

## Paisanitas cama adentro: un nicho laboral para mujeres del campo

Live-in domestic service: a labor niche for country women

*María Paz Argel*

Universidad Nacional de Río Negro, Argentina  
pazargel345@gmail.com

*Laura Kropff Causa*

Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y  
Procesos de Cambio (UNRN - CONICET),  
Universidad Nacional de Río Negro, Argentina  
kropff@unrn.edu.ar

 <https://orcid.org/0000-0003-2016-3176>

### Resumen

El objetivo de este artículo es abordar el servicio doméstico cama adentro como un nicho laboral específico para las mujeres jóvenes solteras consideradas indígenas en el norte de la Patagonia, a mediados del siglo XX. A partir de relatos de mujeres que hoy son adultas mayores y viven en la ciudad de Bariloche, provincia de Río Negro, se reconstruyen distintos aspectos de este mercado desde la perspectiva de quienes fueron trabajadoras en él. Se pone el foco en las condiciones que lo habilitan, incluyendo los actores involucrados en la selección y distribución de mano de obra y el modo en que se articulan los clivajes de etnicidad, género, edad y clase en la configuración de la demanda de trabajo. Se trata de un nicho cuya exploración permite dar cuenta de la manera en que racismo, patriarcado y adultocentrismo se entraman en la configuración de la sociedad post-genocida.

**Palabras clave:** Mujeres, Trabajo, Genocidio, Interseccionalidad, Patagonia.

### Abstract

This essay addresses live-in domestic service as a labour niche specifically oriented towards single young women defined as indigenous in Northern Patagonia in the mid-20th century. Based on experiences shared by old women that now live in Bariloche, Río Negro province, the essay describes different aspects of this labour market from the workers point of view. The argument focuses on the conditions that enable this market including the actors involved in selection and distribution of workers, and the way in which ethnicity, gender, age and class intersect in the construction of labour demand. By studying this niche, the essay approaches the way in which racism, patriarchy and adultcentrism interlock in the constitution of post-genocidal society.

**Keywords:** Women, Labour, Genocide, Intersectionality, Patagonia.

Recepción: 29 Agosto 2023 | Aceptación: 11 Diciembre 2023 | Publicación: 01 Abril 2024

**Cita sugerida:** Argel, M. P. Y Kropff Causa, L. (2024). Paisanitas cama adentro: un nicho laboral para mujeres del campo. *Mundo Agrario*, 25(58), e232. <https://doi.org/10.24215/15155994e232>



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

En este artículo buscamos aportar al debate propuesto en el dossier en torno al modo en que el genocidio indígena contribuye a estructurar el mercado de trabajo en el norte de la Patagonia analizando los derroteros de las mujeres a partir de la década de 1930. En ese sentido, el foco está puesto en la manera en que el asimilacionismo como apuesta estatal, vinculada a diferentes formas de violencia física y simbólica en clave étnica y racial, se articula con el patriarcado para confluir en la configuración de un nicho laboral específico para las mujeres jóvenes solteras consideradas indígenas: el servicio doméstico *cama adentro*.<sup>1</sup>

En el campo de los estudios étnicos, los enfoques materialistas sostienen que la etnicidad no es un efecto superestructural de la estructura de clase sino una dimensión estructural y material en sí misma que determina la subsunción de los pueblos colonizados al capitalismo (Briones, 1998). En ese ámbito de discusión, John y Jean Comaroff (1992) plantean que la etnicidad opera, por un lado, generando una clasificación del mundo en función de diferencias culturales y, por otro, asignando a cada grupo un nicho específico dentro del orden jerárquico que organiza la división del trabajo. En ese sentido, recuperamos la noción de nicho laboral entendiéndola no como efecto de decisiones individuales sino como una estructuración impuesta de manera asimétrica que condiciona las posibilidades de agencia de los grupos subalternizados. Por eso nos detendremos, en particular, en los modos de acceso de estas mujeres a esa modalidad de trabajo.

Ahora bien, para caracterizar esos nichos es necesario dar cuenta del proceso específico de desarrollo del capitalismo en cada contexto y del modo en que se relaciona con la configuración de formaciones sociales de alteridad que incluyen pero exceden la dimensión étnica. Según Claudia Briones (2005), estas formaciones tienen que ver con que las distinciones sociales en diferentes claves intervienen en los modos de organizar tanto la explotación económica como la incorporación política en términos de ciudadanía. Se trata de economías políticas de producción de diversidad cultural que conllevan la invisibilización de algunas divergencias y la visibilización de otras. Los diferentes clivajes de desigualdad son moldeados por categorías cuyo contenido es determinado por las fuerzas sociales, económicas y políticas imperantes en cada contexto. Esto produce formaciones situadas de alteridad que regulan el lugar y la forma de los otros internos, en este caso, de las otras.

Desde esta perspectiva, el género, en tanto construcción sociocultural de la diferencia sexual vinculada a la relación política entre hombres y mujeres (Lamas, 1986; Scott, 2008), se entrama en estas formaciones y contribuye a definir, entre otras cosas, el tipo de trabajo que se encuentra habilitado para ellas y ellos en el marco del proceso de consolidación de la conexión capitalista entre expropiación y explotación (Fraser, 2023). Entonces, se torna relevante recuperar la pregunta etnográfica que hace Patricia Hill Collins (2002) en torno a qué dimensiones se vuelven significativas y de qué forma se imbrican en relación con la constitución del servicio doméstico *cama adentro* como nicho laboral. Incorporamos, entonces, una aproximación interseccional, en el sentido en el que la define Anne Marie Hancock (2007), ya que el modo en que los distintos clivajes interactúan no se presupone, sino que se descubre a través de la investigación empírica, dado que la especificidad del entramado depende del contexto.

El contexto, en este caso, nos sitúa en el norte de la Patagonia durante el siglo XX. Impacta allí el proyecto genocida de construcción de una nueva sociedad que supone un modelo de ciudadanía sustentado en el racismo (Delrio, Escolar, Lenton y Malvestitti, 2018), pero también en el patriarcado. El género opera, en este contexto, en una configuración estatal de relaciones que reinscribe lógicas coloniales (Lugones, 2011) constitutivas del mundo moderno (Quijano, 2000). La imposición de ese orden implica distintas modalidades de violencia tendientes a eliminar las formas de vida pre-existentes.

Ya durante el hecho genocida iniciado con la ocupación militar de la Patagonia a fines del siglo XIX se identifican formas de violencia específica destinadas a las mujeres. A través de la memoria oral y del análisis de documentación de archivo, Walter Delrio y Marisa Malvestitti (2018) dan cuenta de la violencia sexual con foco en las mujeres (violaciones y prostitución forzada) y de otras prácticas de violencia física que recaían sobre ellas al momento de quitarles hijos/as y nietos/as. Dan cuenta, también, de distintas modalidades de violencia simbólica que incluyen el disciplinamiento de los cuerpos. A su vez, Alexis Papazian y Mariano Nagy (2018)

describen que entre las transformaciones a las que se aspiraba en el campo de concentración de la isla Martín García estaba la habilitación para el trabajo, que suponía la definición de tareas específicas para mujeres y niños en el servicio doméstico. En función de esas tareas asignadas con base en el género y la edad, se procedía luego a la distribución de personas. Por su parte, Diego Escolar y Leticia Saldi reponen que, en Mendoza, mujeres y niños indígenas –también bajo la denominación de *chinas* y *chinitos*- eran solicitados con antelación a las autoridades militares. En el proceso de reparto formalizado y garantizado por el Estado, estas mujeres y, sobre todo, niños y niñas, adquirirían nuevas identidades materializadas en los nombres con los que se les inscribía en los registros eclesiásticos. “La iglesia no solo legitimó sino que legalizó su esclavitud bajo la figura del padrino en las actas de bautismo” (2018, p. 122). La distribución de mujeres, niños y niñas para servicio doméstico se registró en distintos lugares del país durante la ocupación militar y en el período inmediatamente posterior (Mases, 2010; Lenton y Sosa, 2018). Para el caso del territorio nacional de Río Negro, María E. Argeri analiza la práctica del traslado bajo la figura jurídica del depósito de mujeres y niñas implementada por autoridades judiciales, policiales y religiosas durante las últimas décadas del siglo XIX y principios del XX.

