadas desde sus puntos de fuga; esto es, destacando las situaciones donde se hizo evidente para ellas la necesidad de un cambio de dirección, para poder salir de trayectorias establecidas, pero no elegidas. Todas, en diferentes momentos, revisaron su cotidianeidad y replegaron sus experiencias en nuevas biografías y sentidos de devenir. En esa combinación entre revisar experiencias, crear nuevas posibilidades y moverse hacia escenarios antes inimaginables, ellas

producen el marco conceptual en el que adquieren sentido sus movimientos estratégicos y transformadores de las casas a la *ruka*.

Finalmente, las *ruka* en las que hoy habitan estas mujeres son una combinación entre las vivencias pasadas en casas trucas y una “casa casa”, como decía Susana, en territorio recuperado. Cada una de estas *ruka* articula muchas historias de casas, construidas en contextos diversos, entramando tristezas con fortalezas (tanto personales como colectivas).

Parafraseando a Carsten (1994), cuando empecé a pensar a través de las casas comprendí que la *ruka* es el lugar en el que se recupera la capacidad imaginativa de la memoria. De las casas a la *ruka* es la historia de un Pueblo encarnada en los cuerpos de las mujeres; en esta, la *ruka* es la juntura de esos movimientos y plegamientos pasados con los cimientos, rituales, sonidos y olores que, desde el presente, la proyectan imaginativamente como un hogar mapuche.

Capítulo 6

De un mundo desordenado al Kimün

En este capítulo retomo algunas contadas y situaciones de sus vidas donde la opinión pública, las instituciones estatales e incluso algunas personas pertenecientes al núcleo familiar las han estigmatizado. Estas estigmatizaciones se fueron produciendo alrededor de las formas y modos que tenían ellas de andar y circular por el mundo, y, por momentos, ellas mismas las interiorizaron y normalizaron, llegando a creer, como a veces sostuvieron, que las voces que las señalaban como locas, brujas, malas, brutas y mentirosas tenían razón. Fue solo a través del tiempo que esos señalamientos externos pudieron empezar a ser impugnados. Esto ocurre cuando el estigma se contextualiza en las reflexiones colectivas acerca de sus historias de despojos, en el reconocimiento de sus vínculos profundos con las fuerzas del territorio y en la asunción, muchas veces negada, de sus roles ancestrales.

En suma, este capítulo recorre los dolores, las estrategias y los despertares que ellas debieron atravesar y asumir para entender que allí donde otros estigmatizan, ellas podían encontrar explicaciones sobre sus formas propias de ser mapuche. Es decir que, al reconocer sus vínculos y relaciones con otros existentes no humanxs, también han encontrado las herramientas para reafirmar su propia identidad.

6.1 Mirar a través de la memoria aquello que resultaba ilegible.

Hace no tanto tiempo, en una ceremonia que se estaba haciendo a orillas de un lago cercano a donde vivo, una amiga mapuche me dijo “No intentes traducir, solo escucha...y ahí donde te entra la duda de si es cierto o no es cierto, elegí no decidir en qué creer... solo ahí cuando no

decidas vas a entender”. La antropología tiene una carga disciplinar muy fuerte y antigua en ejercer el rol de traductora entre esos mundos “otros” y extraños a los familiares y “nuestros”.

A partir de aquella advertencia que recibí en el lago, ese lugar de traducción se convirtió en un estado permanente de alerta epistemológica, algo así como un lugar que no debía y no quería transitar. Aquel día, la frase de mi amiga me dejó pensando, durante toda la ceremonia, en las veces que había elegido transitar las distintas experiencias de mundos de manera más permeable. Es decir, dejándome atravesar e interpelar por realidades y vivencias que no tenían que ver con mi cotidianeidad o con mis formas de entender el funcionamiento de las cosas. Por ejemplo, cuando me contaban lo que el río había dicho sobre un bebé, simplemente escuchaba y asimilaba como cierta la posibilidad de que el río hablara. Lo mismo hacía cuando mi anfitriona me decía que había anticipado mi llegada a su comunidad porque en un *pewma* (sueño) se lo habían advertido. También me encontré muchas veces llevando a mis hijos de pequeños a ser curados de algunos males con la ingesta de *lawen* (medicina mapuche), porque me habían contado que para los ojos rojos servía el *llantén* o para el empacho el *palo piche*. De hecho, cuando participamos en ceremonias, mi hijo más grande le ha explicado a mi hija más chica a qué *ngen* (existente del territorio) estaba saludando el *longko* de la comunidad que nos recibía. Tardé mucho tiempo en darme cuenta que esta permeabilidad no tenía tanto que ver con algún tipo de mérito personal, o con un talento como antropóloga, sino, más bien, con privilegios que no sabía siquiera que existían. Con esto me refiero a lo sencillo que es dar lugar a modos de sentir o comprender el mundo desde lógicas ajenas a las establecidas cuando no se siente vergüenza o no está en juego la reputación propia o familiar. Ni que hablar de lo fácil que es asumir esa postura cuando la vida no se pone en riesgo. Pero sobre todas las cosas, el privilegio del que hablo radica en haber contado con la posibilidad, no solo de hablar, sino también de escuchar. Y es a partir de esta reflexión desde donde desprendo los conceptos

teóricos que me sirvieron para identificar el argumento del capítulo que opté por llamar “del desorden al *Kimün*”.

Al preguntarme por los privilegios que operan en la transmisión de las palabras y las memorias, me han resultado inspiradores los aportes de Gayatri Chakravorty Spivak (1983) y su reflexión sobre la posibilidad de los subalternos de hablar sobre sí mismxs. La autora plantea que los subalternos no poseen una posición dialógica real, porque muchas veces se “los hace hablar” (por ejemplo, desde la academia o la política), reforzando las relaciones de opresión en las que se legitiman discursos impuestos, se desautorizan formas de enunciación alternativas y se producen silencios. En estos casos, a diferencia de lo que vamos a ver en la última parte de esta tesis, la posibilidad de hablar no refiere tanto a la capacidad de enunciar tópicos identificables, sino a las condiciones de permiso para hablar y escuchar. Desde este ángulo, entiendo que la voz impugnada a la que refiere Spivak es, más bien, aquella que las audiencias no habilitan, es decir, aquella que podría relatar el mundo desde marcos interpretativos que distan de los hegemónicos u occidentales, pero no tiene permitido hacerlo.

Mis interlocutoras cuentan que, en sus infancias, estuvieron rodeadas de conocimientos que podrían haberlas encaminado o posicionado a temprana edad como mujeres mapuche referentes de su Pueblo. Sin embargo, el silencio y la vergüenza deshabilitaron la puesta en valor de esos saberes e interrumpieron sus procesos de transmisión. Así, no solo se vieron desconectadas de ciertas habilidades prácticas con las que sus antepasadxs sobrellevaban las adversidades de la vida cotidiana, sino, también, de los conocimientos que normaban las relaciones con el territorio, a los que suelen nombrar como “saberes espirituales”. Si esto ocurrió en la mayoría de los casos es porque, explican ellas, algunos de sus antepasadxs tomaron la decisión de silenciar sus marcos de interpretación del mundo para ocultar su ser mapuche. Entonces, ante la pregunta de Spivak sobre si puede el subalterno hablar, ensayo algunas respuestas situadas. Por un lado, la imposibilidad de establecer un diálogo simétrico con una distribución

equivalente de los accesos para irrumpir en las tramas de, por ejemplo, la historia hegemónica. Por el otro, la interrupción de la continuidad de las transmisiones, de generación en generación y de las formas de conocer que han sido socioculturalmente significativas para su Pueblo.

La atención colectiva al problema de la transmisión de las experiencias del pasado y de sus encuadres es lo que en esta investigación denomino trabajos de memoria. Los sistemas de significación heredados condicionan los modos de transitar y posicionarse en el presente o, en sentido inverso, las disputas en torno a la historicidad devienen contiendas por fijar sentidos de sí mismas. Ahora bien, cuando estas reconstrucciones son planteadas desde una experiencia de subalternidad, presentan el desafío de identificar, diferenciar y rejerarquizar sistemas de significación para poner en valor experiencias y encuadres considerados propios, escapando de los mecanismos silenciadores de las memorias oficiales o hegemónicas. En otras palabras, el desafío de las memorias subalternizadas consiste en asimilar ciertos conocimientos heredados —generalmente a través de fragmentos desconectados— como una trama lo suficientemente seria, autorizada y capaz de orientar tanto sus proyectos de vida como sus modos de estar en el mundo (Pollak 2006). Respecto a esto último, durante esta investigación, muchas veces se presentaron situaciones en las que un saber (saber curar, interpretar sueños, comunicarse con las fuerzas del territorio, anticipar algunas situaciones) no pudo ser entendido desde los marcos culturales del Pueblo Mapuche, quedando relegado al terreno de las realidades ilegibles por alguna óptica enjuiciadora de turno (la escuela y todo tipo de instituciones de encierro).

Este capítulo trata también sobre las luchas epistémicas y sus bordes ontológicos (Briones 2019). Luchas que las mujeres han emprendido tiempo atrás y que hoy narran en sus relatos de vida. Pero, sobre todo, da cuenta del modo en que pensarse a sí mismas como mujeres mapuche fue, durante un tiempo de sus vidas, una forma de exponerse a la estigmatización y la desvalorización. En este contexto de silencios y exclusiones, la acción de impugnar los estigmas y reivindicar el mundo en el que ellas son mujeres sabias implica lo que Jaques

Ranciere (1996) denominó como un “desacuerdo” o irrupción de la política. Esto es, la emergencia de una subjetividad que, en términos ideológicos, epistémicos y ontológicos, no era pensable para el orden establecido, pero tampoco para ellas.

Sus saberes ancestrales estaban allí, pero eran negados, por lo tanto, y siguiendo a Jacques Derrida (1995), su reconocimiento implicó la lectura dialéctica del trazo bajo tachadura. Las historias de vida que conforman el corpus de este capítulo recorren experiencias de desujeción, crítica y reidentificación (Butler 2008), al articular los sentidos históricos de las líneas que tachan —es decir, las estigmatizaciones— con los sentidos de los trazos tachados —o conocimientos avergonzados. Es a partir de la dialéctica entre tachaduras y trazos ocultos que se empiezan a reconectar los recuerdos en nuevos sistemas de significación (Rodríguez, San Martín y Nahuelquir 2016). Estos últimos reordenan los recuerdos de las mujeres, fundiéndolos con los presentes desde los que emprenden determinadas luchas y reivindicaciones.

En suma, a través de los ejercicios de recordar con otras y para sí mismas, ellas restauran la historicidad de sus trayectorias y, sobre todo, la capacidad de mirar a través de la memoria aquello que resultaba ilegible.

6.2 El conocimiento tachado

La idea de intentar leer algo que ha sido tachado, implica, sin duda, la decisión de volver legible algo que se intentó anular. Tanto al tachar como al descubrir hay un agenciamiento por parte de quien sostiene ese texto (entendiendo texto como acciones, creencias, costumbres, narrativas orales y corporales). El Pueblo mapuche, luego de las campañas militares genocidas de fines del siglo XIX y de los subsiguientes proyectos de blanqueamiento del Estado-Nación (Briones 2003), ha sufrido muertes, despojos territoriales y migraciones forzadas, pero también una constante desestructuración del mundo tal y como lo conocían los ancestros que habitaban este territorio. Como dice Carsten (2014), mientras la violencia institucional produce dolorosas

pérdidas, los grupos sociales buscan los modos de elaborarlas, reconstruyendo sus tradiciones de formas creativas y haciendo frente al acecho de los imaginarios hegemónicos que las niegan, silencian y banalizan. Sin embargo, y como sostiene esta autora, las posibilidades de restauración, después de un genocidio, están fuertemente condicionadas por la permanencia de violencias, discriminaciones y exclusiones en la estructuración de las relaciones sociales. En estos contextos, la identidad mapuche es vivenciada como una constante búsqueda y recomposición de los vínculos familiares, de los sentidos más profundos de pertenencia y de las filosofías y marcos de interpretación con los que explicaban y entendían tanto sus experiencias como la realidad que los rodeaba. Para referir a este tipo de desmembramientos dolorosos, Veena Das (1995) acuñó el concepto de “evento crítico”, mediante el cual resalta las consecuencias sociales y subjetivas que perduran en los sobrevivientes, cuando el flujo cotidiano en el que se desenvuelven sus vidas se ve interrumpido y destruido. Esta destrucción opera mediante el temor, la vergüenza, el silencio y el olvido, haciendo que las personas orienten sus trayectorias de acuerdo con un orden impuesto acerca de qué se puede decir o transmitir, y qué deben callar, qué es pensable o impensable para ellas.

Mi papá me crio como mapuche, entonces la importancia de los sueños para él era... tenía que ver, o sea había que contar lo que uno soñaba. Él hacía ceremonia todas las mañanas. Me acuerdo que en mi infancia hubieron palabras en *mapuzungun* sueltas... Por ejemplo, él me hacía escuchar, escuchar el viento, observar las plantas, sembrábamos juntos, me tocaba la responsabilidad de regar, de que no falte el agua en casa, porque en ese momento no teníamos canilla dentro, teníamos que traer con balde. Te hablo de cuando era chica. La importancia del agua. No me dejaba salir después de que se escondía el sol, no podía andar afuera, yo me escapaba igual y me retaban... o sea hay muchas cosas que las viví como niña mapuche. Estuvieron siempre... nada más que ocultas. Es un poco como en la dictadura hacer reuniones en la casa y tapar todas las ventanas. Eso fue parte de mi niñez también. Yo viví con eso, viví con eso, me crie con eso... como sabiendo que se estaba ocultando. Entonces había cosas que se contaban y cosas que no. A la vez mi mamá siempre fue muy sumisa, muy trabajadora, pero muy sumisa... muy

de ocultar muchas cosas, no era su forma. Pero al mismo tiempo pienso hoy día que esa fue su forma de sobrevivir y creo que también sirvió para que yo aprenda un montón de cosas eh... ella ocultaba el ser mapuche, cuando comíamos chapalele que es una comida mapuche. Lo comíamos sí. Pero no había que contarlo, no había que decir nada de eso. Y después cuando hacía pancutras mi papá también, no había que decirlo. (Pity Huala, 2021).

En este relato Pity Huala realiza un doble reconocimiento en la transmisión de las memorias. Por un lado, reconoce ciertos aprendizajes recibidos de su padre a los que identifica como una transmisión de saberes y conocimientos mapuche. Por el otro, cuenta que esas transmisiones se daban en el ámbito de lo privado e íntimo, y que, en ocasiones, se ponían en práctica sin nombrarlas. Estas experiencias indecibles y fragmentarias, le permiten a Pity afirmar, desde el presente, que ella “ha vivido su infancia como mapuche”. Pero, si bien ella valora la intención de transmisión de conocimientos de sus antepasados (“esto se va pasando de unos a otros y así...”), también señala las estrategias que pusieron en acto para ocultarla. En el hecho de comer *chapalele* o *pancutras*, Pity alojó su recuerdo de que hacer cosas de --pensar como, o decir que unx es-- mapuche podía ser una irrupción peligrosa en el ordenamiento impuesto de lo “normal” o de lo “establecido”. Este es el tipo de memorias que Pollak (2006) denominó subterráneas o clandestinas, porque transcurren en el interior del ámbito familiar y en un marco de secretismo, con el único fin de que sobrevivan al olvido avasallador de las violencias hegemónicas. Por lo tanto, expresiones como “no decir nada” u “ocultar muchas cosas” transmiten imágenes bajo tachadura; es decir, imágenes que dan cuenta de una memoria que se transmite (al comer pancutra), pero en condiciones de peligro (sabiendo que hacerlo podía ser, de alguna u otra manera, una puesta en riesgo). En este sentido, cuando se le pedía a esa niña que no cuente lo que se había comido, se le estaba enseñando la experiencia de reproducir los trazos de su memoria bajo tachadura para sobrevivir (“creo que también sirvió para que yo aprenda un montón de cosas”). En suma, el relato de Pity acerca de cómo su familia calló el

nombre de las comidas construye una imagen poderosa de la historia de un Pueblo que, post-campañas de exterminio, tuvo que seguir sobreviviendo a la discriminación, las violencias y la exclusión.

Asimismo, las asociaciones implícitas, entre la experiencia de Pity de tener que callar y el genocidio que sufrieron sus (bis)abuelxs unas décadas atrás, se encuentran en el tipo de comidas que se mencionan en su relato. En varias ocasiones, ella me contó que los *chapapeles*, por ejemplo, eran recetas que sus antepasadxs podían improvisar, por la sencillez de su preparación, cuando escapaban empobrecidos de la persecución de los ejércitos o de los campos de concentración. Esas comidas en particular conectan experiencias pasadas y presentes de pobreza, de persecución y de represión, a las que, de forma explícita, Pity equipara con estar viviendo en una dictadura.

El abuelo te agarraba la mano y te decía venga hijita... y te llevaba a recorrer todo el territorio. Él sabía cómo ir enseñando de a poco las cosas, así como para no olvidar, pero tampoco para no dársela contra la pared. Cuando se empezó a recuperar territorio, a mí me empezaron a caer las fichas de todo lo que nos había enseñado el abuelo. Era como un aprendizaje así que no se tenía que notar mucho. Pero con el tiempo lo fuimos volviendo a encontrar. Cuando lo encontrás te da paz. Pero también te da bronca porque descubris que por algo nos lo transmitieron casi con miedo digo yo ¿no?. (Deolinda Buenuleo, 2020).

En el relato de Deolinda nos encontramos nuevamente con la idea de que los conocimientos se transmitían “de a poco”, “sin que se notaran mucho” y “casi con miedo”. Haciendo una interpretación propia de la propuesta de Jacques Derrida sobre la tachadura, entiendo que esta refiere a distintas experiencias. Por un lado, remite al pasado en que ciertas memorias o saberes han sido tachados por una trama hegemónica impuesta por la violencia. Por el otro, al esfuerzo y agenciamiento de las personas que logran restaurar el trazo oculto debajo de esas tachaduras para volverlo a poner en el centro del texto o la escena (“Cuando se empezó a recuperar

territorio, a mí me empezaron a caer las fichas de todo lo que nos había enseñado el abuelo”). Pero también, y es lo que me interesa destacar en este apartado, refiere a una forma específica de transmisión en la que esas tachaduras impuestas se reproducen como parte de la memoria.

Las familias de estas mujeres han debido generar ellas mismas estrategias de tachado para transmitir el conocimiento de forma que las generaciones más jóvenes puedan “sobrevivir” o “no darse contra la pared”. Las imágenes que la madre y el padre transmitieron a Pity, así como aquellas otras que Deolinda recibió de su abuelo, fueron producidas como trazos tachados (fragmentados o borroneados) y, de este modo, dejan de ser meras referencias tenues de un pasado o una forma de vida mapuche, para convertirse en imágenes de una historia de subordinación. Así como Berliner (2005) identifica una epistemología del secreto (ver Capítulo 4 de la Parte II); entiendo que Pity y Deolinda están dando cuenta de una epistemología del tachado, en la que se enseñan las condiciones mismas de la transmisión.

Algo así como ocurre en el famoso cuento de Hansel y Gretel, cuando, para no perder el camino de regreso a casa, Hansel arroja migas en el bosque con el propósito de saber luego por donde regresar. Estos rastros de conocimientos transmitieron memorias y sentidos de pertenencia sin dejar de hacer notar que debían ser resguardados como secretos. Con el transcurso del tiempo, y en un contexto hegemónico de persistente discriminación, esos rastros resguardados en la vida cotidiana fueron siendo resignificados por las ideologías dominantes y desplazados al terreno del estigma o, en el mejor de los casos, al de la folklorización (casi como la ardilla que se come las migas en el cuento de los hermanos Grimm). Sin disponer de esos index históricos o rastros, fue muy difícil, para mis interlocutoras, regresar a casa (a los sentidos compartidos de una identidad). En sus historias de vida, ellas relatan que, durante muchos años, se encontraron perdidas en los territorios y ciudades, al no poder conectar sus experiencias en los marcos de interpretación mapuche heredados de sus familias. Nadie está listo para dejar de entender al mundo con las categorías y valores con los que se les enseñó a transitarlo, y menos

cuando eso implica silenciar o negar las expresiones que sus cuerpos y las fuerzas que sus territorios le manifestaban.

6.3 La estigmatización, el veneno y el desorden

Hay una suerte de ritmo que he aprendido a reconocer cuando las mujeres me cuentan una experiencia triste. A través de las miradas, el movimiento de las manos, la cadencia de la respiración y los silencios, ellas suelen indexicalizar los marcos emotivos de dolor en los que se inscriben ciertas experiencias vividas en el pasado. Fueron muchas las veces que los trabajos de recuerdo se vieron interrumpidos o abonados por tristezas que “vuelven”. Esas experiencias de dolor, cargadas de falta de aire, de terror corporal y de vergüenza para sostener la mirada por un tiempo determinado, emergían de pronto en las conversaciones mantenidas en las cocinas, en los patios o en las huertas. Los dolores sufridos no hablaban solo de un momento de la vida, sino que referían a una afectación más constitutiva de sus modos de estar en el mundo. Percibirse a sí mismas y experimentar el mundo desde los marcos de legibilidad que las estigmatizan puede haber sido el resultado de las múltiples estrategias de supervivencia que sus familias, y ellas mismas, sostuvieron para no ser excluidas por los criterios de normalidad; pero aquello que debieron silenciar continúa siendo presente. Estos recuerdos dolorosos, con los años de lucha y resistencia, se fueron transformando en heridas. Y, como expresó Ğalāl al-Dīn Rūmī, “No apartes los ojos. Mantén tu mirada sobre la herida vendada. Por ahí entra la luz” (Fecha incierta)

Mirá, yo te voy a contar una cosa, cuando yo era chica yo decía “ay mirá se cortó el dedo” y ahí nomás me dolía a mí. ¿Entendés? Yo era chiquita y ya sabía que eso que veía me dolía a mí en mi propio cuerpo. Pero después que sufrí tanto, y me hicieron tanto mal... un mal demasiado grande. No de esos males que el tiempo cura, empecé a dejar de sentir. Y a una empieza a pasarle eso cuando se olvida quién es. Es como que ese sentir primero era malo (llora...). Yo decía que eso era malo. Bueno no sé si lo decía yo. Más bien la gente lo decía. Decían que eso era malo, cosa del diablo, brujería (...) Si mi hija, yo fui

muy mal mirada por eso. Muy mal mirada, porque me decían que yo era bruja, que era loca, porque yo veía cosas. Por ejemplo, yo veía antes qué pasará ... lo veía. Entonces me decían que yo era loca. Y si no era loca era mentirosa y hasta puta llegue a ser para esa gente. Mucho dolor adentro. (Luisa Quijada, 2022)

En este relato, Luisa cuenta que los sufrimientos que padeció en su vida le impidieron desarrollar su capacidad para sentir el dolor ajeno en su propio cuerpo. En este caso, el hecho de dejar de sentir –ya sea el dolor físico de otrxs o la anticipación de lo que podía pasar en un futuro-- implica haber tenido que negar un conocimiento que, de niña, ella sabía que poseía. Luisa también cuenta que tuvo que callar –olvidarse—de esos conocimientos porque su manifestación fue el motivo de las muchas discriminaciones y violencias que recibió. Ella supo darse cuenta, sin ser del todo consciente de ello, que había heredado una habilidad o conocimiento estigmatizado. Como expliqué en el apartado anterior, la tachadura suele ser una estrategia para sobrevivir en un contexto en el que “la gente decía que eso era malo”.

Pero, como dijimos antes, la tachadura no borra completamente los trazos, y estos pueden irrumpir en escena cuando fuese el momento adecuado. Eso de lo que hablaba la gente era algo que Luisa no sabía explicar por fuera de los marcos de significación mapuche, por eso, solo cuando empezó a participar de nuevas alianzas y solidaridades con otras personas de su Pueblo, ella pudo reconocer el valor y el significado de aquellas manifestaciones. Pero antes que eso sucediese, Luisa cuenta que sentía mucho dolor, un dolor que lo ubica “muy adentro”. Para poder olvidar los sentimientos de dolor y de vergüenza, ella internaliza, en pliegues muy profundos (Deleuze 1987), las experiencias de incomprensión en el mundo externo y la sensación de terror que generaron en ella. Esta forma de plegar, a la que Foucault (1996) denomina subjetificación, es el modo en que Luisa encarnó los procesos de sujeción como un “interior”, tal como ella señala en el siguiente relato:

Yo tenía mucho veneno porque yo tenía mucho odio. Y el odio no es bueno, pero yo para

mí estaba bien, porque de esa forma me respetaban. Tenía que ser así para que me respeten. El dolor se me transformó en veneno adentro y no me dejaba ni sentir ni ver. Porque una sabe que se deja de ver... pero a veces necesitamos hacer como que ya no vemos más. Por el veneno que sigue creciendo. Ese veneno fue el que casi me mata pero también fue el que me salvó. (Luisa Quijada, 2022).

Ese dolor, dice Luisa, se transformó en veneno. En esos mismos términos lo refirió Veena Das (2008), cuando plantea el término “conocimiento envenenado” para explicar las experiencias de ser raptadas y violadas que las mujeres con las que ella trabajó debieron ocultar, después de los eventos violentos que transcurrieron en el proceso de partición de India y Pakistán. Los silencios de estas mujeres se convierten en conocimiento oculto; para referirse a esto, Veena Das usa la metáfora de una mujer que bebía un veneno y lo mantenía dentro de sí (Das, 2008:366). Sin embargo, en el relato de Luisa, ese veneno que parecía matarla, fue también aquello que la salvó (como veremos en el próximo apartado).

De forma similar, varias de mis interlocutoras refieren a esas heridas internalizadas como un plegamiento de sí mismas que, al abonar el desorden interior, les impedía encontrar armonía en sus vidas.

Hubo un tiempo en el que pensaba que yo era mala, porque tenía como unas ganas de andar peleando con todo el mundo que se me cruzase. Pero eso era porque no sabía bien comunicarme con las fuerzas (*ngen* de los territorios, espíritus de lxs ancetrxs) y andaba un poco perdida si se quiere. De muy chica tuve ese valor para la pelea ¿no? Yo salía a acompañar a comprar a mi mamá por ejemplo, y Gendarmería estaba como... no sé cómo que nos esperaba. Y yo los defendía a ellos, yo era la mamá y el papá. De muy chica mi papá me enseñó a vistear (...) Vistear era vistear con un cuchillo, y me enseñó a defenderme con cuchillo. Yo hasta los... que me junté acá con mi marido, creo que hasta los 30 años seguí usando el cuchillo en la cintura. Y fue en ese momento también donde empecé a pedirle a las fuerzas que me cuidasen, pero siempre tuve esa fuerza mía propia de saber pelear para defender. (María Nahuel, 2021).

Percibirse como alguien “mala” debe ser uno de los dolores más íntimos que atravesamos en nuestras vidas. María sabe que era vista como una persona violenta (y con la que no se podía razonar), pero nunca como alguien valiente. María, quien aprendió a llevar un cuchillo en la cintura desde pequeña, porque cuando llegó a la ciudad con su familia debió defender a su mamá y su papá de las amenazas externas, es la misma mujer que, con el paso de los años, brindó protección a otras mujeres y jóvenes, y a otras comunidades, que se acercaban a su casa o solicitaban su presencia. Ella es hoy reconocida como una mujer valiente y no como una mujer violenta¹⁷.

El desorden al que hacen referencia Luisa y María se genera en los intersticios entre las deslegitimaciones violentas que recibieron (en tanto mujeres brujas, agresivas, putas o malas) y un sentimiento constante de desconfianza (el valor para la pelea). El veneno, el enojo y el estar a la defensiva hicieron que ambas se sientan “como pérdidas” (ver capítulo 4). Ellas inician el relato sobre sí mismas en esos años de desorden, para enmarcar luego sus respectivas búsquedas. Porque en el caos no hay seguridad ni certezas.

Luisa empieza a reconocer en ella un conocimiento envenenado, así como María se da cuenta que esa fuerza que la llevó a defender y vistear siendo una niña no era una característica aislada fomentada en un escenario adverso. Como veremos más adelante, hay algo en ese dolor o desorden que les indica que estaban desconectadas de sus memorias. Sus formas de ser y de estar en el mundo se irían armonizando cuando, a través de distintas ceremonias mapuche, ellas no solo serán comprendidas, sino que también se irán sintiendo protegidas por las fuerzas que habitan el territorio. Veremos entonces cómo esa reconexión con los marcos mapuche de

¹⁷ Ver, por ejemplo, las palabras de María Nahuel destacadas en una radio local: “Lucho día a día para mis niños, de mi comunidad, y el dolor que llevo me transforman a una mujer valiente” (Masiradio 92.7; https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=566150431022602). O el modo en que la presenta el Resumen Latinomericano y del Tercer Mundo: “María Nahuel, mujer guerrera” (octubre 2021, https://issuu.com/resumenlatinoamericanocuba/docs/octubre_bu).

interpretación deviene en una lectura armonizada –lo que no significa sin conflictos—, en cuya trama, las experiencias vividas dejan de ser evaluadas desde los estigmas de la locura y la violencia. Este nuevo posicionamiento de observación de la propia vida, le permite a Luisa “*salvarse*” y, a María, tener la siguiente certeza: “siempre tuve esa fuerza mía propia de saber pelear para defender.”

A mí me pasaron cosas de muy chica ¿no? Nací media enferma. Después de los 11 años me volví a enfermar, también me hicieron veinte mil estudios los médicos. Me hicieron análisis de todos lados y la abuela me llevó a una curandera. Y esa curandera dijo que yo tenía algo de los antepasados y que era algo que mi papá había roto con el alcoholismo. Qué bueno, que por eso los antepasados me buscaban a mí. Me curaron. Y yo creo que tiene que ver con todo ¿no? Con lo espiritual nuestro. En ese tiempo, yo creo que yo siento que los espíritus me fueron guiando de alguna otra manera. O sea, nosotros como mapuche volvemos a nacer. A mí hay algo que me pasaba de muy chica, era de escuchar el agua correr, el río, o una cascada o la misma canilla cuando golpea fuerte, de escuchar gritos de socorro de niños y de mujeres. Ahora ya no, desde que empecé a hacer ceremonias y participar en ceremonias, eso ya no lo escuché más, se me fue. Pero cuando era chica me daba miedo, no me gustaba ir a abrir la canilla o ir al río sola o una cascada, porque escuchaba voces, escuchaba gritos de auxilio. Pero bueno, ahí, al ir pasando el tiempo, al ir reconstruyendo la identidad, la cultura, uno encuentra un montón de cosas que son muy sabias, muy ricas, con mucha sabiduría, y sí, yo creo que sí, que hubo algo que nos hizo ser sumisos, callados, guardarnos muchas cosas. Muchos abuelos tienen mucha sabiduría y a veces no las cuentan por esto mismo, que no quieren pasar por loco. Entonces, esas cosas hacen que... que se oculte esa parte. (Pity Huala, 2021).

Un poco más arriba hice mención a cómo por la herida (lo roto) entraba la luz que iluminaba. En este relato, Pity trae a colación distintas escenas de su vida, aparentemente disfuncionales, pero que, a lo largo del tiempo, se convirtieron en profundos nexos con sus antepasados mapuche. Esa rotura es también la causa de su enfermedad, puesto que le impide ejercer su espiritualidad de la manera que debía hacerlo. Entre las personas mapuche, es una certeza que, si unx no se deja gobernar por el *newen* (fuerza) con el que vino al mundo, con el tiempo, esa

indiferencia, negación o ignorancia se convierte en una carga muy pesada de soportar y se vuelve en contra. En este sentido, toda la *mapuche mogen* (vida mapuche) se ve afectada. Cuando el mandato espiritual no es desarrollado en su plenitud, se incurre en *yafkan*, esto es, en la transgresión a las normas establecidas por el *az mapu* (normativas en territorio). Y solo se recupera el equilibrio perdido (causado por esa trasgresión) a través de “la comunalidad en red”. (Quidel 2016).

Pity cuenta que sentía miedo porque, a través del sonido del fluir del agua, ella escuchaba gritos de dolor. En este caso, el dolor que ella encierra en su interior no le pertenece solo a ella, sino que se funde con otros dolores antiguos. Pity escuchaba en el agua el sufrimiento de sus antepasadxs en gritos angustiados de auxilio. Al igual que en los relatos anteriores, el miedo que Pity sentía era producto de la desconexión, en este caso, entre experiencias pasadas y presentes, entre el dolor de los antiguos y el suyo propio. Las violencias sufridas en el pasado aparecían en formas fantasmáticas, sin poder ser ligadas con las que ella misma vivió. El miedo se transforma en sabiduría, dice Pity, cuando aquellos gritos devienen memoria colectiva.

En su relato, también es la ceremonia¹⁸ la que ordena esos sentires que no la “dejaban vivir”, puesto que es en esas prácticas colectivas –intercambios rituales con las fuerzas del territorio– donde se actualizan los marcos heredados de la memoria. Al hacer ceremonia, se restauran los compromisos vinculantes entre las personas, con lxs ancestrxs y con las fuerzas del territorio, y se (re)habilitan los lugares para recordar juntxs (Halbwachs 2004). Al mismo tiempo, esas memorias compartidas legitiman el orden social (Connerton 1989) que había sido tachado (“hubo algo que nos hizo ser sumisos, callados, guardarnos muchas cosas”), para no “pasar por

¹⁸ Ceremonia es la palabra en castellano que se usa para referir al conjunto de prácticas espirituales de intercambio con las fuerzas del territorio, como el *nguillipun*, *kamaricun*, *wiñoy* entre otras

loco”). Pity encuentra en su identidad y cultura, la riqueza conceptual y la sabiduría para ordenar gritos, miedos, presencias del pasado y dolores y, así, poder curarse.

6.4 Levantarse a partir de la inflexión

Cuando las personas mapuche van a llevar a cabo una ceremonia, o cuando alguien asumió un rol ancestral, por ejemplo, de *machi*, se suele decir, en castellano, “se va a levantar ceremonia” o “se levantó una *machi*”. La idea de levantar suele estar asociada a un proceso de ejecución específico: llevar adelante determinadas acciones socioculturalmente significativas con ciertos efectos performativos sobre espacios, tiempos y personas (Golluscio 2006). Sin embargo, en algunas de mis conversaciones, también se usa “levantar” para connotar, por contraste, que ciertas prácticas o formas de proceder estaban hundidas, enterradas o tachadas. Desde este ángulo, levantar refiere a la acción de volver a elevar, traer a la superficie o hacer legible aquello que estaba echado, subterráneo o ilegible. A través de estos relatos, las mujeres cuentan cómo, aun cuando las narrativas hegemónicas –y sus violencias-- parecían haber “roto” las formas de estar en el mundo como personas mapuche, ellas las vuelven a unir en tramas significativas. Levantar es recuperar la guía, para volver a elegir por dónde transitar, y cómo hacerlo.

Así como en el apartado anterior me detuve en algunas de las escenas que ellas asocian con los enjuiciamientos sobre sus modos de percibir y entender el mundo, en este recorro las escenas que ellas identifican como puntos de inflexión. En el transcurrir de sus trayectorias, esos son los puntos que indican cuándo y cómo se desviaron de las lecturas estigmatizadas de sí mismas. En este sentido, volver a levantar o a levantarse, siguiendo a Joanne Rappaport, no es la recuperación de lo que se hacía y decía en el pasado, sino la “reincorporación del espíritu de los antepasados en el contexto del presente” (2005: 31).

Asimismo, propongo pensar, siguiendo el relato de mis interlocutoras, el modo en que ciertos quiebres o movimientos insurgentes habilitan en ellas una percepción del mundo que, hasta ese momento, era inimaginable, por la imposición de las lógicas modernas del poder (Walsh 2005). Estos desvíos de las narrativas impuestas se dan en simultáneo con el reconocimiento de las imágenes dialécticas —constelaciones repentinas y reveladoras de pasado y presente (Benjamin 1968, en Mac Cole 1993)— que se encarnan en cada una de mis interlocutoras como una memoria heredada.

