

Consejos enmarcados en la memoria. Sentidos y reactualizaciones en los relatos de un grupo de mujeres mapuche en la Comunidad Lago Rosario.

BLEGER, Mariel Verónica/ IIDyPCA – UNRN- UBA – CONICET. Grupo de Estudio en Memorias Alterizadas y Subordinadas (GEMAS) – marubleg@gmail.com

Grupo de Trabajo: 21. *Procesos de producción de política colectiva en sectores subalternos: aportes conceptuales y metodológicos de la perspectiva etnográfica*

» *Palabras clave: Memoria; Mujer Mapuche; Maternidad*

» **Resumen**

Este trabajo surge a partir de algunas contadas por parte de mujeres que se fueron sucediendo en mi trabajo de campo en la comunidad Mapuche Lago Rosario, ubicada a kilómetros de Esquel en la provincia de Chubut, Patagonia Argentina. Lo que caracteriza a las mismas es la presencia del consejo “materno”(u otra mujer de la familia) como índice articulador entre el pasado y el presente. Estos consejos orientan formas de estar en el mundo al citar normativas antiguas acerca de la maternidad, de los labores con el telar y de la capacidad de resistir siendo mujer mapuche. Articulando experiencias como memorias, esos relatos también presuponen y recrean contextos significativos o marcos de interpretación compartidos. En esta ponencia me propongo mostrar cómo estos marcos habilitan sentidos de pertenencia al señalar aquellas claves de interpretación que permiten conectar los elementos de una trayectoria propia con las de otras mujeres en entramados socioculturalmente significativos.

› *Historia territorial*

El territorio que hoy se conoce como Patagonia es el resultado de una fragmentación territorial realizada en el transcurso del siglo XIX. Como es sabido a mediados de 1870, con fines económicos y políticos por parte de la clase gobernante se llevo a cabo las campañas militares conocidas como “Conquista del Desierto” (1878 - 1884). Las mismas consistieron en la búsqueda sistematizada de perseguir y asesinar indígenas para la obtención de tierras. En cuanto al destino de los pobladores originarios, no solo sufrieron el despojo de sus territorios sino que fueron sometidos a múltiples re-ubicaciones y desplazamientos forzosos (Briones y Delrio, 2007). Desde este momento se ha configurado una suerte de mapeo territorial en el paisaje patagónico en donde las poblaciones que supieron contar con grandes extensiones de tierras se han visto confinadas a las zonas más pobres de las grandes urbes, o a espacios con pésimas condiciones en lo que respecta a suelo y clima para desarrollar una vida de campo plena. En una de estas tantas reubicaciones muchas familias se asentaron en lo que hoy se conoce como el Boquete Nahuelpan. Este dato resulta significativo dado que la comunidad Lago Rosario, en la que se realizaron las entrevistas mencionadas en este artículo, se conformó con familias provenientes de dicho lugar.

En el año 1937 las familias que conformaban el Boquete Nahuelpan fueron víctima de un masivo y violento desalojo caracterizado por la inmediatez y eficacia con la que cumplió su cometido. A diferencia de otras irrupciones militares que llevaban meses o años de proceso, éste duró poco tiempo logrando la expulsión sistemática de todas las familias que allí vivían (Briones y Lenton 1997). Las familias deambularon en búsqueda de resguardo por la zona de Cushamen o Gualjaina; otros anduvieron largo tiempo hasta que se instalaron en los alrededores de Esquel, y finalmente, después de mucho buscar, algunas familias lograron radicarse en la zona de Lago Rosario, Cerro Centinela y Mallin Grande (Fiori 2018).

La comunidad mapuche de Lago Rosario se encuentra en el noroeste de la provincia de Chubut, Patagonia Argentina. Su población actual cuenta con unas quinientas personas

nucleadas en ciento veintisiete hogares (INDEC 2001). En la actualidad su principal actividad económica es la ganadería, la cría de ovinos y caprinos para la producción de carne y lana. A pocos kilómetros de allí se encuentran centros poblacionales más grandes como la ciudad de Esquel a cincuenta kilómetros y Trevelin a unos veintiocho kilómetros de allí. En la misma funciona una escuela con niveles de inicial, primaria y secundaria. Así como una salita de salud, un museo que cuenta la historia de la comunidad producido en el marco de una actividad escolar con las familias del lugar y hasta hace unos diez años funcionaba también una radio y una casilla postal que fue eliminada con la privatización del correo argentino. En el centro de la comunidad se encuentra la cooperativa de tejedoras, donde algunos días a la semana ciertas mujeres del lugar se juntan para realizar los labores que con suerte serán vendidos en pueblos cercanos o cuando pase algún turista por allí. Las “mujeres del Lago” se dedican principalmente al tejido con telar o dos agujas, trabajo en la huerta, y pequeñas salidas laborales que algún emprendimiento turístico cercano propone.