[Estas autoridades] controlaban, de hecho, los circuitos de mano de obra forzada juvenil, constituyendo una oferta amplia que satisfizo tanto la demanda de trabajo sexual -para diferentes prostíbulos del país- como la doméstica -empleada en la esfera privada y en los conventos y colegios religiosos de mujeres- (1998, p. 67).

Unas décadas después nos encontramos con los efectos de la crisis económica mundial de 1930 en el norte de la Patagonia. Inmigrantes europeos y sirio-libaneses que inicialmente se habían dedicado al comercio comenzaron en ese momento a diversificar su estrategia económica incorporando la producción ganadera. Esto supuso un proceso de concentración de tierras que desplazó, por medio de distintos mecanismos (que incluyeron desalojos violentos), a pobladores indígenas que, en su gran mayoría, se encontraban en situación de precariedad en la tenencia desde principios de siglo. Paralelamente, se presionó y persiguió a los pequeños productores para incorporarlos como trabajadores asalariados (Delrio y Pérez, 2019). Este proceso fue acompañado por el accionar de distintas agencias estatales, incluyendo razias policiales que operaron con virulencia e instalaron el terror (Pérez y Cañuqueo, 2018). Así pudieron concentrar tierra quienes eran considerados con aptitud suficiente sobre la base de criterios racistas sostenidos por las burocracias y los funcionarios estatales (Kropff, 2019). El resto fue presionado para vender su fuerza de trabajo. El destino de los hombres fue, fundamentalmente, el trabajo en las estancias (Cano y Pérez, 2019), complementado con el trabajo temporario en las comparsas de esquila que recorrían la Patagonia. La pregunta que nos guía, entonces, es qué ocurrió, a partir de ese momento, con las mujeres.

En función de responder esta pregunta, en el siguiente apartado presentaremos antecedentes relativos al servicio doméstico como experiencia compartida por mujeres de la región y la estrategia metodológica propuesta para abordarlo. Se trata de una estrategia centrada en la reconstrucción de trayectorias de mujeres que se desarrollarán en el apartado subsiguiente para, luego, analizar las modalidades mediante las cuales ingresan al trabajo *cama adentro*. Finalmente, se reconstruirán las distintas características que configuran este nicho laboral en este contexto particular.

## El servicio doméstico *cama adentro* como experiencia compartida

El trabajo en tareas de limpieza y de cuidado de niños y personas mayores en casas de familia, habitando dentro del hogar, es una experiencia generalizada entre mujeres de origen rural que hoy viven en contextos urbanos del norte de la Patagonia. A partir de su investigación con mujeres mapuche que viven en el presente en Bahía Blanca, Graciela Hernández destaca la preponderancia del servicio doméstico entre las inserciones laborales (Hernández, 2021). Por su parte, Lorena Cañuqueo y Soledad Elifonso plantean que el desplazamiento de mujeres jóvenes, adolescentes y niñas para trabajar *cama adentro* en grandes ciudades del

país debe ser comprendido como uno de los efectos del genocidio contra el Pueblo Mapuche que fue menos abordado hasta ahora.

(...) son pocas las familias que no tienen a una tía, abuela, madre, prima, hermana, sobrina, hija que haya migrado a las grandes ciudades para el “empleo doméstico con cama adentro”, como eufemísticamente se llamó a un trabajo que implicaba habitar la vivienda del empleador, a disposición las 24 hs y que, en la mayoría de los casos, no contaba con un salario (2020).

De hecho, la experiencia se refleja en una de las obras de teatro más conocidas de la artista mapuche Luisa Calcumil, “*Fei c’ mei aihuiñ tuhun* [Es bueno mirarse en su propia sombra]”, de 1987. En su análisis de esta obra, Miriam Álvarez (2022) destaca el modo en que contextualiza la experiencia de las “empleadas domésticas” de fines del siglo XX en la historia de subordinación violenta del Pueblo Mapuche al Estado argentino. Con ese punto de partida, la obra pone en foco una serie de conflictos que afectan a estas mujeres en relación con sus lugares de origen y con su contexto presente. Entre ellos se incluye el dolor de la separación inicial entre niñas y madres en un marco de asimetría en zonas rurales, la alienación vinculada a la negación de la identidad étnica y la represión de prácticas culturales específicas (como el idioma) fruto de la presión asimilacionista en el contexto urbano y, finalmente, el maltrato (incluyendo abusos sexuales) y la discriminación que configura la relación con quienes las emplean, sector representado en la obra en la figura de la patrona o “la Señora”.

Tanto Hernández como Cañuqueo y Elifonso, y también Álvarez, analizan casos en los que existe una identificación mapuche de las mujeres que trabajan *cama adentro*. Sin embargo, no todas aquellas personas definidas, interpeladas y tratadas como indígenas en un contexto de presión asimilacionista en el que la categoría se relaciona con la barbarie que se pretende erradicar optan por autoadscribirse a partir de categorías que pertenecen al mismo campo semántico, como *mapuche*. De hecho, el auto-reconocimiento en esos términos constituye un proceso desafiante, difícil y excepcional (Kropff, 2018). La identidad se configura en un escenario que no emerge de modo transparente como efecto de la experiencia histórica sino que conlleva procesos específicos de negociación (ver, entre otros, Hall y Du Gray, 1996). A los efectos de dar cuenta de la configuración del trabajo *cama adentro* como nicho laboral en la sociedad post-genocida, el foco aquí estará puesto en acceder a las categorías de interpelación y los mecanismos a través de los cuales se constituye la fuerza de trabajo orientada a esa tarea. Es decir, se trata de dar cuenta de los términos en que se concibe y establece la sujeción que puede dar lugar a múltiples modos de producir sentido en términos identitarios asociados a procesos de subjetificación (Rose, 1996). En este caso, uno de los efectos más concretos de la violencia simbólica del asimilacionismo como ideología estatal es, justamente, la presión para que las identificaciones étnicas se diluyan. Si fundáramos el trabajo únicamente en aquellas personas que logran desandar los efectos de esa forma de violencia simbólica, resultaría difícil dar cuenta de la extensión y profundidad de sus efectos.<sup>2</sup>

Entonces, para dar cuenta de las experiencias de inserción en este tipo de trabajo recuperando la perspectiva de personas que la vivieron, partimos de los relatos de mujeres que en el presente residen en la ciudad de San Carlos de Bariloche y que, entre 2018 y 2019, participaron de un proyecto para reconstruir trayectorias de adultas mayores que habitan hoy en los barrios populares de la ciudad. El proyecto se desarrolló en el marco de las actividades de la Mesa de Concertación de Personas Mayores de la Municipalidad (para un análisis de la experiencia, ver Iglesias, en prensa). María Paz Argel (autora de este artículo) participó de ese proyecto en su calidad de trabajadora de la Dirección de Promoción Social de la Municipalidad. La metodología implementada para la producción de datos se basó en mapeos participativos, entrevistas semi-estructuradas y derivas de los primeros barrios que conformaron la ciudad. Sobre la base de esos primeros datos, se seleccionó a las interlocutoras para desarrollar entrevistas en profundidad.