Estas imágenes de la memoria surgen dentro del proceso de la vida y no como resultado de reinterpretaciones distantes de una historia objetiva. Emergen en un momento de urgencia y necesidad de poner en orden, conectar, ser comprendidas y sanar, como un punto de inflexión con respecto al desorden, la desconexión, la incompreensión y el dolor en las que estaban atrapadas. De alguna manera, esas heridas producidas por los conocimientos envenenados, las tachaduras encarnadas y las estigmatizaciones interiorizadas se manifiestan en su ambivalencia: aquí dolió, aquí sanó.

El efecto iluminador de la memoria pareciera indicar un momento determinado donde ciertas verdades resultan transparentes porque sus opacidades se desvanecen. Pero, como lo señalan McCole (1993) y Wollin (1994) en sus relecturas de Walter Benjamin, sucede de modo contrario. Las imágenes de la memoria que sanan —redimen— son aquellas que iluminan las opacidades como impuestas, en sus formas de tachadura o veneno. Como dicen estos autores, la memoria liberadora es aquella que, para restaurar imágenes oscurecidas y quiebres en la transmisión, hilvana fragmentos sin invisibilizar sus costuras (Rodríguez 2014). En los siguientes relatos, las mujeres cuentan cómo fue que el dolor dejó de estar encerrado en ellas mismas, para volverse tanto denuncia colectiva como material de una experiencia en común.

En cada una de estas mujeres, esos puntos de inflexión generan narrativas diferentes. A veces, fue el territorio –a través de sus existentes no humanos-- el que las ayudó a entender aquello que se preguntaban desde chicas (¿con quién soy?). Otras veces, fueron los dolores físicos los que marcaron los “hasta aquí, no más”, con respecto a soportar silencios obligados y borramientos de agencias que estaban destinadas a ser. En otros casos, esa inflexión viene a través de otra persona que se animó a preguntar y a señalar la huella del camino que se debía emprender para comenzar a entender. En otras historias, fueron los sueños, cuyos mensajes se fueron revelando a través del tiempo, los que permitieron orientar las búsquedas. Pero en todas estas tramas, la sensación de encontrar la armonía se hizo tangible.

6.4.1 Ordenamiento territorial

Ya hemos hecho referencia, en distintos momentos de esta tesis, a la importancia que tiene el territorio para el desarrollo pleno de la espiritualidad mapuche. Esta última es indivisible de los territorios que estas mujeres transitan y habitan. En los relatos de este apartado, ellas cuentan, específicamente, cómo fue que el territorio les dio las señales necesarias para restaurar sus memorias silenciadas. Por un lado, los antepasados, las fuerzas o existentes que habitan el territorio se manifestaron; por el otro, las mujeres interpretaron sus mensajes. Y, en esta comunicación recíproca, se recrearon vínculos afectivos y espirituales entre unos y otras. En estos casos, como veremos, la memoria se reconstruyó como una relacionalidad heredada entre los diferentes vivientes que habitan o habitaron, con similares afectos y compromisos, un mismo territorio. Ahora bien, y puesto que, en ocasiones, los bordes ontológicos de esas relacionalidades disienten con aquellos en los que se funda la definición hegemónica –occidental y moderna—de la naturaleza (Blaser 2019), las memorias del territorio fueron largamente silenciadas. Por eso, las mujeres cuentan que tuvieron que pasar por varias confrontaciones –internas y con otros-- para escuchar y entender, en su compleja profundidad, los mensajes que sus territorios les estaban transmitiendo.

Esa... la mandé a limpiar, un compañero de trabajo me las mandó a limpiar en INVAP, estaban llenas de óxido. Pero encontraba cosas sin valor, como botellas. O cosas de valor también, te voy a mostrar una cosa que encontré, que estaba enterrada, todo enterrado! esto lo mande a limpiar, lo mande a arreglar, esto estaba enterrado. Todo esto estaba enterrado. Esto lo mande a limpiar, a pulir, a arreglar. Había otro más, que le mandé a Facundo. Pero esto era... no sé qué... le ponían kerosene creo, esto no recuerdo, pero lo encontré tirado, enterrado. Es que cuando encuentro esas cosas enterradas pienso en por qué las habrá dejado ahí la mami. Tal vez para que las vayamos encontrando y siempre estar... no sé. Yo soy el calco de mi mamá. Siempre pienso “si ella luchó, ¿cómo yo... no voy a luchar?” además, ¿dónde voy a ir? Pero más allá del interés material, yo sí amo mi tierra. Es más, le contaba a Andrea: sabés que a mí me encanta caminar por mi tierra, me encanta, pero de verdad. Me encanta salir. Y aunque, aparentemente, la conozco toda; no la conozco toda. La otra vez, me fui a recorrer todo, me detengo en algunos lugares, miro, miro mi tierra. Es un placer. Miro todo y digo: uy, acá me falta limpiar, acá voy a hacer esto. No te sé explicar cómo yo la quiero. Pero yo no me imagino yéndome de acá, y no lo hubiera querido mi mamá tampoco. Sobre todo, eso. Yo sentiría que la estoy traicionando, aunque mi mamá no sepa nada, aunque no me vea ni me escuche ni nada, pero es como una traición a mi madre. Si yo me fuera de acá, sería la peor traición que le haría a mi mamá. Es como que yo tengo que seguir sosteniendo algo que ella sostuvo. Yo lo tengo que seguir sosteniendo. Me siento así. Porque somos mapuche, por eso. Y siempre le digo a mis hijos: “cuando yo no esté, ustedes no se vayan, cuídenla, no lo abandonen”. Yo siento mucho cariño. Tardé mucho tiempo en entender que mi conexión con esta tierra viene de mi mamá, de mi ser persona mapuche. Y cuando lo terminé de aceptar, lo de la conexión, me sentí tranquila. (Susana Carriqueo, 2021).

El relato de Susana empieza contando las cosas que fue desenterrado en su territorio, elementos que su mamá por algún motivo que ella no sabe ha ido dejando. Pero hay algo que la lleva a asociar el hecho de desenterrar cosas, con el sentimiento de ser parte de ese territorio. Para Susana, el desorden –desconexión-- en el que se encontraba, la aislaba en su propio dolor¹⁹.

¹⁹ En muchos casos, acordamos con mis entrevistadas no explicitar cuáles fueron los acontecimientos concretos de maltratos, violencias y abandonos en los que se originan sus sentimientos de dolor. Lo que importa a mi argumento, es que todas ellas enmarcaron el sufrimiento en un contexto de desorden –aislamiento, silencios,

Implicó varios años y muchos frentes de batalla entender por qué ella permanecía en un territorio en conflicto, teniendo la posibilidad de vivir más cómoda o con menos amenazas de desalojo en otro lugar. En este relato, ella identifica un nexo entre los objetos que su madre fue enterrando y el hecho de encontrarlos, años después de su fallecimiento. Ese nexo reside, para Susana, en la intención de su mamá de que ella los encuentre, los limpie, los repare y se los dé a sus hijos o los coloque en las repisas de su *ruka* para contar de qué se trata cuando alguien llega de visita. A través de esos objetos enterrados en el pasado y desenterrados en el presente, Susana se sigue vinculando con su mamá, y liga el cariño que ella sentía por ese territorio con sus propios sentimientos hacia ese lugar. El traspaso de los objetos, a través del territorio, no solo transmite fragmentos tangibles de una memoria de origen –que puede ser legada a los hijos o exhibida en la *ruka*--, sino que también, y, sobre todo, sella un acuerdo secreto entre ella y su mamá (“Yo soy el calco de mi mamá. Siempre pienso ‘si ella luchó, ¿cómo yo... no voy a luchar?’”). En este sentido, al desenterrar esos objetos, Susana se define a sí misma como la heredera y sucesora de las luchas que su mamá emprendió tiempo atrás y que quedaron inconclusas.

En el vínculo con su madre, a través del territorio que ambas han defendido, Susana inscribe los sentidos de pertenecer al Pueblo mapuche. Susana desarrolló su espiritualidad a través de la religión evangélica, lo que, en ocasiones, hizo que sus vínculos con otras expresiones mapuche o comunidades se vieran condicionados o distantes. Así y todo, ella se identificó con otras mujeres mapuche, con quienes ha ido estableciendo lazos afectivos y alianzas solidarias en defensa de sus territorios. Como muchas de ellas, la historia de vida de Susana relata experiencias muy dolorosas de abandono, hostigamiento y estigmatización, pero, también, como gran parte de las mujeres con las que conversé, ella “sintió tranquilidad”, cuando, después

estigmatización, vergüenza--, en el que, en sus trayectorias de vida, se encontraban perdidas y sin rumbo, sumisas o avergonzadas, enojadas o envenenadas, sin saber quiénes eran, por qué estaban allí y por qué sufrían tanto.

de mucho tiempo de sentirse herida, aceptó la conexión con el territorio y la identidad mapuche que le legó su mamá (“Tardé mucho tiempo en entender que mi conexión con esta tierra viene de mi mamá, de mi ser persona mapuche. Y cuando lo terminé de aceptar, lo de la conexión, me sentí tranquila”).

A ver... como mapuche, cada mapuche tiene sus tiempos. Esos tiempos no los determinamos nosotros. Los determinan los *ngen*, los *pu ngen*, los *pu nehuen*, los *pu longko* (fuerzas del territorio). Si nosotros como ser mapuche aprendemos a entender nuestro territorio, a escucharlo, a respetarlo, el tiempo dirá quiénes van a hacerse cargo, a responsabilizarse del territorio. Hoy me toca a mí, pero a mí me costó mucho tiempo poder entender eso, entender también que parte de mis hijos no son de este territorio. Que son de *Ngulumapu*. Pero si en algún momento no quieren ser de *Ngulumapu* también son de este territorio. Tal vez el blanco con la conquista y la pacificación intentaron... tal vez fue una estrategia habernos corrido de acá para allá, de allá para acá, de Chile a Argentina, hoy en día, en aquel tiempo era de *Ngulumapu* a *Puelmapu*, de *Puelmapu* a *Ngulumapu*, los *picunches* quedaron allá en la zona *huilliche*, otros quedaron en la frontera, otros los llevaron a Tucumán a hacer trabajo esclavo, otros los llevaron a Francia, en los museos vivientes, otros los desmenuzaron como desmenuzar un pollo y quedaron los restos esparcidos por todos lados, en el Museo de La Plata. Cuando nos entregaron a Margarita nos entregaron en pedacitos, cada huesito venía en una bolsa diferente. Yo creo que eso no fue casualidad, no lo hicieron inocentemente, eso lo hicieron para desmembrarnos, para dividirnos, para que no podamos volver a ser mapuche, no es casualidad que la última *machi* que masacraron acá en Furilofche la hayan quemado viva. No es normal que tardemos tanto en darnos cuenta que pertenecemos a los territorios que vivimos... ¿Sabes el tiempo y el dolor que hicieron falta para que nuestra gente se diera cuenta que no es normal? (Pity Huala, 2022).

Al igual que Susana, Pity identifica como un punto de inflexión en su propia trayectoria el hecho de haberse dado cuenta de que pertenecía al territorio en el que vive hoy. Sin embargo, en este relato en particular, el modo en que ella relaciona el dolor con la conexión con el territorio se extiende más allá del sufrimiento y la historia personales.

Ella extiende su dolor —el cual responde a experiencias de violencia muy similares a las de las otras mujeres— al dolor de un Pueblo. Ese sufrimiento colectivo está sintetizado en la idea de “desmembramiento”, y desde esta, abarca diversas desconexiones: de las madres y sus hijos, de las familias extensas, de los cuerpos de los muertos, de las personas y las fuerzas de sus territorios. En ese desmembramiento colectivo se inscribe su propio dolor, el de su cuerpo, el de sus vínculos familiares, el de la relación con sus hijos y el del tiempo en que no vivió en un territorio. Pity construye continuidad entre el desmenuzamiento del cuerpo de Margarita Foyel, entregado despectivamente en una bolsa, con el quiebre espiritual entre aquellos elementos ordenadores de los territorios y la posibilidad de construcción de las personas. La potencia de la denuncia en la voz de Pity Huala reside en esta conjunción de dolores donde se reúnen tanto las experiencias de sufrimiento del pasado y del presente, como las del Pueblo Mapuche y las de su vida personal.

En su relato, ella no solo reconoce como una anomalía el hecho de que el Pueblo Mapuche desplazado tardara tanto tiempo en reconectar con sus sentidos de pertenencia territorial, sino también el hecho de haber sufrido tanto dolor y por tanto tiempo hasta tomar conciencia de que esa desconexión no era normal. En suma, ese desorden (o anomalía) refiere a la subordinación física y simbólica (o tachadura) que reprimió por décadas las posibilidades de reconectar aquello que fue desmembrado (“No es normal que tardemos tanto en darnos cuenta que pertenecemos a los territorios que vivimos... ¿Sabes el tiempo y el dolor que hicieron falta para que nuestra gente se diera cuenta que no es normal?”).

En consonancia con la memoria negada de su Pueblo, Pity también vivió parte de su vida desmembrada de sus más profundos sentidos de pertenencia, hasta que pudo volver a poner las cosas en su lugar y restablecer un orden. Los “*ngen*, los *pu ngen*, los *pu nehuen*, los *pu longko*”, en tanto presencias fundamentales del territorio, son los que encauzan el curso de la historia del Pueblo mapuche, a través de sus mensajes, llamados y mandatos. Este punto de inflexión -

-en la historia del Pueblo mapuche y en la vida personal de Pity-- tiene, entonces, como agentes, a las fuerzas del territorio, las que no solo pulsán los tiempos del regreso a sus lugares, sino que también determinan cómo debe ser ese regreso. La curvatura en la trayectoria de Pity fue posible cuando ella aprendió a escuchar, entender y respetar su territorio, y comprendió que le tocaba hacerse cargo y asumir la responsabilidad de defenderlo y cuidarlo. A partir del reconocimiento de esas presencias territoriales y de la decodificación de sus mensajes, ella emprende su propio regreso y reconexión afectiva con el territorio. En consecuencia, y después de muchas incertezas (“a mí me costó mucho tiempo poder entender”), ella no solo aprendió a comunicarse con su territorio, sino que también pudo armonizar sus experiencias desordenadas en una forma mapuche de estar en el mundo, y transformarlas en *Kimiün*.

6.4.2 Ordenamiento espiritual

En las conversaciones, las personas mapuche suelen utilizar la expresión *kimiün* como sinónimo de conocimiento. El campo semántico del *kimiün* se puede rastrear en diferentes traducciones como, por ejemplo, las que lo asocian con un tipo particular de saber (Erize, 1960; Quilaqueo y Quintriqueo, 2007) o con los procesos de conocer, aprender, sentir y adivinar (Augusta 1903: 138). La polisemia que emerge en los intentos de traducción da cuenta de las distintas formas de entender los procesos de enseñanza y aprendizaje en el mundo mapuche. Estos no son unidireccionales y no siempre se dan sólo entre personas humanas. Asimismo, el *kimiün* o conocimiento es el resultado de una búsqueda permanente, en la que se vuelve una y otra vez al pasado, para volver a reinterpretar distintas y pequeñas escenas como momentos específicos de enseñanza y aprendizaje.

Los primeros días me sentía re culpable. Como me la pasaba diciendo ¿qué hice yo? ¿para qué? Pensar que a mi sobrino nunca lo obligué a nada... ni una cosa, pero me sentía muy triste porque era un chico muy joven y la verdad que no pensé que iba a pasar esto. Después sí lo entendí, pero me llevó tiempo. Cada vez que iba, porque estuvimos varias

veces haciendo ceremonia arriba de todo donde lo mataron a él. Y la verdad es que yo no podía ni hablar. Porque llegaba arriba y cuando empezábamos yo lo único que hacía era llorar y llorar y miraba y lloraba y no tenía paz, era una tristeza bárbara que me rodeaba ahí arriba y no podía, ni por más que estaba con la gente que me acompañaba, me ayudaba, me daba su abrazo, pero no podía, no podía hasta que de a poco... fui volviendo a aprender. Es que por eso yo te digo que los mapuche tenemos otra cosmovisión. No solo eso, tenemos también el *Kimün* mapuche, y bueno eso nos ayuda a tener calma en nuestro corazón. Porque los que ya no están vienen a vernos. Y nos vienen a decir que están bien, así que bueno, eso fue la tranquilidad. Sigo sintiendo tristeza por su mamá, por su papá, pero ellos porque no entienden, sino sería más fácil, menos triste sería, para ellos también. Y yo bueno, tengo la suerte de saber que donde está, está bien, que viajó a otro lugar y bueno, está esperándonos, también algún día nos encontraremos. Estaremos todos juntos, y eso lo sé gracias al *Kimün* nuestro, solo por eso siento que estoy más tranquila y eso me da un poco de calma. (María Nahuel, 2022).

María está haciendo referencia al asesinato por la espalda, por parte de prefectura, de su sobrino Rafael Nahuel, en un operativo policial durante un proceso de recuperación territorial. En medio de ese dolor, las certezas vuelven a ser incertezas, y la experiencia se vuelve a sentir como desorden. Elegí este testimonio porque muestra cómo, en el curso de una trayectoria, los puntos de inflexión pueden sucederse en un espiral de cambios; esto es, en una dialéctica recurrente, pero progresiva, entre experiencias de disrupción y de restauración. María vivió diferentes experiencias de dolor e incerteza en el transcurso de su vida, y también tuvo puntos de inflexión en los que elaboró sus heridas y encontró los marcos para transformar sus incertezas en *kimün*. Sin embargo, este hecho trágico --y el dolor que generó en ella—produjo, una vez más, desmembramiento y desconexión, y la desafió, en un nuevo contexto, a recomponer y volver a aprender. De acuerdo con la lectura que Francisco Ortega realiza de Veena Das, entiendo que “la violencia social trabaja sobre el tejido comunal, lo descompone y le sustrae herramientas a la comunidad para que sus miembros habiten juntos en el mundo” (2008:75); pero, también, trabaja sobre las subjetivaciones políticas, en tanto promueve

preguntas “que ocurren en el interior de estas formas de vida”, no solo sobre sus formas, sino, sobre todo, acerca de qué constituye la vida (Ortega 2008:115) (“¿qué hice yo? ¿para qué?”). María no podía “ni hablar”, incluso, estando en contexto de ceremonia en el territorio defendido, y junto a las personas de su comunidad o de su Pueblo que la acompañaban y ayudaban con tanto cariño, ella “no podía” dejar de llorar o volver a tener paz: “era una tristeza bárbara que me rodeaba ahí arriba y no podía”.

Siguiendo con el planteo de este autor, considero que la recurrencia, en el curso de una vida, de los eventos de violencia institucional retrae, cada vez, a la memoria histórica el sin-razón del sufrimiento social de un Pueblo; pero, también, y con el tiempo, adelanta el proceso de reconstitución del sentido colectivo de pertenencia (Ortega 2008). Con el tiempo, María no solo entendió lo que necesitaba entender, sino que también reforzó su posicionamiento epistémico y ontológico en el conocimiento de su Pueblo (“de a poco fui volviendo a aprender”): “Es que por eso yo te digo que los mapuche tenemos otra cosmovisión. No solo eso, tenemos también el Kimün mapuche, y bueno eso nos ayuda a tener calma en nuestro corazón”.

Finalmente, al persistir en la participación en las ceremonias de su comunidad, María pudo reelaborar la pérdida. A partir del vínculo espiritual con el *rewe* (lugar de ceremonia), ella reconstruye sus relaciones cotidianas y “sobrelleva la huella de la violencia de un modo que no siempre aparece perceptible para quien proviene de fuera” (Ortega 2018:110). Es en su comunidad donde ella reencuentra el fundamento de una forma de vida y los recursos socioculturales con los que enfrentar la adversidad.

María y su familia exigen justicia por la muerte de Rafael hasta el día de hoy, pero, al mismo tiempo, buscan explicaciones sensibles, capaces de preservar el orden del mundo por el cual están dispuestos a dar sus vidas. Al volver al lugar donde lo asesinaron y hacer allí ceremonias,

María se reencuentra con Rafael (“Porque los que ya no están vienen a vernos”), quien comunica dónde está y que allí está bien. El *Kimün* mapuche la ayuda a tener calma en el corazón, porque reordena aquel dolor indecible en las tramas más sensibles de su propio proceso de aprendizaje como mujer mapuche.

Una vuelta escuchamos por la radio que estaban pidiendo ropa y cosas para Aurelia Huala, decían que se le había caído el techo con la nevada... y quedamos mirándonos, me acuerdo que nos preguntamos “¿Aurelia Huala será familia?” Entonces juntamos algunas cosas, tenía unas sábanas, teníamos un par de cosas ahí y Facundo, mi hijo, las llevó a Gente de Radio. Fue ahí cuando empezó a conversar y a ver dibujos mapuche. Su interés fue más grande, entonces lo invitaron a ayudar, a que doblase la ropa que la gente donaba. Ayudaba en la radio, conversaba, participaba... y nos iba contando. Y es ahí, en definitiva, donde él se encuentra... nuestro ser mapuche, nuestra verdadera identidad, porque nosotros hasta ese entonces decíamos que éramos descendientes de araucanos. Yo creo que él entendió antes el tema del desarraigo, de la represión y del genocidio. A mí, mi padre me había dejado con una cultura... ¿Cómo decirlo? Mi padre me había dejado muchos aprendizajes, había *Kimün* en sus actos. Pero también había mucho de una tradición muy Argentina ¿Viste? Lo correcto era lo argentino, católico, apostólico romano, una patria, y un respeto hacia los símbolos patrios, eso... yo creo que eso fue lo peor para mis hijos, yo en el mes de mayo ya los mandaba con escarapela hasta... tres meses cuatro meses con escarapela a la escuela. Todos los días, el guardapolvo tenía que ir blanquito, si era necesario lo lavaba todos los días, blanquitos a la escuela, las blancas palomitas y el respeto a los símbolos patrios. Y romper con eso fue terrible. Y fue muy doloroso también. Me acuerdo que en un momento, por la zona de los kilómetros, mi hijo mayor participaba con un grupo de misioneros, hace mucho, cuando recién me había separado de su padre. No sé bien qué hacían... iban a arreglar un poco las plazas, juntaban a los chicos y hacían tipo colonia de vacaciones, chocolates... golosinas y la boludez. Y él empezó a participar. Cuando le digo al cura de ese momento que mi hijo se iba a ir a un *camaruco*, el mismo cura me dice que le iba a arruinar la vida, que lo iba a sacar de la verdadera cultural, que no le permita participar de esas cosas, pero en el fondo mi hijo ya sabía que era lo que quería, y creo que yo también. Entonces me hice caso a mí misma y lo dejé que vaya que lo haga. Yo tenía un mambo en mi cabeza... un desorden de esos que no te dejan ni frenar a ver lo que está pasando. Yo no sabía para qué lado disparar.

Hasta que tuve un sueño. Después tuve otro y así. Tuve varios sueños que me hicieron ver la realidad. Y ahí nomás dije... cuando haya ceremonias mapuche yo voy a ir. Ese día fue el día más feliz para mis hijos y para mí. Porque fui quien era. Bueno quien soy. Ya no tuve lío en la cabeza, el lío lo tuve afuera. Porque la familia de quien era mi pareja no aceptaba nuestro ser mapuche. Claro, que es más lindo ser alemán o ser italiano que ser mapuche, pero bueno allá ellos... Para mí es más lindo ser mapuche, tiene más valor en todos los sentidos, una forma de vida diferente, más allá que ellos también vivan como mapuche que... no lo ven porque al sistema se le hizo más fácil engatusar a la gente. (Pity Huala, 2022).

Distintos elementos aparecen en este extracto de conversación con Pity. Por un lado, aquellos que se asocian con una experiencia de desorden y desconexión en los planos de la identidad y la espiritualidad. Por el otro, los elementos que centran esas experiencias en ambos planos, pero desde un proceso de *kimün*. En la estructuración narrativa de Pity, el desorden inicia, como vimos en los relatos de las otras mujeres, con una transmisión heredada bajo tachadura, puesto que su padre le “había dejado muchos aprendizajes” a través de actos en los que “había *kimün*”, pero subsumidos en una moral impuesta --donde “lo correcto era lo argentino, católico, apostólico romano, una patria, y un respeto hacia los símbolos patrios”-- a la que ella sintetiza como “tradición argentina”. La imposición de esta economía afectiva de valor (Grossberg 1992) vuelve a operar su fuerza de tachado en distintos momentos de la vida de Pity, por ejemplo, a través del consejo del cura --cuando le dice que prohíba la participación de su hijo en el camaruco-- o de la familia de su exmarido --cuando reprueba su identidad mapuche.

Pity cuenta cómo, en esta cadena de mandatos desordenados, ella también transmite a sus hijos una memoria bajo borradura, cuando, por ejemplo, les exigía una disciplina de respeto a los símbolos patrios (“cuatro meses con escarapela a la escuela”) o los dejaba asistir a un grupo católico de misioneros. Ella describe explícitamente esos momentos de su vida como desorden (“Yo tenía un mambo en mi cabeza... un desorden de esos que no te dejan ni frenar a ver lo que está pasando. Yo no sabía para qué lado disparar”).

En el caso de Pity, la interpelación no surge de los discursos estigmatizantes —como en los casos anteriores en los que las mujeres eran malas, violentas o brujas—, sino que emerge de su propio hijo. Es su hijo Facundo el que pone en evidencia sus propias contradicciones (su desorden), al habilitar la posibilidad de preguntar (“quedamos mirándonos, me acuerdo que nos preguntamos ‘¿Aurelia Huala será familia?’”) o al iluminar aquello que resonaba muy adentro de ella (“Entonces me hice caso a mí misma y lo dejé que vaya —al camaruco-- que lo haga”).

En el relato de Pity, las acciones de su hijo abrieron preguntas y develaron imágenes encerradas de su propio aprendizaje como hija, pero fueron los sueños el punto de inflexión (“Hasta que tuve un sueño”). De pronto, Pity tuvo un *pewma*, es decir, una forma muy específica de sueños, en los que se está en conexión con los espíritus de los antepasados o las fuerzas del territorio, y se recibe de ellos ciertos saberes, consejos, mandatos o avisos. Luego tuvo otro *pewma*, y otros más. Estos sueños tuvieron para Pity la función de index históricos o claves de lectura repentina, en los que, como sostuvo Benjamin (en McCole 1993), se reestablecen los acuerdos secretos con las generaciones pasadas. Los sueños le “hicieron ver la realidad”, esas imágenes de la memoria que hoy ella elige como constitutivas de su propia subjetividad. Pity hoy sabe mucho de esto, sabe que esos sueños están cargados de verdades y memoria. Fue entonces, bajo el mandato de esos sueños, que ella y su familia no solo empezaron a participar de las ceremonias mapuche, sino que, además, nunca se sintieron tan felices.

Esta progresiva conexión con los sentidos de pertenencia mapuche inicia con la sospecha de que la mujer mencionada en la radio podía ser una familiar, se profundiza con los vínculos emergentes de los sueños, y se consolida con los lazos que actualiza el camaruco. La reconexión con los sentidos relacionales de su Pueblo es lo que para Pity es *kimün*.

Reconocido como memoria, ese *Kimün* le permitió reorganizar su vida en continuidad con un origen. Los trazos borroneados de su memoria cobraron la fuerza de un texto legible y reproducible. “Ya no tuve lío en la cabeza, el lío lo tuve afuera”.

Espiritualidad e identidad se articularon a partir de las imágenes de la memoria tachada. Y, en contraposición con quienes aun sienten vergüenza de reconocerse tras esas tachaduras, para Pity “es más lindo ser mapuche, tiene más valor en todos los sentidos, una forma de vida diferente”.

Pity cuenta que ella no pudo ser ella misma hasta que no estuvieron dadas las condiciones estructurales, cognitivas y afectivas para que eso sucediese. Entre las luces y sombras de los imaginarios disponibles y las imágenes inclasificables, el trabajo de memoria se emprende a través del interjuego entre lo silenciado en su interior, las acciones de un ser querido, los mensajes de los sueños y los intercambios de una ceremonia.

6.4.3 Ordenar y desplegar

Cuando no tenía a mis hijos, cuando me los habían quitado, yo me sentía muy sola. Estaba lejos de mi tierra en ese entonces. Y como yo tengo mucha fuerza en la cabeza... me maté sola. Me tenían en el hospital, con respirador artificial, y toda la mar en coche, pero yo no tenía nada. Yo lo que tenía es que me estaba matando sola, le dijo el médico a mi hijo “no tiene nada, está estable, pero no tiene nada, pero se está matando de acá, tiene mucha fuerza en la cabeza. Busquen algo para incentivarla para que vuelva”. Llevaron a mi nieto, el petiso ese, ese tenía 6 meses. Cuando lo llevaron, yo estaba en terapia, sí. Me pasó su manito acá, me dijo “laa”. Y yo reconocí la voz de mi nieto. Y... era como que veía que andaba jugando al fútbol en una pampa con él, y corría para acá y corría para allá y eso me hizo volver. Él me dio la vida. Y de ahí sentí mucha más paz. De ahí ya dije yo “no uso más armas, yo no me peleo más con nadie, yo voy a contar hasta 100 antes de insultar”, porque era... un desastre. Y nunca más...yo tuve mucha fuerza. Y hoy por hoy yo siempre digo que soy una persona que no me debo enojar, como me lo repitió un *machi*, también. Yo tengo que pensar 100 veces antes de enojarme. Yo tengo fusil en la lengua. Eso tiene que ver mucho con lo que yo tengo. Mucho. Como tengo mucha

fuerza... le explicaba una parte al *machi*. Yo atiende a una persona y veo el organismo, o sea, veo la vida, adentro. Y eso le explicaba al machi, qué era lo que yo hacía. Yo miro a los ojos de la persona. Y yo estoy trabajando y yo siempre tengo un dicho. Yo digo “yo trabajo y me pongo el poncho”. Me pongo el poncho, pero yo sé qué es lo que estoy haciendo. O sea, en el momento te voy a decir un montón de cosas, de lo que tenés, lo que te pasa, que tenés que hacer esto, que tenés que hacer el otro, y después te fuiste, y yo me olvidé de lo que te había dicho. Porque esa es la firmeza que yo tengo. Yo, cuando por ejemplo estoy atendiendo a ella, la escucho. Entonces yo al escuchar una voz suavcita, escucho, y voy diciendo. Claro, después yo me olvido. Y a mí me decían esto siempre: “Poné los pies sobre la tierra. Vas a llegar muy lejos, pero poné los pies sobre la tierra. Vos sos de mucho, mucho, mucho... mucha fuerza vas a tener. Pero poné los pies sobre la tierra”. Y fue lo que hice. Hasta hoy acá estoy, firme todavía. No tengo ni siquiera presión. Ni una enfermedad, nada. Yo estoy solita, pero yo le hablo al monte, a los árboles, le hablo a la aguada... o sea, esa es una vida... cómo se dice... si el mundo me mira dirá esa vieja está loca. Pero esa vieja loca sabe lo que está diciendo. Sabe lo que está haciendo la vieja loca (Luisa Quijada, 2022).

Luisa relata los esfuerzos que debió emprender para que ese conocimiento heredado deje de estar enmarañado con experiencias de dolor y enojo, y poder reconectarlo con el *Kimiin* del que proviene su fuerza. La historia de vida de Luisa se ha ido estructurando en torno a un trabajo interno, en el cual, ella desplegó los dobleces de su memoria –con sus sufrimientos-- para volver a plegarlos con otros fondos y superficies, esto es, poniendo en valor lo que estaba oculto y cambiando de lugar aquello que la señalaba como una loca. Ese conocimiento envenenado, interiorizado desde el punto de vista del estigma (“era un desastre”), se transformó, con el tiempo, en los fundamentos de una fuerza o *kimiin* especial.

Luisa recuerda cómo le explicaba al *machi* lo que le estaba pasando: “Yo tengo fusil en la lengua. Eso tiene que ver mucho con lo que yo tengo. Mucho. Como tengo mucha fuerza... le explicaba una parte al machi”. Esa fuerza, que no proviene solo de ella, sino de una memoria colectiva y antigua, del espíritu (o *pulli*) que se alojó en ella y que hoy le habla con “voz

suavecita”, permanecía en una relación de extrañamiento con ella. Los marcos que estaban a disposición de Luisa para interpretar las experiencias, el dolor y las condiciones de su vida no le permitieron reconocer esa coexistencia interior. El desorden, para Luisa, fue vivido como una fuerza ilegible y descontrolada. Una fuerza que se adueñó de su enojo y que hería (con palabras y con armas), y que provocaba el dolor intenso de matarse a sí misma. Las expresiones de esa memoria, desconectada de su propia vida, fueron catalogadas como locura, y Luisa, como una mujer peligrosa y violenta, y como ella cuenta “hasta una puta”.

El punto de inflexión, en este caso, se relata como una sucesión de contactos, en progresión hacia la restauración de sus vínculos: la caricia de su nieto, las conversaciones orientadas por el consejo de una *machi*, y la comunicación con las fuerzas de su territorio (de las plantas y de la aguada). Es entonces cuando, finalmente, ella reconoce su propia fuerza y su potencial de sanación, y la orienta hacia la medicina mapuche (“Yo atiendo una persona y veo el organismo, o sea, veo la vida, adentro. Y eso le explicaba yo al machi, qué era lo que yo hacía. Yo miro a los ojos de la persona (...) yo sé qué es lo que estoy haciendo”). Pero también explica que ese *Kimün* tiene su propia agencia dentro de ella (“O sea, en el momento te voy a decir un montón de cosas, de lo que tenés, lo que te pasa, que tenés que hacer esto, que tenés que hacer el otro, y después te fuiste, y yo me olvidé lo que te había dicho”). Esa interacción dentro de sí misma es un tipo de memoria en la cual se restaura el pasado como un presente, con su propia agencia y voz. Y, entonces, ya no es locura, sino *kimün*.

Mucho tuvo que soportar Luisa a lo largo de su vida, y desde que era una niña, por su condición de mujer, pobre y mapuche. Lo cuenta ella, pero también lo cuenta su cuerpo y sus dolores encarnados con cicatrices físicas y simbólicas. Sin embargo, en los últimos años, ella se siente “en paz” y con “los pies sobre la tierra”. Luisa sigue hablando con las plantas, pero, ahora, y a diferencia de cuando era chica, lo hace en voz bien alta. Les pregunta cómo están y se ríe con ellas o reta a la aguada cuando ve que algo anda fallando. Ella plegó como un interior las

fuerzas de las montañas, los montes, las plantas y las aguadas, y junto con ellas, articuló la fuerza que había heredado y que, por muchos años, mantuvo negada u oculta. En ese nuevo ordenamiento se encuentra con ella misma (“esa es una vida”) y concluye: “si el mundo me mira dirá esa vieja está loca. Pero esa vieja loca sabe lo que está diciendo. Sabe lo que está haciendo la vieja loca”.

✿ Reflexiones finales: mundos vivibles ✿

El movimiento que estas mujeres han debido hacer en sus vidas para poder volver a construir un relato que las cuente en sus propios términos ha sido doble. Por un lado, han tenido que identificar aquellos trazos de memoria que, si bien habían heredado, se mantenían ocultos ante los incesantes intentos de silenciamiento y opresión vividos. Por otro lado, tuvieron que aprender a reordenar ese conocimiento, de modo tal que oriente proyectos de vida y modos de estar en el territorio que habitan.

Todas ellas enfatizan el hecho de que ese conocimiento las habitaba en su interior pero oculto, porque temían sufrir las consecuencias de la vergüenza, la exclusión e, incluso, la violencia. Cada una de ellas, como lo expresaron Derrida y Rudinesco (2009), supieron sobre la importancia de reactivar su herencia y reapropiarla, para mantenerla y mantenerse con vida: “No solo aceptar dicha herencia, sino reactivarla de otro modo y mantenerla con vida. No escogerla (porque lo que caracteriza la herencia es ante todo que no se la elige, es ella la que nos elige violentamente), sino escoger conservarla en vida. En el fondo, la vida, el ser-en-vida, se define acaso por esa tensión interna de la herencia” (Derrida y Rudinesco, 2009: 213).

Estas mujeres han tenido que, en pos de reconstruir memorias y saberes subordinados, identificar no solo ese conocimiento explícito inherente a la misma tachadura (los estigmas hegemónicos); sino también los silencios significativos que habían reproducido. Sus reconstrucciones de memoria trabajaron con ambos, para posicionarlos como un texto a ser tenido en cuenta en los procesos de entextualización colectiva.

Este capítulo recorre los distintos movimientos con los que ellas se narran a sí mismas como parte de un Pueblo, es decir, las rearticulaciones de pasado y presente que les permitieron restaurar memorias y prácticas desde el marco de un *kimün* compartido, en contextos donde ese conocimiento fue largamente violentado, estigmatizado y desautorizado. Para hacerlo, no solo debieron emprender luchas ideológicas, epistémicas y ontológicas en las arenas públicas, sino, las más de las veces, en los ámbitos íntimos y domésticos. Es en estos últimos donde tuvieron que transformar las miradas ajenas que se habían instalado sobre y en ellas mismas.

Al entextualizar sus memorias en los marcos del *kimün* de un Pueblo, ellas también fueron modificando los modos de percibir las agencias que las juzgaban desde afuera y las interpelaban desde adentro. En estas búsquedas por saber quiénes eran, ellas emprenden procesos específicos de resubjetivación afectiva y política en los que articulan sus experiencias heterogéneas —dolorosas y liberadoras— de habitar distintos mundos.

Todas ellas han reconocido en las ceremonias el espacio donde confluyen las distintas respuestas de sus búsquedas personales. Por un lado, con respecto a las preguntas que en ese momento determinado se estaban haciendo, y, por otro, en relación con los interrogantes históricos de un Pueblo. El ritmo propio y colectivo de la práctica espiritual les fue mostrando, como las capas de una cebolla, las aristas y recovecos de una memoria compartida.

Con esto quiero decir que, para muchas de ellas, las ceremonias son la puesta en práctica de las lógicas relacionales y vinculantes entre las personas de un mismo Pueblo, con lxs antepasadx y con otros existentes del territorio. Entonces, si los años de silencio o desconocimiento (aquellos en los que imperaba una epistemología del tachado) son recordados desde experiencias vividas en desorden; la experiencia de estar en un mundo ordenado encuentra en la ceremonia su fuente de inspiración y su máxima expresión. Allí no solo se habilita la reconexión de lo que había sido desmembrado, sino que el conocimiento y las relacionalidades se vuelven transparentes y entendibles (sin tachaduras impuestas). A su vez, estas instancias en comunidad con otras personas mapuche reanudan las conversaciones interrumpidas en las que el *kimün* puede dejar de ser transmitido a medias, a través de susurros o con temor.

En este sentido, cuando los procesos de memoria encaran proyectos colectivos o personales de restauración, también promueven procesos muy profundos de producción de mundos (Tola y Timoteo 2012, De la Cadena y Blaser 2018, Ramos 2020). En términos de regeneración de vínculos, estos mundos resultan de una reorganización de los existentes –humanos y no humanos-- y de sus mutuas relaciones en filosofías mapuche del territorio, la espiritualidad y la política. Con el tiempo, las presencias y mensajes de sus sueños, los consejos recibidos, los conocimientos sobre las plantas, las fuerzas en sus pensamientos, o el diálogo fluido con su territorio se identificaron como puntos de inflexión entre el desorden impuesto a través de la violencia y el orden del *kimün* ancestral de su Pueblo. Y en esa misma curvatura, adquieren sus sentidos históricos más profundos los relatos de vida de las mujeres con las que conversé.

Epílogo

En los capítulos que componen esta Parte, vimos cómo los relatos de las mujeres se detienen en las roturas, las fragilidades y las marcas impuestas sobre el material de sus memorias (experiencias, saberes, sentimientos, eventos), con el fin de contextualizarlas y darles sentidos históricos a sus propias trayectorias de vida.

Por lo tanto, esta Parte III está centrada en el carácter restaurativo de la memoria que, para Carsten (2007), resalta el esfuerzo realizado en las acciones de recuerdo orientadas a reelaborar las pérdidas del pasado. La restauración, después de un evento crítico, implica trabajar sobre las tachaduras, los quiebres, los silencios, los secretos, los fragmentos y otras desconexiones impuestas, para volver a unir las piezas y, así, refundar vínculos afectivos, conocimientos, proyectos colectivos y alianzas políticas (Ramos 2015).

En esta Parte, me interesó particularmente mostrar cómo las mujeres narran sus historias de vida como procesos muy específicos de restauración en dos narrativas paralelas y yuxtapuestas. Por un lado, la que relata el recorrido desde las casas a la *ruka*. El hecho de levantar su propia *ruka* se ha vuelto para ellas un proyecto colectivo de producción y reconexión con las relacionalidades que más las constituyen como mujeres mapuche. Estas relacionalidades refieren a los vínculos afectivos al interior de su familia, con otras personas mapuche, y con los existentes del lugar.

Por el otro lado, la narrativa acerca de cómo el desorden se reorganiza como *Kimiün*. Ellas cuentan cómo han vuelto a (re)conectar sus experiencias pasadas y presentes desde marcos de sentido mapuche; y cómo, al hacerlo, pudieron revertir lugares de estigmatización en prácticas valoradas, o, en otras palabras, releer la desconexión como un entramado de conocimientos heredados o *kimiün*.

Estas dos formas de historizar la propia vida construyen sentidos de mujer mapuche como el resultado de una doble restauración: (a) de los daños vividos como mujeres en las casas que no fueron *ruka*, o en las casas en las que no pudieron descubrir y recrear sus formas mapuche de habitar desde la autonomía, el cuidado y los vínculos afectuosos; (b) de la desorientación y la negación dolorosa que produjo, durante gran parte de sus vidas, la estigmatización de sus prácticas mapuche, antes de ser valoradas como *kimiin*. Esta doble dimensión de la memoria, que mis interlocutoras pusieron en relieve, abarca los principales procesos de restauración que deben afrontar las sociedades invadidas y despojadas: la regeneración de vínculos afectivos y la reconstrucción de conocimientos fragmentados.

A modo de cierre, esta parte ha sido una invitación a pensar la posibilidad de restaurar como una manera de volver a conectar y sanar los vínculos y relacionalidades que fueron dañados o interrumpidos. Podríamos tomar la idea del poema del inicio, “en el agua se asoma el amor y se sana el espanto”, para pensar que los procesos de memoria operan como esa agua que fluye regenerando vínculos y sanando dolores.

Parte IV

Enunciación

“Durante la mayor parte de la historia, 'Anónimo' era una mujer”

Virginia Woolf, 1929.

Claves de lectura

Hace algunos años, en una entrevista personal Moira Millán²⁰ me dijo:

A las mujeres mapuche durante muchos años nos dijeron que sí podíamos decir y que no podíamos decir. La academia se encargó de traducir lo que supuestamente queríamos decir, y el Estado de volverlo audible. Pero nosotras siempre supimos hablar, porque desde chicas hemos sabido escuchar. Tanto tiempo escuchando nos hemos vuelto grandes conocedoras de la palabra. (Moira Millan, 2018).

La idea de que para saber hablar hay que antes haber sabido escuchar subyace en cada uno de los relatos que conforman esta parte de la tesis. Para subrayar esto, uso el concepto de enunciación en una doble temporalidad: la del evento narrado y la del evento narrativo. En otras palabras, la enunciación del relato emerge en aquello que se supo escuchar en el pasado y en la forma en que lo escuchado es hoy vuelto a narrar por las mujeres con las que conversé. Si la enunciación no hace referencia al mensaje en sí mismo, sino a las huellas que deja en el enunciado la persona que lo dice (Marin 2008), entiendo que la escucha atenta de estas mujeres consistió en identificar las huellas de quienes hablaron antes, para hablar hoy dejando sus propias huellas.

A lo largo de nuestras vidas, vamos adquiriendo herramientas (experiencias) para contarnos frente a otrxs de maneras significativas (Benjamin 1968). Sin embargo, como vimos en los capítulos anteriores, la reconstrucción de ese “relato del yo” no implica los mismos esfuerzos para todas las personas. Para contarse hay que saberse, y para saberse hay que conocer los inicios u orígenes (Arendt 2008) de nuestra trayectoria (Ingold 2018) o de nuestras memorias genealógicas (Escolar 2016). Ahora bien, si esas historias están atravesadas por un evento crítico, como lo fueron las campañas militares en la Patagonia, esa reconstrucción implica,

²⁰ Moira Millan es weichafe del Pueblo Mapuche, Coordinadora del Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir. Y una amiga muy querida desde hace varios años.

además de ordenar datos, deconstruir información impuesta e interpretar los silencios heredados de los ancestros.

Esos silencios han sido constitutivos de las memorias de todas. Sabían de una abuela que hablaba el *mapuzungun*, pero no lo podían reproducir. Sabían que se tiraba yerba en el suelo, pero no lo asociaban a un *nguillatun*. Sabían que las labores con la lana eran algo que se heredaba, pero no estaban al tanto que sus abuelas se pasaban mensajes en los telares. Llevó tiempo para que cada una de ellas vuelva a leer esas situaciones con los marcos de interpretación que estaban reconstruyendo. Durante el tiempo en el que esos silencios --o conocimientos a medias-- se profundizaban, también comenzaban a borronearse los *index* históricos que las unían a sus ancestros y a su Pueblo. Por momentos, los conocimientos que hoy reivindican se habían vuelto tan opacos que se perdían en lugares inaccesibles para ellas.

Esos borramientos abonaron la idea hegemónica de “ruidos ilegibles” (Ranciere 1996: 175). Para este autor, el ruido irrumpe en las arenas políticas en oposición al discurso articulado y audible. Mientras este último emerge de los lugares de enunciación reconocidos dentro de un orden policial y hegemónico, el ruido señala un lugar otro --impensable, excluido e inaudible-- de enunciación. Desde otra perspectiva, el ruido es la manera en que se expresa una experiencia de desigualdad vivida en los márgenes de una igualdad proclamada; esto es, por fuera de los campos lingüísticos y de audición establecidos.

En este sentido, a lo largo de esta última parte, resuenan las ideas de Djamila Ribeiro cuando propone pensar a la enunciación no como el hecho de emitir palabras sino como la posibilidad de existir. Esta autora entiende el lugar de la enunciación de ciertas mujeres como una manera particular de refutar ciertos órdenes establecidos.

En el marco de estas conceptualizaciones, introduzco algunas reflexiones en torno a los procesos de enunciación desarrollados en esta Parte.

En el capítulo 7, “De la palabra al *zungun*”, el foco está puesto en qué es lo que a cada una de ellas se les ha dicho (a través de enunciados con huellas) en un momento determinado de sus vidas, y cómo con el tiempo han podido entextualizar esos mensajes en marcos culturalmente significativos, transformando su manera de estar en el mundo como mujeres mapuche. En otras palabras, cómo han producido sus propios “asuntos” (*zungun*) sobre las formas de vida mapuche, imprimiendo en ellos las huellas de sus propias trayectorias.

En el capítulo 8, “De las fijejas al neyen”, el énfasis está puesto en el locus de enunciación, es decir, se presta atención a la pregunta: ¿Desde dónde se dice lo que se dice? A partir de cinco escenas etnográficas, presento las plataformas de enunciación que resultaron de sus singulares procesos de subjetivación y desde las cuales ellas hoy se posicionan –hablan, piensan, sienten y actúan-- como mujeres mapuche en el escenario actual.

Si esta última Parte se centra en la idea de enunciación es porque entiendo que posicionarse para hablar --desde un lugar significativo tanto para su Pueblo como para las mujeres de su Pueblo-- es el resultado más visible de lo que ha implicado para cada una de ellas reconstruir las contextualizaciones y llevar adelante procesos restaurativos en sus historias personales y colectivas. El lugar de enunciación, siguiendo a Julieta Kirkwood, es “la afirmación del nosotras” (1986:199) y, en este caso, es el nosotras como parte de un Pueblo.

Capítulo 7

De la palabra al *zungun*

En mis primeros años de vivir en San Carlos de Bariloche hice algunos cursos de *mapuzungun* (lengua mapuche) dados por un *kimelfe* (enseñante) que, con los años, se convertiría en un amigo. En la primera de sus clases nos dijo a quienes empezábamos el curso:

El *mapuzungun* es un idioma aglutinante, es decir que las distintas partes y sonidos van uniéndose hasta formar un significado acorde con la experiencia del decir. (Pablo Cañumil, 2018).

Esta lógica de ir aglutinando para generar sentido fue algo que indudablemente marcó mi investigación, pero, sobre todo, el modo de escuchar aquello que se me iba contando. Este capítulo analiza los trabajos de memoria que realizan las mujeres al traer al presente frases, consejos, anécdotas, enseñanzas, palabras o cantos que sucedieron en distintos momentos de sus vidas, pero que recién hoy los resignifican y entextualizan como parte de su experiencia constitutiva del ser mujeres mapuche.

En *mapuzungun*, *zungu* significa palabra y *zungun* significa asunto. Esta distinción entre una palabra con su propio significado frente a la construcción de un asunto se volvió más clara a medida que las conversaciones y entrevistas sucedían. Ciertas escenas de sus vidas se transforman en *zungun* cuando son recordadas desde el presente como un asunto o tópico orientador de sus prácticas y luchas diarias. Pero el *zungun* es, ante todo, un asunto que adquiere relevancia en un curso específico de la historia: en el devenir del Pueblo Mapuche.

Parafraseando la enseñanza de Pablo Cañumil, en este capítulo me propongo establecer tres momentos en la reconstrucción de ese pasaje de la palabra al *zungun* que solo funcionan por la fuerza aglutinante de la memoria. Una fuerza que ha tenido que ir encontrando, desde los

silencios más profundos e impuestos, una serie de rastros y señales capaces de volver a conectar la fragmentación de una historia propia y a la vez colectiva.

Un primer momento, en el que los eventos de sus vidas devienen en *zungun*, ocurre cuando ciertos rastros o pistas son identificados en el presente para señalar algo que, en el pasado, se les ha dicho. Un segundo momento ocurre cuando esa palabra del pasado, entregada al azar y recibida con distracción en actos de cotidianidad y amor, pasa a investir, en el presente, la fuerza de un modo de vida por el cual se lucha y se muere. Y un tercer momento emerge cuando la palabra, aparentemente erosionada por la fragmentación obligada de una lengua silenciada por la vergüenza y el miedo, es actualizada como un modo de comunicarse con los ancestros y como principal sostén de las territorialidades que habitan.

De la palabra al *zungun*, el primer capítulo de esta última parte de la tesis, reitera la asunción del compromiso epistemológico que implica poner el énfasis donde mis interlocutoras decidieron hacerlo, establecer asuntos allí donde ellas los registraron. Entendiendo que estos asuntos son, sin duda, una parte constitutiva en sus procesos personales de enunciación como mujeres mapuche en lucha.

7.1 Asunto como la articulación entre el pasado y el presente

A lo largo del capítulo desarrollo análisis y reflexiones que se desprenden de la conexión entre algunos marcos teóricos y los intercambios producidos en el campo de mi investigación. Estos entrecruzamientos han ido, a su vez, articulándose permanentemente desde una antropología de la memoria. Una que se pregunta constantemente cómo y por qué se recuerdan determinadas cosas cuando se está en peligro. Hay, en esa sensación de riesgo, una agudeza particular que invita a rastrear y resignificar eventos capaces de funcionar como resguardos de la memoria frente a distintos atropellos. Estas mujeres llevan adelante recuperaciones territoriales y, por lo tanto, se ven permanentemente amenazadas por distintos sectores sociales (encarnados en

vecinos “antimapuche”, movimientos nacionalistas, fuerzas policiales y militares, políticas difamatorias). En este contexto, los trabajos de memoria se emprenden en condiciones diferentes a las de otras reconstrucciones de la historia familiar, puesto que suele haber un “para qué”: la necesidad de poner en valor sus vidas como parte de un Pueblo que ha sido históricamente silenciado y marginado. En esta búsqueda, tal como advierte el título, los asuntos devienen políticos, en tanto se transforman en una articulación constante y estratégica entre el pasado y el presente.

En este sentido, son claves los aportes de Paul Connerton (1989) en su famosa obra *¿Cómo las sociedades recuerdan?*, en particular, las tres premisas que propone para entender la importancia de los procesos de recuerdo en contextos colectivos de conflictividad social. La primera de estas es la que afirma que nuestra experiencia en el presente depende de nuestro conocimiento del pasado. En los relatos que este capítulo recorre, las mujeres hablan de consejos y palabras que les fueron transmitidos como parte de un pasado que las trasciende. La segunda premisa sostiene que las memorias del pasado divergen entre sí, justamente porque legitiman órdenes distintos a los planteados como inamovibles en el presente. Entonces, cuando distintas mujeres recuerdan la transmisión de un hecho o de un ritual, o de una comida, o de un modo de aconsejar, como huellas de una memoria negada, están también reconstruyendo ese orden amenazado en el que ellas se proyectan como mujeres mapuche. La tercera y última de estas premisas es la que plantea que las memorias son acordadas y sostenidas por performance más o menos ritualizadas. Y en este punto me detengo, para pensar en esos protocolos o actos performativos que suelen redefinir un simple intercambio verbal como una conversación mapuche o *ngtramkam*. Esta última podría ser pensada como un ritual muy complejo, en el que, por un lado, se citan las palabras de abuelos y abuelas, padres y madres, para volver a dialogar con ellas; y, por el otro, se componen, con esos diálogos, nuevos relatos. En esta cadena de intercambios, donde se reencuentran antepasadxs, existentes del territorio y

enunciadoras, la transmisión deja de ser una simple comunicación de palabras, para convertirse en la producción en marcha de *zungun* relevantes. Es decir, asuntos sobre los que importa hablar y continuar transmitiendo.

Por lo tanto, el *zungun* emerge como tal a partir de la conexión con lxs antepasadxs. De acuerdo con Walter Benjamin (1967), esa conexión depende del reconocimiento de las señales (“índex históricos”) que fueron dejadas en el pasado para inspirar claves de lectura en el presente. Al identificar estos índex, las mujeres no solo se vuelven a reunir con sus antepasadxs, sino que también, reanudan una conversación antigua. Este es el modo en que entendí que ellas articulan sus propias experiencias heredadas del pasado con la formación presente de un relato que lleve sus propias señales hacia el futuro. En breve, estos índex conectan eventos, pero también actualizan interpretaciones y consejos acerca de cómo continuar el curso de la historia, los cuales han sido resguardados en formas culturalmente significativas de expresión (Ramos 2005) y en *zungun*.

Esa conexión pasado-presente se profundiza cuando, al ser narrados y experimentados en relatos sobre la propia vida, esos recuerdos emergen encarnados (“podía hasta soñar en ese idioma, aun sin hablarlo bien”). En particular, los recuerdos identificados como consejos (“entréguese y haga lo que tenga que hacer como persona mapuche”) tienen un poder especial sobre las subjetividades, en tanto desafían la autoridad de ciertos pliegues por sobre otros (Deleuze 1987). Si los pliegues son la interiorización del exterior, es en ellos que las palabras que provienen del afuera devienen consejos con poder para articular pasado-presente en torno a ciertos *zungun* de una historia de vida.

7.2 Encontrar el rastro

Antes de empezar a “sacar” un recuerdo suele aparecer un momento previo en el que estas mujeres –sin importar la actividad que estén realizando– se detienen a elegir por dónde empezar

a narrar. Ese momento clave es reconocido y nombrado en *mapuzungun* a través de la expresión *günezuamun*: “esa expresión es algo así como una reflexión introspectiva” (diciembre 2022, en comunicación personal)²¹. Con esta expresión me refiero aquí a ese momento en el que se inicia una búsqueda en el interior de los pliegues de la memoria de esas pequeñas pistas dispersas en escenas antes de formar parte de un relato. Porque entiendo que es a través de los relatos que las personas logran establecer cierta relación entre el contexto en el que sucedió aquello que se disponen a contar y el momento en el que se hace legible a través de su exteriorización.

A las noches, a la noche era... porque no había luz en ese entonces, cuando yo era chica no había luz acá, entonces teníamos velas o chonchón... el chonchón lo hacíamos con una papa ¿viste? Grasa. Entonces ahí y un trapito y hacíamos como una vela que le dicen. Y lo poníamos en invierno porque temprano se oscurecía y el abuelo nos contaba historias ¿viste? siempre nos contaba historias. Historias así de, no sé... dejame que piense, que vuelva a ese momento, no sé si era cosa mapuche igual ¿viste? Había veces que nos contaba la historia de la huesuda y a nosotros... Estábamos todos tapados hasta acá arriba, porque... ¡Un miedo! ¿Viste? Decía él que era una mujer que había tenido un bebé que le murió el bebé, que lo enterró y ella vivió... O sea lloró tanto que se murió al lado de su bebé y siempre como que lo buscaba en el campo. De hecho, íbamos caminando mucho por el campo con el abuelo. Yo creo que nos contaba para llevarnos a conocer el territorio también, ahora que me lo pongo a decir. O también nos hablaba de duendes... como de duendes eran, no me acuerdo cómo los nombraba el abuelo, que andaban en el campo que cuidaban las plantas, que cada planta tenía un duendecito, que ese duendecito cuidaba esa planta y que si nosotros la rompíamos teníamos que pedirle permiso a ese duende para poder sacarla. Ninguno pensaba que eran habladurías o cuentos nomás, pero pienso que el abuelo nos estaba enseñando también... La peor de las historias era la cueva de Salamanca, que nos contaba que adentro siempre había muchas fiestas, adentro era un lugar único que solamente algunas personas nomás podían entrar ahí. Había otra que era la del ciego, mucho no me la acuerdo, pero era un ciego que era muy fuerte, muy poderoso, y después había un inválido, pero que veía, entonces ese ciego se subía acá arriba a caballito al

²¹ Esto me lo enseñó Malena Pell Richards, una colega y amiga especialista en el *mapuzungun*.

inválido y el inválido lo guiaba por todos lados y siempre... bueno, empezaba a contar una historia y por ahí se iba a otra historia y después al otro día: “Abuelo, ¿Nos podés contar... la historia que estaba ayer?’ ¿Viste? cómo que continuaba... Cosas así. Y siempre nos decía cosas... por ejemplo, no nos dejaba cortarnos las uñas a la noche, porque decía que eso era malo... tampoco que nos cortemos el pelo las nenas, porque si no que... era como que perdíamos la fuerza, no sé cosas así... Cosas del abuelo que nosotros le seguimos contando a nuestros hijos... Y a veces ellos se dan cuenta antes que una lo que el abuelo nos quería decir. (Deolinda Buenuleo, 2019).

Deolinda comienza a buscar ese rastro de la memoria (“déjame que piense, que vuelva a ese momento, no sé si era cosa mapuche igual ¿viste?”) y, mientras lo va hilando en un relato, aparecen significados que antes no se le habían revelado como importantes. Algo que tal vez en otro momento no era conocimiento mapuche pasa a serlo. Así como, en el transcurso del mismo relato, la práctica de “contar historias” se revela también como otra en la cual el abuelo compartía con sus nietxs un territorio practicado como mapuche: “De hecho íbamos caminando mucho por el campo con el abuelo yo creo que nos contaba para llevaros a conocer el territorio también ahora que me lo pongo a decir”. La historicidad de las memorias implica la posibilidad de revisar el recuerdo y transformarlo en un nuevo asunto. Esto permite, por ejemplo, que aquello que hacían cotidianamente con su abuelo se recupere hoy como una experiencia articuladora entre el territorio de su abuelo y de la infancia, por un lado, y el territorio que ahora se defiende y resguarda, por el otro. Esta es una forma de contextualizar recuerdos profundamente afectivos y cotidianos en un presente orientado por la lucha, así como también un modo de contextualizar ese presente de lucha en un pasado privado y emotivo. Al mismo tiempo, esos recuerdos sobre el abuelo y sus historias se vuelven a actualizar cuando las nuevas generaciones descubren en ellos otros matices de significados o intenciones (“Cosas del abuelo que nosotros le seguimos contando a nuestros hijos... y a veces ellos se dan cuenta antes que una lo que el abuelo nos quería decir”).

Yo pasé por muchas cosas, pero fue... cuando venía... Creo que fue la última vez que venía saliendo y encontré a una señora y ahí terminé de salir pero hasta los días de hoy no sé qué pasó. No sé quién es, no la volví a ver nunca más. Me dijo: “¿tiene fuego señora?” “Sí”, le dije yo (yo venía fumando). Di la vuelta y le di un encendedor... cara redondita bien morenita tenía, y le di el encendedor para que prenda un cigarrillo. Prendió el cigarrillo y me dijo: “usted tiene que hacer lo que usted tiene que hacer, y no se niegue, porque usted se está negando a lo que usted tiene que hacer. Y usted va a sufrir mucho si no”. Entréguese, me dijo, y siga haciendo lo que usted hace. Haga sanación, me dijo, haga sanación. Lo gracioso fue que me dio el encendedor y me dejó hablando sola. Me dijo: “usted va a tener mucho, va a ser muy feliz, muchacha, me dijo, pero usted, me dijo, no se niegue a lo que usted tiene porqué usted tiene una fuerza muy grande”. Le digo: “y usted que..?” y ahí de pronto no la vi más, no supe qué pasó ni supe adónde se metió la señora...era una señora, estábamos en la mitad de la calle...pero era bien morena. Eso me llamó mucho la atención. Era bien morena la señora. Y¿Qué querés que te diga? Lo que yo deduje de eso fue que eran mis antepasados. Porque viste que la familia de mi mamá viene de los que le sacaron la planta de los pies para dejarla de esposas de los *winka*. ¿Entendes? Ella venía de todas esas cosas donde las torturaban, las dejaban para esposas de los *winka*... todo eso, y todo eso ellos lo pasaron, lo vivieron, no es que le contaron un chiste. Entonces esas cosas le deben haber dolido mucho a esa gente. (Luisa Quijada, 2022).

Antes de iniciar este relato, Luisa me había contado momentos muy tristes de su vida. Ella comienza este nuevo episodio con el encuentro casual que tuvo con una mujer “bien morena” que solo detuvo su marcha en la calle para darle un consejo. La extrañeza de este evento le sugirió a Luisa que esa mujer podría haber sido enviada o estar encarnando a alguna de sus antepasadas. Esa mujer que le recordó su fuerza, también la conectó con el dolor sufrido por las mujeres de su familia en el pasado. La juntura de ambos espacio-tiempo—de sus antepasadas y de ella misma-- la hacen reflexionar sobre el presente y su quehacer cotidiano.

El reconocimiento de ese índice (“Y lo que yo deduje de eso fue que eran mis antepasados”) es lo que habilitó en Luisa la posibilidad de constelar pasado y presente en experiencias similares

de sufrimiento, pero también de fortaleza y sanación. Ese consejo, dicho en la calle por una extraña, es el que la ayudó para “terminar de salir”. En los bordes ontológicos de su experiencia (aquellos sentidos que se presuponen al mencionar que se trataba de una mujer bien morena que nunca volvió a ver en su vida), Luisa identifica una señal de sus entepasadx a la que leyó como un consejo. Este último, emitido en esas circunstancias especiales, dio origen a un nuevo encuadre para dar sentido a su vida, como heredera de un pasado y como mujer mapuche en el presente.

Con la Pity Huala hablo, con María Nahuel hablo, pero... con María nos conocíamos de cuando se enfermó su chico. Es más, el primer ... ¿Cómo se llama el vestido que nosotros nos ponemos?... ese que usamos para la ceremonia... no me acuerdo cómo se llama. Bueno, ese vestido para ir a la ceremonia me lo hizo María Nahuel. El único que tengo y lo cuido como oro. Del kilómetro siete nos conocíamos. Yo a María Nahuel la conocí en una reunión que no tenía nada que ver con lo mapuche. Era afuera, otra cosa. Y otra gente y... tenía a su chico que estaba medio mal... cuando recién se le empezó a enfermar y yo le digo a este chico pasó tal cosa... por eso me buscó. Así que me fui a su casa, vi al pibe y bueno...Y de ahí tuvimos una amistad. Y un día me dijo: “tenés que hacerte...¿cómo se llama? Bueno, el vestido”. Le digo, “sí, le digo, pero yo no tengo tiempo, si aparte no veo nada, que me venís a huevear vos”... Y me dice: “yo te lo hago, deja de hinchar las pelotas, te lo hago en un ratito, dice, al vestido”... viste como es la María. Le digo, “bueno dale”. Y ahora que me acuerdo mi primera bandera también me la hizo María Nahuel. Todo lo mío mapuche estaba dentro mío, y gracias a María lo puse en telas que se vean (risas) . (Luisa Quijada, 2020).

En este otro relato, Luisa explica cómo la experiencia de pertenencia a un Pueblo y a una identidad estaban dentro de ella antes de haberlo sabido. Pero esa experiencia interna, silenciosa y desplazada surge a partir del encuentro con otra mujer mapuche y del doble reconocimiento que ese encuentro puso en juego. Por un lado, María en un momento determinado de la historia de ambas construyó a Luisa como una persona especial en el campo de la curación o de los conocimientos sobre medicina mapuche, puesto que le pidió un consejo

o consulta al respecto. Por el otro, la ayudó para que muestre su identidad de manera más visible o legible entre quienes circulan cerca de ella a través de su forma de vestirse. En este sentido, y siguiendo con el análisis de eventos comunicativos del pasado que, con el tiempo, se transforman en *zungun*, Maurice Halbwachs (2004) sostiene que, para recordar aquello que parece estar olvidado, es necesario identificar un rastro o semilla que permita realizar un trabajo de memoria junto con otros. Lo que sucedió en este encuentro entre Luisa y María es que ciertas experiencias, emociones y vivencias indecibles –que hasta el momento no habían salido a la superficie ni habían sido representadas en el mundo hablado– aparecen en otra perspectiva. Luisa nos cuenta cómo, cuando las mujeres reconocen en las experiencias de otras, los rastros de sus propias memorias, comienzan a desplegar, replegar y organizar, en nuevas superficies narrativas, sus experiencias de vida.

Entonces por eso uno dice que acá en este lugar, *puelche*, como dicen, en distintos lados acá, vivían los mapuches y hacían sus rogativas, *kamaruko*. Teníamos distintos *rewe*. El cerro Catedral era uno de esos, después acá, en pleno Centro Cívico, después acá donde están los bomberos de Las Quintas, ahí se hacían antiguos *kamaruko*. Y la gente, mucha gente, habla de nosotros que nosotros somos usurpadores, cuando yo sé que no es así porque yo tengo una historia que me han contado mis mayores y sí acá vivían, libremente, acá donde yo estoy viviendo en este lugar, antiguamente había mucha fuerza, mucha fuerza mapuche, había *ngen*, se tuvieron que correr porque fueron muy pisoteados, muy... cuando hubo mucha gente que llegó aquí, a instalarse, acá era libre, la fuerza que había aquí, y se tuvo que ir, porque vinieron a invadirlos, y así en distintos lados. En el Cerro Catedral todavía siguen estando las fuerzas. Están enojadas, por eso muchas cosas pasan por ahí en Catedral, cuando se enoja la fuerza. Y Catedral está ligado con el lago Gutiérrez. El lago Gutiérrez también se enoja. Y hay mucha fuerza ahí en ese lago que está muy enojada, por eso muchas veces se pierde gente, se ahoga, han visto remolinos, que mucha gente no entiende el sentido, uno como mapuche sabe por qué pasa eso. Y en distintos lados donde estamos nosotros acá, hay fuerzas. Hay volcanes. Hay volcanes que están dormidos, en algún momento se despertarán. Y que tienen nombre, yo con mi *longko*, no me lo puedo recordar, incluso, hay de Catedral también, todo tiene nombre. Después de la quinta

generación de mis nietos quizás o menos, según cómo se porten las generaciones mapuches se despertarán los volcanes o seguirán estando tranquilos, según como se porte el mapuche. Si no aquí donde vivo yo, cerca, va a haber una destrucción grande, si llegara a explotar ese volcán, y eso depende de nosotros también, porque a nosotros nos exigen que tenemos que hacer *nguillatun* nosotros tenemos que cuidar a la *mapu*, la tierra. Y si no lo hacemos nosotros también somos castigados... La fuerza nos exige que nos despertemos bien temprano a hacer *nguillatun*, a agradecer, a pedir. Con el tiempo una va sabiendo escuchar lo que se le fue dicho en otros momentos de la vida. (María Nahuel, octubre 2021).

En este fragmento narrativo de María, son las historias heredadas acerca del territorio las que operan como rastro o indicio. Aquello que alguna vez se dijo y se escuchó como relatos --más o menos inconexos con la propia vida-- cobra sentido desde las formas de oír y los marcos de pensamiento del presente. María no solo había desconectado su experiencia de los relatos de sus antepasados, sino que tampoco podía escuchar a las entidades que resguardan a las montañas o, en todo caso, no sabía reconocer sus manifestaciones como mensajes. Ella transforma esos rastros de palabras que alguna vez le dijeron --indicios de relatos y nombres de lugares que su cabeza (*longko*) no llega a poder reconstruir por completo-- en un consejo heredado (nos damos cuenta de esto al final de su relato, cuando dice que “Con el tiempo una va sabiendo escuchar lo que se le fue dicho en otros momentos de la vida”). Y, en ese movimiento, las palabras heredadas del pasado y sus propias experiencias vividas en el presente se entraman en un *zungun* que ella ahora retransmite. Este se trata de un asunto sobre sus orígenes en el territorio que hoy habita, un conocimiento de otrxs que deviene *zungun* en su propia historia.

No siempre esos rastros tienen una fuente de emisión clara. A veces, incluso, se adjudican a contextos muy frágiles de transmisión. Pero, en todos los casos, la reconstrucción de esos rastros o semillas como un *zungun* habilita comienzos: nuevas formas de organizar las biografías, los vínculos y los sentidos de pertenencia. Cuando estas mujeres recuperan ciertas

experiencias del olvido o de la desconexión para entextualizarlas en un *zungun*, no solo van agrupando y nombrando sus experiencias de escuchantes, sino también, ligando unas con otras sus biografías heterogéneas y comenzando a armar sus propias plataformas de enunciación.

7.3 Aparecer en el consejo como mujer

Como vimos en el apartado anterior, fueron aquellas situaciones cotidianas, palabras pronunciadas a tiempo y aprendizajes transmitidos (aun cuando solo tiempo después se los reconociera como tales) los que, con el tiempo, se fueron percibiendo como consejos. Como dijimos al iniciar este capítulo, los consejos son un tipo muy especial de *zungun*, uno muy relevante y constitutivo de los procesos de subjetivación mapuche. De acuerdo con Paul Connerton (1989), para estudiar la formación de memorias sociales es necesario identificar y comprender los actos de transferencia que habilitan la posibilidad de recordar colectivamente. El consejo o *nglam* mapuche es uno de esos actos de transferencia.

Cuando ciertas palabras adquieren la función de señalar otros textos destacados en el arte verbal mapuche, o de actualizar ciertos marcos de interpretación estrechamente vinculados con las filosofías de un Pueblo, devienen pistas de entextualización y/o contextualización (Bauman y Briggs 1990). Luego, y a partir de esos usos compartidos y repetitivos, las palabras pueden resultar en expresiones formulaicas (Foley 1995) con un alto poder de condensación de significados. Suele suceder también que esas expresiones formulaicas den existencia a un determinado *zungun*, esto es, un asunto relevante para la reflexión personal y colectiva: el consejo o *nglam*.

Partiendo de estas ideas sobre el poder que adquieren las palabras a partir de su reiteración colectiva (Foley 1995), incorporo también los aportes de Judith Butler (1990) para repensar el poder performativo del consejo en la vida de mis interlocutoras. Para esto, mi punto de partida es la centralidad de la cita o de la repetición en la regulación de las conductas.

De acuerdo con Butler (1990), la performatividad no es nunca el acto individual de un sujeto, puesto que este no podría dar vida a lo que nombra si no lo antecediera el poder reiterativo del discurso en tanto práctica social. Parafraseando a esta autora, ciertas citas y frases, al ser repetidas en el espacio social que circulamos, también adquieren el poder de regular –moldear, orientar—las formas de construirse como “mujer” y como “mapuche” y, en nuestro caso, “como mujer mapuche”.

Lo importante aquí es, como sostiene Butler, reconocer el valor performativo que adquieren ciertos consejos en la medida en que se constituyen como tales para unas y otras de mis interlocutoras. Un proceso que podría desplegar en las siguientes etapas: en primer lugar, textos y marcos interpretativos del arte verbal y el conocimiento mapuche se inscriben, con el tiempo, en expresiones formulaicas con capacidad para señalar y actualizar ese arte y ese saber; segundo, expresiones formulaicas, al ser reiteradamente citadas, se articulan en distintos *zungun* y, como tales, producen modelos y normativas para orientar las acciones del presente; tercero, en tanto *zungun* acerca de cómo orientarse colectivamente, estas expresiones suelen ser identificadas y experimentadas como consejos.