De las 60 participantes, la mitad era originalmente de la Línea Sur de la provincia de Río Negro; esto es, los pueblos y parajes rurales que se encuentran entre la cordillera y la costa atlántica, siguiendo la traza del

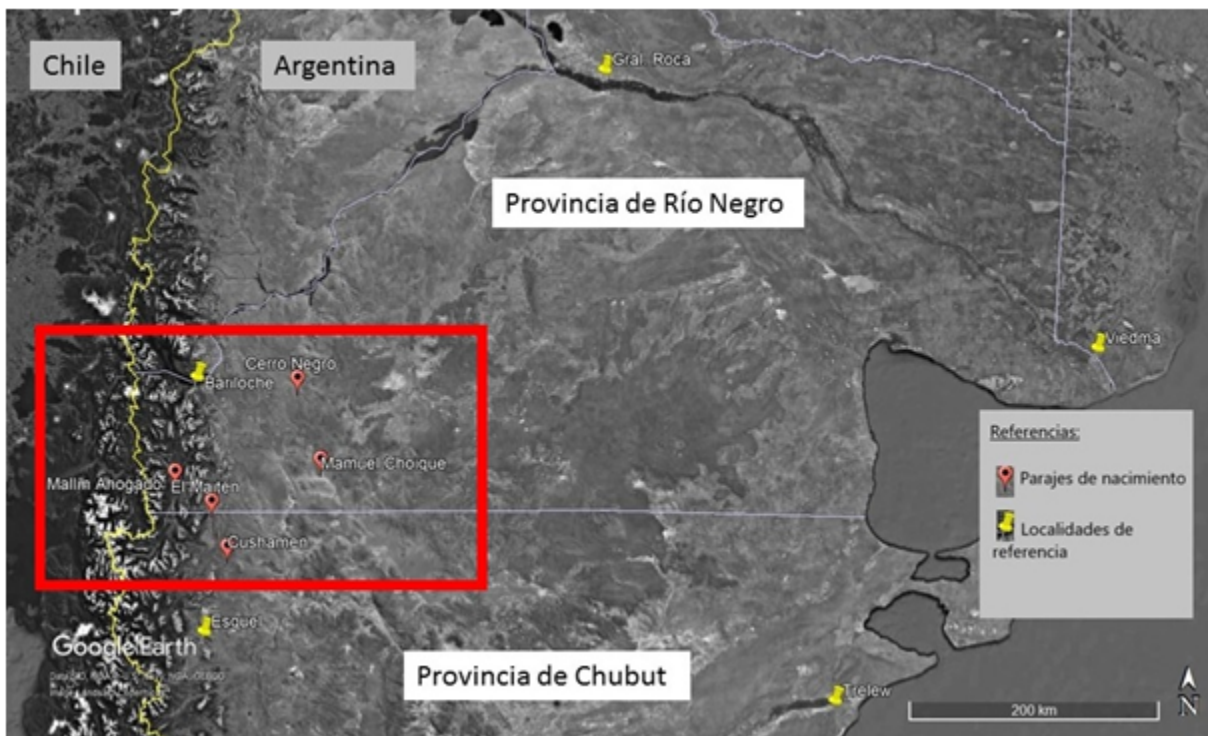
ferrocarril que une Bariloche con Viedma. La formación social de alteridad imperante en la provincia de Río Negro asocia la construcción de aboriginalidad a una estructuración espacial de cuatro zonas: atlántica, andina, valle y Línea Sur. La Línea Sur es la única en la que esta construcción habilita la presencia de población indígena (Cañuqueo, Kropff, Rodríguez y Vivaldi, 2005).

Muchas de las historias de estas mujeres tenían elementos que se repetían. Por un lado, habían nacido entre fines de la década de 1930 y principios de la de 1950, en zonas rurales cercanas a Bariloche. Por otro lado, se habían trasladado desde el campo a distintas ciudades, principalmente a Buenos Aires, a trabajar como empleadas domésticas *cama adentro*. Finalmente, sus familiares se habían quedado en los campos, algunos trabajando con el capital propio, otros empleados en estancias como peones rurales o puesteros. En todos los casos se identificaron algunos mecanismos que ya fueron analizados y comprendidos como efecto de lógicas genocidas. Uno de los centrales es la presión selectiva sobre pobladores considerados indígenas para que reduzcan la extensión de los campos o los abandonen a favor de inmigrantes o hijos de inmigrantes (ver, entre otros, Kropff, Pérez, Cañuqueo y Wallace, 2019).

Entre ese conjunto, se seleccionaron cinco historias porque resuenan en las experiencias del resto de las participantes del proyecto y expresan diferentes matices. Nuestras interlocutoras son Úbeda, nacida en Mallín Ahogado, paraje ubicado a 15 km al norte de la localidad de El Bolsón en Río Negro; Uberlinda, nacida en Cerro Negro, cerca del paraje Anecón Grande y de la localidad de Comallo, en la misma provincia; María, nacida en El Maitén, provincia de Chubut, a 35 km de la localidad de Ñorquinco en el sudoeste de la provincia de Río Negro; Herminia, nacida en Cushamen, también en Chubut y cerca de El Maitén; y Nelly, nacida en el paraje de Mamuel Choique, ubicado en el departamento de Ñorquinco, Río Negro (ver Figura 1).

**Figura 1**

Mapa con la ubicación de los lugares de nacimiento de las interlocutoras



## Las trayectorias

Úbeda nació en el paraje de Mallín Ahogado en el año 1938, en una familia de 8 hijos. Tenían una porción de campo propio que les permitía no sólo la producción agrícola para el autoabastecimiento sino también la

generación de un excedente para el intercambio con productores de otros parajes. Su padre estaba empleado en la industria forestal que se desarrollaba en la zona (ver Iñigo Carrera, 2020), por lo que viajaba por temporadas al paraje El Foyel, 25 km al norte de Mallín Ahogado. "Bajaban madera de la cordillera", cuenta Úbeda.

Durante esos períodos su madre se ocupaba del campo y de la producción familiar, y distribuía las tareas para cada integrante de la familia. Úbeda iba a la escuela por la mañana y, cuando regresaba, comía algo y ya comenzaba con el trabajo en el campo. Entre otras, recuerda las tareas de cuidado de animales, de siembra o cosecha de plantaciones, y algunas tareas del hogar como la limpieza o el cuidado de sus hermanos menores. Habla del desplazamiento hacia Buenos Aires para trabajar *cama adentro* como la única opción posible para las jóvenes del campo en aquella época. Ella fue cuando tenía 18 años (en 1956) enviada por un hombre de origen sirio-libanés apellidado Sfeir. La llevaron junto a chicas de otros parajes hasta El Maitén, en la provincia de Chubut, donde tomaron el tren de trocha angosta, "La Trochita", para viajar hasta Ingeniero Jacobacci, y allí en otro tren hasta Constitución, "tren pullman que le llamaban". En Buenos Aires recuerda que la estaban esperando en la estación las hijas de quienes serían sus nuevas patronas y patrones, "era gente rica". Ellas mismas las distribuyeron, por lo que el grupo de seis chicas se separó, y cada una fue para una casa distinta a trabajar puertas adentro.

Si bien Úbeda no menciona qué tareas específicas realizaba, sí hace hincapié en que el día domingo era su día de descanso, en el que aprovechaba para lavar su ropa, sus zapatillas, dormir la siesta, entre otras actividades. Algunos domingos, recuerda, su patrona la invitaba a pasear en el auto, a conocer la ciudad, a tomar un helado. Durante el verano se quedaba en la casa y sufría por el calor de la ciudad.