Así como Butler propone pensar que los elementos constitutivos de la identidad de cada sujeto (género, pertenencia étnica, autopercepción social) resultan de procesos temporales que operan a través de la reiteración de normas, como el efecto sedimentado de una práctica ritual, es cierto también que centró su trabajo en aquellos diacríticos de sujeción que se fueron naturalizando, por repetición, en un determinado espacio hegemónico. Ahora bien, como también afirma Butler, la práctica regulatoria de la cita puede tener fisuras y brechas que representan zonas inestables de la constitución de la persona.

Como veremos a continuación, otras citas y consejos pueden adquirir valor regulatorio en esas zonas inestables; repeticiones que, escapando o excediendo el poder regulatorio de ciertas

reiteraciones hegemónicas, permite a las “mujeres mapuche” reenmarcar las formas de pensarse a sí mismas y los modos apropiados de proceder.

En breve, el lenguaje —en su carácter performativo— está implicado tanto en la reproducción como en la subversión de las relaciones de poder; y, en relación con esto último, tanto puede adquirir su potencial subversivo de las tradiciones más aceptadas de un pueblo subordinado, como de articulaciones y voces menos autorizadas por esos mismos procesos de resistencia.

Como vimos en los relatos del apartado anterior, las expresiones formulaicas que se enmarcan como consejos pueden provenir de personas no identificadas (como la mujer morena que Luisa nombró como una antepasada), de personas olvidadas que contaron historias (como el enunciador difuso del pasado que transmitió las historias que le llegaron a María) o de otra mujer que, como una, está en proceso de reconstrucción de sí misma (como el intercambio entre Luisa y María). Incluso, en algunos casos, el consejo proviene de voces no autorizadas por la sociedad (como una “madre abandonada”) o por la militancia mapuche (la voz gentil de un grupo religioso). Retransmitir, o copiar con diferencias, implica, en estos casos, actualizar las claves mapuche de lectura acerca del consejo, pero validando las voces heterogéneas que, en trayectorias sujetas a una doble discriminación (como mujeres y como mapuche), resultaron significativas para mis interlocutoras.

En este apartado, entonces, me centro específicamente en las marcas del relato que orientan la lectura de las palabras como consejos. Palabras ajenas que presuponen y recrean los marcos de interpretación mapuche, con el fin de incorporar, desde lugares novedosos, otras formas de orientar las conductas y los modos de ser mujeres y mapuche.

Yo en mi propia casa, de a poco, aprendí a plantarme con mi marido. Entendés, porque yo veía a los demás, que decían no, vos a trabajar, andá, como que para allá andá corriendo, que aquello, porque acá tenés que estar, que esto, que lo otro, que los chicos. Y yo tuve

que luchar contra mi marido que es un hombre mapuche también. Éramos los dos jóvenes. Y también una ayuda que me dio fue mi suegra, ella me aconsejó. Porque me dijo: “vos no aprendas, no te dejes dominar, vos tenés que trabajar porque te gusta tener tu plata, o querés criar bien a tu hijo. Ayudarle a tu marido, hacelo. No dejes que tu marido te encierre en un celo y vos te quedes dominada en un lugar, porque la mujer no tiene que ser así”. Me dijo: “la mujer tiene que luchar, obvio, no es que va a ir de tu trabajo a conquistar cualquier hombre, andar poniéndole como ella decía los cuernos”. Una ñañita igual me decía, pero una tiene que saberse valer como mujer y saber sentirle al compañero que vos también valés, podés trabajar como él o más que él, porque vos tenés que trabajar, criar a tu hijo, limpiar la casa, mandarlo al colegio. Yo me acuerdo de la ayuda de Isabel, que era mi suegra. Isabel me vió, me dijo, “no dejes que mi propio hijo te domine”. Yo escuchaba las cosas, hoy siento también muchas cosas que no escuché que ella me había enseñado cosas mapuches. Muchas cosas que se fueron, historias que no las escuché. Pero hay muchas cosas que escuché que bueno, bueno, hoy yo las pienso y las hago hablar esas palabras para que nos orienten si se quiere. (María Nahuel, 2019).

Ciertos actos, palabras e imágenes que traen consigo conocimientos del pasado son incorporados a la vida de las personas a través de prácticas ritualizadas –reiterativas-- y hábitos asumidos en la cotidianeidad (Connerton 1989). Los consejos que María recibió de su suegra y de una *ñañita* (anciana) constituyen, en el marco de los conocimientos mapuche, una de esas prácticas ritualizadas de transmisión. El hecho de constituirse como un consejo orientador en la vida de María resulta de dos procesos simultáneos sobre las palabras: por un lado, porque se trata de palabras que fueron escuchadas, entre otras que no llegaron a constituirse memoria (“Muchas cosas que se fueron, historias que no las escuché”); por el otro, porque se trata de palabras que devinieron zungun en la vida de María: “Pero hay muchas cosas que escuché que bueno, bueno, hoy yo las pienso y las hago hablar esas palabras, para que nos orienten si se quiere”. La cita --la posibilidad de volver a hacer hablar a las palabras—no solo autoriza y enmarca, sino que, a través de su repetición, habilita y regula formas de pensarse, de ser y de actuar. En la expresión “una tiene que saberse valer como mujer” se fueron condensando, a

partir de los consejos recibidos por María, diferentes normativas relacionales, como, por ejemplo, “no dejarse dominar”, “trabajar para tener plata propia”, “criar bien a los hijos”, “ayudar al marido”, “no dejar que el marido te encierre en un celo”, “luchar”, “limpiar la casa”, “mandar los chicos al colegio”, entre otras.

¿Sabes lo que me acuerdo de hermoso de mi mamá? Yo tenía cinco años , siempre me parecí mucho a mi mamá...tanto que un día vino Lidia, mi hermana, la que sigue de mí, y cuando le abrí la puerta ella dijo “¡ayyyy me pareció ver a mami!...” Yo me reí y le dije “pucha che ...¿tan viejita será que estoy?” Bueno yo me parezco mucho a mi mamá. Mi mamá siempre quiso que estudiemos. Ella nos miraba y nos decía: “no quiero que sean sirvientas”. Antes no se decía empleada doméstica, se llamaba sirvienta. “Yo no quiero que sean sirvientas, yo no quiero que vivan como viví yo. Entonces hay que estudiar”. Yo a los cinco años ya contaba hasta 100. Mami me enseñó a contar con piedritas. Después pudo conseguir un contador y aprendíamos con eso. Pero yo tenía cinco años y ya contaba hasta 100 y ya sabía que no tenía que ser sirvienta de nadie. (Susana Carriqueo, 2020).

El consejo de su madre, Angela Carriqueo, deviene en un mojón en la memoria personal de Susana desde el cual posicionarse en la vida como mujer trabajadora y en lucha: “no tenía que ser sirvienta de nadie”. De alguna manera son estas citas, actualizadas como consejos, las que me permitieron comprender cómo se objetiva la memoria de formas significativas para los procesos de interacción social y de pertenencia (Ramos 2011). Ciertas palabras, retomadas una y otra vez a través del tiempo e inscriptas en prácticas sociales de transmisión pueden tener la función de consejo. Entonces, adquieren ese poder especial para orientar el curso de la propia vida y enmarcar una trayectoria personal en los conocimientos compartidos y mantenidos a través del tiempo como “tradicición”. Para su hermana, Susana es muy parecida a la mamá de ambas, pero Susana se construye distinta a su madre a partir de haber seguido su propio consejo desde que era una niña (“no quiero que sean sirvientas”). Para no repetir la historia de subordinación narrada por su madre, la cual se reproduce por otras normativas reguladoras en

las que la mujer mapuche ha estado asociada al lugar de sirvienta, la madre de Susana le aconsejó que estudiara. De este modo, las palabras citadas de la madre de Susana se reinscriben, en tanto consejo, en una tradición, pero para refundarla. Este es el sentido en el cual la repetición o la cita de un acto de transferencia del pasado puede ser creativo e innovador y, por lo tanto, pasar a ser un nuevo mojón de la memoria desde el cual reposicionarse como mujeres mapuche. Incluso, y tal como este ejemplo lo muestra, la repetición puede inaugurarse como conocimiento mapuche heredado a partir de citar actos de transferencias que, aun cuando no hayan sido destacados como *zungun* en el contexto de su emisión, hoy funcionan como eventos sociales comunicativos significativos y afectivos.

Sí, bueno, entonces íbamos con ella (la madre) vendíamos la leche y volvíamos, cuando volvíamos ya teníamos que venir y hacer, ayudar a acarrear leña para la cocina, para pelar una papa, para pelar una cebolla, para cortar verdura, iba la madre, volvíamos, hacíamos sí o sí. Teníamos que estar haciendo todo el tiempo permanente haciendo algo para ganarnos el pedazo de pan, nos decía mi papá. Mi papá siempre nos dijo que había que trabajar, porque si no la cabeza les da para hacer otras cosas, decía mi papá y yo decía por qué dirá así mi papá, no entendía ni medio, pero él me mandaba, me enseñó a cómo tenía que plantar las papas, ves, así, y te decía una sola vez y detrás va tu cachuchazo, piña al piso, bueno, viste que papá tenía una mano así de grande. Todas las cosas que iba enseñando así en el día hoy son parte de esta Luisa que hoy ves. (Luisa Quijada, noviembre 2021)

Retomando las discusiones planteadas, no todo lo que fue transmitido en el pasado se actualiza como memoria en todo momento, sino que la misma se constituye como tal a medida que ciertos recuerdos precisos de acciones cotidianas se ponen en valor como index en un momento determinado. Esto le ocurre a Luisa cuando actualiza las enseñanzas de su padre en clave de consejos y encuentra en ellos la posibilidad de articular sus propias experiencias como mujer mapuche con el conocimiento del pasado.

Por eso, sostengo que el valor performativo del consejo (de hacerse respetar frente a los

hombres, de estudiar para no ser sirvienta o de trabajar la tierra para ser una mujer autónoma) reside en autorizar el curso de una trayectoria disruptiva --con respecto a ciertas regulaciones hegemónicas—como continuidad de una tradición. El consejo, como punto de partida para reconstruir una historia de vida, tiene el poder de reinscribir las experiencias de cada una como recuerdos de una familia perteneciente a un Pueblo, esto es, como memorias mapuche compartidas.

Una de las cosas que yo dije, porque mi madre me decía “vas a vivir con un borracho, vas a vivir cagada a palos, vas a vivir con 200 hijos, te van a llenar de hijos” Y yo decía “ahhh ja de acá”. Yo tuve dos hijos, tomé remedios y nunca más tuve un hijo. ¿Entendés? O sea, yo soy yo, y si yo digo no es no. ¿Por qué tengo que ser débil? Yo no voy a ser débil nunca. Y eso me ha tenido en pie, no ser débil. Hoy por hoy te pasa alguna cosa, ay no porque esto a mí no, porque allá toman, se drogan, porque son débiles, siendo joven ¿no? Son débiles de la cabeza, y yo digo a mí que me pasaron cincuenta cosas y acá estoy, o sea... a ver... me apoyo en ir a trabajar, hago cincuenta cosas para no pensar nomás, listo, chau, o sea eso...Por eso me acuerdo lo que decía mi papá...y por eso pienso que los mapuche son trabajadores...porque si no las tristezas, las penas se le suben a uno y ahí ya después es más difícil sacarlas. (Luisa Quijada, 2021).

Luisa construye su vida a contrapelo y en desobediencia de esos mandatos. Pero, y también del mismo modo en que lo hacen María y Susana, encuentra en las palabras de antepasadx el modo de cuestionar las tradiciones impuestas y poner en valor una continuidad distinta y enmarcada como tradición de su Pueblo: “los mapuche son trabajadores...porque si no las tristezas las penas se le suben a uno y ahí ya después es más difícil sacarlas”.

Los consejos no son entendidos como meras recomendaciones acerca de cómo comportarse, sino a la manera de Benjamin (2008), como pautas acerca de cómo se debe seguir transmitiendo una tradición en discontinuidad con los procesos de subordinación que las han interpelado; cómo continuar orientando sus vidas como mujeres mapuche y cómo profundizar sus sentidos de pertenencia haciendo suyas las luchas ya iniciadas por lxs antepasadx (aun cuando estas se

diriman como resistencias cotidianas).

El hecho de reconocer un evento de transmisión del pasado como *index* (señalamiento de una articulación entre pasado y presente) o como *zungun* (un asunto compartido y significativo para pensarse y pensar) suele estar atravesado por la emoción del consejo. En esos casos, se trata de la emoción que ha quedado inscripta en una relación, en determinados contextos de transmisión y en los sentimientos de la propia vida que fueron puestos en juego al escuchar. Estas emociones no suelen ser transparentes, puesto que, al ser enmarcadas en la transmisión de un consejo, pueden ocultar sentimientos de dolor, confusión, tristeza, entre otros (“porque si no las tristezas, las penas se le suben a uno y ahí ya después es más difícil sacarlas”). Aquello que llamo en este apartado *zungun*-consejo “es sabiduría entretejida en los materiales de la vida vivida” (Benjamin 1936: 4), qué es reconocida (o iluminada, según Benjamin 1968) como una transmisión significativa para la propia vida.

En breve, interpreto que aparecer en el consejo como mujer se inscribe en un proceso de transmisión en el que, a partir de interacciones cotidianas, las mujeres también fueron creando su propia tradición de *zungun*. La experiencia de ser mujer que esos asuntos destacan “es una profusión de relaciones conceptuales y sociales cambiantes y repetitivas” (Sider 1997:70) entre un marido que domina o cela, falta de dinero propio, dependencia de otros y trabajos de sirvienta. Es la simultaneidad de estas experiencias lo que produce el sentido socialmente enraizado e inevitablemente cambiante de lo que se “debe” hacer por una misma, por y con los demás (Sider 1997).

7.4 Repensarse en el *mapuzungun*

Pese a los disímiles escenarios en los que aparecen las emociones que conlleva recordar, hay ciertos sentidos comunes y formas compartidas de organizar las experiencias sensibles y

afectivas. Estas gramáticas similares para callar, contar, sustituir o presuponer es la que permite que las emociones sean comunicables y legibles para y entre ellas.

La construcción colectiva de una estructuración afectiva de los relatos de sí mismas tiene como marco principal el arte verbal mapuche y el uso del código comunicativo del *mapuzungun*. De hecho, incluso con ese mismo código, las mujeres suelen expresar formas históricas y encarnadas de afectación. Al señalar ciertas cercanías o lejanías con el *mapuzungun*, se están también representando las distancias con sus abuelos y abuelas. Pero esas distancias resultan de procesos históricos que articulan experiencias muy diferentes: desde callar el idioma para sobrevivir y resguardar a las generaciones venideras, hasta olvidar el idioma por asociarlo con experiencias de mucho dolor; y desde recuperar el idioma para reconstruir contextos añorados de lucha, autonomía y libertad, hasta restaurar el idioma para reelaborar las pérdidas y recomponer los vínculos.

El *mapuzungun* se ha ido transformando a lo largo de los años en el idioma que hablaban lxs antepasadxs cuando eran soberanxs. Y entonces, en la actualidad, aunque no siempre haya sido percibido de esa manera por mis interlocutoras, es un idioma que habla de la libertad, de un tiempo pasado donde se vivía mejor o, al menos, donde estaban más juntxs y vivían más tranquilxs.

Cada una fue recordando cómo y quiénes hablaban el *mapuzungun* en sus entornos de socialización, o si habían escuchado mucho o poco el idioma en el transcurso de sus vidas. Y, en ese recordar, se fueron entretejiendo los sentimientos actuales con aquellos vivenciados en el pasado.

Porque resulta que yo toda la vida tuve una religión, porque nosotros teníamos la lengua prohibida, ni digas que sos mapuche porque la vieja te hacía ¡plaf! (onomatopeya de un fuerte golpe), te largaba de raje, mi madre. No, te largaba de espaldas, no, te pegaba un palmazo, no se dice eso. Y que hable la lengua mapuche, uh, ya empezó este viejo loco,

le decía al padre. Al padre de ella, porque él hablaba la lengua. Y José Ángel, mi hermano, tenía dos años y le entendía. (Luisa Quijada, mayo 2021)

Son muchas, al igual que Luisa, las que recuerdan que el idioma era mejor silenciarlo y no hablarlo. Retomando la idea de “blanqueamiento” de Claudia Briones (2002) (ver Capítulo 1), uno de los mecanismos estatales para la incorporación forzada del Pueblo Mapuche a la construcción de una sola Nación (Briones 2002) fue el silenciamiento por represión del *mapuzungun* en espacios públicos. Esta prohibición –articulada con otras prácticas hegemónicas de discriminación y violencias focalizadas—hizo que el *mapuzungun* se replagara muy rápidamente a las esferas íntimas o incluso desapareciera de los intercambios familiares. Así como Luisa, las mujeres encuentran imágenes de sus infancias donde alguien “sabía hablar la lengua”, pero también otras simultáneas donde alguien dejaba de transmitirla, como estrategia de supervivencia frente a las experiencias heredadas y vividas de represalias, corridas, muertes, maltratos y discriminación.

Los silencios y los olvidos del *mapuzungun* también suelen responder a los recuerdos dolorosos acerca de los tiempos que, para muchas familias sobrevivientes de las campañas militares, fueron los de “mayor pobreza” y “crisis”²². Esos años de suma pobreza, también fueron, para algunos contextos y regiones, años de desestructuración de vínculos, de pérdida de valores compartidos y de vicios. Por eso, el distanciamiento del *mapuzungun* puede también estar expresando una fuerte afectación que, como en el caso de Susana, se asocia a los dolores transmitidos por su madre acerca de los vínculos heridos entre familiares cercanos.

Mami sí sabía el *mapuzungun*, su abuelita lo hablaba y mi abuelito cuando venía acá lo hablaba. Lo hablaba. Y a mí nunca me gustó, la lengua materna. Yo no soportaba que

²² Si bien estos años de crisis no están demarcados por fechas exactas, suelen estar focalizados en algún periodo entre las décadas de 1920 y 1950, dependiendo las regiones y contextos. En algunos casos, las condiciones estructurales de la pobreza se extendieron por muchas más décadas.

hable eso, yo lo sentía muy gutural y él era tan firme para hablar, me sonaba muy agresivo. Mi mamá lo hablaba con él. Mi abuelo no hablaba solo, lo hablaba mamá, se lo enseñó su abuelita. Mami siempre hablaba de esa abuelita, le decía así... abuelita. Mami contaba que la crió como una madre pero que esa abuela parece ser que estuvo poco tiempo cuidándola porque, a los cinco años, esa abuela estaba... Cuando a ella la venden por un litro de vino. Su papá la vende a unos ingleses por un litro de vino. Esa abuela estaba y esa abuela no estuvo de acuerdo. Ella eso lo recordaba siempre. Eso la marcó. Ella me decía “hija yo valía un litro de vino”. Me acuerdo que ese abuelo tenía chivas, tenía campo, tenía 100 chivas ...y a mi mamá la vende y mi mamá tenía que cuidar ovejas y chivas del inglés estanciero. No sé su nombre. También de *Pichi Leufu*. Ella tenía un hermano que no recuerdo. Es muy disperso, tampoco preguntaba, me contentaba con lo que me contaba, nunca pensé que era una historia de vida, yo lo veía como cuento. Ella en ese tiempo no vio a su papá, no lo quería, no lo quería, lo trataba mal. Y mi hermana Lidia y yo le preguntamos una vez porque lo trataba tan mal y ella siempre decía porque él me vendió. Él me vendió... Cuando ese abuelo venía y ella lo trataba mal. Porque ella no lo perdonó. Vaya a saber... era horrible, esas voces, yo la veía mal. Siempre discutían en esa lengua. (Susana Carriqueo, 2021).

La decisión de la mamá de Susana de dejar de hablar el *mapuzungun* y no transmitir esos conocimientos a sus hijxs fue una estrategia personal para reelaborar una pérdida (Carsten 2007) de lazos afectivos, así como las experiencias de terror y dolor que se encarnaron en ella. De hecho, Susana escuchó hablar el *mapuzungun* en un registro cargado de reproches y tristezas.

Para algunas de las mujeres mapuche que conocí estos años, el *mapuzungun* puede ser un lugar excepcional de añoranza, porque, en todos los casos, el evento del *mapuzungun* está relacionado con el amor o el desamor, con la identidad de ellas y con los vínculos que, en tanto mujeres mapuche, tienen con sus ancestrxs.

A nosotras las mujeres nos mataban los bebés, bebidos, y a las mujeres mapuches les cortaban los pechos para que no amamanten. Para que ese bebé también muera de hambre. Les cortaban los brazos, a los hombres, o los pies, que era lo que más tenían para

caminar. Entonces, la verdad que nosotros... por ahí muchas veces... tenemos todavía esa tristeza guardada dentro, ese dolor muy grande. El dolor más grande también es que yo hoy no sé el *mapuzungun*. Hablarlo, aprender a hablar. Y también tengo mucha gente conocida, mapuche, que tiene la edad mía, un poco más, que a la fuerza le hicieron obligar a aprender el idioma *winka*, y se reían de su cultura, de su idioma, de que no lo entendían, de por qué hablaba así. Yo hasta el día de hoy, como decimos nosotros siempre, somos todos atravesados, nunca vamos a pronunciar una letra bien, ni nada, ¿Viste? Porque por ahí los chicos que están más con la tecnología, como dicen, tratan de corregirnos y está el otro diciendo “no, si ya mamá no va a aprender más, ya escúchela con su error, porque ya no creo que aprenda ni ponga atención, ella pone atención en otra cosa, no en las cosas de si te sale bien en hablar o no”. Y yo le digo “yo no voy a aprender nunca hoy en día... que una palabra pronunciarla bien”. Si estoy al lado de usted y usted la quiere decir bien, dígala, yo no la voy a decir nunca, si a esta altura no la aprendí, mira si la voy a aprender ahora. Me voy a morir hablando atravesado. Sabés que el vecino, cuando éramos chicos, le decía a mi papá, “qué gringo que sos vos”, y después yo le pregunté, “pero por qué, si supuestamente los gringos... por qué le dice gringo”. “Los gringos no son los rubios, me decía, no, porque viene gente extranjera y no sabe hablar bien porque no habla bien el castellano, tu papá no es que sea gringo, es un indio y es re atravesado”. Letras que no le salían, palabras que no le salían, bueno, pero era eso, no era que... pero él siempre decía, “qué gringo que sos, atravesado”. (María Nahuel, 2019).

Hablar atravesado el *mapuzungun* es para María uno de los síntomas del genocidio de su Pueblo. Y esto es así en dos direcciones diferentes. Por un lado, a María la corrigen hoy por equivocarse una palabra o pronunciar mal el *mapuzungun*, así como años antes los vecinos ponían en evidencia que su padre hablaba incorrectamente el castellano. Esta zona de contacto (Pratt 1993) del *mapuzungun* tanto da cuenta de las cambiantes ideologías lingüísticas como de la evaluación permanente que se hace de los hablantes desde, también cambiantes, criterios hegemónicos de valoración. Por otro lado, hablar atravesado el castellano remite al esfuerzo de abuelos, abuelas, padres y madres por borrar, sin lograrlo del todo, las marcas de la discriminación; así como hoy en día, hablar entreverado el *mapuzungun*, refiere a los esfuerzos

que deben realizar las personas mapuche para sortear las sospechas sobre su autenticidad indígena.

Así como el silencio del idioma estuvo muchas veces asociado con una estrategia de supervivencia, también lo ha estado a la vergüenza. En este sentido, Sara Ahmed (2015) propone pensar el sentimiento de vergüenza como un correlato histórico indivisible de la historia de un país y sostiene que “la vergüenza se imprime en el cuerpo como un sentimiento intenso de que un sujeto está contra sí mismo” (Ahmed 2015:167). La idea de estar contra sí mismo implica el doble movimiento de por un lado reconocerse (quién soy, de dónde vengo, a qué pueblo pertenezco, cómo me autopercibo) y por el otro lado negarse (sentir vergüenza, generar olvidos, establecer desconexiones).

El papá de la mamá hablaba en *mapuzungun*, y a nosotros nos pegaban y nos decían que si nosotros hablábamos como el abuelo nos iban a matar. O sea, hoy por hoy te digo que yo hoy tengo algunas palabras y todavía siento como... como un rechazo, como que no tengo que hacerlo. Ahora ya tengo 60 años. Pero no me olvido de eso. Entonces siempre decía mi mamá que eso no lo teníamos que decir porque... nos iban a matar. (Luisa Quijada, 2020).

Retomando lo dicho anteriormente, el idioma aparece acá como un riesgo, un peligro para quien lo aprenda y lo utilice en su vida cotidiana. Cuando Luisa asocia ese idioma a una vida en riesgo, asume la responsabilidad de silenciarlo. Para cuidarse y cuidar a los suyos de un pasado identificado como doloroso y terrible. Pero también nos cuenta el modo en que esos silencios aún están presentes en sus pliegues más profundos (“yo hoy tengo algunas palabras y todavía siento como... como un rechazo, como que no tengo que hacerlo”). Para Ahmed (2015), estas emociones --pensadas desde occidente como negativas-- podrían también enmarcarse en la capacidad de los seres humanos a estar alerta frente a situaciones de peligro. No es mi intención analizar las emociones que la recuperación del idioma implica en cada una de mis interlocutoras pues, como lo destaca Ahmed, más que analizar lo que esas emociones son, hay que analizar

su hacer, es decir, los sentidos de su circulación. Y estos últimos, para mis interlocutoras, están ligados al *mapuzungun*, y sobre todo, a los procesos de subordinación que lo prohibieron.

Con estos ejemplos, he querido mostrar cómo el *mapuzungun* también deviene un asunto clave en las formas en que las mujeres construyen el relato de su propia vida. Sus percepciones y objetivaciones de la lengua mapuche se constituyen como un *zungun* en tanto organizan las distancias y emociones de sus vínculos con un pasado de dolor y vergüenza. El *mapuzungun* funciona como elemento de andamiaje en los trabajos de memoria que ellas van emprendiendo. Allí donde el *mapuzungun* resonó hay indicios de situaciones que, desde el presente, pueden pensarse como asuntos o *zungu*.

Sí, ahora como que se está viendo, pero nosotros como mapuche, como mujer mapuche, tenemos otra lucha, porque también en distinta manera nosotros sabemos que alguna de nosotras, alguna *lamngenes* ya estuvimos antes aquí. Así como nos fuimos, volvimos de nuevo. Con otro pensamiento, seguir siendo mapuche, pero hay una parte nuestra que ya no se recuerda, pero sabemos que muchas de nosotros ya estuvimos antes y volvimos a terminar un trabajo que antes no lo terminamos. Es por eso que aunque no hable bien la lengua a veces sueño a pura lengua. Más que todo, yo lo tomo por ese lado porque estuve siempre de chica rodeada con *ñañitas* y cada una me contaba esto, entonces, yo creo que muchas de nosotras, mujeres grandes que hoy estábamos acá, ya estuvimos antes. Y no alcanzamos a terminar eso que teníamos que terminar. Entonces volvimos para poder terminar lo que habíamos empezado, creo en algún momento. Mucha de la gente nuestra, los que se han ido, muchos de ellos han vuelto acá, a seguir una lucha que no les dejaron terminar. Por eso tenemos que terminar lo que vinimos a hacer y quizás en algún momento ya nos darán la partida de partir de aquí ya... irnos y tomar otro trabajo, en otro lado. (María Nahuel, 2020)

Ahora bien, cuando Aída Hernández (2021) reflexiona sobre el abordaje del sufrimiento, nos llama la atención acerca del riesgo de sobredimensionar las violencias, y perder de vista el reconocimiento de “las capacidades de resiliencia y solidaridad humana, que muchas veces están presentes en los contextos de violencias extremas.” (2021:25). Teniendo en cuenta su

señalamiento, y pensando exclusivamente en los usos del *mapuzungun*, considero que, en tanto símbolo complejo (Briggs, 1986) de los procesos de memoria, la lengua mapuche articula la tensión entre la violencia y el sufrimiento, por un lado, y la reestructuración y resistencia, por el otro. En el último relato de María Nahuel ella vuelve a reflexionar sobre la imposibilidad de hablar bien el idioma. Cuenta que sus sueños, esos mismos que la han hecho elegir y defender un territorio para que allí se levantase una comunidad, le hacen sentido en otro idioma porque todo sucede en *mapuzungun*. Ella los enmarca en un proceso de lucha y resistencia, como una prueba palpable de que ella “ya ha estado aquí” encarnando otras corporalidades. Porque sino, nos cuenta, no sabría explicar cómo es que entiende el *mapuzungun*. La idea de “volver para terminar algo que no pudimos terminar” no habla de un regreso individual sino de reencuentros colectivos. Se trata de un volver generando instancias y encuentros donde la lengua --que supo rescatarse de entre sueños y palabras entregadas en intercambios cotidianos-- no solo sea el index que las conecta con mujeres que lucharon antes que ellas, sino que también sea capaz de generar conexiones con otras personas del Pueblo Mapuche.

Cuando Benjamin (2001) afirma que no somos completamente libres para elegir las luchas en las que nos encontramos, está diciendo, en palabras de Gerald Sider:

“es que las 'experiencias' que alimentan los fuegos de la lucha no nos suceden directamente. Bien pueden ser profundamente personales: para tomar su ejemplo literalmente, son nuestros antepasados, nuestros abuelos reales o simbólicos, y no cualquiera, los que más importan (...) Lo que aprenden así de sus 'ancestros esclavizados' puede llamarse más apropiadamente 'orientaciones' que experiencia: historias que, en el mejor de los casos, apuntan los sentidos y las sensibilidades emergentes en ciertas direcciones”. (Sider 1997:72).

El *mapuzungun* actualiza esa conexión entre pasado y presente. No solo las mujeres de hoy “ya estuvieron antes” en las luchas de sus madres y abuelas, sino que, como dice María, “Mucha

de la gente nuestra, los que se han ido, muchos de ellos han vuelto acá, a seguir una lucha que no les dejaron terminar”, a través de ellas.

7.5 La fuerza del *zungun*

Entre los elementos que pueden estructurar un relato, William Labov (1972) identifica la coda, cuya función es sintetizar lo narrado anteriormente y, a veces, ligar el evento narrado con el presente de la narración. Usando esta idea, podríamos decir que las mujeres fueron haciendo sus propias codas a lo largo de sus narrativas para cerciorarse de estar compartiendo los sentidos de sus tramas conmigo. En el devenir de esta investigación, no solo he ido identificando algunas de estas codas consensuadas, sino también las frases con las que se suelen expresar esas síntesis de sentido. Por ejemplo, las experiencias de sufrimiento o de dolor quedaron subsumidas, pero no olvidadas, en frases como “muchas cosas terribles están pasando desde hace tiempo largo”, “las mujeres mapuche sabemos cómo sacar fuerza... nos lo enseñaron nuestros antiguos”.

Él siempre, él lo primero que hacía a la mañana, porque a nosotros nos encantaba, bah, a mi particularmente me encantaba, creo que mis hermanos igual, nos encantaba quedarnos en la casa del abuelo porque... eh si no, no vendríamos, ¿Viste? siempre insistíamos en quedarnos o en la casa del abuelo o en la casa de Taco. Porque en la casa del abuelo, vos te levantabas, te levantabas y el abuelo siempre ya estaba levantado, porque él era un re madrugador, te levantabas: “a ver bebé, venga para acá”, nos sentaba alrededor de un tacho que tenía, la Esther le decía a la cocina porque era marca Esther ¿Viste?... venga acá al lado de la Esther. Nos sentaba ahí, “cuénteme sus sueños”, decía ¿qué habías soñado a la noche?, entonces ahí te ponías a contar, los más chiquititos ¿Viste? que imaginaban un mundo de no sé qué, porque vos contabas un sueño y el otro te contaba lo mismo, pero era mejor el de ellos, ¿Viste? siempre era un lio. Y bueno esas cosas, a veces nos hacía hacer, eh... nos metía papas en las brasas, en las cenizas viste, desayunábamos eso, papas cocidas viste o... ¿cómo es? ñaco, le gustaba mucho hacernos ñaco, comíamos eso, nos hacía contar los sueños y entonces nos daba un significado de lo que habíamos soñado, ¿Viste?. Después, ahora de grande, uno entiende que eso es cosa de mapuche

o... nos decía, nos hablaba en *mapuzungun* ¿Viste? que él hablaba. (...) No hablaba bien, pero como que él, algunas palabras decía, por ejemplo, algunas nos enseñaba... a saludar, así *mari mari*, los números igual nos enseñaba. Y él lo que siempre decía era que tenía una tribu, que él vivía, que... él siempre quería tener a su tribu junta. Tribu le decía. Yo creo que era como la comunidad, porque él decía tribu y les decía tribu también a los vecinos. (Deolinda Buenuleo, 2021).

Esta idea de tribu, así como los sueños de María Nahuel en *mapuzungun*, o el relato de Susana Carriqueo en el que recuerda los mandatos de su madre a todos sus hermanos pivotan en ciertos lugares similares de relacionalidad y unidad. En el relato de Deolinda, su abuelo no sólo reúne a lxs nietxs, sino que también genera para ellxs rituales de transmisión del *mapuzungun* y de los sentidos de los sueños. Esta práctica cotidiana de “estar juntos” se amplía, con la noción de tribu que el mismo abuelo subraya en sus conversaciones, hacia el resto de la comunidad y de los vecinos. El *zungun* es, en estos casos, el resultado de una conexión entre palabras cotidianas; la construcción, desde el presente, de un asunto acerca de cómo lxs antepasadxs ponían en práctica relacionalidades y sentidos mapuche de unidad. La posibilidad de releer estos recuerdos de prácticas habituales (“Después, ahora de grande, uno entiende que eso es cosa de mapuche o... nos decía, nos hablaba en *mapuzungun* viste, que él hablaba”) como imágenes sintetizadoras del legado de una identidad, es lo que permite a mis interlocutoras posicionarse como mujeres mapuche, así como también legitimar sus lugares como defensoras del territorio y del legado de practicar y sostener la unidad en él.

Yo sabía quién era, porque sabía que era hija de alguien. Pero fue cuando mis hijos empezaron a crecer y a averiguar por sus antepasados, cuando me animé también a salir del silencio, a participar en el *camarucu*, a juntarme y preguntar. Fue en la búsqueda de palabras que me ayudaran a entender lo que mi *piuke* (corazón) venía sintiendo hace rato. Porque puede que mi hijo Facundo haya empezado primero la búsqueda, pero él tiene una historia previa conmigo por haber nacido de mí. O sea que el conocimiento y las inquietudes también fueron gestando en mí para él. Una va sabiendo quién es cuando se

recuerda esos momentos con algunas personas, con los antepasados propios, con las personas y fuerzas que nos van orientando. Tal vez no te das cuenta en ese momento ¿Viste? Es que es como con las cosas importantes de la vida, que te das cuenta que son importantes cuando te das cuenta por qué las viviste... Yo recién con el tiempo aprendí a entender los dolores de mi gente y las injusticias de mi Pueblo. Por eso estoy acá también ahora ¿No?. (Pity Huala, 2021).

Tal como señala Pity, ella pudo hacer una reflexión sobre su trayectoria como mujer mapuche hilando palabras y sentimientos que, por mucho tiempo, permanecieron inconexos dentro suyo o en su memoria. Es en un campo desplegado de relaciones --con personas mapuche, con lxs ancestrxs, con personas no mapuche y con los existentes de los territorios—donde ella pudo ir reconociendo los *zungun* o las cosas importantes que le permitieron saber quién era: una mujer mapuche²³.

La fuerza del *zungun*, entonces, reside en un reencuadre interpretativo de ciertas palabras cotidianas o de ciertos sentimientos inconexos en el flujo de transmisión de un Pueblo y en el punto de vista de un conocimiento mapuche. El *zungun* es la conversión de palabras que la memoria destaca como significativas, en modos de orientar sus búsquedas de identidad, sus posicionamientos políticos y la reconstrucción de sus trayectorias como la historia de vida de una mujer mapuche.

En tanto los campos relacionales de las mujeres son diferentes, también lo son las formas en que articulan sus distancias y acercamientos con distintas experiencias de “ser mujer”. Por lo tanto, y siguiendo con esta línea, entiendo que el “nosotras mujeres” acontece de modos diferentes (como madres, amantes, abuelas, luchadoras), así como se expresa en distintos relatos acerca de las relaciones que las han “traído hasta aquí” (Ingold 2011). Las historias de vida de cada una de mis interlocutoras nos muestran cómo cada una de ellas ha entramado las

²³ Estos matices y certezas las desarrollo con mayor profundidad en el capítulo 8.

diferentes experiencias de opresión heredadas y vividas en un relato sobre sí mismas (Rose 2003).

En estos relatos, analizamos los modos en que se objetiva y resguarda la palabra, a través de la conexión de experiencias, consejos e intercambios comunicativos del pasado en asuntos significativos o *zungun* en el presente.

Es decir, el cuidado de la palabra y el modo de escucharla y transmitirla (a través de prácticas discursivas y no discursivas) fue construyendo colectivamente el mundo de quienes asumieron históricamente la responsabilidad de cuidarla y retransmitirla. Esas palabras cuidadas y retransmitidas son las que, con el tiempo, devinieron en *zungun*.

✿ Reflexiones finales: Traer al presente para pensar futuros ✿

El capítulo se ha centrado en la producción o reconocimiento de los *zungun* que, para estas mujeres, fueron constitutivos de sus relatos como mujeres mapuche. Porque contarse a sí mismas es, en principio, buscar los sentidos de la propia vida, mis interlocutoras iniciaron sus relatos como una exploración en los recuerdos, con el fin de identificar los rastros, los consejos, los primeros sentimientos en torno al *mapuzungun* y/o los recovecos olvidados en los que se alojaron sus primeras experiencias identitarias.

Es Eduardo Kohn (2002) quien, retomando algunas de las premisas de Walter Benjamin (1968), sostuvo que, al ser recibidas como una pieza única y artística, las palabras devienen asuntos socioculturalmente significativos porque, en esa función poética, articulan las verdades heredadas del pasado con aquellas experimentadas en el presente en una poderosa imagen. Y es ese el punto central de este capítulo. El foco está puesto en el movimiento que han ido realizando estas mujeres en el tiempo, para reconocer en palabras cotidianas --y en apariencia

desconectadas o irrelevantes—aprendizajes, orientaciones, reconocimientos o desviaciones en el curso de sus trayectorias de vida. Esto es, transformar palabras en *zungun*.

El *zungun* recoge experiencias de la vida familiar y personal, pero para subrayar, más allá de estas, una forma de ser mapuche y de habitar el mundo como Pueblo. Kohn (2002) nombra esta operación de las memorias como la actualización de una región interior que busca dar cuenta del origen, pero sin develarlo del todo. Y, en algún punto, es en ese manto de misterio y secretismo donde reside la fuerza inconmensurable y eterna de ciertas palabras transmitidas a través del tiempo y las generaciones. El *zungun* es tanto producido por quienes iniciaron una conversación en el pasado como por las mujeres que, desde el presente, las iluminan y recontextualizan en sus relatos de vida. En esta articulación pasado-presente, los *zungun* adquieren su carácter de mojones de la memoria y su potencial creativo para orientar los sentidos de la propia vida, así como las luchas en curso y las que están por venir.

El reconocimiento de ciertas palabras –cotidianas y aparentemente inconexas o irrelevantes, como anticipamos arriba—como un asunto relevante en la propia historia de vida es, en sí mismo, un acto creativo de recontextualización y entextualización. No tanto por lo que las palabras dicen en sentido literal, sino porque, al devenir asunto (*zungun*), también transforman situaciones pensadas como “no-eventos”²⁴ (Trouillot 1995) –por ejemplo, la explicación del padre de Luisa sobre cómo cosechar las papas o el consejo de la suegra de María sobre cómo hacerse respetar por el marido -- en acontecimientos significativos para sus formas de estar en el mundo como mujeres mapuche.

En suma, este capítulo nos muestra cómo mis interlocutoras fueron iluminando uno a uno ciertos no-eventos –triviales y cotidianos-- como eventos claves de su propia identidad como

²⁴ Utilizo aquí la idea de no-evento para referir a hechos del pasado que quedan en el olvido del silencio, por ejemplo, por considerarse banales o triviales.

mujeres mapuche en lucha. En este sentido, como veremos en el siguiente capítulo, la palabra, y la importancia que adquiere al ser enmarcada en la fuerza del *zungun*, deviene en en el anclaje emotivo y político de los proyectos llevados a cabo por estas mujeres (Ramos 2007).



Fotografía tomada en Territorio Recuperado, después del almuerzo compartido.

Capítulo 8

De la Fijeza al Neyen

Cuando empecé a organizar el argumento de mi tesis, el único capítulo que sabía de qué se iba a tratar era este, al que llamé De la Fijeza al *Neyen*. Este capítulo pone en relieve las maneras en que cada una de ellas identificó y construyó de formas creativas el lugar político y afectivo desde el cual hoy se reivindican como mujeres mapuche en lucha. Con este fin, recorro algunas escenas etnográficas que refractan las batallas personales y los sacrificios que cada una, como parte de un Pueblo y a la vez de una comunidad determinada, eligió enfrentar. Escenas que también dan cuenta de los anhelos, expectativas y proyectos que cada una de estas mujeres convirtió en una forma específica de intervenir en la restauración de su Pueblo.

En el capítulo anterior se trabajaron los modos en los que estas mujeres lograron entrelazar ciertos discursos adquiridos o recibidos en algún momento de sus vidas, con las prácticas cotidianas que llevan adelante como mujeres mapuche. Es en esa conexión donde aquellas palabras devinieron en *zungun*. Este capítulo completa ese proceso a partir del análisis de ciertas escenas etnográficas, en las que vemos cómo fueron articulando las experiencias obtenidas de los lugares que decidieron no volver a habitar, con las que hoy emergen de los lugares que habitan, en plataformas creativas de enunciación política y afectiva.

Ya sea a partir de ejercer ciertos roles, de llevar adelante determinados proyectos comunitarios, de promover relacionalidades o formas específicas de vincularse con otras comunidades, estas mujeres han logrado transformar un escenario de adversidad en distintos lugares de dignidad. Cada una de estas escenas etnográficas refiere a un lugar de enunciación particular, que resulta

de la historia específica de los anudamientos –entre memorias y entre vivientes-- que caracterizan sus recuperaciones territoriales y sus modos de estar allí.

En *mapuzungun*, *Neyen* significa aire en movimiento. En sentido metafórico, ese aire en movimiento refiere a un paisaje nítido, muy diferente a aquel paisaje borronado por el viento blanco del que hablamos al inicio de esta tesis. Pero también pone en valor el movimiento como práctica de libertad, en oposición a los desplazamientos forzados o a la fijeza de los lugares preestablecidos.

8.1 El movimiento ganado

Tal como se ha dicho en la introducción a esta última parte de la tesis, estos capítulos finales analizan y trabajan sobre los modos y estrategias con las que estas mujeres negociaron sus memorias individuales con las memorias colectivas, para poder construir la idea de un nosotrxs Pueblo que les sirviera de red en una plataforma de enunciación particular. Es decir que, tal como se verá en las siguientes escenas etnográficas, cada una de ellas ha podido revertir y transformar lugares que las habían condicionado o marcado desde el dolor de la experiencia en lugares creativos de enunciación. Lo destacado de estas historias es que la autoridad que ellas embisten hoy desde estas nuevas plataformas de interlocución, de guía, y de resguardo se la han ido ganando gracias a los procesos que ellas mismas relataron en sus historias de vida, y que fuimos reconstruyendo en cada uno de los capítulos anteriores de esta tesis.

Escena Etnográfica 1: Luisa Quijada

La primera vez que llegué al territorio de lxs Quijada no estaba habilitado el camino por el Country Club Golf Arelauquen. Así que, después de avisar en casa que me iba todo el día, dejé el auto en la cima del Cerro Otto y empecé a caminar durante una hora por el camino que se abría y se cerraba entre lengas y coihues. Durante la caminata iba un poco absorta en mis pensamientos que fraguaron entre las preguntas que haría y la sensación de estar llegando sola

por primera vez a pie a esta comunidad (las veces anteriores había ido caminando con mis compañeras del GEMAS o acompañada por alguna de las hermanas Quijada). Tal vez fue por eso que me sobresalté cuando pasaron corriendo al lado mío dos hombres jóvenes con gorras y caras medianamente tapadas. “*Dale metele guacho que se va a calentar la abuela*”. Me saludaron también sorprendidos del encuentro y siguieron descendiendo. No estaba muy segura de a quién se referían, pero en mis pensamientos no entraba Luisa como una abuela que se pudiera enojar. En parte porque sabía que su único nieto era chiquito y no estaba en el territorio.

Cuando llegué abajo, me vino a recibir Luisa con “*el muchacho*” (un chanco inmenso, casi incontrolable que la seguía como si fuese un *caniche toy*). Como siempre, la recibida fue cálida, y cuando nos disponíamos a entrar a su *ruka* para tomar unos mates bien dulces, Luisa me señaló con la cabeza en dirección a dónde pensaba armar su huerta. Allí estaban en efecto los dos jóvenes con los que me había cruzado y uno más, que estaba tirado descansando. “*Ah bueno echado nomás está ese ahí... vamos vamos que en un rato armo la comida... a despabilarse ustedes dos!*”. Los jóvenes se rieron pero hicieron caso y volvieron a ponerse a hacer algo con la tierra. En ese momento le pregunté a Luisa si eran sus nietos

Ya no sé que son, porque tengo tantos... hijos y nietos que fui adoptando para que no se anden quedando solos o haciendo lío. Los tenía siempre conmigo trabajando pegados... a tantos tuve así... Claro, bajando, pelando, apilando, cortando lo que es la rama en un lado, la leña en el otro, rollizo en el otro, poste en el otro y así. Hasta que llegaban, cargaban, lo llevaban, venían, cargaban, lo llevaban, así que bueno, estuve mucho tiempo ahí. Yo les hacía de comer ahí, tenía un puestito, como se dice campamento, así nomás, con un nylon, que una noche se largó a llover que no esperábamos que llueva, se nos entró el agua a las camas, bueno, estos eran chiquitos, los acurruque en un rincón y cosas así, son lindas experiencias porque eso lo hace más fuerte, dijo uno, y ahí les daba, hacía afuerita un fogoncito, hacía su comida y comían.

Mientras me contaba de los días en los que cuidaba a estos chicos en un campamento que tenía organizado para pasar los inviernos, íbamos entrando a su *ruka* de piso de tierra y, mientras avivaba el fuego, me fue contando más en qué consistía pasar los días trabajando en el monte y a cargo de niños. No era una historia linda, más bien era triste, ella hablaba de niños que, en busca de algún refugio, la fueron encontrando a ella. Y de cómo Luisa, con el paso del tiempo, los iba llevando al monte a trabajar con ella, pero sobre todo para tenerlos cerca. Luisa puede estar hablando del frío, del hambre y de los golpes que esos chicos sufrieron, pero cuando vuelve sobre esos días en los que ella los cuidaba, desprende escenas de amor y ternura de esas estrategias por sobrevivir. Mientras preparaba la comida, varias veces entraron los chicos a buscar un cigarro, a alcanzarle cilantro, a preguntarle por el jugo. Ella iba respondiendo y haciéndoles chistes. Desde una distancia prudencial, ya conocida por ellos, estos chicos se comunicaban con Luisa de un modo muy afectuoso y respetando nuestra conversación.

Yo a este lo conozco desde que nació, así como lo ves la de veces que lo tuve que poner en su lugar... pero si no estoy yo... igual no te pienses que es todo rosa... no, no a veces se enojan conmigo fuerte, pero después vuelven porque saben que siempre estoy, así como me ves... sacando de donde no tengo... pero yo no te puedo dejar a un pibe solo nunca... nunca podría... cuando puedo les invento tareas y me los traigo acá para el territorio. Mente ocupada y manos ocupadas... es santo remedio a veces.

En el momento del almuerzo comimos lxs cinco juntxs en una mesa improvisada al sol. Luisa les sirvió platos abundantes y, sin darle mucha importancia, fue teniendo gestos de cariño con cada uno de ellos: “ahí tenés el limón... porque este le echa limón hasta a la sopa”, “anda adentro que ahí te hice la mezcla con picante y cilantro que querías, a ver si te me despertás un poco che”. Aun cuando estos gestos se expresaban como retos, eran, para una y otros, tratos de cariño. Con el correr de las horas, supe que Luisa conocía tanto a estos chicos que los sabía tratar y descifrar casi de memoria.

Otra tarde nos encontramos en su casa del barrio. Llegar allí es más fácil porque se accede desde la ruta. Siempre hay que avisar antes de ir, por si está atendiendo a algún paciente con *lawen* o si anda resolviendo trámites de la comunidad o buscando animales por el campo. Aplaudí en la tranquera y rápido salió una joven: “Pase, pase que mi abuela la espera adentro nomás”, me dijo mientras salía en busca del colectivo que recién llegaba al barrio. A medida que me iba acercando escuché algunos gritos de discusión. Cuando llegué la vi a Luisa enojada con un joven que no conocía. Al verme, él se fue rápidamente. Luisa me vio y me abrazó con sus dos besos y algún comentario sobre lo desabrigada que estaba. Cuando entré le pregunté por el chico y me dijo “que se había mandado un moco”, y que si no se ponía firme no iba a aprender más. “Ya le dije, o empieza a hacer las cosas como un hombre responsable, o se puede echar a mudar... no hago más almuerzo para quien se manda mocos... ah no”. Esa tarde nos dedicamos a armar conos de cartón para una feria en la que Luisa participaría en unas semanas vendiendo comida. A lo largo de la tarde el teléfono no paró de sonar. Mientras estábamos juntas, Luisa resolvía situaciones de cobros atrasados de asignaciones para unas “sobrinas nietas”, llamó para hacerle acordar a dos “pibitos” que fueran al banco porque debían cobrar la plata de un plan. Mientras que en el medio esperaba la llamada de la primera de las jóvenes que me había recibido porque se habían enterado que estaba embarazada y su mamá la había echado de la casa.

Entre conos de cartón y un pedazo de carne que fajinaba para la comida de la noche, Luisa recibió en la casa, mientras yo estuve allí, al menos a tres jóvenes más. Estos pasaban, la saludaban, le pedían un cigarro, metían el pan en la salsa, la peleaban por algo y seguían. Otro entró como enojado y le dejó un canasto de leña. Luisa me comentó al respecto: “no te digo... ellos saben cuándo hacen mal, y después buscan hacer mejor las cosas”.

Como se empezó a hacer de noche y empezaba a caer helada me tuve que ir. Cuando me senté en el auto, vi por el espejo retrovisor que la chica que había ido a controlarse el embarazo volvía

a la casa de Luisa. Regresaba con una bolsa de pan y, antes de cruzar la tranquera, me pregunto “¿sigue la abuela adentro? ¿está sola? Me la dejó de buen humor ¿no?” Le respondí que creía que sí y que la estaba esperando. Se rió y me dijo: “siempre me está esperando, es la única parece”

~ ~ ~ ~

A lo largo de su vida, Luisa Quijada ha vivido muchas veces en los bordes de la sociedad. Se ha ido moviendo y transitando por zonas de peligro, donde ella quedaba muy expuesta, y siempre en riesgo de no poder volver (a algún lugar) si las circunstancias la obligaban a desviarse demasiado. Esta idea de borde dialoga con las reflexiones que Veena Das y Deborah Poole (2008) realizan sobre las prácticas de Estado en sus márgenes. Precisamente, al pensar el margen en función de las relaciones en, con y desde el Estado, estas autoras inscriben la marginalidad en una noción amplia de poder. El margen es resultado de prácticas estatales, pero también es constitutivo del Estado; incluso, en el margen, el Estado puede recrearse y reproducirse a partir de prácticas populares con función de Estado (Quirós 2008), como las llevadas a cabo por Luisa cuando administra planes sociales o becas de estudio. Desde este enfoque amplio de los márgenes, las autoras plantean tres acepciones en torno a la marginalidad. La primera es una concepción hegemónica de otredad, en tanto refiere a “aquellas personas que se consideran insuficientemente socializadas en los marcos de la ley” (Das y Poole 2008:7). Esta acepción es la que se presupone en las políticas del Estado y en las leyes que, basadas en ciertas tecnologías del yo, tienen como fin disciplinar a las personas a través de dispositivos de control y conversión. La segunda definición relaciona la idea de margen con las tensiones entre legibilidad e ilegibilidad de ciertas leyes y normas, como por ejemplo, de los derechos identitarios de las personas o de sus demandas de reconocimiento. Finalmente, el tercer énfasis --y el que me convoca para pensar la historia de vida de Luisa—

subraya el sentido de margen como un lugar de interacción entre los cuerpos, la ley y la disciplina. En esta tercera acepción, el margen está constituido por aquellos cuerpos, reglas y comportamientos que escapan de las definiciones hegemónicas de lo normal.

Luisa relata su vida como un largo tránsito por los márgenes. Ella cuenta por qué, en algunos momentos, ella tuvo un cuerpo anormal, una capacidad anormal y un comportamiento anormal; describe cómo se sintió por haber vivido en condiciones de estigma por varios años; y asocia esa marginalidad con la ilegitimidad e, incluso, con la ilegalidad (Luisa pasó algunos años de su vida en prisión). El proceso de desidentificación y reidentificación (Ranciere 2006) que organiza la historia de vida de Luisa consistió, precisamente, en invertir –modificar radicalmente-- esos márgenes impuestos para que puedan devenir moradas de apego.

En la escena etnográfica que relata la vida de Luisa en sus dos viviendas (en el territorio y en el barrio), vemos a Luisa poniendo en práctica formas de cuidado y de ternura.

Así como Luisa recuerda a su padre, José Celestino, como alguien que organizó su territorio y su trabajo para dar abrigo y “encarrilar a los muchachos”, Luisa practica la vida cotidiana en torno a su territorio y a lxs jóvenes que la rodean. Ella está pendiente de esos bordes en los que muchxs jóvenes de Bariloche circulan; recorre habitualmente esos márgenes creando compromisos vinculantes con las personas que, como ella antaño, los habitan desde el riesgo, el peligro, el estigma y la ilegalidad.

Esta escena etnográfica de Luisa interactuando con lxs jóvenes urbanxs que llegan a su casa, es la última coda de su historia de vida en esta tesis. Estas prácticas cotidianas, que abarcan la mayor parte de una jornada ordinaria, recentran todos los relatos previos de Luisa en una continuidad narrativa con sus propios sentidos sobre la vida, la recuperación territorial y el ser mujer mapuche. Luisa relata cómo logró reorganizar y reorientar sus formas de habitar el mundo en la medida en que fue comprendiendo señales, aceptando las formas de espiritualidad

recibidas y el pasado de su Pueblo. En esta reelaboración de las pérdidas y los dolores, estos se volvieron experiencia. En otras palabras, los sentidos que Luisa fue fijando en sus trabajos de memoria resultan de sus experiencias de niña y de joven en los márgenes, pero, y al mismo tiempo, orientan sus formas de posicionarse como mujer mapuche en el presente y sus expectativas de futuro. El proyecto restaurativo de Luisa está centrado en acompañar, cuidar, ayudar a salir y marcar el camino a niñxs y jóvenes que, como ella, pueden sentirse un poco perdidxs y solxs, enunciando “ruidos” y sospechados de anormales (en el sentido de estar fuera de las normas).

Los aspectos afectivos de los cuidados de Luisa también son parte de su posicionamiento político. Las bromas, las atenciones culinarias y, sobre todo, los retos y enojos, son etiquetas (protocolos) de cariño que producen parentesco, aunque no haya lazos consanguíneos. La fuerza performativa de esta familiarización no solo produce el conocimiento mutuo y la confianza que caracteriza las relaciones entre Luisa y esxs jóvenes (“ellos saben cuándo hacen mal, y después buscan hacer mejor las cosas”), sino que, además, fortalece la perdurabilidad del vínculo a pesar de los errores y de la repetición de los errores. Desde su territorio recuperado, Luisa (re)construye faros, puentes y caminos para quienes andan perdidxs. Para muchxs de estxs jóvenes Luisa es, tal como dice la joven embarazada, “la única que los espera”.

Esta mujer mapuche, que conoció en profundidad la vida en los márgenes, se ha posicionado como madre o como abuela para muchos niñxs y jóvenes de la ciudad de Bariloche, y como una sanadora que no solo cura a través de sus conocimientos de *lawen*, sino también acompañando, orientando, alimentando y encariñando a quienes se sienten “desorientadxs”. Estos posicionamientos, implícitos en sus prácticas cotidianas, son el modo en que Luisa emprendió su propio proceso creativos de refundación del pasado y de regeneración de Pueblo con vistas al futuro.

Escena Etnográfica 2: Susana Carriqueo

Hacía mucho tiempo que estábamos planeando este encuentro. Las veces anteriores que había ido a visitar a Susana, solíamos recorrer el territorio o conversar largamente para reconstruir juntas su historia de vida. Tanto en los paseos como en las charlas, ella me iba hablando de su familia, de sus hermanas y hermanos. Cuando empezamos a planear este encuentro para reunir a toda la familia que se encontraba dispersa en los alrededores de Bariloche, Susana pensó que iba a ser muy difícil que ocurriese. Incluso, hasta el día de la reunión, Susana me mandó el habitual mensaje de la mañana diciéndome que estaba nerviosa, pero que iba a salir como debía salir. El día acordado llegué temprano, porque aprendí por las malas que con Susana es mejor estar adelantada que atrasada. Entré con el auto por la tranquera que separa la ruta de la comunidad. Lo estacioné y recorrí el camino que solía hacer con Susana o Andrea cuando entraba a su casa. Me di cuenta que algo estaba distinto, porque veía más movimiento que el acostumbrado dentro de su *ruka*. Terminé de confirmar esa extrañeza porque el que salió a recibirme fue Erasmo, su marido, que solía estar trabajando cuando lxs visitaba. “Vení pasa, Andrea está adentro ayudando con la ronda de sillas, ahora van a empezar a llegar”. Me apuré en ser útil. Mientras saludaba a Susi y distribuía tazas, me di cuenta que yo también estaba nerviosa. Susana me había contado fragmentos de las vidas compartidas y hoy iba a ponerle la cara a muchos de los nombres que había registrado como parte de su historia de vida. De a poco empezaron a llegar hermanas y hermanos de Susana. Llegaron también algunas integrantes de mi equipo de investigación, con quienes habíamos iniciado algunos proyectos en conjunto con la *lof*. Susana estaba muy charlatana y risueña, “vamos entrando así empezamos, cada uno siéntese donde quiera...hay lugar para todos”. En el comedor de su casa se hizo una ronda grande y apretada alrededor de la mesa. Éramos unas veinte personas allí reunidas. Susana inició la conversación:

Bueno, qué alegría y qué emoción que estén acá todos reunidos, no fue fácil... algunos de ustedes no han vuelto nunca más al territorio y eso es mucho decir. Quiero contarles un poco la idea que fuimos teniendo con Andreita y Erasmo. Porque nos es importante que estén todos al tanto. Y después, claro, vamos a escuchar a Mariel y su equipo para que nos puedan explicar cómo será este trabajo. (Susana Carriqueo, 2022).

Las personas que estaban allí la escuchaban atentos, asentían con la cabeza, se reían de algunos comentarios y hasta algunas de las hermanas registraban por escrito lo que se decía. Cuando fue mi turno de hablar, conté brevemente que con Susana veníamos hablando y recordando las cosas que pasaron en ese lugar a lo largo de su vida allí. “Pero bueno todos debemos recordar cosas distintas ¿no?”, dijo una de las hermanas más grandes. De a poquito, Susana fue haciendo circular la palabra para que algunxs se animasen a contar qué recordaban, por ejemplo, sobre la escuela, las comidas, el trabajo en la huerta y otras labores del campo. Susana iba mirando a sus invitadxs para ofrecerles el turno de la palabra. Progresivamente, cada una de las personas iría desarrollando partes de una historia que solo había sido introducida por sus títulos. Nadie se apropiaba de la autoría del relato, más bien, lo iban completando entre todxs:

- Yo esperaba sentada en un árbol a que mami viniese de trabajar
- trabajaba mucho la mami... en el ejército era en esa época
- no, era en las casas de adelante... y llegaba a media tarde, pero ¿cómo la esperabas ahí?
- yo me acuerdo que la esperaba sentada ahí, el árbol tiene la forma de ella sentada esperando
- es que se están confundiendo las épocas, mami llegaba bajando por ahí y yo que era el varón corría a buscarle las bolsas para que no se resbale ante de llegar al arroyo
- es muy cierto eso porque llegaba descargada... me acuerdo porque llegaba y yo podía abrazarla (reconstrucción de conversación familiar en la comunidad Carriqueo)

Entre todxs abonaban recuerdos de familia producidos en un camino, una picada, un arroyo o ciertos árboles del territorio. La conversación inició, entonces, reviviendo las experiencias de cada unx cuando eran chicxs e iban al encuentro de Angela Carriqueo. A lo largo de la reunión

también hubo momentos de silencio doloroso, por ejemplo, cuando se nombraba a alguien que no querían. O cuando se acordaban de los últimos años de la mami. Los más jóvenes escuchaban, se iban enterando de algunas de las historias y otras las corregían porque se las sabían de memoria. Una de las hermanas trajo unas fotos por si servían “para empezar a juntar ¿no?”. Después de un rato largo de conversación, uno de los hermanos pidió salir a recorrer el territorio. Así que fuimos caminando en fila, escuchando las historias de cada lugar que transitábamos. En un momento nos sacamos una foto todxs y Susana dijo emocionada: “la mami estaría muy feliz de vernos a todos acá reunidos”. El encuentro terminó con abrazos y promesas de futuros encuentros.

La siguiente vez que vi a algunxs de lxs hermanxs de Susana fue en un evento que ella organizó con su marido e hijo. Después de toda una vida sin agua potable para tomar, Susana consiguió que el Municipio de San Carlos de Bariloche le instale una canilla en su territorio. Decidí entonces armar “el acto inaugural de la canilla”. Ninguna de las personas que asistimos nos habíamos imaginado la dedicación y el esfuerzo que la familia invirtió en los preparativos del evento. Cuando llegué al lugar, que era una zona del territorio a la que no solíamos ir porque está alejada de la *ruka* de Susana, me encontré con muchas flores, y una gran cantidad de personas reunidas. Incluso algunos medios de comunicación. Me paré cerca de Erasmo que parecía nervioso pero contento. Y sin saber bien cómo sucedió, Susana me pidió delante de todas las personas que sea la “maestra de ceremonia”. Así que, desde abajo del deck que oficiaba de escenario, presenté a Susi y al intendente. A continuación, Susi dirigió unas palabras en presencia del intendente de Bariloche. Entre las personas, reconocí a algunas de las hermanas que sonreían y prestaban mucha atención a lo que en ese momento estaba ocurriendo. Susana leyó un texto en el que hablaba de la historia de ese territorio, de su mamá y de su papá. Subrayó el largo tiempo que habían esperado la instalación de esta canilla y la importancia de ser reconocidos como comunidad. “Acá estamos hace mucho, y ahora nos están viendo”.

Cuando bajó del escenario, todas las personas la aplaudimos mucho. Luego, cada unx de lxs allí presentes se acercó a la canilla para tomar un vaso de agua. Ahí escuché cuando una de las hermanas le decía a otra: “¿te hubieses imaginado esto de chicas... sentirnos así de importantes?” El encuentro terminó con comida casera que habían estado preparando los días anteriores y con charlas informales acerca de lo trabajoso que era buscar el agua en el arroyo y sobre proyectos futuros, como el de ponerle a la plaza de la entrada del territorio el nombre de Ángela Carriqueo, en honor a la mamá.

~ ~ ~ ~

Como fuimos viendo en los capítulos anteriores, el relato con el que Susana Carriqueo fue organizando su historia de vida se centra mayormente en el modo en que ella y su familia más cercana fueron combatiendo el olvido forzado por el desconocimiento y la vergüenza impuesta. Aún hoy se le empaña la mirada cuando recuerda las estrategias de su madre para que los demás no supieran que pasaban hambre, o los momentos de su vida en los que ser “indios” estuvo asociado a cosas malas. Ella fue la única de sus hermanxs que se quedó en el territorio y, motivada por su hija, decidió que era importante poder dejar por escrito la historia de su mamá, que era para ella la historia de su comunidad.

El sentido político que Susana le dio a su trabajos de memoria fue el de recuperar los reclamos y mandatos de las generaciones anteriores para continuarlos en el presente (Sider 1997). Susana ha ejercido esta práctica política en la vida cotidiana de la *lof*, en las formas de habitar el territorio, en sus trabajos familiares de memoria familiar y, en ocasiones especiales, produciendo imágenes y relatos en espacios más públicos.

Desde que era chica, Susana estuvo interesada en saber de dónde venían y qué significaba ser mapuche, pero también recuerda que no siempre estuvieron habilitados esos espacios de intercambio (“antes a los chicos no nos dejaban preguntar tantas cosas”). Ella cuenta que esta

reconstrucción de sus orígenes, a lo largo de toda su vida, la fue llevando a cabo de a poco, y aprovechando cada oportunidad en la que pudo escuchar, tomar la palabra o habilitar un tópico en alguna conversación. Con esos materiales específicos de experiencias vividas y heredadas (Benjamin 1973), conformados por anécdotas, imágenes y vivencias de su madre y de su infancia, ella emprendió el trazado de su propia historia en clave de saberes mapuche.

Ese trabajo de memoria, a través del cual Susana se revincula con su territorio y reconstruye sentidos de comunidad, ha estado dirigido hacia dos propósitos o desafíos. Por un lado, refundar los vínculos de *lof* en parentescos que no sean ni dolorosos ni avergonzantes. Por el otro, visibilizar una historia —y a la comunidad que porta esa historia— en un marco de valor, para revertir el ocultamiento forzado por estigmas. Los dos eventos que seleccioné en la escena etnográfica de Susana apuntan respectivamente a esos dos proyectos de Susana.

En la primera parte de la escena relatada, ella reconoce que muchxs de los allí presentes “no habían vuelto nunca más al territorio”. Esta observación reafirma algo que ella ha ido contando en los distintos encuentros sobre las desconexiones que, por distintos motivos, sus hermanxs han tenido con el territorio. Estos distanciamientos muchas veces han producido un efecto de adelgazamiento en la propia reconstrucción genealógica de la comunidad.

Tal como lo explica Susana, cada uno de esos alejamientos responden a trayectorias distintas de dolor. Y en esas experiencias disímiles pero compartidas entre los hermanxs, explican, en parte, por qué Susana y su familia centraron los trabajos de reconstrucción de memoria en el linaje materno y no tanto en el paterno (que fueron quienes primero poblaron el territorio). En este sentido, coincido con Ana Ramos cuando sostiene que “las relaciones de parentesco pueden ser activamente recreadas y negociadas (...) de acuerdo con las coyunturas históricas” (Ramos 2010:26). Al mismo tiempo que Susana genera espacios de intercambio entre sus hermanxs, se propone recomponer los vínculos y relaciones que cada unx y como comunidad

tienen con el Pueblo Mapuche. En este sentido, cuando una de las hermanas se acerca con las fotografías “por si sirven” está reconociendo la importancia del proyecto implícito de Susana, de volver a conformarse como *lof*, y poner en valor la historia y el sentimiento de comunidad propuesto por la familia Carriqueo.

Susana ha entendido que los vínculos parentales y con el territorio no podían restaurarse sin generar, al mismo tiempo, situaciones de reconocimiento, capaces de revertir el continuo ocultamiento que sufrieron como *lof*. Este último es el fin de sus acciones emprendidas comunitariamente y visibles para un público amplio, y donde la escena del acto de inauguración de la canilla cobra tanta importancia.

Durante ese evento, Susana, delante de sus hermanxs y de vecinxs que por allí circulaban, del Intendente y de la prensa local que se había acercado, leyó un discurso que hablaba de la historia de su mamá, del sacrificio que había implicado para tantas generaciones sobrevivir sin agua, sin luz y sin gas. Contó, en un discurso honesto y ordenado, el trabajo que venía realizando en el campo y las casas que, al interior del territorio, se estaban levantando; también enumeró las veces que intentaron desalojarla; así como las amenazas de los vecinos que le arrojan basura o le cortan los alambrados que, en cada oportunidad, ha vuelto a levantar. En ese acto, Susana estaba inaugurando una canilla, pero, al hacerlo, también estaba inaugurando un nuevo curso de la historia. Porque nadie más podría decir que allí no hay una comunidad Mapuche viviendo hace más de ciento cuarenta años.

En suma, Susana ha organizado las tramas de sus historias de vida como un trabajo cotidiano de pequeños actos restauradores, y, a través de esos pasos modestos, pero firmes, fue reconstruyendo la *lof* que ya había empezado a refundar su madre. La recuperación de Susana no es tanto territorial sino más bien de enmarcado. Desde este ángulo, el proyecto de recuperación consistió en la regeneración de los vínculos –familiares y con el territorio--, y en

la reconstrucción de la historia familiar y del territorio en conexión con el devenir histórico de su Pueblo. Ese trabajo, más o menos compartido con su familia extensa, permitió a Susana empezar a revertir el silencio, el ocultamiento y la vergüenza que, hasta hace pocos años, habían invisibilizado a su *lof* como sujeto histórico, político y de derecho.

Susana promovió y orientó este trabajo colectivo con el fin de construir –para ella y para su familia-- un reposicionamiento en la historia, y un nuevo lugar de enunciación. Desde allí, no solo se generaron nuevas y reparadoras entextualizaciones afectivas de las memorias familiares, sino que también se las puso en valor, recitándolas a la luz de las cámaras y sobre los escenarios. Parafraseando a Janet Carsten (2000 y 2007), la transformación de ciertas experiencias dolorosas de desconexión en fuentes creativas y productoras de vínculos, es también un reposicionamiento colectivo.

Escena etnográfica 3: María Nahuel

Golpear las manos y esperar. Alguien va a aparecer. María se asoma y me grita que pase. Apenas entro, reaviva el fuego para que haga más calor y pone la pava sobre la hornalla para los mates que siempre nos acompañan durante todo el encuentro. Nos sentamos cerquita y repasamos los días que no nos vimos. Siempre hay novedades, porque María está ayudando a los hijxs y *lamngen* que se quedan en la recuperación territorial a orillas del lago Mascardi. Mientras hablamos se pone a doblar la ropa de lxs nietxs que están en el campo. Nos vamos afuera porque el lavarropas se volvió a romper y hay que llenar una bañera con agua y empezar a lavar lanas y zapatillas que vienen del territorio. Mientras lo hace no se queja, dice que su manera de ayudar a veces es esta. Que ellxs saben que cuentan con ella para algunos cuidados. En mitad de la tarde llama un abogado por teléfono, y María sabe que debe atender, que le toca otra vez acompañar procesos judiciales, aunque eso implique dejar su *ruka* por un tiempo largo. Me dice que está un poco cansada, pero que hay muchas personas poniendo el cuerpo en esta

lucha y que ella no iba a ser menos. Así ocurre que, mientras deja blanca unas zapatillas, accede a presentarse a un llamado de los tribunales.

Ese día me mostró un poco más su territorio. Recorremos el fondo, donde ella y su marido están construyendo un espacio para que la gente que llega a atenderse con la *machi* (su hija) tenga un lugar cómodo donde descansar o reponerse. También cuenta que hicieron lo mismo para sus hijos, para que puedan tener donde dormir cuando bajan unos días de su territorio para estar en la ciudad.

Los hijos nos tienen que sepultar a nosotros, no nosotros sepultar a ningún hijo, eso es lo que me dijo mi mamá cuando murió mi hermano. Y ella ya había perdido tres hijos con ese. Entonces me dijo, no, nosotros no estamos para sepultar a nuestros hijos, los hijos nos tienen que sepultar a nosotros y quedarse tranquilos porque ya nosotros vivimos, ya pasamos todo lo que tuvimos que pasar. Capaz que nos falta algo, de aprender, de estar con nuestros nietos, nuestros bisnietos, aprender más la cultura mapuche, la cosmovisión, ver que nazca más gente y que venga a luchar. Luchar en el sentido sano, de que tengamos que reclamar nuestro territorio, vivir como mapuche en lo posible.