Estuvo dos años trabajando allí sin poder regresar al campo a ver a su familia. Recuerda que extrañaba mucho a su madre, y que sólo se comunicaba con ella por cartas. Cada vez que recibía una "era un llanterío porque era joven. Muy joven me sacaron del lado de mi madre, y a todas las chicas, las mandaban a trabajar". Por esta razón, en 1958, regresó al campo y no quiso volver a la ciudad. No menciona maltratos. "Era buena mi patrona, me trataban bien, gente educada".

Uberlinda es de la misma edad que Úbeda. Nació en el paraje de Cerro Negro, muy cercano a la localidad de Comallo. Los recuerdos de su infancia se basan principalmente en la explotación del campo familiar para la subsistencia, en los que detalla las tareas que les tocaba realizar tanto a ella como a sus hermanas y hermanos. Se dedicaban a la producción lanera, que se intercambiaba por mercadería y bienes de consumo en los negocios de ramos generales en Comallo. Uberlinda recuerda que se tomaban un día completo para ir a caballo hasta aquella localidad y dejar en un negocio, cuyo dueño era un hombre de origen sirio-libanés, lo que habían producido durante el año. A cambio, el bolichero les entregaba harina y otros productos básicos para consumo.

Uberlinda recuerda que un hermano mayor que ella se empleó como peón en una estancia cerca de Comallo. Eso supuso, desde su perspectiva, una dificultad para garantizar la subsistencia del grupo familiar. Al contar con un integrante menos, las tareas debieron redistribuirse entre quienes habían quedado en el campo. Sin embargo, recuerda que para su hermano la posibilidad de un salario resultaba más atractiva que el trabajo con los animales y las huertas propias sólo para la subsistencia. Así, durante mucho tiempo ella tuvo que hacerse cargo de las tareas de su hermano que, según recuerda, eran más pesadas e implicaban andar a caballo durante todo el día reuniendo las chivas y ovejas, o la construcción de corrales, entre otras.

En relación con este empleo del hermano, Uberlinda viajó a la localidad de Carlos Pellegrini, en la provincia de Buenos Aires. Su hermano se había enterado, en la estancia donde trabajaba, de que estaban buscando a una chica para trabajar *cama adentro* en aquella localidad, por lo que un día llegó con la noticia y convenció a su madre de que la mandarían allí. Uberlinda no tuvo margen para decidir por ella misma. Tampoco recuerda con exactitud la edad a la que se fue, pero cree que tendría 21 o 22 años (es decir, era 1959 o 1960). Aunque no precisa cuántos años estuvo trabajando allí, sí recuerda que la patrona la mandaba mucho, la llenaba de tareas y la trataba de ignorante. "Me ponía la vela, no me dejaba prender la luz. Me decía 'Vos poné la vela', la rica esa, la patrona. Como que yo no conocía la luz eléctrica. Si yo la conocía, pero me ponía la vela ella". Después de aquel

trabajo regresó al campo, para luego trasladarse a la ciudad de Bariloche, donde estaba una hermana (porque la habían mandado, también, a trabajar *cama adentro*), y comenzó a trabajar en un hotel como mucama.

María nació en el año 1952, es 14 años menor que Úbeda y Uberlinda. Su familia vivía en El Maitén y constaba de 16 hermanos. Repartió sus años de infancia entre su casa y el campo de su abuelo materno en Cushamen. En el pueblo iba a la escuela y en el campo cuidaba animales y participaba en la cosecha de distintas plantaciones para autoconsumo. Su abuelo era productor lanero y anualmente vendía la producción en la casa Lobos de Ramos Generales, donde recibía, a cambio, los *vicios* para el resto del año.

A los 10 años (1962) se fue a vivir a Buenos Aires con la familia Breide, unos vecinos de origen sirio-libanés conocidos de su madre. Estos tenían un hijo, José, que vivía en aquella ciudad junto con su esposa e hijos pequeños. María se fue a trabajar como empleada doméstica *cama adentro*, a cambio de la promesa de un salario que nunca se cumplió.

Le prometían a la madre o al padre pagarle un sueldo y no le pagaban nunca, por lo menos en el caso de nosotros y otros más que sé, no les pagaban. Nos daban ropa usada y nos daban la comida. Estábamos al mando de ellos. (...) Yo lavaba los pañales, y si los lavaba mal, la patrona me pegaba. También pasé hambre, cuando la señora se enojaba me decía: "Hoy no vas a comer, no vas a comer, no vas a comer". Y no comía.

Durante su estancia en la ciudad se comunicaba con su madre mediante cartas. Recuerda que siempre había algún conocido del campo que le entregaba las cartas cuando estaba de paso por la ciudad. En El Maitén, su hermano escribía las cartas que la madre le mandaba a ella y al resto de las hermanas, que se encontraban también en Buenos Aires trabajando *cama adentro* para otros patrones. Los sábados su patrona le permitía salir a pasear con sus hermanas mayores, siempre y cuando estas la retiraran del departamento en persona y la dejaran el día domingo a cierta hora arreglada, aunque "No todos los sábados (...) si salía un sábado, después no salía al otro, y así". Recuerda los recorridos en colectivo, los juegos en el parque, las tiendas de ropa.

Trabajó en casa de los Breide durante tres años. Volvía en los veranos al campo a visitar a su familia y luego regresaba a Buenos Aires a continuar *cama adentro*. Algunos fines de semana sus patrones vacacionaban en Mar del Plata o en una casaquinta a las afueras de la ciudad, por lo que María también iba a esos lugares a trabajar. Sin embargo, luego de esos tres años le pidió a su madre quedarse en el campo; ya no quería regresar a Buenos Aires. Al principio la madre dudó por temor al enojo de los Breide, pero un hermano de María interfirió a favor de ella, haciendo notar que estaba trabajando sin pago y que la maltrataban. Recuerda que, efectivamente, se enojaron con su madre cuando les informó que su hija no regresaría a la ciudad con ellos.

Luego de unos meses en el campo, cuando tenía 14 años (en 1966) viajó a la ciudad de Bariloche, donde trabajó por un tiempo *cama adentro* para luego ingresar en el rubro turístico y trabajar en hoteles. Así obtuvo por primera vez un salario que le permitió alquilar una vivienda.

Herminia es un año menor que María. Nació en 1953 en Cushamen. Eran 9 hermanos. Su papá era puestero en la estancia "El Boquete", ubicada a las afueras de El Maitén, que era de la familia Breide. Pudo construir una casa propia en el paraje Buenos Aires Chico. Su infancia transcurrió entre El Boquete y El Maitén, donde asistía a la escuela. Herminia se lamenta por no haber podido continuar con sus estudios secundarios, por cuestiones económicas. "A mi papá no le alcanzaba la plata para estar pagando porque te tenías que ir a Esquel o a otro lugar. Terminabas séptimo grado y te quedabas en banda".

Según recuerda, su padre se cansó de trabajar en la estancia de los Breide. "A él le gustaba más irse", sostiene, refiriéndose a su participación en las comparsas de esquila en la temporada que iba de septiembre a marzo o abril. Los recorridos de las comparsas llegaban hasta Santa Cruz. "Ahí trabajaba para los ingleses, La Compañía". Se refiere a Argentine Southern Land Company, la Compañía de Tierras del Sud (ver Minieri, 2006).

Herminia tenía una tía que se había ido a Buenos Aires a trabajar *cama adentro*. Sin embargo, no recuerda más datos sobre esta historia. En cambio, tiene presente la partida de su hermana mayor para lo mismo. Recuerda Herminia que a Buenos Aires Chico solían ir monjas o catequistas, no está segura, pero eran

representantes de un convento de la capital, que tenían la misión de llevarse chicas del campo a trabajar a la ciudad en el servicio doméstico, *cama adentro*. Su hermana se fue con otras tres chicas cuando tenía 17 o 18 años. Las catequistas las llevaron al colegio de monjas y ahí se encargaron de buscarles trabajo e instalarlas en las casas de estas familias. Herminia conocía también a otras vecinas del campo que se habían ido de jovencitas a trabajar *cama adentro* a Buenos Aires y, en estos casos, el traslado y distribución era organizado por hombres de origen sirio-libanés.

A los 14 años (1967) se encontraba trabajando de niñera en El Maitén y le propuso a su papá ir a trabajar a la ciudad. Con la autorización también de su mamá, Herminia viajó a la ciudad para quedarse unos días en la casa de su tía. En Buenos Aires las condiciones laborales de Herminia fueron distintas de las del resto de las mujeres presentadas aquí. Realizaba tareas de cuidado de niños, sus patronos le pagaban un sueldo todos los meses, sólo trabajaba por la mañana y tenía las tardes a su disposición. Además, recuerda que el día jueves era su franco. Cuando terminaba el período escolar, la familia se iba a vacacionar a la ciudad de Mar del Plata, por lo que Herminia tenía la posibilidad de viajar con ellos o volverse al campo hasta su regreso a Buenos Aires. Para ella fue una buena experiencia. Dice haber sido bien tratada y respetada por sus patronos.

Regresó a El Maitén cuando tenía 18 años (1971) debido a que su madre había enfermado. Luego de algunos años formó su propia familia en El Maitén y, cuando su hijo tuvo 5 años, viajó a la ciudad de San Carlos de Bariloche para ingresar a trabajar en la actividad turística, como mucama en un hotel.

Nelly es de la generación de María y Heminia. Nació en 1954 en el paraje de Mamuel Choique, ubicado a 82 kilómetros al sudoeste de la localidad de Ingeniero Jacobacci, en Río Negro. Su madre no contaba con los medios necesarios para garantizar la subsistencia de la familia. Eran 12 hermanos. A los 6 años, su madre la mandó a trabajar a la casa de una señora *cama adentro*. Aunque no había un pago en retribución de las tareas que realizaba, sí estaba garantizada la subsistencia de la propia niña. Nelly recuerda que la patrona la trataba muy mal. Después trabajó en la casa de otra señora en Jacobacci. Allí también recibió malos tratos, por lo que regresó al campo en Mamuel Choique a trabajar en la cocina de una escuela. Cuando terminó el período escolar, una maestra se la llevó a trabajar a su casa *cama adentro*.

El siguiente recuerdo que tiene en relación con su trayectoria laboral es el traslado junto a otras cinco chicas a la ciudad de Bariloche en tren. Una señora de esta localidad fue a buscarlas para trabajar en el edificio Cantegril, recientemente inaugurado y ubicado en el centro de la ciudad turística. La inauguración fue en 1972, por lo que Nelly tenía ya 18 años. Allí trabajaba durante el día en el servicio doméstico, ya no *cama adentro*, sino que vivía en la casa de esta señora junto con el resto de las chicas, a 20 cuadras del edificio donde trabajaban. Luego trabajó para una familia que vivía en La Rioja y que, supone, vacacionaba en Bariloche. La patrona estaba embarazada por lo que, cuando llegó el momento de parir, regresaron a su ciudad, Nelly incluida. Allí continuó su trabajo de niñera, nuevamente *cama adentro*. Estuvo entre 3 y 5 meses. "La señora no me dio ni un peso, ni un peso". Después regresaron a Bariloche y continuó trabajando en el edificio Cantegril. A la casa de su madre regresó de grande, sólo a visitarla.

## El punto de partida

Los 15 años que separan a Úbeda y Uberlinda de María, Herminia y Nelly se asocian a algunas diferencias en sus puntos de partida. Mientras las familias de las primeras dos tenían un campo propio que trabajaban para la subsistencia, las otras tres ya no. La familia de María estaba en el pueblo (el campo era de su abuelo), la de Herminia trabajaba en relación de dependencia y la de Nelly no tenía medios propios para subsistir. Úbeda y Uberlinda describen las estrategias de subsistencia durante su infancia a partir de una combinación entre la organización familiar del trabajo en predios pequeños y el trabajo individual en relación de dependencia de hombres de la familia (padres, hermanos).

Sin embargo, aunque en distintas condiciones en relación con la tenencia de la tierra, las cinco mujeres cuentan que desarrollaban tareas vinculadas a la producción agrícola en su infancia y distinguen el trabajo que



se hacía en función del género y la edad. Ellas, como niñas, colaboraban en tareas específicas vinculadas al trabajo con animales (como ordeñar) o en la limpieza de la casa, entre otras. En el presente de las entrevistas, las interlocutoras consideran que era demasiado trabajo para ser tan chiquitas, lo que pone en evidencia marcos de interpretación diferentes sobre lo que se habilitaba para la infancia en su contexto de origen y lo que se considera pertinente en su contexto presente. Por otra parte, expresan valoraciones diferentes en torno a distintos tipos de trabajo. Mientras los padres trabajaban de peones en estancias vecinas ausentándose por períodos largos, las madres vivían (no trabajaban) en el campo. Entonces, tareas como la confección de ropa y calzado, cuidado de niños y niñas, cocina, limpieza y otras desarrolladas en la casa no entran dentro de lo que ellas consideran trabajo. Esta forma de clasificar las tareas se adecua a la distinción entre el trabajo productivo y reproductivo que caracteriza Silvia Federici. Según esa clasificación propia del capitalismo, sólo la producción que genera un excedente, la producción para el mercado, es una actividad creadora de valor, mientras que la reproducción de la fuerza de trabajo que produce esa mercancía no es considerada un trabajo y no tiene valor (Federici, 2016; Rubin, 1986).

En cuanto a la situación de tenencia de la tierra, los relatos también dan cuenta del proceso de achicamiento de los campos familiares a través de distintos mecanismos. María recuerda cómo fue reducido el campo de su abuelo en Cushamen.

Los turcos tenían una mala costumbre: usaban todo lo que es armas, tenían gente, empleados que ellos pagaban, entonces siempre le corrían un poquitito más el alambre, iban corriéndole. Y si no, le ofrecían comprarle; resulta que alambraban pero nunca le pagaban. Y más cuando veían una persona vieja como mi abuelo. A mi abuelo le sacaron un pedazo grande, él tenía un campazo. Y a él le sacaron así.

Los *turcos* aparecen recurrentemente en los relatos de estas y otras mujeres. El término refiere a inmigrantes de origen sirio-libanés y sus descendientes que, para 1950, ya se habían reconvertido en estancieros. La “mala costumbre”, extendida en la zona, suponía estafar o robar campo mediante el corrimiento del alambre año a año y fue fruto de denuncias públicas en esa época (Kropff, 2019). Mientras los inmigrantes alambraban, quienes eran considerados indígenas no obtenían los permisos para hacerlo. En este caso, el avance de los alambres se producía durante el invierno e incluía promesas de compra que no se cumplían. María recuerda que su abuelo medía el campo para comprobar que cada vez era más chico. Por su parte, Uberlinda menciona que el turco dueño del boliche adonde llevaban la producción de lana les quiso “arrebatar el campo” como forma de cobrarse una deuda que decía que su padre había contraído en su negocio.

El endeudamiento fue uno de los mecanismos centrales desarrollados por los comerciantes inmigrantes (fundamentalmente sirio-libaneses y españoles) para obtener tierra y reconvertirse en estancieros a partir de la década de 1930. Se establecía la deuda en un contexto de asimetría en el que el bolichero fijaba el precio (usurero y monopólico), era quien controlaba las cuentas sin transparentar su estado real, y aprovechaba a su favor conocimientos desiguales en torno al idioma castellano y a la escritura, entre otros, además de su situación de privilegio ante funcionarios estatales (Kropff, 2019; Pérez, 2012).