El teléfono sigue sonando. Esta vez es una de sus hijas que le pregunta si puede pasar con la nieta más tarde. María me explica que a veces no coincide con todos sus hijos, pero que

Entre mapuches nos tenemos que cuidar, que nadie sienta que está solo dando pelea. Las *lamngen* en muchas partes ponen el cuerpo y son golpeadas y son... no solamente *lamngen* grandes, chiquititas también son maltratadas. Nosotros nacimos con eso, con esa fuerza de luchar, de poner el cuerpo. Ese día del desalojo en el verano, allá en el campo, la que se quedó adelante fui yo. Peleando contra todo, esos que iban entrando con linterna, disparando balas de goma. Yo me acuerdo que también me gritaban las *lamngen*, diciéndome que estaba loca, que me iban a matar. Yo me quedé adelante del fogón, mis nueras todas peleando, estaban más retiradas porque estaban los nenes. Y mi hija también. Pero también les dije, “la que puede disparar al cerro, dispara”. Y no se pudo. Así que del más chiquito hasta la más grande que soy yo, nos detuvieron. Cuando me tenían en el piso escuché una voz de milico que decía: “usted está loca, usted es una mujer

grande, la pudieron haber matado”. Pero yo sé que nuestra fuerza, los *pu newen* nos cuidan, y a mí me dejaron en esta mapu, no sé hasta cuando, para luchar. No para esconderme. No para mandar a pelear y esconderme. Yo sabía que ese día tenía que estar ahí, que era mi familia, mis nietos, mis hijas, mis hijos y todos mis *lamgen*.

Una vez, en pleno momento de tensión en la recuperación de la Lof Quemquemtreu,²⁵ me encontré con María en un corte de ruta. En uno de los momentos de *trawn*, distintas personas tomaron la palabra para decir lo que se debía hacer o dejar de hacer. María escuchaba atenta. Aunque a cada rato preguntaba a quienes estaban cerca de ella si había novedades sobre las personas que sostenían la recuperación. Mientras se llevaba a cabo esa reunión, veíamos que la policía terminaba de cercar el camino de acceso a la comunidad. Las personas jóvenes se acercaban a ella para hacerle saber sus miedos o sus dudas. También para contarles su enojo. María estaba sentada en una reposera. De lejos parecía que estaba esperando algo, pero estaba alerta. Una alerta distinta a la que tiene cuando espera novedades desde su *ruka*. De pronto, un grupo de mujeres y hombres decidieron pedirle a una *pillan kuze* (anciana respetada) que les diera unas palabras de aliento a las personas que resistían del otro lado del cordón policial. Y entonces la miraron a María y le pidieron sus palabras. Ella se paró (habíamos estado esperando muchas horas y hacía mucho frío) y se dirigió al borde del cordón policial, y dándole la espalda a los oficiales, se dirigió a lxs presentes y nos empezó a hablar. No lo hacía gritando, no lo hacía tampoco enojada (pese que todxs sabíamos que si había muertos serían como siempre los del Pueblo Mapuche). María nos miró y nos dijo:

Es momento ahora de que las personas mapuche y no mapuche seamos una misma lucha. Estemos juntos para que no haya más muertos. Nosotros los mapuche recuperamos territorios para sanarlos, pero también para poder continuar la vida ahí... es importante que podamos llevarle tranquilidad a nuestro *pu lamngen*... es importante que sepan que no están solos.

²⁵ Esta recuperación se llevó a cabo en noviembre de 2021, en Cuesta del Ternero, provincia de Río Negro.

Era la primera vez que veía a María iniciar sola un *afafan*. Con el puño en alto giró sobre sus pies y enfrentó con su grito al cordón de policías. Quienes estábamos ahí nos unimos en ese grito. Unos días después ella me contaría que esa fue la única manera que se le ocurrió en ese momento para que puedan escucharla, desde el medio de la montaña, las personas que estaban resistiendo el desalojo. María Nahuel fue reconocida espontáneamente, por las personas allí presentes, como *pillan kuze* y ocupó ese lugar mostrando su capacidad de oratoria, pero, sobre todo, su poder para hacer llegar su presencia a lugares que parecían alejados.

~ ~ ~ ~

Han sido muchos los roles que María ocupó a lo largo de su vida. Desde muy chica debió enfrentar situaciones de adversidad donde su vida estuvo literalmente en riesgo. Por eso, cuando presenta la historia de su comunidad (capítulo 3), ella repite que solo al llegar a ese territorio, en el que la recibió su suegra, ella “se sintió en casa”. Sin embargo, sus búsquedas se reanudaron cuando su hija enfermó. Las personas que saben le diagnosticaron un espíritu de *machi* y le dijeron a María que debía acompañarla en ese largo proceso de formación. En el transcurso de esos años de viajes, trabajos colectivos y ceremonias, su hija se convertiría en una reconocida *machi*. Pero ella también salió diferente de ese proceso que le permitió reordenar, jerarquizar y profundizar los conocimientos que había recibido.

María ha criado a muchos *Nawel*, que en su idioma significa tigre. Ha dedicado su vida a acompañar distintas luchas y procesos de recuperación territorial y cultural. Esta entrega a la reconstrucción de su Pueblo ha sido, incluso, motivo de enjuiciamientos sociales.²⁶

²⁶ Los medios de comunicación locales y nacionales, los funcionarios políticos de derecha y distintos operadores judiciales la han acusado muchas veces de líder o cabecilla de “grupos terroristas” o, incluso, le han señalado su múltiple participación y compromiso con los sectores más subordinados como evidencia de su falta de autenticidad mapuche.

En la primera parte de la escena etnográfica ella está en su *ruka* y, en apariencia, para quien mira rápido, está sola. Pero María está lavando ropa, y cada prenda es de alguien que confía y necesita de los cuidados de ella. María es consciente que los abrigos que enmienda irán al medio de la montaña para defender un *rewe* o sanar una vertiente. Aprieta el jabón contra las zapatillas de alguien que extraña, y de esa espuma sale también el deseo de que vuelva sano o que esquive los atropellos de los aparatos represivos del Estado. Cuando María habla y rememora está siempre haciendo otra cosa con sus manos; ella está presente en la conversación que mantiene conmigo, pero también en las múltiples redes de cuidados que ella sostiene desde su *ruka*; su narrativa muchas veces es interrumpida por algún objeto (juguete, zapatilla, lana, platería, comida) que, contrariamente a la magdalena de Proust, no la transporta hacia el pasado, sino que trae la vida de sus nietxs, hijxs y allegadxs hacia el lugar donde ella está. Como vimos en los capítulos anteriores, María estructura narrativamente su relato de vida como una negación de la soledad. Cada vez que se sintió muy sola, ella cuenta cómo y por qué no lo estaba: espíritus, amigxs, la familia de su marido, los *ngen* de su territorio, sus hijxs y las comunidades fueron los principales anudamientos con los que su línea o trayectoria de vida se hilvanó. Como ella explica, en determinadas circunstancias de su vida se sintió muy sola, pero incluso en las peores circunstancias, al levantar la mirada y ver a su alrededor, supo que no lo estaba.

Cuando María toma la palabra en aquel corte de ruta y afirma que “nadie debe sentirse solo”, así como cuando grita en la montaña un *afafan* para “que sepan que aquí estamos”, está negando, una vez más, esa sensación de soledad. Esa soledad que “nadie debe sentir” es para María la experiencia dolorosa que alguien vive cuando no se siente acompañadx, cuando no recibe ayuda o cuidado, o cuando se está lejos de la presencia física de quienes queremos.

En su *ruka*, María conversa conmigo mientras acompaña y cuida, es decir, sin dejar de estar co-presente y de forma simultánea en múltiples redes de acompañamiento y cuidado. En el

corte de ruta, María es reconocida como una mujer respetada por otras personas mapuche de otras comunidades, porque ella tiene la sabiduría de hacerse presente, acompañar, poner el cuerpo y cuidar, más allá de los límites de su propia familia. En conjunto, estas escenas, tan diferentes entre sí, dan cuenta de cómo María fue construyendo su posicionamiento político como contrapeso a las experiencias de soledad –propias y ajenas.

Desde esa plataforma de enunciación, María afirma que hay que poner el cuerpo y acompañar, y que nadie debe sentirse solo. Desde allí, grita para llegar más cerca con su voz. Desde ese lugar, ella escucha y da consejo, recibe y repara. En ese *locus*, el cuerpo de María está allí con su voz y con sus manos. Esta plataforma, las más de las veces, es la que levanta María en líneas de combate, ya sea para traspasar con su voz la fila de militares que cortan el paso, o para arengar con su voz a las personas refugiadas en el cerro.

El posicionamiento de María en la co-presencia de una red también se construye con sentidos específicos de comunidad. Su *ruka* está siempre abierta para las personas mapuche --incluso ella prevé un alojamiento--, porque, sin importar de dónde provengan, María tiene muy clara la historia de tristezas de su Pueblo y las múltiples historias de soledad y vulnerabilidad que fueron sus efectos. Ella promueve comunalización a través de sus prácticas cotidianas de cuidado, cariño y acompañamiento, más allá de los vínculos consanguíneos de parentesco.

María Nahuel ha transformado las experiencias de soledad, heredadas y vividas, en un lugar poderoso de enunciación política. En este marco, y aun cuando la recuperación que ella lleva adelante se sitúa en un territorio determinado, se expande en solidaridades, acuerdos, alianzas y cuidados mutuos. María llega con su voz y con su cuerpo a todo lugar en el que la soliciten para acompañar, esto es, para “recuperar territorios para sanarlos, pero también para poder continuar la vida ahí”.

Escena etnográfica 4: Pity Huala

Recorro el camino de tierra que se mete entre montañas y bordea el lago. La entrada suele sorprenderme porque es un camino de auto que se ha hecho a fuerza de machetes y de apisonar luego el terreno. Si una no va atenta no puede ver la entrada. La primera vez que fui me sorprendió la cantidad de animales que me crucé hasta llegar allí. Había pájaros que nunca había visto y dos liebres pasaron caminando por delante del auto. Tardé tiempo en darme cuenta que los animales, así como las plantas, y seguramente otras presencias que yo no llegaba a ver, estaban en mayor abundancia por los esfuerzos de cuidado de Pity y su familia. Aquella vez no me animé a subir con el auto por lo empinada de la huella, para cuando escribo esta tesis ya he domado con el auto (y las indicaciones de Pity gritándome arriba) las dificultades. Entre la nube de tierra que se produce cuando se corre por esa zona, sumado a las carreras por llegar antes entre las niñas y sus perros, aparece siempre Pity con su “¿Cómo anda señora?” Así es como el territorio siempre me recibió. Incluso, cuando no había niños, había huellas de ellos, un juguete a mitad del camino, algún signo de que habían estado allí. La *ruka* de Pity estuvo siempre en construcción. No solo en su interior sino en los alrededores. Durante mis visitas, solemos recorrer muchas veces el territorio en búsqueda de leña, o de algún animal. Mientras caminamos me señala dónde quiere hacer su *ruka lawen* para poder armar preparaciones medicinales con las plantas del lugar. O cómo le gustaría ampliar su casa para que entren más personas que la visitan.

Durante todo un año, una vez por semana, asistimos a la comunidad con una amiga *kimelfe*²⁷ a dar talleres, ella se encargaba de la parte del *mapudungun* y yo del taller de juegos con las más pequeñas de la *lof*. Cuando terminábamos la jornada, muchas veces nos sentábamos a compartir

²⁷ Tal como se explicó en el capítulo anterior *kimelfe* es como se le llama en *mapudungun* a quienes enseñan el idioma. Con mi amiga y colega Malena Pell Richards llevamos adelante por un año el taller llamado *Nonchikenchi nentukeiñ taiñ*.

un mate o unas tortas fritas con la Pity. Una de esas veces, evaluando la experiencia en los talleres, ella tomó la palabra:

Cuando yo digo que no quiero la escuela pública ni privada, no lo digo como un berrinche sin alternativa. Lo que digo es lo que yo quiero ofrecer. Y mi idea siempre fue esta, ofrecer otra educación, no copiar la argentina. Porque seguiríamos oprimiéndonos, yo creo que hay que formar en otra educación con otros valores, con nuestras formas, con nuestra cultura mapuche, y poder abrirlo con el no mapuche, para que entienda las diferencias y para que aprendan a respetarnos. Es eso más que nada. Que aprendan a respetarnos, porque si no nos conocen, no nos pueden respetar, nos mantuvieron escondidos muchos años. Ocultos muchos años. Por el tema de esto: “El mapuche no existe”, “el mapuche fue conquistado”, “el mapuche vino de Chile a matar a Argentinos, los tehuelches”; en Chile dicen: “El mapuche vino de Argentina a quitarnos las mejores tierras”, “el mapuche no existía, lo inventaron”. Entonces, en ese sentido, es una educación diferente, con respeto con el entorno y con todo. Esa es una de las cuestiones, ¿no?, de fondo, en nuestra educación, de esta forma de aprender. Y, también, muchas veces lo intentamos solos, nos funcionó un poco, pero bueno, hay mucho dolor de por medio. A veces los más viejitos tampoco quieren compartir sus aprendizajes. Entonces, bueno, yo siempre creo que hay que buscar una forma. Y lo habíamos conversado con vos... y armamos cinco clases y terminamos haciendo un mundo de educación (*risas*). Y bienvenida Male porque con ella también pudimos aprender un montón más. Y vamos a seguir remando para llegar a donde tengamos que llegar con la fuerza de nuestros ancestros que se siente más cada vez que creamos espacios para revitalizar nuestras formas.

Al final de cada encuentro, Pity comenta la agenda semanal de novedades, siempre está actualizada e informada. “Esta semana tengo como cinco reuniones para ver si logramos poner en marcha algunos proyectos interculturales... cuando escuchan y dan lugar hay que aprovechar”. En una de esas reuniones de cierre del taller, Pity me pidió que vuelva al día siguiente porque vendrían unas personas del municipio a hablar sobre un proyecto. Cuando llegué al otro día, la hija y la nuera habían armado una ronda alrededor del fogón, afuera de la

ruka, y las funcionarias ya le estaban contando las propuestas e ideas que tenían ganas de hacer. Pity escuchaba atenta y respetuosamente. Accedió a volver a reunirse la semana próxima para seguir pensando en conjunto. Pero, cuando se fueron, me explicó que aquello que a las mujeres de la municipalidad se les había ocurrido, era lo mismo que ella hacía hace muchos años en este territorio

Yo hace años armo un intercambio de semillas para que vengan mujeres a conversar, a intercambiar... y si hay que sacar a alguna de la violencia esta será su *ruka*... es que mi sueño, así como está el de hacer una escuela mapuche en mi territorio, también es el de hacer una *zomo ruka*, para que puedan venir las mujeres que necesiten estar cuidadas o protegidas... yo siempre supe que desde mi territorio iba a poder cuidar mejor. Una comparte con otras mujeres, y las ideas por concretar junto a otras comunidades, siempre aprendiendo de las demás mujeres y tratando de enseñar lo poco que una sabe. En ese sentido se comparte con ellas, se trata de que en el momento que se está en apuro en alguna recuperación o en la vida, acompañar. Siempre haciéndoles saber a las demás *ñañas*, a las demás *lamngen*, hermanas, que estamos, en alguna u otra medida, estamos. A mi como mujer no me sale pensar en el futuro de mis hijas, hijos y nietas sin pensar en el pasado, de cómo mi bisabuela y mis tías sufrieron sin territorio y sin otras para ayudarlas. (Pity Huala, 2022)

Mientras lo dice da de comer a las gallinas y vemos juntas desde arriba como sus nietas juegan con la tierra que dejan las camionetas que se van. Mientras caminamos, le grita a su hija menor, que saque la comida para los perros. Me cuenta también que esta semana estuvieron recorriendo el territorio, y que le gustaría que empecemos a pensar en actividades con otras niñas y niños así vienen a pasar días a su *lof*.

Estando acá van a sentirse bien mapuche. Están los *nieng* y el *newen* de mis antepasados marcando siempre el camino... ¿Sabes qué pienso? Que podríamos armar hasta una universidad mapuche, donde la gente pueda venir a formarse y a aprender haciendo. Es que yo sé lo que puede hacerle a la gente volver a los lugares que te hacen acordar de

dónde venís ¿viste?... sacarlos de las ciudades... traerlos al campo, traerlos a la espiritualidad de nuestro Pueblo. (Pity Huala, 2022)

Seguimos caminando y, mientras vamos bajando, empieza a soplar viento fuerte, le digo que me tengo que ir y me responde: “ahí está el viento enojado, no con que te vas, sino con los que faltan venir”. El día termina y yo me vuelvo para mi casa, la semana que viene volveré.

~ ~ ~ ~

Isabel Pity Huala supo desde pequeña que pertenecía al Pueblo Mapuche. Cuando Pity habla de su infancia, la describe como una crianza mapuche, donde las historias de su bisabuela y de sus tías asesinadas en manos de sicarios por la expropiación territorial fueron algo de lo que siempre se habló en su familia.

Es decir que, si para otras personas mapuche la desconexión con su Pueblo se profundizó por los silencios heredados sobre los dolores de abuelas y abuelos, para Pity la experiencia de desconexión fue diferente. Cuando ella recorre su vida, y hace mención a aquellos momentos en los que volvió a conectarse con los sueños que tenía de niña, con las palabras en *mapuzungun* que le volvían a la cabeza, y con las fuerzas de los lugares que recorría, está hablando de un despertar; pero, sobre todo, está denunciando el silenciamiento que sufrió su Pueblo y que, en el caso de ella, la alejó de las posibilidades de vivir su vida como mapuche. Mientras este despertar ocurría, Pity recorrió y acompañó muchas recuperaciones territoriales en la Patagonia a ambos lados de la cordillera. Iba sola o con sus hijos e hijas, ayudando a levantar ceremonias y poniendo su vida en riesgo en la defensa de lugares en los que no se proyectaba viviendo.

El lugar al que ella decide volver es el mismo que recorría de pequeña con su abuelo. Recuperar el territorio ha implicado desde entonces recuperar el vínculo con sus ancestros y con los existentes del lugar. Pity vuelve sobre sus propios pasos y, al hacerlo, engrosa sus huellas en dos direcciones complementarias. La primera se orienta hacia la recuperación de lo que durante

un tiempo pensó perdido (memorias genealógicas, la figura de los abuelazgos, la práctica de los *nguillatun* y la producción de ancestralidad). La segunda, hacia la recuperación de sueños y expectativas a futuro, como se puede ver en la proliferación de proyectos políticos, comunitarios y afectivos que nutren su lugar. Para Pity, restauración y proyecto colectivo son dos propósitos interrelacionados y claves en sus prácticas de recuperación. Ella fue produciendo un posicionamiento político y un lugar de enunciación en la conjunción de diferentes reconstrucciones: de memorias, conocimientos ancestrales y formas de organización política, familiar y territorial. La configuración de su comunidad como *lof* se inscribe en ese mismo estilo de vida, caracterizado por regresar y volver a proyectar. Cuando ella afirma que “traerlas al campo, traerlas a la espiritualidad de nuestro Pueblo” va a hacer que las personas se sientan mejor, se está refiriendo tanto a su propia experiencia de vida, como a las personas mapuche que hoy en día viven “alejadas” de su identidad mapuche en las ciudades.

La centralidad que Pity le da a los proyectos de su comunidad –como el de educación mapuche para lxs más jóvenes o el de refugio para las mujeres que sufren violencia doméstica--, se enmarca, como en los otros casos, en los sentidos con los que ella ha ido hilvanando su propia historia de vida. Pity construye comunidad orientando los proyectos restaurativos de Pueblo en función de sus propias experiencias. Así, por ejemplo, la escuela es para ella la institución que produjo gran parte de los dolores que vivió de niña y, más tarde, como mamá; es el espacio en el que, para ella, se confirman y se reproducen las prácticas de invisibilización y de racismo. Entre sus proyectos, menciona también que hace años empezó a organizar un círculo de semillas entre mujeres, con el fin de promover el diálogo entre ellas e ir produciendo redes en las que las mujeres se sientan seguras.

Richard Schechner (2000) piensa a los proyectos de restauración como aquellos capaces de generar en “individuos y grupos la oportunidad de volver a ser lo que alguna vez fueron o incluso, y más frecuentemente, de volver a ser lo que nunca fueron pero desean haber sido o

llegar a ser” (Schechner 2000:110). Es en este sentido que entiendo los esfuerzos de reconstrucción de Pity. Ella reconoce ese deseo en la niña y la joven que fue, y hoy lo busca materializar en su posicionamiento político. Esa niña y esa joven que se sintió “desmembrada” o en desconexión obligada con su forma de vida mapuche –a la que Pity llama espiritual—se convirtió en una mujer adulta que vive en el territorio que ella misma recuperó, en diálogo permanente con sus ancestros y las fuerzas de ese entorno.

Las historias de vida se extienden en las prácticas; o, en otras palabras, ciertas decisiones políticas, proyectos colectivos y sentidos comunitarios pueden ser, muchas veces, parte de los montajes no narrativos (Rose 2003) en los que se continúan y recrean esos relatos de vida. Desde este ángulo, entiendo que los proyectos de Pity reemplazan aquellos lugares del pasado de desconexión y violencia –personales y colectivos—por lugares identitarios de dignidad y fortaleza. “Yo siempre supe que desde mi territorio iba a poder cuidar mejor”, dice Pity. Ella tuvo que regresar al territorio de sus ancestros, para recuperar el control de su propia historia y habilitar su propio lugar de enunciación. Desde allí, ella habla como mujer mapuche y su voz devino referencia para otras.

Escena etnográfica 5: Deolinda Buenuleo

El encuentro con Deolinda que voy a narrar aquí fue distinto a los otros porque, por algún motivo que no recuerdo ahora, no quedamos en reunirnos en su *ruka*, sino en las oficinas del canal Walkintum TV que Deolinda preside hace varios años. Nunca había estado en el canal, aunque sí muchas veces me tocó trabajar a la par que sus reporteros en la calle o en los cortes de ruta²⁸. Cuando Deolinda me pasó la dirección, no me di cuenta que era el mismo edificio que funciona como Registro Civil y sede de gran parte de los trámites municipales para las

²⁸Durante muchos años trabajé haciendo notas para el medio de comunicación popular Al Margen, y trataba de cubrir las notas de los conflictos territoriales desde los lugares donde sucedían los hechos. Como hacía el Canal Walkintum Tv

personas en Bariloche. Me pareció curioso haber estado tantas veces en ese edificio sin saber que en una de sus salas funcionaba el único canal indígena de Argentina. Desde la puerta, le mando un mensajito para obtener referencias de cómo llegar y, pocos minutos después de recorrer pasillos y escaleras, Deolinda me abre la puerta de una de las oficinas. El sitio no es grande, de hecho, seguramente podríamos haberlo recorrido con la mirada sin movernos. Pero Deolinda me invita a seguirla y me cuenta que ahí adentro es donde se filma el noticiero: “imaginate la primera vez que me tuve que parar delante de una cámara a hablar, casi me muero”. Me muestra los escritorios y me dice: “yo hasta los escritorios muestro orgullosa, porque todo es tan a pulmón”. Y, mientras finalmente nos acomodamos en unas sillas, ella empieza a contarme la historia del canal. Me cuenta acerca de los primeros años --riéndose de las desprolijidades con las que hacían las cosas entonces-- y sobre los problemas políticos que la comunidad tuvo que enfrentar como administradora del canal de televisión.

El abuelo cuando empezó a participar de parlamentos, también se empezó a poner más activo en apoyar a otras comunidades que tenían que recuperar territorios o tirar alambres que los privados ponían de la noche a la mañana... el abuelo siempre con eso de hacer comunidad grande ¿viste? Cuestión que en ese andar y venir, unos militantes K le piden la personería jurídica de la Lof Buenuleo para que les dieran una licencia de medio de comunicación indígena. Y como en ese entonces había muchas cosas que pasaban y la gente no se enteraba, a todos nos parecía super bueno que haya una comunicación más pensada para las comunidades y que se vean sus luchas, así que el abuelo dijo que sí... pero ahí empezó todo el baile de los años siguientes.

La conversación se ve interrumpida porque llega uno de los hijos de Deolinda (que fue alumno mío de chiquito) y nos cuenta que está aprendiendo a ser operador, no solo porque le divierte, sino para ayudar al crecimiento del canal. Se mete en un pequeño estudio y empieza a trabajar con la computadora.

Después de que las roscas partidarias y las peleas entre unos y otros se terminaron, quedamos de un día para el otro a cargo de un canal de televisión. ¿Entendes? Realmente no sabíamos por dónde empezar siquiera. Encima la gente creía que nosotros también éramos de un partido político. Ahí fue cuando por facebook me animé a escribirle a Oscar, sin saber quién era...y ahí empezamos a pensar cómo sacar adelante el canal.

Desde entonces, Oscar tuvo un rol central en la conformación del canal. Me sorprende la minuciosidad y el detalle con el que Deolinda va relatando la historia del canal. Ella va contando distintas anécdotas, que van desde la primera vez que tuvo que explicar a varias comunidades que lo que querían hacer era contar historias de lo que pasaba en los territorios, hasta cuando viajó por primera vez en avión a un congreso de comunicación por ser la presidenta del canal. “Imaginate que yo salía de un infierno, y de pronto estaba en un mega salón con gente re importante que quería escuchar la forma en la que habíamos sacado un canal adelante”. Mientras recorre estas anécdotas, me muestra algunas fotos que hay alrededor, colgadas en las paredes o dispersas en los escritorios. También me muestra los mensajes que les han dejado, en los que reconozco a algunas personas de distintas comunidades mapuche. En un lugar central del canal está colgada la *wenufoye*.

Me da un sticker del canal con el nombre del mismo. Aunque me daba vergüenza, le pregunto qué quiere decir *walkintum*; ella se ríe y me contesta: “imaginate que al principio nosotros tampoco sabíamos ni qué querían decir las palabras”. Se vuelve a poner seria y agrega que para ella tiene mucho sentido ese nombre en *mapuzungun*: “Significa algo así como mirar alrededor”. Mientras compartimos la tarde en el canal, Deolinda manda mensajes y establece los recorridos de las agendas semanales. Lo hace con calma y seguridad, pregunta a sus compañerxs si están de acuerdo con las decisiones que va tomando, se angustia cuando hay plazos para presentarse a subsidios que van a vencer, se asegura que todas las demandas de las comunidades (que en esos días son muchas) estén cubiertas por una cámara o un corresponsal.

“Me gusta que hayas venido acá, así ves lo que es hacer un canal indígena sin plata y sin ayuda, pero con toda una comunidad organizándose para estar a la altura ¿no?... bastante bien nos sale”. Cuando me voy del edificio desandando los pasillos, me doy cuenta que muchas de las personas que están haciendo sus trámites ahí no están al tanto de lo que pasa en una de sus oficinas. Me quedo pensando si será una invisibilización o una estrategia.

~ ~ ~ ~

Las primeras veces que vi a Deolinda Buenuleo yo estaba muy atravesada por lecturas foucaultianas sobre el poder y la docilidad de los cuerpos. Respecto a esto, uno de los postulados que más me impactó, es el que plantea que el poder no se tiene, sino que se ejerce (Foucault 1987). En este ejercicio se establecen relaciones de poder, más o menos estructurantes de la vida social. Puede suceder que la persona que ejerce poder en ciertos contextos, cambiando el escenario, se encuentre sometida al ejercicio que otrxs hacen del poder. Los movimientos de Deolinda, relatados en su historia de vida, la llevan a atravesar contextos muy diversos entre sí. En sus tránsitos por esos distintos campos de fuerza, Deolinda nos cuenta y nos recuerda que el poder es esa capacidad de hacer que por momentos ejercemos y por momentos padecemos.

Deolinda, como las otras mujeres, ha vivido muchas vidas dentro de una. Desde muy pequeña cumplió roles mapuche siguiendo el legado de ese abuelo que les enseñaba que eran “una tribu”. Años después logró salir de una relación que la dañaba y le quitaba su capacidad de hablar y expresarse. Finalmente volvió a su territorio para encontrarse con el desafío de articular ambas experiencias del pasado en claves orientadoras de su vida: ocupar un rol en su comunidad y no volver nunca a perder su capacidad de expresarse. El canal fue esa síntesis, puesto que Deolinda dedicó estos últimos años a generar un espacio público y militante de escucha y diálogo.

En el recuerdo de Deolinda, Don Antonio Buenuleo comenzó a repartir lugares y dar permiso a distintas personas mapuche a vivir en su territorio con la intención de crear una comunidad afectiva extensa. En ese mismo marco, ella cuenta que buscó muchas veces actualizar ese rol de la familia Buenuleo para con el Pueblo Mapuche. Antes de que el canal de televisión fuese lo que es hoy en día, debieron soportar el escarnio público que los acusaba de kirchneristas o partidarios, así como el desplazamiento por parte de lxs políticxs que, en esos primeros años, querían controlar el canal. Acusaciones y remociones lxs alejaba cada vez más de aquellas primeras intenciones donde a “todos nos parecía super bueno que haya una comunicación más pensada para las comunidades y que se vean sus luchas, hacer un canal para que nuestra gente se vaya enterando de lo que pasaba en los campos”. Para llevar a cabo ese legado de sus antepasadxs de crear redes amplias de pertenencia a un Pueblo, había que recuperar el espacio social del canal. Es entonces cuando Deolinda, junto con Oscar, llevaron adelante esta lucha comunitaria. Como lo había hecho su abuelo, al dar las tierras a quienes hoy son lxs vecinxs del barrio, Deolinda es el motor principal de este proyecto mediático de ampliación de vínculos intercomunitarios.

Deolinda cuenta que tuvo que hacerse cargo de la coordinación de un canal de televisión y aprender todo lo que debía saber para que este funcionara, “de la noche a la mañana”. Sin embargo, su relato también nos permite ver, en los pequeños sucesos ocurridos antes de esa asunción, el modo en que ese lugar de enunciación y posicionamiento político ya se venía gestando en la trayectoria de Deolinda.

Cuando el abuelo de Deolinda le pide que vuelva para encargarse del canal, ella se encontraba viviendo en Rincón de los Sauces, lejos del territorio del que se había ido, escapando de un marido violento. Ella sabía los riesgos que implicaba volver, pero decidió regresar. Ese llamado del abuelo es el que habilita en Deolinda una singular articulación de experiencias. Su abuelo, tal como cuando era chica, volvió a confiar en ella un importante rol comunitario. Por otra

parte, ella ya había decidido, en su vida más personal, no volver a reducir sus estrategias de autodefensa a quedarse callada. Al asumir la presidencia del canal de televisión en representación de su comunidad, Deolinda identificó y construyó su propio lugar afectivo y político de enunciación como mujer mapuche. Parafraseando a Judith Butler (2017), considero que los significados políticos en torno a los cuales Deolinda organiza sus discursos se gestaron mucho tiempo antes, en el devenir de acciones corporeizadas como emociones de niña, dolores físicos de joven, y rutinas presentes de dirección de un canal.

Al reorganizar el canal de televisión, Deolinda también dio forma a su propio proyecto restaurativo como parte de la comunidad Buenuleo y del Pueblo Mapuche. Para Deolinda, la recuperación territorial no tenía tanto que ver con establecerse en un lugar y defenderlo de agentes externos (esto no pasaría sino hasta el año 2020, tal como se mencionó en el capítulo 3), sino con volver a ser parte de un proyecto comunitario. Deolinda no solo regresó para participar del proyecto colectivo de cuidar y defender el territorio que la había visto crecer, sino también para ser parte del proyecto colectivo de difundir esa y otras luchas de su Pueblo. Siguiendo con Judith Butler (1998), al participar activamente en la dirección del canal de televisión, Deolinda ejerció performativamente su derecho a la aparición. Iluminada por las cámaras, detrás de un escritorio, u organizando papeles con mensajes, Deolinda está llevando a cabo una reivindicación corporeizada de una “vida más vivible”.

Entonces, y aun cuando haya tenido que asumir el rol de directora de un canal de la noche a la mañana, ella construye ese lugar como: (a) un legado de mandatos comunitarios y de aprendizajes personales y dolorosos; (b) como un posicionamiento político centrado en articular redes amplias de pertenencia como Pueblo y romper todos los silencios impuestos.

El canal que lleva el nombre de “mirar alrededor” cumple con el objetivo de revelar lo que pasa por fuera de la agenda mediática dominante, poniendo en foco los hechos que resultan eventos

significativos para las comunidades mapuche. Para hacer esto de una manera seria y responsable, dice Deolinda, buscan no solo informar sino también dar la palabra a quienes, por mucho tiempo, creyeron no tener derecho a hablar o a ser escuchados en sus propios términos. Y así, entre tantas voces, “hacer comunidad grande”.

✿ Reflexiones finales: Despejar el aire ✿

Las luchas del Pueblo Mapuche se han centrado en la recuperación o en la defensa y resguardo de los territorios ancestrales. Pero, en el marco de fuertes similitudes y sentidos comunes, las acciones colectivas de recuperar, defender y resguardar suelen desplegarse en múltiples, diversos y cambiantes proyectos político-afectivos. A través de las trayectorias de estas cinco mujeres, me propuse comprender esos procesos diversos de subjetivación política entre las mujeres del Pueblo Mapuche, pero, en particular, para entender cómo se construye el ser-mujer-mapuche para Luisa, Susana, María, Pity y Deolinda.

Con este fin, se compartieron cinco escenas etnográficas en las que cada una de estas mujeres está poniendo en práctica el modo en el que articulan los sentidos producidos en sus trabajos de memoria, tanto a partir de experiencias dolorosas de opresión, como de procesos personales y colectivos de resistencia y lucha.

En estas escenas, vemos cómo han construido espacios sociales significativos desde el punto de vista de sus historias de vida, pero también desde la perspectiva de un Pueblo que busca sanar sufrimientos colectivos. Cada uno de estos espacios creativos, orientado por el anhelo de una restauración más autonómica, encarna de modos muy específicos la acción colectiva de recuperar territorio.

Luisa convierte en un tópico político y social --e, incluso, colonial-- la experiencia de sentirse desorientadx en la vida. Y, en consecuencia, decide habilitar --en los bordes y márgenes sociales-- lugares de familiarización, cariño y cuidado, para lxs niñxs y jóvenes que circulan --estando en riesgo-- los barrios más excluidos de la ciudad de Bariloche. Ella extiende su práctica de recuperación territorial desde su *ruka* en territorio hasta su casa en el barrio, para reparar los efectos más dolorosos de la subordinación en los márgenes.

Susana ha buscado generar nuevas conexiones afectivas en la historia familiar. Por un lado, entre sus hermanxs y con el territorio en la reconstrucción histórica y colectiva de la historia familiar. Y, por otro lado, ha emprendido acciones para posicionarse en esferas más públicas como la *longko* de su comunidad. La recuperación territorial que lleva adelante Susana habla de reparaciones familiares en una ciudad que durante tantos años invisibilizó y estigmatizó a la Lof Carriqueo.

María, entregándose a las luchas emprendidas por distintas comunidades para que nadie sienta la soledad, ha ampliado las nociones de recuperación territorial y da cuenta de la importancia de recuperarse como Pueblo. Sin importar dónde o quiénes estén llevando adelante una lucha por volver a ser soberanos de un territorio ancestral, María acerca su voz, su cuerpo y su solidaridad. Porque entiende que la presencia y el acompañamiento son los pilares para poder seguir levantándose como Pueblo.

Pity, volviendo a poner en valor la importancia de la espiritualidad para encarar procesos de sanación, recupera momentos de su vida donde debió dejar de lado sus conocimientos y su conexión con las fuerzas del lugar. Desde estas experiencias, la recuperación territorial es para ella la posibilidad de volver a estar en un lugar donde otras personas (mujeres, infancias mapuche) puedan recuperar formas de vida más dignas y mapuche.

Deolinda construye la recuperación territorial como una extensión de otros procesos que ella viene emprendiendo. La posibilidad de construir y sostener un medio de comunicación le permite dar voz a las demandas y reivindicaciones que suceden desde los territorios. Este posicionamiento da cuenta de la importancia que tiene para ella “nunca más callar” aquello que debe ser comunicado.