En los relatos, el turco ocupa un rol singular en la trama de relaciones. Por un lado, era el dueño de la estancia en la que los abuelos, padres o hermanos varones trabajaban, realizando tareas como peones. En los primeros trabajos que ellas mismas comenzaron a hacer en relación de dependencia, muchas veces la patrona era la esposa del dueño turco del boliche donde realizaban las tareas de limpieza. En algunos casos, la maestra de la escuela en la que trabajaban era la esposa de un turco. En este sentido, era sabido por las mujeres que los turcos contaban con familiares y otras redes sociales en grandes ciudades del país y que empleaban tanto a mujeres como a hombres para el trabajo en estos nuevos lugares, en el campo y también en la ciudad.

En la obra de Luisa Calcumil analizada por Álvarez aparece con claridad la asociación entre la patrona y el comerciante, aunque en este caso no se lo define a partir de una categoría étnico-nacional. Sin embargo, se reconoce la interpelación étnica hacia las empleadas y sus familias, y la discriminación asociada con esa categoría. En el texto dramático, la madre de quien hoy es empleada le habla a la patrona:

¡Pero cómo no te vas a acordar, Señora! Si fuiste con el comerciante del lugar, tomaron por el camino, pasaron los pastizales, llegaron a la vertiente de agua ahí, al salto de la vertiente está mi casa, hasta ahí llegaste con el comerciante. ¡Pero cómo no te vas a acordar, Señora! Si fuiste en el vehículo del comerciante, tomaron por el camino hacia el campo, llegaste enojada por el estado en que estaba el camino, me retaste bastante, me dijiste: “Mirá, Erminda, la porquería de camino que tenés, vengo llena de tierra, parezco una india”, me dijiste... (Calcumil, 1987, p. 87, en Álvarez, 2022, p. 47)

María desconoce cuándo, cómo o por qué sus tías se encontraban trabajando en Buenos Aires. También sus hermanas mayores habían partido hacia la misma ciudad para trabajar como empleadas domésticas en casas de familias turcas cuyos campos, asimismo, se encontraban en zonas cercanas a El Maitén. En el caso de Herminia, su tía se encontraba viviendo en Buenos Aires hacía años, por lo que incluso viajaron con su papá para visitar a sus familiares y conocer la ciudad. Por otro lado, Herminia tenía una hermana mayor que se había ido a trabajar allí junto con otras chicas del paraje Buenos Aires Chico, y había vecinas conocidas de la familia en Leleque que también se encontraban trabajando en Buenos Aires, todas en casas de familias turcas, aunque señala que también las venían a buscar mujeres vinculadas a la Iglesia. Por su parte, Úbeda (15 años mayor) recuerda con precisión el apellido del turco que se encargaba de buscar y reclutar chicas para el trabajo doméstico en grandes ciudades. Recuerda también la dinámica de traslado desde el lugar de salida y la distribución de las chicas en la ciudad de destino.

Yo venía a trabajar como empleada doméstica, así salían todas las chicas. Yo fui hasta Buenos Aires a trabajar *cama adentro* cuando tenía dieciocho años. Llevaban chicas, muchas chicas llevaban porque había una gente allá, unos turcos. Se llamaba turco Sfeir y esos se encargaban de llevar chicas a Buenos Aires. Turco Sfeir le decían, era de Ñorquinco, de Jacobacci, Clemente Onelli, Maquinchao, todo eso. Se ve que tenía gente conocida en Buenos Aires y le encargaban a él y él mandaba seis chicas, cinco chicas. Ellos mismos nos iban a dejar al Maitén para que nosotros nos embarquemos en el tren.

Este relato da cuenta de la existencia de un circuito de trabajo destinado a mujeres para emplearlas en el servicio doméstico. Este circuito, según infiere Úbeda, se basaba en el vínculo que sostenían familias de las grandes ciudades con comerciantes de la zona, en este caso de origen sirio-libanés. La organización de esta práctica, recuerda, estaba a cargo de ellos. Tanto su familia como otras del paraje y de otros parajes y localidades cercanas en la provincia de Río Negro sabían que los turcos buscaban chicas que se trasladaran a otras ciudades para trabajar como empleadas domésticas bajo el puesto de *cama adentro*. María da cuenta de la continuidad de estas prácticas años después:

Ellos [los turcos] ya sabían, como ya habían llevado hermanas mías... Vinieron, me sacaron de la escuela, y a la semana me fui con ellos (...) Mi mamá me dijo “te vas a ir con José”. Ella conocía mucho a José (...) Me fui con los Breide, yo, con José Breide (...) Ellos vinieron, andaban buscando, como ellos decían, las paisanitas, chinitas, para trabajar, llevarlas a Buenos Aires, los Hueri, los Breide.

Según describen estas mujeres, el trabajo *cama adentro* suponía la permanencia por largos períodos (entre 10 y 12 meses como mínimo) en la misma vivienda en la que se realizaban las tareas del servicio doméstico. Eso requería el desplazamiento de las trabajadoras. En algunos casos, primero se desplazaron a parajes y localidades cercanas a su lugar de origen y luego a las ciudades. En otros, directamente viajaron a estas grandes ciudades. Los actores vinculados a la gestión de esos traslados en los relatos son dos: la Iglesia católica y los turcos. Uberlinda menciona también a actores relacionados con las estancias en las que trabajaban los hombres de las familias, pero bien podrían solaparse con aquellos María agrega la marca etnicizada y racializada en la búsqueda de esta mano de obra. No eran sólo mujeres o chicas; eran *paisanitas*, *chinitas*.

## Etnicidad, género y edad en la construcción de un nicho laboral

*Paisanita* es una categoría que supone una adscripción étnica. En la Línea Sur de la provincia de Río Negro, y también en la zona andina, el proyecto genocida y asimilacionista estatal ha redundado en que adscripciones

más explícitamente marcadas como *indígena* o *indio/a* remitan a la barbarie que se busca erradicar, por lo que su uso resulta muchas veces ofensivo. Recién hacia fines del siglo XX la categoría *indígena* fue resignificada de la mano de procesos de organización política de pequeños productores (Mombello, 1991). Por su parte, la categoría mapuche ha tenido su propio derrotero en un marco de persecución del *mapuzugun* [idioma mapuche] (Golluscio, 2006), y se convirtió en emblema recién en las últimas décadas del siglo XX. Entonces, *paisano/a* ha sido –y continúa siendo– el modo más extendido de distinguir a la población de arraigo local de los/as inmigrantes y sus hijos e hijas a lo largo del siglo XX (Kropff, 2019).

Por su parte, *chinita* constituye una categoría que supone un proceso de subalternización vinculado a la constitución asimilacionista de la nación en la Argentina. Diana Marre (2001) reconstruye los usos de la categoría en los siglos XVIII y XIX e identifica que se trata de una definición que interpela a las mujeres de las pampas rioplatenses a partir de un conjunto de conductas, valores y prácticas culturales que se consideran como opuestos a la civilización, entre los que se destaca la promiscuidad sexual. La autora plantea que la categoría procura invisibilizar la diversidad cultural pero no se puede interpretar en términos de clase, porque el supuesto asimilacionista subyacente implica que la *china* puede superar la condición inicial de pobreza incorporándose a la civilización y abandonando la holgazanería y la promiscuidad que constituyen el punto de partida. Esta categoría, re-inscripta en el contexto de mediados del siglo XX en el norte de la Patagonia, y en la voz de los sirio-libaneses que buscaban mano de obra femenina, deviene una categoría a la vez generizada, etnicizada, racializada y de clase, dado que organiza la compra selectiva de fuerza de trabajo.