En el ejercicio de esos proyectos, ellas construyeron sus plataformas de enunciación política y sus posicionamientos como mujeres mapuche, para adentro y hacia fuera de sus comunidades. Al recuperar -defender o resguardar- territorio, y al inscribir ese hecho en una narración afectiva de la memoria personal, familiar y de Pueblo, ellas están habilitando un posicionamiento político y afectivo que conjuga los enojos personales y sus denuncias al Estado, con la sensibilidad hacia un Pueblo que, por momentos, perciben desorientado, desconectado y silenciado. Cada una de ellas ha ido especializando sus propósitos políticos para llevar a cabo --en algún lugar, con cierto alcance y con determinado énfasis—una forma concreta de restaurar los daños que ha sufrido su Pueblo (lxs ancestrxs, ellas mismas y las generaciones más jóvenes).

Al enunciar esos textos políticos novedosos de maneras encarnadas, ellas reconstruyen de formas performativas su presencia en el escenario actual como mujeres mapuche en lucha. Y, al hacerlo, habilitan otras formas de estar en el mundo que, hasta hace un tiempo atrás, parecían solo pronunciar “ruidos”. Por estas razones, considero que, en los territorios de Luisa, Susana, María, Pity y Deolinda se volvió a sentir el *neyen* o aire en movimiento. Sus puntos actuales de percepción les permiten ver con renovada nitidez tanto las limitaciones impuestas a sus movimientos en el pasado, como las potencialidades de sus acciones en el futuro.

Epílogo

La idea del lugar de enunciación como la posibilidad de existir, mencionada en la introducción de esta Parte, queda mejor demostrada al momento de escribir su epílogo. Porque estas mujeres, a partir del rescate de ciertas palabras, consejos y conversaciones desde sus zonas de peligro – olvidos, silenciamientos y negaciones impuestos—pudieron reorganizar sus propias narrativas para reconstruir sus existencias en el mundo. De este modo, ellas han logrado revertir lo que Julieta Kirkwood llama el problema de la atemporalidad:

“los problemas de las mujeres parecen estar ubicados fuera del tiempo, fuera de la historia, fuera del acontecer y la contingencia política” (1983: 20)

En este sentido, el lugar de enunciación que cada una fue construyendo no solo produjo enunciados con sus propias huellas, sino también un posicionamiento político. Es decir, la identificación de sus propias experiencias en un tiempo, historia, acontecer y contingencia política determinada. Aquello que sucedió y dolió no solo sanó, sino que devino en lugares investidos de la autoridad de quien los supo sobrevivir.

La desconexión, la vergüenza, la soledad, la negación y el silencio no son más lugares ocupados por mujeres anónimas como los que cuenta Virginia Woolf en el epígrafe del inicio. Son, gracias a los difíciles y valientes trabajos de restauración emprendidos por cada una de ellas, lugares de autoridad desde donde enunciar sus heterogéneas formas de ser y estar en el mundo como mujeres mapuche que luchan.

Palabras Finales: Pisos de interlocución

Cuando inicié mi beca doctoral en el 2017, el contexto de permanente criminalización a las expresiones mapuche nos hizo evidenciar, a quienes nos encontrábamos trabajando en territorio, que algunos pisos de interlocución (Briones y Ramos 2010) que pensábamos ganados en la sociedad no lo estaban. En ese entonces se escuchaban en los medios y en las redes sociales discusiones sobre la auténtica pertenencia de tal o cual persona al Pueblo Mapuche. También se recobró con más fuerza el mito de que los Mapuche eran extranjeros y habían matado a los pueblos indígenas de la Argentina. Y casi sin darnos cuenta, el Pueblo Mapuche era un tópico en la agenda nacional en temas de terrorismo, riesgo a la soberanía nacional e inseguridad de la propiedad privada. Estábamos cotidianamente en presencia de personas que hablaban sin conocimiento de causa de los grupos sociales con los que trabajábamos y caminábamos. En uno de los tantos encuentros que tuvimos entre becarias y antropólogas que acompañan las luchas del Pueblo Mapuche, nos dimos cuenta que debíamos empezar a ensayar de manera urgente la autoridad epistemológica que, por ser respetuosas y cuidadosas, habíamos dejado de implementar en las geografías de poder más amplias, como lo son los medios de comunicación o los espacios masivos de difusión. Durante años, la antropología se pensó como la disciplina capaz de traducir mundos y, durante demasiado tiempo, se adjudicó la potestad de hablar en nombre de personas como si estas fuesen un objeto de estudio. Como suele pasar cuando se cuestionan las herencias disciplinares, las nuevas generaciones dejaron de hablar en “nombre de” y empezaron a “producir con”. Pero al hacerlo, perdimos de vista la importancia que tiene poder ser coherente con nuestras trayectorias académicas y desobedientes frente a los discursos hegemónicos. Poder construir textos que contengan herramientas para volver a negociar aquellos pisos de interlocución que aún se ponen en juego cada vez que, por ejemplo, se desaloja una comunidad mapuche. Cuando tiempo atrás mi directora me preguntó, como un

ejercicio pedagógico en miras a la planificación de mi tesis, ¿Por qué quería contar la vida de estas mujeres? Me llevé la pregunta conmigo todo un verano mientras realizaba trabajo de campo. A veces me acompañaba de manera cálida, pero otras veces me hacía doler la panza. Tardé mucho en estar segura de lo que quería hacer. Me costó aún más tiempo definir mi pregunta de investigación con la honestidad intelectual que implica admitir la imposibilidad de abarcarlo todo en una interrogante.

Estaba segura que no quería hacer un escrito que no fuera del gusto de cada una de ellas. Es decir que debía dar cuenta del modo en el que estas cinco mujeres decidieron contar los procesos que evaluaron relevantes y de las reflexiones que fueron produciendo sobre sus propias trayectorias. Además, mi intención era poder generar un trabajo que les sirviese y las ayudase a seguir pensando las maneras de contarse frente a otrxs. Al mismo tiempo, y alertada por el contexto en el que se termina de producir este material, me preocupaba que cualquier editorial tendenciosa tomase información y la usase en contra de las reivindicaciones que llevan adelante las distintas comunidades indígenas en general, pero Mapuche en particular. Por mucho tiempo me desperté a mitad de la noche pensando si tal vez convenía usar pseudónimos para preservarlas de lecturas tendenciosas o rispideces que las lecturas podrían generar. De nuevo empezó a operar en mí esa falta de autoridad que, a quienes trabajamos con personas que llevan adelante trabajos de memorias, nos asalta, porque consideramos que nadie debe hablar en nombre de otrx.

Frené la escritura, las desgrabaciones y los cuadros que me había armado. Volví a los territorios y me puse a pensar en voz alta sobre estas cuestiones. Haciéndolo, me di cuenta que había recorrido muchas comunidades a lo largo de estos seis años. Esas andanzas me habían regalado el privilegio de criar a mis hijxs sabiendo hacer *purrún*, o pudiendo saludar en *mapuzungun* a las fuerzas del lugar, o reconocer algún *lawen* para las raspaduras o picaduras de abejas, pero también la obligación de comprometerme con los cambios sociales por los que tantas personas

que conocí dejaban la vida. Durante estos años de recorrer comunidades y escuchar “contadas” sobre historias de alambrados que se movían de noche, cantos que salían de muy adentro, telares con labores que se heredaban de generación en generación, palabras de un idioma que resiste en la cotidianidad, decidí detenerme en los relatos que estas cinco mujeres fueron compartiendo.

Pero nunca fueron para mí cinco mujeres mapuche, así, en genérico. Siempre fueron cinco mujeres que, cuando son nombradas, muchas personas sabemos quiénes son y cuáles son sus historias de vida y de lucha (o porque salió en los medios, o porque alguien comentó algo, o porque las trayectorias en San Carlos de Bariloche se cruzan más que en las grandes urbes). En este trabajo quise contar por qué las recuperaciones territoriales tampoco son en abstracto. Tienen nombres y apellidos, están atravesadas por conocimiento del pasado y emociones, y, en este caso, son sostenidas por mujeres mapuche y sus familias. La posibilidad de construir un material que cuente ordenadamente los procesos y trabajos que cada una emprende desde su experiencia es lo que me motivó a escribir este trabajo.

Esta tesis es la primera oportunidad que tuve de reconstruir un argumento narrativo que no esté mediado por la urgencia, y disponiendo del tiempo artesanal que implica unir las partes de un relato con la envergadura de contar una historia de vida en el entramado de una historia de Pueblo.

La antropología no se trata de interpretar o explicar las costumbres de otros, ni de ponerlos en su lugar ni confinarlos a lo “ya comprendido”. Se trata más bien de compartir en presencia de ellos, aprender de su experiencia en la vida, y llevar esta experiencia para que influya en nuestra forma de imaginar lo que podría ser la vida humana, sus futuras condiciones y posibilidades (...) Para mí la antropología se desarrolla en esta unión de imaginación y experiencia (...) Ser sabio, es aventurarse a entrar en el mundo y aceptar el riesgo de exponerse a lo que ocurre en él. Es aceptar a otros en nuestra existencia, prestarles atención y cuidar de ellos. El conocimiento fija y deja nuestras mentes en reposo; la sabiduría es incierta y desestabiliza (...) No se trata de escribir las vidas de

otros, sino de unirse a ellos en la tarea común de encontrar maneras de vivir. (Ingold, 2020:25-26).

Recupero este extracto de Tim Ingold donde el autor se pregunta sobre el rol de la antropología en la actualidad. La posibilidad de percibir la sabiduría como una cualidad que solo se adquiere siendo permeable a las formas de entender el mundo de otrxs podría ser también el postulado de una sociedad que aspira a ser más justa y empática. El autor caracteriza el trabajo antropológico como aquel que logra combinar la experiencia y la imaginación. Dos elementos que han sido fundamentales para pensar este trabajo escrito. Experiencia en el tiempo, ya que solo a través de los años una va aprendiendo los modos en los que conviene participar o no de una ceremonia o *trawn*, así como las veces que conviene hablar o simplemente escuchar e incluso los momentos en los resulta urgente estar en presencia para ayudar a irrumpir en los discursos de odio provenientes de ciertos sectores de la sociedad. La experiencia está encarnada en el trabajo de campo, pero también en la forma en que los vínculos con nuestrxs interlocutorxs van afectándonos y formándonos en el quehacer disciplinar. Y la imaginación de la que Ingold habla, al menos en mi caso, ha tenido que ver con las estrategias que fui construyendo para organizar los relatos compartidos en historias de vida. Imaginar una narrativa capaz de encontrar puntos en común, formas de resistencia compartidas y trayectorias entrelazadas ha ido abonando al argumento central de esta tesis.

En este sentido, la decisión de estructurar este trabajo en torno a tres procesos como el de contextualización, restauración y enunciación responde no solo a las conversaciones que mantuve con estas mujeres, sino y tal vez más importante aún, con las reflexiones surgidas en otros campos mapuche de interlocución (recorrido por otras comunidades, o charlas al interior de expresiones indígenas organizadas). Porque, si bien esta tesis está hablando de la historia de vida de cinco mujeres y de sus formas de recuperar territorio, también está prestando atención

a las formas de trabajar y defender pisos de interlocución a partir de memorias alterizadas y subordinadas en contextos de lucha y reivindicación territorial y espiritual.

Luego de las campañas militares ocurridas en a fines del siglo XIX, el mundo tal y como lo conocían las familias mapuche que vivían en la patagonia dejó de existir. Las historias de cómo sobrevivieron algunxs abuelxs, o cómo escaparon de campos de concentración queriendo volver a sus territorios, se fueron transmitiendo de generación en generación. Estos recuerdos son memorias fragmentadas, por los silencios impuestos y por los distintos mecanismos de invisibilización promovidos por un proyecto de Estado Nación que proyecta aún en la actualidad el ideal de que “lxs argentinxs venimos de los barcos”. Durante muchos años, el Pueblo Mapuche, desparramado en zonas rurales infértiles o en barrios marginales de las grandes ciudades del sur, vivieron en desconexión con sus historias familiares y con las forma de ver y ser en el mundo por las que pelearon sus antepasadx. Es decir que todo aquello que antes de las campañas militares ordenaba la vida de un Pueblo (las relaciones con el territorio, las ceremonias con las fuerzas, los roles ancestrales, los conocimientos sobre los *ngen*, el reconocimiento de los *newen* personales, la medicina ancestral, la forma de trabajar la cerámica, las lanas, los animales y las huertas) quedó como un conocimiento borroneado o tachado. Por momentos, hasta irreconocible entre una generación y la otra. Cuando empecé a recorrer territorios recuperados siempre me conmovieron las historias personales que había por detrás de esos proyectos comunitarios. Si en muchos casos se está dispuesto a dar la vida en defensa de un territorio, me preguntaba, ¿Cómo fueron las vidas de estas personas antes de estar en un lugar de defensa y resguardo? ¿Cómo fue el proceso de reconexión territorial y espiritual? ¿Qué se está recuperando al recuperar un territorio?

El desafío de esta investigación ha sido mostrar cinco historias diferentes, en las cuales mujeres del Pueblo Mapuche crean conexiones entre sus pasados más remotos y los más recientes, pero desde marcos de sentido culturalmente significativos que durante mucho tiempo fueron

negados u ocultados. A lo largo de la tesis se vuelve una y otra vez sobre esta cuestión: ¿Cómo han logrado transformar escenarios de desconexión en moradas de apego y pertenencia mapuche para ellas y otrxs?

Las estrategias de contextualización, restauración y enunciación emprendidas por cada una son distintas, pero justamente en estas disímiles trayectorias radica la importancia de preguntarnos por sus historias de vida y los trabajos de memoria que debieron emprender para volver a ser parte de un Pueblo.

En este sentido, la Parte II (Contextualización) explica por qué la posibilidad de vivir en comunidad para cada una representa una manera particular de estar en el mundo como mujer mapuche. Para llegar a esa construcción, ellas debieron recordar todas las veces que, durante sus vidas, la circulación y permanencia en lugares no tuvo un sentido —ni político ni afectivo— o, al menos, no uno elegido. Sin embargo, en sus narrativas, esos lugares no deseados --donde la desconexión con el Pueblo Mapuche había llegado a su climax— permanecen presentes, de formas más o menos implícitas, como los pilares sobre los cuales ellas deciden iniciar sus procesos restaurativos de reconexión.

Es por esto que, en la Parte III (Restauración), me centro en la arista en la que se unen --como trabajos de memoria con potencial restaurador-- dos formas distintas de reconstruir las historias de vida. Por un lado, la historia de vida que relata cómo fueron reparando, modificando y recreando sus formas de habitar hasta ejercer en su propia vida una política del habitar el mundo como mapuche. Una historia que culmina en sus *ruka* como expresión condensadora de una soberanía de Pueblo y una autonomía como mujer. Y, por otro, la historia de vida que se detiene en aquellos momentos en que los trabajos de memoria --emprendidos solas o con otrxs— adquieren la fuerza necesaria para impugnar las miradas estigmatizadoras que operaban en el silenciamiento de sus saberes ancestrales. Es en la intersección de estas dos historias, que la memoria se vuelve restauradora y con capacidad para reconectar las trayectorias individuales

de sobrevivencia con la historia de un Pueblo que sobrevivió un genocidio. También es en esa intersección –entre el devenir hacia la *ruka* (hogar mapuche) y hacia el *kimun* (conocimiento mapuche)—donde mis interlocutoras descubrieron el valor irremplazable de sus propias moradas de apego e instalaciones estratégicas para las luchas de su Pueblo.

Esto nos lleva a la Parte IV (Enunciación), donde ellas cuentan cómo ciertas palabras y consejos que habían sido dados por sus antepasadxs, en un momento de sus vidas signado por la desconexión, se convierten en huellas y adquieren el poder de orientar sus prácticas cotidianas. Al mismo tiempo, entendemos que ya no solo son ellas las que buscan huellas en las memorias, sino que ahora sus discursos y prácticas tienen sus propias marcas e improntas. Ellas forjan, dejando sus huellas, modos particulares de llevar a la práctica los sentidos de una recuperación (territorial, espiritual y social).

Las recuperaciones territoriales, tal como su nombre lo indica, son la posibilidad del Pueblo Mapuche de retornar a los territorios de los que, en algún momento de la historia, fueron desalojados –como familia, como comunidad o como Pueblo. Ahora bien, volver a ser parte de un territorio implica también recuperar aquello que había sido perdido y se añora como esencial para vivir una vida digna. Cada recuperación es distinta y, en consecuencia, también lo son las dimensiones y profundidades de lo que se recupera. Esta tesis espera haber sido un aporte para comprender las distintas dimensiones de una recuperación territorial en clave femenina; pero también, para mostrar que, para comprender con mayor profundidad la riqueza y la fuerza de sus similitudes --incluso entre mujeres de un mismo Pueblo y, aun más, de una misma región—, es necesario conocer la heterogeneidad de sus procesos.

Una de ellas me dijo hace un tiempo “Lo difícil no es recuperar territorio, lo verdaderamente desafiante es sostener una recuperación en armonía con los seres del lugar y no perder la fuerza frente a tanto atropello”. Como sus antepasadxs hicieron antes, estas mujeres vuelven a

emprender el proceso de transformar vivencias dolorosas o indecibles (*erlebnis*) en memorias coherentes (*erfahrung*), para recuperar y sostener territorio, armonía y fuerza.

Esta tesis es mi homenaje a las mujeres mapuche que han sostenido y sostienen, con mucho esfuerzo y alegría, un proyecto de vida enmarcado tanto en la memoria de sus ancestros como en sus proyecciones políticas para las nuevas generaciones. También espero, con esta tesis, aportar a las búsquedas (permanentes) de una Antropología que quiere ser capaz de sentirse afectada y conmovida por otros modos de percibir el mundo y que aspira a poder, desde esa afectación, pensar formas colectivas de vivir mejor. En breve, espero que mi tesis colabore en allanar, al menos, algunos caminos cargados de supuestos prejuiciosos, desconocimientos y homogeneizaciones. Si logramos, al menos, llenar de contenido algunos vacíos de conocimiento sobre los que se reproducen los prejuicios y estereotipos con los que se criminaliza la lucha del Pueblo Mapuche, ya estaríamos interviniendo en la construcción de pisos de interlocución más inclusivos y más sensibles a las heterogéneas recuperaciones emprendidas por el Pueblo Mapuche.



Fotografía tomada en territorio recuperado.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Trad. de A. G. Cuspinera, PreTextos.
- Ahmed, S. (1999). Home and away: Narratives of migration and estrangement. *International Journal of Cultural Studies*, 2(3), 329–347. <https://doi.org/10.1177/136787799900200303>
- Ahmed, S. (2015). Vergüenza ante los demás. En S. Ahmed (Ed.) *La política cultural de las emociones*. (pp.161-190). RMG Rivera.
- Alonso, M., Portos, J. & San Julián, D. (2015). Una experiencia de formación "in situ": cruces entre antropología y gestión en el campo de las políticas públicas de la memoria. *QueHaceres*, (2),27-38. Disponible en: <http://revistas.filo.uba.ar/index.php/quehaceres/article/view/461>
- Álvarez Ávila, C. (2019). Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir: marchando entre la política, lo político y lo ontológicamente diverso en Argentina. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* 19, *Questions du temps présent*, Disponible en: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/76814>
- Ancalao, L. (2020). *Rokiñ. Provisiones para el viaje*. Espacio Hudson.
- Anzaldúa, G. y Moraga, C. (1981). *This bridge called my back*. Kitchen Table: Women of Color Press.
- Anzaldúa, G. (2021). *Borderlands/La frontera: la nueva mestiza*. Capitán Swing Libros.
- Araujo, M., & Cortado, T. (2020). Zona Oeste de Río de Janeiro, ¿frontera de los estudios urbanos?. *Dilemas - Revista de estudios sobre conflictos y control social*, 13 (1), 7-30. Disponible en: <https://revistas.ufrj.br/index.php/dilemas/article/view/29498>
- Arendt, H., & de Haro, A. S. (2001). *El concepto de amor en San Agustín* (Vol. 188). Madrid: Encuentro.
- Arendt, H., & Kohn, J. (2008). *La promesa de la política* (pp. 131-224). Paidós.
- Ayala, R. P., & Carreño, R. S. (2014). Mujer mapuche y retos de la justicia intercultural: aplicación del derecho propio indígena en delitos de violencia intrafamiliar. *Anuario de Derechos Humanos*, (10), 151-161.
- Ayilef, V. (2020). *Meulen (Lo que puede un cuerpo)*. Espacio Hudson

- Bandieri, S. (2005) *Historia de la Patagonia*. (1°ed). Sudamericana.
- Barros, M. (2012) Los derechos humanos, entre luchas y disputas. En M.S. Bonetto & F. Martínez (comps.) *Política y desborde. Más allá de una democracia liberal*. (pp.43-74). Eduvim.
- Bauman, R., & Briggs, C. L. (1990). Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life. *Annual Review of Anthropology*, 19, 59–88. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/2155959>
- Beckett, J. (1988). Introduction. *Past and Present. The construction of Aboriginality*. (pp. 1-10). Australian Institute of Aboriginal Studies
- Benjamin, W. (1936). L'œuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée. *Zeitschrift für Sozialforschung*, Vol 5, (1): 40-68. Doi: <https://doi.org/10.5840/zfs193651130>
- Benjamin, W. (1982) *Experiência e Pobreza. Obras escolhidas. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2012, pp. 123-129.
- Benjamin, W. (2008). El narrador (pp. 57-97). Ediciones Metales Pesados.
- Benjamin, W. (2001). *Tesis de filosofía de la historia. Correspondencias de la Guerra Social*,(pp. 1-23) Etcétera
- Benjamin, W. (1999). Teoría del conocimiento, teoría del progreso. En *Libro de los pasajes*. (pp. 459-490). Akal.
- Benjamin, W. (1967). Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres. Sobre el programa de la filosofía futura. *Ensayos escogidos*. (pp. 139-153). Editorial Sur.
- Benjamin W. Arendt H. & Zohn H. (1968). *Illuminations* ([1st ed.]). Harcourt Brace & World.
- Benjamin, W. (1993). Dream kitsch. En Jennings, M., Doherry, B. & Levin, T.(Eds.) *The work of art in the Age of Its Technological Reproductibility and other Writings on Media. Walter Benjamin*. (pp.236-239) Trad. Jephcott, E., Livingstone, & R., Eiland. The Belknap Press. Harvard University Press.
- Berliner, D. (2005). Social Thought & Commentary: The Abuses of Memory: Reflections on the Memory Boom in Anthropology. *Anthropological Quarterly*, 78, (1), 197-211.
- Bidaseca, K. (2011). "Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café": desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial. *Andamios*, 8(17), 61-89.

- Bidaseca, K., & Laba, V. V. (2011). Feminismos y (des) colonialidad. Las voces de las mujeres indígenas del sur. *Temas de mujeres*, 7(7). Universidad Nacional de Tucumán. Facultad de Filosofía y Letras.
- Blaser, M. (2020). Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos ambientales. *América Crítica*, 3 (2), 63-79. <https://doi.org/10.13125/americanacritica/3991>
- Blaser, M. (2013). Ontological Conflicts and the Stories of Peoples In Spite of Europe: Towards a Conversation on Political Ontology. *Current Anthropology*, 54(5), 547-568.
- Bleger, M. V. (2018). Consejos maternos que hablan memoria: conversaciones con mujeres de la comunidad mapuche Lago Rosario. *Punto Cunorte*, (7), Julio-Diciembre, 110-128.
- Bleger, M. V. (2021). Escalas narrativas: la espacialización de la memoria en territorio Mapuche. *Tabula Rasa*, (39), 241-258. <https://doi.org/10.25058/20112742.n39.11>
- Blunt, A. (2005). Cultural geography: cultural geographies of home. *Progress in Human Geography*, 29(4), 505–515. <https://doi.org/10.1191/0309132505ph564pr>
- Blunt, A. & Dowling, R. (2006). *Home*. Routledge.
- Boccaro, G. (2007) “Etnogubernamentalidad. La formación del campo de la salud intercultural en Chile”, *Revista Chungara. Revista de Antropología Chilena* 39: 185-207.
- Botticello, J. (2007). Lagos in London: Finding the space of home. *Home Cultures*, 4(1): 7–23.
- Bourdieu, P. (1991). La casa o el mundo invertido. En Bourdieu P. *El Sentido Práctico*.(pp. 437-462). Taurus.
- Briggs, Ch. (1986). *Learning how to ask: A sociolinguistic appraisal of the role of the interview in social science research*. Cambridge University Press.
- Briones, C. (1998a) *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Ediciones del Sol.
- Briones, C. (1998b). (Meta)cultura del estado-nación y estado de la (meta) cultura: Repensando las identidades indígenas y antropológicas en tiempos de post-estatalidad. *Serie Antropología* 244: 56.
- Briones, C. (2002a). Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina. *RUNA, Archivo Para Las Ciencias Del Hombre*, 23: 61-88. <https://doi.org/10.34096/runa.v23i1.1299>

- Briones, C. (2002b). Viviendo a la sombra de naciones sin sombra: poéticas y políticas de (auto) marcación de 'lo indígena' en las disputas contemporáneas por el derecho a una educación intercultural. En Fuller, N. (Ed.) *Interculturalidad y Política. Desafíos y posibilidades. Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú* (pp. 381-417) Lima, Perú.
- Briones, C. (2005). Formaciones de alteridad: Contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En C. Briones (Ed.) *Cartografías Argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 11-43). Antropofagia
- Briones, C. (2015). Políticas indigenistas en Argentina: entre la hegemonía neoliberal de los años noventa y la "nacional y popular" de la última década. *Antípoda. Revista De Antropología Y Arqueología*, 1(21): 21-48. Disponible en: <https://doi.org/10.7440/antipoda21.2015.02>
- Briones, C. (2016). Caminos de enraizamiento en la mapu: Procesos de formación de "comunidad" en Norpatagonia, Argentina. En C., Briones & Ramos, A (comps.). *Parentesco y política. Topologías indígenas en la Patagonia*. (pp.53-70) Colección: Aperturas. Universidad Nacional de Río Negro.
- Briones, C. (2019) Indígenas y afrodescendientes en las ciudades: (In)visibilizaciones selectivas de procesos de larga data. Universidad de Bologna; Confluente. *Rivista di Studi Iberoamericani*; 11; 2: 1-12. DOI: <http://dx.doi.org/10.6092/issn.2036-0967/10264>
- Briones, C. & Delrio, W. (2002). Patria sí, Colonias también. Estrategias diferenciales de radicación de indígenas en Pampa y Patagonia (1885-1900). En A. Teruel, M. Lacarrieu & O. Jerez (comps.), *Fronteras, ciudades y estados, Tomo I*. (pp. 45-78) Alción Editora.
- Briones, C. & Ramos, A. (2005). Audiencias y contextos: la historia de Benetton contra los Mapuche. *E-misférica, Performance and Politics in the Americas*, 2(1):1-12. Disponible en: http://hemisphericinstitute.org/journal/2_1/briones.html
- Briones, C & Ramos, A (2010). Replanteos teóricos sobre las acciones indígenas de reivindicación y protesta: Aprendizajes desde las prácticas de reclamo y organización mapuche-tehuelche en Chubut. En Gordillo, G. & S.Hirsch (comps.) *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina: historias de invisibilización y reemergencia* (pp. 29-78). La Crujía.
- Briones, C. & Ramos, A. (2018). Todo lo que es sólido (casi) se desvanece en el aire, todo lo sagrado (casi) se vuelve profano: manifestaciones discursivas de una crisis de hegemonía cultural. *Heterotopías*, 1(1). Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/heterotopias/article/view/20002>

- Brow, J (1990). Notes on Community, Hegemony, and Uses of the Past. *Anthropological Quarterly*, 63(1): 1-6.
- Butler, J. (2002). “¿What is critique? An Essay on Foucault's Virtue”. En D. Ingram (Ed.) *The Political Readings in Continental Philosophy*, Basil Blackwell
- Butler, J. (2009). Performatividad, precariedad y políticas sexuales. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 4(3): 321-336.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Paidós
- Butler, J. (1992). Problemas de los géneros, teoría feminista y discurso psicoanalítico. En In. *Nicholson, Linda J., Feminismo/posmodernismo* (pp. 75-95). Feminaria
- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política: hacia una teoría de la asamblea*. Paidós.
- Butler, J., & Athanasiou, A. (2013). *Dispossession: The performative in the political*. John Wiley & Sons.
- Butler, J., & Lourties, M. (1998). Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. *Debate feminista*, 18: 296-314.
- Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En *Feminismos diversos: el feminismo comunitario* (pp. 10-25). Asociación para la cooperación con el Sur
- Cañumil, P., & Ramos, A. (2016). Algunas reflexiones sobre los procesos de formación de lof. *C. Briones & S. Kradolfer (Eds.) Dinámicas políticas e identitarias de pueblos indígenas: pertenencias, límites y fronteras*, 1-24. Estudios Indiana de la editorial Gebr. Mann Verlag.
- Cañuqueo, L. (2005) “Los ngütram: relatos de trayectorias y pertenencias mapuches”. VI Congreso Internacional de Etnohistoria. Simposio III: Tradiciones orales, narrativa y simbolismo. Sección Etnohistoria, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 22 al 25 de Noviembre. Ciudad de Buenos Aires.
- Cañuqueo, L. (2010) Pewma: la memoria de gira por su territorio. En L. Kropff (Comp.) *Teatro mapuche: sueños, memoria y política*. (pp. 52-72). Ediciones Artes Escénicas.
- Cañuqueo, L. (2015). El territorio relevado, el territorio disputado. Apuntes sobre la implementación de Ley nacional 26.160 en Río Negro, Argentina. *Revista de Geografía Norte Grande*, 62: 11-28.

- Capretti, M. R. (2019). *Resistencias en los márgenes: el rol de las mujeres en la ganadería ovina patagónica*. En (comps.) A. de Arce & França, A.M, *Género y ruralidades en el agro latinoamericano* (pp. 82-104) Ciccus
- Carenzo, S. & Trentini, F. (2014) El doble filo del esencialismo verde: repensando los vínculos entre Pueblos indígenas y conservación. En H. Trincherro, L. Muñoz & S. Valverde (Coord.) *Pueblos indígenas, conformación de los estados nacionales y fronteras. Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina. Tomo 2.* (pp. 103 - 134). Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Carrasco, M. (2002). *El movimiento Indígena anterior a la reforma constitucional y su organización en el Programa de Participación de Pueblos Indígenas*. University of Texas at Austin, Teresa Lozano Long Institute of Latin American Studies. Disponible en: <http://utexas.edu/cola/llilas>
- Carsten, J. (1994). House-lives as Ethnography/Biography. *Social Anthropology*, 26(1): 103–16. DOI: <https://doi.org/10.1111/1469-8676.12485>
- Carsten, J. (2000). *Cultures of relatedness: New approaches to the study of kinship*. Cambridge University Press.
- Carsten, J. (2004). *After kinship* (Vol. 2). Cambridge University Press, Cambridge
- Carsten, J. (2007a). Constitutive Knowledge: Tracing Trajectories of Information in New Contexts of Relatedness. *Anthropological Quarterly*, 80(2): pp. 403-426.
- Carsten, J. (2007b). Introduction: Ghosts of Memory. En *Ghosts of Memory. Essays on Remembrance and Relatedness* (pp. 1-35). Blackwell.
- Carsten, J. (2011). Substance and Relationality: Blood in Contexts. *Annual Review of Anthropology*, 40:19-35. Doi: <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.012809.105000>
- Carsten, J. (2013). What kinship does—and how. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3: 245 - 251.
- Carsten, J., & Hugh-Jones, S. (1995). Introduction. En: J. Carsten & S. Hugh-Jones (Eds.), *About the House: Lévi-Strauss and Beyond* (pp. 1-46). Cambridge University Press.
- Cavalcanti, M. (2009). From a shack to a house: time, space, and value (s) in a consolidated family. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 24(69)
- Chapman, T., & Hockey, J. (Eds.). (1999). *Ideal Homes?: Social Change and the Experience of the Home* (1st ed.). Routledge. Doi: <https://doi.org/10.4324/9780203029138>

- Clifford, G. (1983). Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura. *La interpretación de las culturas* (pp.19-40). Gedisa.
- Connerton, P. (1989). *How Societies Remember*. Cambridge University Press.
- Connerton, P. (2008). Seven types of forgetting. *Memory Studies*, *1*(1): 59–71. Doi: <https://doi.org/10.1177/1750698007083889>
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Policy. *University of Chicago Legal Forum*, *140*: 139-167.
- Crenshaw, R. P. & Vistnes, L. M. (1989). A decade of pressure sore research: 1977-1987. *Journal of rehabilitation research and development*, *26*(1): 63–74.
- Crespo, C. (2008). *Políticas de la memoria, procesos de patrimonialización de los recursos arqueológicos y construcción identitaria entre los mapuches de la Rinconada de Nahuelpán en Río Negro*. Tesis doctoral no publicada. Universidad de Buenos Aires
- Crespo, C. (2011). Patrimonio arqueológico, memoria y territorio: Procesos de autoctonización entre los mapuches de Lago Puelo, Chubut (Patagonia, Argentina). *Frontera norte*, *23*(45): 231-255
- Cruz, M. A. (2018). Epistemología feminista y producción de testimonios de mujeres sobre la dictadura en Chile: redirigiendo el foco a la posición de la investigadora. *Revista Prácticas del Oficio*, *1*(21): 65-75 Disponible en: <https://ides.org.ar/wpcontent/uploads/2012/04/8-CRUZ-CONTRERAS.pdf>.
- Curriel Pichardo, O. (2014). Hacia la construcción de un feminismo descolonizado. En: Espinosa Miñoso, Y. (Ed). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Editorial Universidad del Cauca.
- Das, V. (1995). *Critical events: An anthropological perspective on contemporary India*. Delhi. Oxford University Press.
- Das, V. (2008). *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. En Ortega, F. (Ed.). Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas : Pontificia Universidad Javeriana. Instituto Pensar, pp. 568.
- Das, V., & Poole, D. (2008). El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. *Cuadernos De Antropología Social*, (27): 19-52. Doi: <https://doi.org/10.34096/cas.i27.4328>
- De Augusta, B. F. J. (1903). *Gramática araucana*, Vol. 147. Imprenta Central, J. Lampert.

- De Certeau, M. (1996) *La invención de lo cotidiano. 1 Artes de Hacer*. Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- De Jong, I. (2003) *Historia, Etnicidad y Memoria: el proceso de conformación de la identidad indígena en la tribu amiga de Los Toldos (Provincia de Buenos Aires)*, Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- De la Cadena, M. (2019). Protestando desde lo común. En R. Silva Santisteban (Ed.), *Mujeres Indígenas frente al Cambio Climático*, (pp. 35-48). IWGIA
- De la Cadena, & Blaser, M. (2018). *A World of Many Worlds*. Duke University Press. Disponible en: <https://www.perlego.com/book/1466118/a-world-of-many-worlds-pdf>
- Deleuze G. (1987). Los pliegues o el adentro del pensamiento (subjetivación). En: *Foucault* (pp. 125-58) Paidós.
- Deleuze, G. (1988) *The Fold: Leibniz and the Baroque*. Trad. Tom Conley. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Deleuze, G. (1995) *Negotiations. Trans Martin Joughin*. Columbia University Press
- Delrio, W. (2005). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia, 1872- 1943*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Delrio, W. (2010). Del no-evento al genocidio. Pueblos originarios y políticas de estado en Argentina. *Eadem Utraque Europa*, Año 6, 10-11: 219-254.
- Denzin, N. K. (1970). Problems in analyzing elements of mass culture: Notes on the popular song and other artistic productions. *American Journal of Sociology*, 75(6): 1035-1038.
- Derrida, J. (1995). *El lenguaje y las instituciones filosóficas*. Ediciones Paidós.
- Derrida, J. (2010). *Seminario La bestia y el soberano*. Volumen I (2001-2002). Ediciones Manantial.
- Díaz, A. (2013). 'Intercultural understanding and professional learning through critical engagement'. *Babel* 48(1): 12-19
- Di Pietro, S. (2019). *Elementos relevantes para el discurso del buen vivir en la sociedad prehispánica andina* Tesis de Maestría. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Sede Ecuador. FLACSO.