A su vez, los diminutivos presentes en ambas categorías remiten a una marca de otro tipo, una marca de edad. Así como el género y la etnicidad, la edad constituye un clivaje; es decir, una dimensión que estructura prácticas sociales (Briones y Siffredi, 1989). Lejos de ser un mero dato cronológico o biológico, la edad está configurada socioculturalmente y supone un orden jerárquico de categorías o grados que implican roles y conductas esperadas, que varían en distintos contextos operando para la inscripción material de subjetividades hegemónicamente definidas (Kropff, 2011). Entonces, niñez, juventud, adultez y vejez son grados de edad que responden a la configuración etaria euro-norteamericana expandida en el mundo por la colonización, primero, la modernidad después y luego la globalización, imponiendo un curso de vida esperado que se sobre-imprime sobre otras teorías de la edad y es resignificado o disputado contextualmente (Honwana y De Boeck, 2005).

Uberlinda recuerda que los dueños de la estancia que empleaba a su hermano se encontraban en la búsqueda de una mujer joven para realizar tareas en el servicio doméstico, y el hermano insistió en que ella fuese a trabajar allí, por lo que sus padres accedieron. “Antes cumplías 18 años, 21 años, y te tenías que ir del campo de tus viejos. O casarte y irte al campo de tu marido. Y si no tenía [campo], igual tenías que irte”.

La explicación que Uberlinda le asigna a esta expulsión se construye en torno a la edad: sus padres la mandaron a trabajar a la edad de 18 años. Úbeda también menciona la edad como una condición para incorporarse al servicio doméstico en otras ciudades, en el circuito organizado por los turcos. Recuerda que sus padres la enviaron a trabajar con el turco Sfeir después de los 18 años y, por otro lado, que los turcos llevaban chicas jovencitas. En ese marco, Uberlinda agrega que para acceder al trabajo *cama adentro* había, también, una condición vinculada al parentesco. Para ser o estar *cama adentro* había que ser soltera. Por extensión, las categorías etarias pueden pensarse a partir de una clave de parentesco, ya que aluden a mujeres que no están casadas.

Como se ve en los relatos de las mujeres sobre sus primeros años en el campo, las tareas de las casadas no se consideraban trabajo, en consonancia con la concepción sobre el conjunto de tareas destinado a la reproducción de la fuerza de trabajo en el modo de producción capitalista. Sus madres, esposas de sus padres, *vivían* en el campo, no *trabajaban* como sí lo hacían sus padres. Según esta lógica, una vez casadas, las mujeres pierden su condición de trabajadoras a los ojos de sus pares, aunque en la práctica al interior del grupo familiar sean responsables de tareas que aportan a la subsistencia. La otra opción de Uberlinda al ser expulsada del campo de sus padres era mudarse al campo de su marido. En este contexto, el dueño de los medios de producción, aunque sea en condiciones precarias, es en todos los casos el hombre.

Por su parte, Nelly fue retirada de la casa de su madre a los seis años. Recuerda que fue enviada por algún integrante de su familia, aunque no puede precisar quién, a trabajar en la casa de una familia en Jacobacci. Reponer el derrotero en esos años le cuesta. Recuerda de manera vaga que una maestra la llevó a trabajar a la cocina de la escuela cuando tenía diez años. Tanto su historia, como la de María, que se trasladó a Buenos Aires a los diez años, parecen dar continuidad, en la década de 1960, a una lógica en la cual las niñas indígenas se consideran adecuadas para el desarrollo del servicio doméstico. Nelly no se desempeñó únicamente en casas de familia, sino que también lo hizo en una institución estatal, la escuela. En su relato, ni su madre, ni sus abuelos, ni los patrones, ni la maestra parecían encontrar extraño que trabajara *cama adentro* con seis años de edad. Esto nos lleva a pensar que existía un marco interpretativo compartido por el conjunto de la sociedad que aceptaba esa situación, que la consideraba legítima. En ese orden hegemónico patriarcal, adultocéntrico y racista –expresado en el relato en las actitudes de la madre, los abuelos, los patrones y la maestra–, las niñas indígenas podían trabajar *cama adentro* e, incluso, atender a otros niños y niñas en una escuela.<sup>3</sup>

## Conclusiones

En la sociedad post-genocida, la concentración de tierras en manos de los que eran considerados aptos para contratar con el Estado tiene como contracara el desplazamiento y la proletarización de quienes quedan excluidos de la posibilidad de acceder a la propiedad de la tierra en el norte de la Patagonia. La formación social de alteridad imperante a partir de la década de 1930 asigna un lugar singular a las mujeres, jóvenes, solteras consideradas indígenas (independientemente de su autoidentificación).

En los relatos de mujeres que pasaron por la experiencia y hoy son adultas mayores que viven en Bariloche, se identifican algunas continuidades, aunque aquellas se lleven más de una década entre sí. Una de ellas es que los comerciantes y, en particular, los de origen sirio-libanés comúnmente definidos como *turcos* juegan un rol fundamental en este proceso. Además de participar activamente del achicamiento de los campos de las familias indígenas, articulan circuitos de distribución que llevan a las mujeres desde el campo hasta las grandes ciudades.

En la mayoría de los casos parece como si la participación en este mercado de trabajo no fuera una decisión individual sino de otros actores. Incluso en el caso de Herminia, que decidió ir a Buenos Aires, se identifica un contexto en el que esa era la trayectoria esperada para ella. Su decisión se fundó en condiciones preestablecidas.

Las categorías a partir de las cuales las mujeres reconocen que eran definidas, *paisanita* y *chinita*, dan cuenta de una construcción interseccional de la demanda de trabajo. Tienen sentido en el marco de una formación social de alteridad que entrama etnicidad, raza, género y edad para configurar un nicho laboral, un contexto singular para la venta de fuerza de trabajo en el marco de relaciones asimétricas. En ese sentido constituyen, también, categorías de clase.

Se trataba de una mano de obra feminizada, etnicizada, racializada y juvenilizada, aunque también las niñas eran incluidas dentro de este nicho laboral. La reconstrucción de las experiencias de estas mujeres pone en evidencia el modo en que racismo, patriarcado y adultocentrismo se entraman en la configuración de esta nueva sociedad.

## Referencias

- Álvarez, M. (2022). *Prácticas escénicas mapuche contemporáneas: poéticas de aboriginalidad en disputa* [Tesis de doctorado]. Universidad Nacional de Córdoba. Recuperado de <https://rdu.unc.edu.ar/handle/11086/26389?show=full>
- Argeri, M. E. (1998). Las niñas depositadas. El destino de la mano de obra femenina infantil en Río Negro a principios del siglo XX. *Quinto Sol. Revista de Historia*, 2, 65-80.
- Briones, C. (1998). *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Briones, C. (Comp.) (2005). *Cartografías Argentinas: Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Briones, C. y Siffredi, A. (1989). Discusión introductoria sobre los límites teóricos de lo étnico. *Cuadernos de Antropología*, 3, 5-24.
- Cano, N. y Pérez, P. (2019). Racismo, fijación y movilidad social en los parajes del oeste del Pichileufu. En L. Kropff, P. Pérez, L. Cañuqueo y J. Wallace (Eds.), *La tierra de los otros. La dimensión territorial del genocidio indígena en Río Negro y sus efectos en el presente* (pp. 131-164). Viedma: Editorial UNRN.
- Cañuqueo, L., Kropff, L., Rodríguez, M. y Vivaldi, A. (2005). Tierras, indios y zonas en la provincia de Río Negro. En C. Briones (Ed.), *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 111-139). Buenos Aires: Antropofagia.
- Cañuqueo, L. y Elifonso, S. (2020). Trekatrekatui ñi zungu: Migraciones forzadas de mujeres de la Línea Sur de Río Negro. Yene. *Revista de arte, pensamiento y escrituras en Wallmapu y Abya Yala*, 1.
- Catalán, M. J., Gareiz, G., Torai, D. y Silva Garcés, J. (2018). *Mujeres del viento. Historias de vida de mujeres de la Línea Sur de Río Negro*. Fiske Menuko/Gral. Roca: Fondo Editorial Básico.
- Comaroff, J. y Comaroff, J. (1992). Of totemism and ethnicity. En J. Comaroff y J. Comaroff (Eds.), *Ethnography and the Historical Imagination* (pp. 49-67). Boulder: Westview Press.
- Delrio, W., Escolar, D., Lenton, D. y Malvestitti, D. (2018). *En el país de nomeacuerdo: archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950*. Viedma: Editorial UNRN.
- Delrio, W. y Malvestitti, M. (2018). Memorias del Aukan. En W. Delrio, D. Escolar, D. Lenton y M. Malvestitti (Eds.), *En el país de Nomeacuerdo. Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950* (pp. 23-67). Viedma: Editorial UNRN.
- Delrio, W. y Pérez, P. (2019). Cambios y continuidades en las (des)territorializaciones estatales en Río Negro (1878-1955). En L. Kropff, P. Pérez, L. Cañuqueo y J. Wallace (Eds.), *La tierra de los otros. La dimensión territorial del genocidio indígena en Río Negro y sus efectos en el presente* (pp. 31-69). Viedma: Editorial UNRN.
- Escolar, D. y Saldi, L. (2018). Castas invisibles de la nueva nación. Los prisioneros indígenas de la Campaña del Desierto en el registro parroquial de Mendoza. En W. Delrio, D. Escolar, D. Lenton y M. Malvestitti (Eds.), *En el país de Nomeacuerdo. Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950* (pp. 99-136). Viedma: Editorial UNRN.
- Federici, S. (2016 [2002]). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.
- Fraser, N. (2023). *Capitalismo caníbal: Cómo nuestro sistema está devorando la democracia y el cuidado y el planeta, y qué podemos hacer con eso*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Golluscio, L. (2006). *El Pueblo Mapuche: poéticas de pertenencia y devenir*. Buenos Aires: Biblos.
- Hall, S. y Du Gray, P. (1996). *Cuestiones de Identidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hancock, A. M. (2007). When multiplication doesn't equal quick addition: Examining intersectionality as a research paradigm. *Perspectives on Politics*, 5(1), 63-79.
- Hernández, G. B. (2021). Andaba siempre para trabajar. Testimonios de mujeres mapuches sobre trabajo y migración en un proyecto de historia oral en alfabetización de adulta/os (Bahía Blanca 1995-2019). *Revista TEFROS*, 19(1), 177-205.
- Hill Collins, P. (2002). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Nueva York: Routledge.
- Honwana, A. y De Boeck, F. (Comps.) (2005). *Makers & breakers: children and youth in postcolonial Africa*. Oxford: James Currey.
- Iglesias, V. (en prensa). Del campo-campo. Un viaje al lugar de origen de mujeres mayores de los barrios de San Carlos de Bariloche. En V. Iñigo Carrera, L. Kropff y A. Vivaldi (Eds.), *Movilidades obligadas. El desplazamiento a las ciudades como efecto del genocidio indígena*. Viedma: Editorial UNRN.
- Iñigo Carrera, V. (2020). Las formas del despojo en la cordillera rionegrina: a propósito de las trayectorias de dos empresas forestales. *Revista Pilquen*, 23(2), 14-28.
- Kropff, L. (2011). Apuntes conceptuales para una antropología de la edad. *Avá. Revista de antropología*, 16, 171-187.
- Kropff, L. (2018). Emoción e identidad en relatos biográficos de jóvenes mapuche a principios del siglo XXI. *Etnografías Contemporáneas*, 4(7), 83-109.
- Kropff, L. (2019). Racismo estatal y alienación indígena en el proceso de concentración de tierras de una casa comercial en la Línea Sur. En L. Kropff, P. Pérez, L. Cañuqueo y J. Wallace (Eds.), *La tierra de los otros: la dimensión territorial del genocidio indígena en Río Negro y sus efectos en el presente* (pp. 97-129). Viedma: Editorial UNRN.
- Kropff, L., Pérez, P., Cañuqueo, L. y Wallace, J. (2019). *La tierra de los otros: la dimensión territorial del genocidio indígena en Río Negro y sus efectos en el presente*. Viedma: Editorial UNRN.
- Lamas, M. (1986). La antropología feminista y la categoría género. *Revista Nueva Antropología*, 8(30), 173-198.
- Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia*, 6(2), 105-119.
- Marre, D. (2001). La continuidad de la exclusión en el proceso de construcción de la nación: ediciones y (re) ediciones. En M. Nash y D. Marre (Eds.), *Multiculturalismos y género. Perspectivas interdisciplinarias* (pp. 117-158). Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Minieri, R. (2006). *Ese ajeno Sur*. Viedma: Fondo Editorial Rionegrino.
- Mombello, L. C. (1991). *El juego de identidades en la arena política. Análisis textual y contextual de la ley integral del indígena de la provincia de Río Negro* [Tesis de Licenciatura]. Universidad de Buenos Aires.
- Papazian, A. y Nagy, M. (2018). De todos lados, en un solo lugar. La concentración de indígenas en la isla Martín García (1871-1886). En W. Delrio, D. Escolar, D. Lenton y M. Malvestitti (Eds.), *En el país de Nomeacuerdo. Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950* (pp. 69-98). Viedma: Editorial UNRN.
- Pérez, P. M. V. (2012). Estado, indios y casas comerciales: el espacio social en el territorio nacional de Río Negro a principios del siglo XX. *Travesía*, 14-15, 137-158.

- Pérez, P. y Cañuqueo, L. (2018). El secreto del Estado, el estado de los secretos. La policía “fronteriza” del 30 en el Territorio Nacional de Río Negro. En W. Delrio, D. Escolar, D. Lenton y M. Malvestitti (Eds.), *En el país de Nomeacuerdo. Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950* (pp. 205-239). Viedma: Editorial UNRN.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Buenos Aires: CLACSO.
- Rose, N. (1996). Identidad, genealogía, historia. En S. Hall y P. Du Gray (Eds.), *Cuestiones de Identidad* (pp. 214-250). Buenos Aires: Amorrortu.
- Rubin, G. (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo. *Nueva Antropología*, 8(30), 95-145.
- Scott, J. W. (2008). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En *Género e historia* (pp. 48-76). México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

## Notas

1 Este artículo se enmarca en el proyecto de investigación PI-UNRN 40-B-1054 “Territorializaciones disputadas en Nor-Patagonia: un abordaje interseccional”, dirigido por Laura Kropff y co-dirigido por Valeria Iñigo Carrera. Agradecemos los valiosos aportes de quienes evaluaron anónimamente el artículo.

2 En ese sentido, se cuenta con el antecedente de la compilación de relatos de Catalán, Gareiz, Torai y Silva Garcés (2018), con base en la experiencia de 15 mujeres de pueblos y parajes de la Línea Sur de Río Negro, que no se basan en una identificación explícitamente mapuche de estas mujeres (aunque no se descarta tampoco). En la compilación se incluyen recurrentemente los traslados a pueblos y ciudades para el trabajo *cama adentro*.

3 Graciela Hernández (2021) recupera experiencias similares a la de Nelly entre mujeres mapuche hoy radicadas en Bahía Blanca.