- Douglas, M. (1973) *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI.
- Duranti, A. (2000). *Antropología lingüística*. Ediciones AKAL.
- Dwyer, L. (2009). A Politics of Silences: Violence, Memory, and Treacherous Speech in Post-1965 Bali. En A. Hinton, K. O'Neill, N. Whitehead, J. Fair & L. Payne (Ed.) *Genocide: Truth, Memory, and Representation* (pp. 113-146). Duke University Press. Doi: <https://doi.org/10.1515/9780822392361-006>
- Eliade, M., & Anaya, R. (1994). *El mito del eterno retorno*. Emecé Editores
- Erize, E. (1960). Diccionario comentado mapuche-español: araucano, pehuenche, pampa, picunche, rancülche, huilliche. Cuadernos del Sur.
- Escolar, D. (2007). *Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Prometeo.
- Escolar, D. (2009). El repartimiento de prisioneros indígenas en Mendoza durante y después de la Campaña del Desierto. En *Actas de las III Jornadas de Historia de la Patagonia*, Universidad Nacional del Comahue.
- Escolar, D. & Saldi, L. (2018). Apropiación y destino de los niños indígenas capturados en la campaña del desierto: Mendoza, 1878-1889. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Doi: <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.74602>
- Espinosa Miñoso, Y. (2010). *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano. Vol. I. En la frontera*.
- Espinosa Miñoso, Y., Gómez Correal, D. & Ochoa Muñoz, K. (2014). *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Editorial Universidad de Calcuta.
- Fassin, D. (2005). Compassion and repression: The moral economy of immigration policies in France. *Cultural anthropology*, 20(3): 362-387.
- Favret-Saada, J. (1990). Être affecté. *Gradhiva: Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie*, 8(1):3-9.
- Federici, S. (2016). *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Editorial Abya-Yala.
- Feld, S. & Basso, K. H. (1996). *Senses of place*. School of American Research Press.

- Fernández Álvarez, M. I. & Carezo, S. (2012). “Ellos son los compañeros del Conicet”: el vínculo con organizaciones sociales como desafío etnográfico. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, 10(12).
- Fernández Álvarez, M.I. & Perelman, M. (2020). Perspectivas antropológicas sobre las formas de (ganarse la) vida. *Cuadernos de Antropología Social*, 51: 7-19.
- Filinich, M. I. (2016). *Enunciación*. Eudeba.
- Fiori, A. (2019). “Las taperas hacen que no podamos olvidar el desalojo”: Memorias de expropiación territorial en Boquete Nahuelpan. *Runa: archivo para las ciencias del hombre*, 40(1): 101-112.
- Foley, J. (1995). *The singer of tales in performance*. Indiana University Press
- Foley, D. E. (2004). El indígena silencioso como una producción cultural. *Cuadernos de Antropología Social*, (19): 11-28. Universidad de Buenos Aires.
- Foucault, M. (1987). ¿ Qué es un autor?. *Revista de la Universidad Nacional (1944-1992)*, 2(11): 4-19. Disponible en: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/revistaun/article/view/11837>
- Foucault, M. (1996). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Trad. de Mercedes Allendesalazar. Paidós.
- Foucault, M. (1999). *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*. Gallimard.
- Frites, E. (2011). *El derecho de los pueblos indígenas*. PNUD-Rosa Guarú-INAD.
- Gajardo, A. V. (2018). Un acercamiento interseccional al discurso de la tradición en casos de violencia a mujeres Mapuche. *Revista de Estudios Sociales*, (64): 2-14.
- Galafassi, G. P. (2013) Conflictos por los recursos y el territorio en Patagonia Norte. Un caso de estudio en un área entre el Parque Nacional Nahuel Huapi y la cuenca del río Ñirihuau (Argentina); Universidad de Barcelona; *Scripta Nova*; XVII; 426; 1: 4-26
- Ganguly, K. (1992). Migrant Identities: Personal Memory and the Construction of Selfhood. *Cultural Studies*, 6: 27-50.
- García Gualda, S. M. (2016); La chispa de la participación política: Historias de mujeres mapuche durante el conflicto pulmarí. *Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina*; 1(2): 9-24

- García Gualda, S. M. (2017). Kvme felen y el retorno de la complementariedad: el “utópico” desafío mapuche frente a las políticas extractivistas y la violencia de género. *(En)Clave Comahue*; 22. Universidad Nacional del Comahue. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales.
- García Gualda, S. M. (2020). Muertes silenciadas: Notas para pensar los feminicidios indígenas en Argentina. *Pacha. Revista de Estudios Contemporáneos del Sur Global*; 1(1): 45-55
- García Gualda, S.M. (2021). Tejedoras de futuro: mujeres mapuche y participación política. *Estudios políticos*. Colección Prototipos.
- Gargallo, F. (2013). *Feminismos desde Abya Yala: ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. América Libre.
- Giddens, A. (1998). *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Ediciones Cátedra. Teorema Serie Mayor.
- Gigena, A. I. (2017). ¿Guardianas de la Cultura o guardianas de las Luchas? Aproximaciones para un análisis tipológico de la participación política de mujeres-indígenas. *Religión. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 2(8): 43-57.
- Gillespie, S. D. & Rosemary, J. (2000). *Beyond Kinship, Social and Material Reproduction in House Societies*. University of Pennsylvania Press.
- Godwin L, & Weiner JF. (2006) Footprints of the ancestors: The convergence of anthropological and archaeological perspectives in contemporary Aboriginal heritage studies. En David B, Barker B, McNiven IJ (Eds). *The Social Archaeology of Australian Indigenous Societies*. (pp. 124–138) Aboriginal Studies Press.
- Golluscio, L. (2006). *El pueblo mapuche. Poéticas de pertenencia y devenir*. Biblos.
- Golluscio, L. A. (2019). *Etnografía del habla: textos fundacionales* (Vol. 1). Eudeba
- Gómez, M (2017). Presentación del debate: Mujeres indígenas y feminismos: encuentros, tensiones y posicionamientos. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 7(1).
- Gómez, M. (2020). " Nosotras sin intermediarios": Acciones colectivas de mujeres indígenas contra los extractivismos y en defensa de sus territorios. *Etnografías contemporáneas*, 6(11).
- Gómez, M. & Trentini, F. (2020). Mujeres Mapuche en Argentina: acciones colectivas, formas de resistencia y esencialismo estratégico. Ulloa A.(ed.) *Mujeres Indígenas haciendo, investigando y rescribiendo lo político en América Latina*, (pp.105-153).

Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Estudios de Género

- Gordillo, G. & Hirsch, S. (2003). Indigenous struggles and contested identities in Argentina histories of invisibilization and reemergence. *Journal of Latin American Anthropology*, 8(3): 4-30.
- Grossberg, L. (1992). *We Gotta Get Out of This Place: Popular Conservatism and Postmodern Culture*. Routledge. Doi: <https://doi.org/10.4324/9781315021188>
- Grossberg, L. (1993). Cultural studies and/in new worlds. *Critical Studies in Mass Communication*, 10(1): 1–22. Doi: <https://doi.org/10.1080/15295039309366846>
- Grossberg, L. (2010). Teorización del contexto. La Torre del Virrey. En *Revista de Estudios culturales*, 9: 17-23.
- Grossberg, L. (2011). Will work for cultural studies. *Communication and critical/cultural studies*, 8(4): 425-432. Doi: 10.1080/14791420.2011.626240.
- Guber, R. (2010). La autonomía etnográfica. El trabajo de campo de los antropólogos sociales argentinos entre 1965 y 1975. *Antípoda. Revista de antropología y arqueología* (11): 189-213.
- Guedes, A. D.. (2017). Construindo e estabilizando cidades, casas e pessoas. *Mana*, 23(3): pp. 403–435. Doi: <https://doi.org/10.1590/1678-49442017v23n3p403>
- Guiñazú, S. (2017). *Política indigenista, agencia indígena y prácticas de reconocimiento estatal. La implementación de la Ley 26.160 en Rio Negro*. Tesis doctoral. Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Disponible en: <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/4600>
- Guiñazú, S., Trentini, F. & Ameghino, N. (2019). Agencia (s) indígena (s) en políticas públicas participativas en Norpatagonia: políticas de comanejo y relevamiento territorial. *Polis. Revista Latinoamericana*, 52: 45-59.
- Hall, S., & Gieben, B. (1992). The West and the rest: Discourse and power. *Race and Racialization, 2E: Essential Readings*, 85-95.
- Halbwachs, M. (2004). *La memoria colectiva (Vol. 6)*. Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Halbwachs, M. (2020). *On collective memory*. University of Chicago press.

- Hale, C. (2006). Activist research v. cultural critique: Indigenous land rights and the contradictions of politically engaged anthropology. *Cultural anthropology*, 21(1): 96-120.
- Hall, S. (2010). Sobre posmodernismo y articulación, *Stuart Hall Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*.(pp. 75-94). Envi3n Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Sim3n Bol3var.
- Hecht, A. C. (2004). Hacia una revisi3n de la categor3a «ni3o» y «cultura wich3» a trav3s de la escuela en el departamento Ram3n Lista (Formosa). En *Actas en CDVII Congreso Argentino de Antropolog3a Social*, Villa Giardino, C3rdoba, 25 al 28 de mayo.
- Hecht, A. C. & Szulc, A. (2006). Los ni3os ind3genas como destinatarios de proyectos educativos espec3ficos en Argentina. *Qinasay. Revista de educaci3n Intercultural biling3e*, Vol. 4, Nro.4: pp. 45-66.
- Hern3ndez Castillo, R. A. (2021). Etnograf3a feminista en contextos de m3ltiples violencias. *Alteridades*, 31(62): 41-55.
- Hirsch, S. M. & Bar3a, G. (2008). *Mujeres ind3genas en la Argentina: cuerpo, trabajo y poder*. Editorial Biblos.
- Hooks, B. (1992). “El poder de descreer. Cambiando las perspectivas sobre el poder”. En Silvia Chejter (comp.). *El sexo natural del Estado. Mujeres: alternativas para la d3cada de los 90*. Nordan.
- Hualpa, E. (2003). Sin despojos. Derechos a la participaci3n Mapuche-Tehuelche. *Cuadernos de Endepa*, 4: 19-22.
- Illouz, E. (2007). *Intimididades congeladas: las emociones en el capitalismo*. Katz editores.
- Ingold, T. (2010). Llevando las cosas a la vida: Enredos creativos en un mundo de materiales. *Realities Working Papers*, 15: 1-13. Disponible en: www.manchester.ac.uk/realities
- Ingold, T. (2011). *Essays on movement, knowledge and description*, New York: Routledge.
- Ingold, T. (2012). Toward an ecology of materials. *Annual review of anthropology*, 41: 427-442.
- Jackson, M., & Karp, I. (1990). Personhood and agency: the experience of self and other in African cultures: papers presented at a Symposium on African Folk Models and Their Application, held at Uppsala University

- Jansen, S. (2009) Hope and the state in the anthropology of home: Preliminary notes. *Ethnologia Europaea*, 39(1): 54–60.
- Jimeno, M. (2004). *Crimen pasional: contribución a una antropología de las emociones*. Universidad Nacional de Colombia.
- Jimeno, M., Varela, D., & Castillo, Á. (2011). Experiencias de violencia: etnografía y recomposición social en Colombia. *Sociedade e cultura*, 14(2), 275-285. Universidade Federal de Goiás Goiânia.
- Kirkwood, J. (2013). *Los nudos de la sabiduría feminista*. Memoria Chilena, Biblioteca Nacional de Chile. Disponible en: <https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-10301.html>
- Kirkwood, J. (1984). *Los nudos de la sabiduría feminista*. FLACSO.
- Kirkwood, J. (1986). *Ser política en Chile. Las feministas y los partidos*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Kohn, E. O. (2002). *Natural engagements and ecological aesthetics among the Avila Runa of Amazonian Ecuador*. The University of Wisconsin-Madison.
- Kohn, E. (2022). Cómo piensan los bosques. *Antropología*, 26:142-145.
- Kohn, E. (2002). Infidels, Virgins and the Black-Robed Priest: A Back Woods History of Ecuador's Montaña Region. *Ethnohistory*, 49 (3):545-82
- Kropff, L (2008). *Construcciones de aboriginalidad, edad y politicidad entre jóvenes mapuche*. Tesis de Doctorado, Universidad de Buenos Aires Facultad de Filosofía y Letras. Disponible en: <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1286>
- Kropff, L. (2011). Los jóvenes mapuche en Argentina: entre el circuito punk y las recuperaciones de tierras. *Alteridades*, 21(42): 77-89. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-70172011000200006&lng=es&tlng=es
- Labov, W. (1972). *Language in the inner city: Studies in the Black English vernacular*, Vol. 3. University of Pennsylvania Press.
- Labov, W. (1972). *Sociolinguistics patterns*. University of Pennsylvania Press
- Lazzari, A. & Lenton, D. (2000). Etnología y Nación: facetas del concepto de Araucanización. *Avá. Revista de Antropología* 1:125-140.

- Leavy, P., Szulc, A. P. & Anzelin, I. (2018). Niñez indígena y desnutrición: análisis antropológico comparativo de la implementación de programas alimentarios en Colombia y Argentina. *Cuadernos de antropología social*, 48: 39-54.
- Lefebvre, H. (1974). La producción del espacio. *Papers: revista de sociología*, (3): 219-229.
- Lencina, R. (2021). Vivencias de mujeres mapuche en Olavarría. Un abordaje etnográfico sobre ontologías múltiples. *Revista Reflexiones*, 100(1)
- Lenton, D. & Lorenzetti, M.. (2005). Neoindigenismo de necesidad y urgencia: la inclusión de los Pueblos indígenas en la agenda del Estado. En Briones, C. (comp.) *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*. Antropofagia.
- Lenton, D. (2014). *De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina desde los debates parlamentarios (1880 – 1970)*, *Corpus* [En línea], 4(2). Doi: <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.1290>
- Lévi-Strauss, C. (1981). *La vía de las máscaras*. Siglo XXI.
- Loeza Reyes, L. (2007). Identidades políticas: el enfoque histórico y el método biográfico. *Perfiles latinoamericanos*, 14(29): 111-136.
- Lorde, A. (1984). Grenada revisited: an interim report. *The Black Scholar*, 15(1): 21-29.
- Lorey, I. (2016). Presentist democracy: The now-time of struggles. En Oberprantacher, A., & Siclodi, A. (Eds) *Subjectivation in Political Theory and Contemporary Practices*. (pp.149-163). Palgrave Macmillan. Doi. https://doi.org/10.1057/978-1-137-51659-6_8
- Lugones, M. (2012). Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples. *Pensando los feminismos en Bolivia*, 129-140.
- Macleod, M., y De Marinis, N. (2019). *Comunidades emocionales. Resistiendo a las violencias en América Latina*. Universidad Autónoma Metropolitana. Disponible en: http://209.177.156.169/libreria_cm/archivos/pdf_2283.pdf
- Malinowski, B. (1915). *The natives of Mailu: Preliminary results of the Robert Mond research work in British New Guinea*. Royal Society of South Australia.
- Malinowski, B. (1986). Los argonautas del Pacífico occidental. Vol 1 y 2. Editorial Planeta de Agostini.
- Mansilla, A. J. C. (2015). Aproximaciones a la subalternización Mapuche-Williche: discursos y prácticas de resistencia. Fines del siglo XIX y principios del XX. *Lenguas y Literaturas Indoamericanas*, (17).

- Marcelin, L. H. (1999). A linguagem da casa entre os negros no Recôncavo Baiano. *Mana*, 5(2): 1–60. Doi. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131999000200002>
- Marín, M. (2008). *Lingüística y enseñanza de la lengua*. (2da Ed.) Aique.
- Mariluan, A. (2018). Ül, el canto mapuche. Continuidades y discontinuidades. In *Virtuelles Seminar Literaturas y culturas latinoamericanas*. Espacio de Articulación Mapuche.
- Mases, E. (2002). *Estado y cuestión indígena. El destino final de los indios sometidos en el sur del territorio (1878-1910)*. Prometeo.
- Massey, D (2005) *For Space*. Sage Publications
- Mauss, M. (1905). *The Beginnings of Religion and Totemism among the Australian Aborigines*. Fortnightly Review.
- McCole, John. (1993). *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*. Cornell University Press.
- Mendoza, B. (2014). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En: Espinosa Miñoso, Y. (Edit). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. (pp. 19-36.) Editorial Universidad del Cauca.
- Mignolo, W. (2009). *La idea de América Latina*. Gedisa.
- Mohanty, C. T. (1984). Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses. *Boundary*, 2: 333-358.
- Mohanty, C. T. (2003). “Under western eyes” revisited: Feminist solidarity through anticapitalist struggles. *Signs: Journal of Women in culture and Society*, 28(2), 499-535.
- Morgan, L. H. (1881). *Houses and house-life of the American aborigines*, 4. US Government Printing Office.
- Morondo Taramundi, D. (2022). Estereotipos, Interseccionalidad y Desigualdad estructural. En Arena, F.J. (coord.). *Manual sobre los efectos de los estereotipos en la impartición de justicia* (pp. 141-173). Suprema Corte de Justicia de la Nación de México.
- Motta, E. (2014a). Houses and economy in the favela. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, 11, (1): 118-158. Disponible en: <http://www.vibrant.org.br/issues/v11n1/eugenia-motta-houses-and-economy-in-the-favela/>

- Muñiz Leal, L. C. (2016). El “lugar de enunciación”: sobre la realidad de la interpretación histórica. *Euphyía*, 10(18): 9–30. <https://doi.org/10.33064/18euph1340>
- Muñoz Cabrera, P. (2011). *Violencias interseccionales. Debates feministas y marcos teóricos en el tema de pobreza y violencia contra las mujeres en Latinoamérica*, Central America Women’s Network. Disponible en: http://staging-americalatinagenera.kinsta.cloud/wp-content/uploads/2014/07/violencias_interseccionales.pdf
- Muzzopappa, M. E. & Ramos, A. M. (2017). Una etnografía itinerante sobre el terrorismo en Argentina: paradas, trayectorias y disputas. Universidad de Los Andes. *Antípoda*; 29: 123-142.
- Navarro Floria, P. (1999). Un país sin indios. La imagen de la Pampa y la Patagonia en la geografía del naciente Estado argentino. *Scripta Nova. Revista de Geografía y Ciencias Sociales*, 51.
- Navarro Floria, P. (2007). La “República posible” conquista el “desierto”. La mirada del reformismo liberal sobre los Territorios del Sur argentino. En Navarro Floria, P. (coord.), *Paisajes del progreso. La resignificación de la Patagonia norte, 1880-1916*. (pp.191-234). Educo.
- Nogueira, O. & Cavalcanti, M. (2009). *Vozes de Campos do Jordão: experiências sociais e psíquicas do tuberculoso pulmonar no estado de São Paulo*. Editora Fiocruz
- Ortega, F. (2008). Rehabitar la cotidianidad. En *Veena Das: sujetos de dolor, agentes de dignidad*. (pp.15-70). Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas: Ponticia Universidad Javeriana.
- Ortega, M., Soria, S. & Villagra, E. (2023). Mujeres indígenas desde los (des)bordes de la política. Los casos de Nazareno y Tartagal (Salta, Argentina). *En Polis Revista Latinoamericana*. Editorial:Centro de Estudios del Desarrollo Regional y Políticas Públicas, Universidad de Los Lagos.
- Pautrat, A. (2016). Mujeres originarias, extractivismo y luchas territoriales en Argentina. *Revista nuestrAmérica*, 4(7): 7-12.
- Pérez, M. A. (2014). Lo no incluido en el Estado-Nación es imaginario y lo único real es el territorio militarmente expropiado. En, H. Trincherro, L. Muñoz & S. Valverde (Coord.) *Pueblos indígenas, conformación de los estados nacionales y fronteras. Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina Tomo 2*, (pp. 319-352). Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.

- Pérez, P. (2011). Historia y silencio: la Conquista del Desierto como genocidio no-narrado. *Corpus: Archivos virtuales de la alteridad americana* 1(2). Disponible en: <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/1157>
- Pita, M. V. (2010). *Formas de vivir y formas de morir: el activismo contra la violencia policial*. Editores del Puerto. Centro de Estudios Legales y Sociales - CELS. Recuperado en: <https://www.cels.org.ar/web/wp-content/uploads/2016/06/REVES-2010-Formas-de-morir-y-formas-de-vivir-Pita-Maria-Victoria.pdf>
- Pollak, M. (2006). *Memoria, Olvido, Silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. Ediciones al Margen.
- Povinelli, E. A. (1995). Do rocks listen? The cultural politics of apprehending Australian Aboriginal labor. *American Anthropologist*, 97(3), 505-518. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/683270>
- Pratt, M. L. (1993). Las mujeres y el imaginario nacional en el siglo XIX. *Revista de crítica literaria latinoamericana* 19 (38): 51-62.
- Quidel Lincoleo, J. (2016). El quiebre ontológico a partir del contacto mapuche hispano. *Chungara (Arica)*48(4): 713-719.
- Quilaqueo, D & Quintriqueo, S. (2007). Conocimientos educativos vernáculos para la innovación curricular en contexto mapuche. *Revista de psicología* 16 (1): 97-121.
- Quirós, J. (2008). Piqueteros y peronistas en la lucha del Gran Buenos Aires. Por una visión no instrumental de la política popular. *Cuadernos De antropología social*, 27: 113-131. Doi. <https://doi.org/10.34096/cas.i27.4332>
- Quirós, J. (2020). Trabajo en común. Formas autóctonas de economía política, desde el interior cordobés. *Cuadernos de antropología social*, 51: 113-133. Doi. <https://doi.org/10.34096/cas.i51.7960>
- Radovich, J.C. (1992). Política indígena y movimientos étnicos: el caso mapuche, *Cuadernos de Antropología*,4: 47-65.
- Radovich, J. C. & Balazote, A. (2000). Mapuches en Neuquén: conflictos en el orden económico y simbólico. *El resignificado del desarrollo*.(pp. 157-163) UNIDA.
- Radovich, J.C. (2013). Los mapuches y el Estado neuquino: algunas características de la política indígena, *RUNA*,34: 13 – 29
- Ramos, A. M. (2005). *Trayectorias de Aboriginalidad en las comunidades mapuche del Noroeste de Chubut (1990-2003)*. Tesis de Doctorado, Universidad de Buenos Aires.

- Ramos, A.M. (2008). El *nawel* y el *pillañ*. La relacionalidad, el conocimiento histórico y la política mapuche, *World Anthropologies Network E-Journal*,4: 57-79
- Ramos, A. M. (2010). *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Eudeba.
- Ramos, A. M. (2011). Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad. *Alteridades*, 21(42): 115-130.
- Ramos, A. M. (2015). Cuando la memoria es un proyecto de restauración: el potencial relacional y oposicional de conectar experiencias. En Ruiz, M. O. (Ed.). *Historias y memorias. Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria*. Núcleo de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de La Frontera.
- Ramos, A. (2003). “¿Dónde reside tu espíritu ardiente?”. *Signos Literarios y Lingüísticos*, Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México,5 (1): 161-184.
- Ramos, A. M. (2020). La memoria enactiva, las alianzas y la intolerancia política. En Memórias, Violências e Investigação Colaborativa: Contribuições teóricas, metodológicas e ético-políticas ao fazer etnográfico. *E-papers; 1*: 327-344. Doi: <http://doi.org/10.48207/9786587065069>
- Ramos, A. M. & Delrio, W. (2005). Trayectorias de oposición. Los mapuches y tehuelches frente a la hegemonía en Chubut. En Briones, C. (comp.) *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*. (pp. 79-118). Antropofagia.
- Ramos, A.M., C. Crespo & A. Tozzini (2016). *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*, Colección Aperturas. Editorial Universidad Nacional de Río Negro.
- Ramos, A. M & Rodríguez, M. (2020). *Memorias fragmentadas en contextos de lucha*. Teseo.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Ediciones Nueva Visión.
- Rancière, J. (2006). The ethical turn of aesthetics and politics. *Critical Horizons*, 7 (1): 1-20.
- Rappaport, J. (2005). *Intercultural utopias: public intellectuals, cultural experimentation, and ethnic pluralism in Colombia*. Duke University Press.

- Ratto, S. (2011). Estado y cuestión indígena en las fronteras de Chaco y La Pampa (1862-1880). *Revista de ciencias sociales*, 3(20): 7-27. Disponible en: <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/1526>
- Ribeiro, D. (2017). *O que é Lugar de Fala?* Editora Letramento.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta limón.
- Rockwell, E. (2009). La experiencia etnográfica. *Historia y cultura en los procesos educativos*. Paidós.
- Rodríguez, M. (2010). *De la "extinción" a la autoafirmación: procesos de visibilización de la Comunidad Tehuelche Camusu Aike (provincia de Santa Cruz, Argentina)*. Tesis Doctoral. Georgetown University.
- Rodríguez, M. (2011). Reclamos, restituciones y repatriaciones de restos humanos indígenas: cuerpos muertos, identidades, cosmologías, políticas y justicia. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 1 (1). Disponible en: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus>
- Rodríguez, M. (2019). Los tehuelches ante el deseo patrimonializador. Arellano, Diana y Ebenau, Laura (comp.), *Antropología y procesos de Patrimonialización en el Mercosur*. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Misiones.
- Rodríguez, M; C. San Martín & F. Nahuelquir (2016). Imágenes, silencios y borraduras: Memorias mapuches y tehuelches resignificadas. En Ramos, A., C. Crespo & A. Tozzini (comp.) *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*, (pp: 1-32). Editorial Universidad Nacional de Río Negro.
- Rose, N. (2003). "Identidad, genealogía, historia". En S. Hall y P. Du Gay (comps.) *Cuestiones de identidad cultural*. (Pp. 214-250). Amorrortu.
- Roseberry, W. (2002) Hegemonía y el lenguaje de la contienda. En *Taller Interactivo: Prácticas y representaciones de la Nación, el Estado y la Ciudadanía en Perú*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Roudinesco, E., & Derrida, J. (2009). *Y mañana qué*. Fondo de Cultura Económica
- Sabatella, M.E. (2011). *Procesos de Subjetivación Política: Reflexiones a partir de un proyecto de medicina mapuche en Los Toldos*. Universidad Nacional de Río Negro.
- Sabatella, M. E. (2017). *Transformar la bronca en lucha: Articulaciones situadas entre Conflicto, Memoria y Política Mapuche en el Cerro León, provincia de Chubut*. Tesis de

Doctorado, Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Disponible en: <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/5999>

- Sahlins, M. (2011). What kinship is (part one). *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 17(1), 2-19.
- Salomon Tarquini, C. (2010). *Largas noches en La Pampa. Itinerarios y resistencias de la población indígena (1876-1976)*. Prometeo.
- Samuels, G. M. (2009) Ambiguous loss of home: The experience of familial (im)permanence among young adults with foster care backgrounds. *Children and Youth Services Review*, 31, (12): 1229-1239. Doi : 10.1016/j.childyouth.2009.05.008
- Sanséau, M. T. (2005). *El discurso argumentativo en la universidad: aportaciones teóricas y análisis de prácticas usuales*. Universidad del Salvador. Tesis Doctoral.
- Santisteban, M. K. (2018). ¿Por qué el lawen une? Procesos personales y colectivos de recuerdo y subjetivación política. *Revista Punto CU Norte* (4) 7: 72-110
- Schechner, R. (2003). *Performance theory*. Routledge.
- Schiaffini, H. (2014). Las relaciones de poder y sus expresiones territoriales. Signos de lucha en la Patagonia mapuche actual, *Revista Cuicuilco*, Nro. 21: pp. 145 – 170.
- Schiaffini, H. (2015). Los mapuche entre el alambrado y la mapu: Poder y vida cotidiana en el noroeste rural de Chubut. *Cuadernos de antropología social*, (42): 143-144.
- Schiaffini, H. (2017). La "comunidad" y sus articulaciones: Aportes para pensar el concepto de "comunidad" en Puel Mapu (Patagonia argentina); Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Escuela de Antropología. *Revista Antropologías del Sur*, 4 (7): 141-161. Disponible en: <http://hdl.handle.net/11336/46747>
- Sciortino, S. (2014). Procesos de organización política de las mujeres indígenas en el movimiento amplio de mujeres en Argentina. Consideraciones sobre el feminismo desde la perspectiva indígena. *Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Ciencias Sociales; Universitas Humanística*; 79; 79: pp. 65-87. Doi: <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.UH79.popm>
- Segato, R. L. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia: contrato y status en la etiología de la violencia* (334). Brasília: Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia.
- Segato, R. L. (2011). Racismo, discriminación y acciones afirmativas: herramientas conceptuales. *Observatório da Jurisdição Constitucional*.

- Segato, R. L. (2012). Género e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E-cadernos ces*, (18)
- Segato, R. (2016). Patriarcado: del borde al centro. Disciplinamiento, territorialidad, y crueldad en la fase apocalíptica del capital. *La guerra contra las mujeres*, 91-108.
- Segato, R. L., Curiel, O., Ancalao, L., Millán, M., Rodríguez, M. N., Velázquez, K. Y. R., ... & Hasan, V. F. (2011). *Feminismos y poscolonialidad: descolonizando el feminismo desde y en América Latina* (1). Ediciones Godot.
- Sider, G. (1997). Against Experience: The Struggles for History, Tradition, and Hope among a Native American People. En Sider, G. and Smith, G. (eds.) *Between History and Histories: The Making of Silences and Commemoration*, (pp. 62–79). University of Toronto Press. [Doi 10.3138/9781442671324](https://doi.org/10.3138/9781442671324)
- Silva, R. (2012). Memoria e Historia: Entrevista con François Hartog. *Historia Crítica*, (48): 208-214. Disponible en: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-16172012000300010
- Soria, A. S. (2021). ¿Qué les hacen las mujeres indígenas a las políticas feministas? *Revista Estudios Feministas*, 29 (3) DOI: 10.1590/1806-9584-2021v29n370762.
- Soria, S. (2023). Práctica académica e interseccionalidad: notas desde la poscolonialidad latinoamericana. *Debate Feminista*, 66: 1-28.
- Spivak, G. C. (2013). Can the subaltern speak?. En *Imperialism* (pp. 171-219). Routledge.
- Stacey, J. (1988). Can there be a feminist ethnography? *Women's studies international forum*, 11(1): 21-27. Doi. [https://doi.org/10.1016/0277-5395\(88\)90004-0](https://doi.org/10.1016/0277-5395(88)90004-0)
- Stella, V. (2018). *Relacionalidad, memoria y subjetividades políticas: Un análisis sobre los sentidos de pertenencia mapuche-tehuelche en la costa y valle de la provincia de Chubut*. Universidad de Buenos Aires. (Tesis Doctoral).
- Stella, V. (2020). Otras formas de construir parentesco: procesos de familiarización y memorias genealógicas entre los mapuche-tehuelche de la costa y el valle (Chubut, Argentina). *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (38): 115-136.
- Stewart, P J. y A Strathern (2001) Origins versus Creative Powers. The Interplay of Movement and Fixity. En, Rumsey Alan y James Weiner (eds) *Emplaced Myth: Space, Narrative, and Knowledge in Aboriginal Australia and Papua New Guinea*. (Pp. 79-98) University of Hawaii Press.

- Stocco, M. (2017). La autotraducción en la poesía mapuche como territorio de tránsitos, tensiones y resistencias. *Estudios filológicos*, (59): 185-199.
- Szulc, A. (2004). «Mapuche se es también en la waria (ciudad)»: disputas en torno a lo rural, lo urbano y lo indígena en la Argentina. *Política y Sociedad*, 41(3): 167-180. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1122423>
- Szulc, A. (2015a). *La niñez mapuche. Sentidos de pertenencia en tensión*. Biblos.
- Szulc, A. (2015b). Concepciones de niñez e identidad en las experiencias escolares de niños mapuche del Neuquén. *Anthropologica*, 33(35): 235-253.
- Szulc, A. (2023). Restituyendo formas mapuche de parir y nacer en territorio recuperado. *Etnografías Contemporáneas*, 9(16).
- Tamagno, L. (2009). *Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*. Biblos.
- Tamagno, L. (2014) Políticas indígenas hoy. Un nuevo “parto de la antropología”. Etnicidad y clase. En, H. Trincherro, L. Muñoz & S. Valverde (Coord.). *Pueblos indígenas, conformación de los estados nacionales y fronteras. Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina, Tomo 2*, (pp. 9-35). Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.
- Tarducci, M. (2019). “Todas queríamos ser como Simone”: Las primeras lecturas de El Segundo Sexo en Argentina. *Cadernos Pagu*, 56:1-16.
- Tola, F. (2012). *Yo no estoy solo en mi cuerpo. Cuerpos-personas múltiples entre los tobas del Chaco argentino*. Biblos
- Tola F., Medrano C. y Cardin L. (2013). Construcciones en disputa de la identidad qom. La escenificación de las diferencias ante la Corte Suprema de Justicia de la Nación. En Tola F., Medrano C. y Cardin L. (eds.), *Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad* (pp. 361-384) Rumbo Sur.
- Tola, F. & Timoteo, F. (2012). *Reflexiones Dislocadas*. Rumbo Sur
- Tozzini, M. A. (2014). “Pudiendo ser mapuche”. *Reclamos territoriales, procesos identitarios y Estado en Lago Puelo, Provincia de Chubut*. Colección Tesis, IIDyPCa-CONICET-UNRN.
- Tozzini, M.A. & Crespo, C. (2010). Reclamos Territoriales y Memoria Social. Hacia una lectura de las fuentes escritas en contextos etnográficos, *Novedades de Antropología* 19(65): 8-12.

- Trentini, F (2014) *Pueblos Indígenas y Áreas Protegidas: procesos de construcción de identidades y territorialidades en el co-manejo del Parque Nacional Nahuel Huapi*. Tesis de Doctorado, Universidad de Buenos Aires Facultad de Filosofía y Letras. Disponible en: <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/2967>
- Trentini, F., Valverde, S., Radovich, J. C., Berón, M. A., & Balazote, A. (2010). " Los nostálgicos del desierto": la cuestión mapuche en Argentina y el estigma en los medios. *Cultura y representaciones sociales*, 4(8): 186-212
- Trentini, F. & Pérez, A. (2021). Poner el cuerpo para cuidar el territorio.: Mujeres mapuche frente al extractivismo y la conservación, en Neuquén, Argentina. *Ecología política*, (61): 80-84.
- Trouillot, M. R. (1991). From Planters' Journals to Academia: The Haitian Revolution as Unthinkable History. *The Journal of Caribbean History*, 25 (1): 81
- Trouillot, M. (1995). *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press
- Valverde, S. (2009). Identidad étnica, etnicidad y reorganización comunitaria: el caso de la agrupación Mapuche Ñorquinco (provincia de Neuquén). *Papeles de Trabajo - Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural*, 17: 1-17.
- Valverde, S. (2010). ‘Seríamos el espejo de lo que es Villa Pehuenia’: Análisis comparativo-regional de los conflictos territoriales del pueblo mapuche en áreas turísticas de la provincia de Neuquén, *Runa*, 31: 31-48
- Valverde, S. (2011). De "pobladores" a "mapuche": historias ausentes (y los ausentes de la historia). *Papeles De Trabajo. Centro De Estudios Interdisciplinarios En Etnolingüística Y Antropología Socio-Cultural*, (22). Doi: <https://doi.org/10.35305/revista.v0i22.108>
- Valverde, S. (2012). De la invisibilización a la construcción como sujetos sociales: el pueblo Mapuche y sus movimientos en Patagonia Argentina, *Anuario Antropológico*:139 – 166
- Vega Ibarra, V. (2019). *Política indígena de salud y Pu mapuche Zomo Waria Mew el PESPI en la comuna de Peñalolén, Región Metropolitana*. (Tesis Doctoral) Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- Walsh, C. (2005). Región, raza y riego: el desarrollo del norte mexicano, 1910-1940. *Nueva antropología*, 19 (64): 53-73.

Williams, B. (1991). *Stain on my Name, War in my Veins: Guayana and the Politics of Cultural Struggle*. Duke University Press.

Woolf, V., & Rodilla, I. H. (2022). *Un cuarto propio* (Vol. 35). Ediciones Akal.

Wolin, R. (1994). *Walter Benjamin: an aesthetic of redemption*. University of California Press