Será a partir de las contadas de algunas mujeres que se van sucediendo durante mi trabajo de campo en Lago Rosario donde cierta matriz de dolor y añoranza respecto a ese momento que implicó el desalojo también se evidencian. Donde los consejos de ciertas figuras maternas se reactualizan al ser recordados en un presente que pareciera iluminar aquel pasado como algo que se ha perdido por no traerlo al presente.

› *Momentos para recordar*

En los últimos años la zona de norpatagonia se ha visto teñida por conflictos territoriales mediatizados en pos de beneficiar a ciertos grupos políticos y económicos locales por sobre las comunidades originarias. Como espectadoras muchas veces nos hemos acostumbrado a determinadas formas de relatos devenidas en proclamas de libertad y resistencia frente a la histórica opresión latifundista. Ya sea por la apropiación de discursos más englobantes, o consignas políticas explícitas, hasta recuperaciones territoriales a través de la fuerza y la puesta en juego de acciones colectivas. En Lago Rosario a simple vista no pareciera haber presencia de conflictos territoriales. Al recorrer su territorio reina una armonía a través de los límites de los alambrados y las casas que allí se levantan. A ese lugar “han venido a parar muchos de los desalojados buscando paz” y pareciera ser que la historia de las resistencias se dio por terminada en el brutal desalojo y posterior dispersión de las

familias que habitaban Boquete Nahuelpan. Este artículo intenta mostrar las formas de resistencia que escapan de las esperables. Una forma creativa de traer al presente recuerdos de un pasado para nada remoto. Y desde esa presencia reafirmar el ser mujer mapuche que el paso del tiempo, los despojos y la historia oficial se empeñan en invisibilizar o folklorizar. A lo largo de las conversaciones con estas mujeres devinieron en lugares de rebeldía y afecto algunas actividades que podían asumirse como rutinarias o incluso como resultado de una opresión patriarcal.

Las conversaciones se fueron dando con mujeres mapuche que han nacido o vivido toda su vida en Lago Rosario. De alguna manera la fuerza de lo dicho junto a su posterior análisis, se constituyó en una suerte de marco teórico colaborativo –nativo y teórico antropológico- (Rappaport 1999) del que resulta esta ponencia. La propuesta con mis interlocutoras siempre estuvo asociada a la idea de saber la historia del lugar, el tiempo me iría demostrando que no existe tal cosa. La historia es de quien decide contarla. Cada una desde sus casas, mientras hilaban, o cebaban mates a la veda del fogón, fueron armando un rompecabezas de eventos cuidadosamente ordenados y jerarquizados que daba cuenta del lugar de la mujer como guardiana de la memoria y organizadora de la vida doméstica y espiritual del hogar. Será pues en el andar cotidiano donde se visibiliza la posibilidad de una resistencia que enfrenta la constante amenaza de dejar de ser aquellas quienes recuerdan haber sido.

La ponencia entonces fue pensada en tres momentos que siguieran con el orden propuesto de los relatos con los que vengo trabajando. El primero en el que a través de la puesta en valor de algunas anécdotas las mujeres realizan un trabajo de memoria en relación a sus infancias y los modos en que sus madres o abuelas transmitieron la importancia de la continuidad de algunos saberes pese a las circunstancias o coyunturas históricas y económicas que fuesen atravesando. Un segundo momento donde las voces de “las antiguas” orientan saberes que subvierten modos en apariencia estáticos de entender la división sexual del trabajo volviendo visible las múltiples temporalidades y sentires durante el llamado “tiempo de la esquila”. Y, por último, un tercer momento relacionado a las transmisiones de conocimientos y creencias en tareas de cuidado y crianza encarnadas en formas creativas de solidaridades entre mujeres.

› *La memoria encarnada en relatos*

Casi como respondiendo a una matriz organizadora del relato muchas veces se empieza

narrando algún recuerdo de la infancia. En parte porque desde allí se desprenden los orígenes de la familia de quien narra así como los modos de organización social heredados. Resulta interesante pensar el lugar del relato como una forma de objetivar ciertas experiencias del pasado que, al no poder ser narradas por los textos circulantes y legitimados, podrían quedar relegadas en el ámbito de lo inverosímil. Desde este ángulo, el trabajo de la memoria que las mujeres realizan inicia cuando se cuentan, con sus experiencias diversas pero parecidas, para entretejer una historia no contada y discutir, a partir de ella, ciertas categorías del sentido común.

Mamá cantaba, sabía la lengua perfectamente. En invierno que estaba la nieve asiiii de alto (señala casi un metro de altura) y nosotros teníamos una casita muy precaria de puro palo. Cayó una nieve tan fuerte como pocas veces yo recuerdo. Y gracias a dios y a mi mamá que no cayó la casita. Y se levanto mi mama una mañana muy temprano y no podía abrir porque la nieve la empujaba para adentro. Teníamos en la casa un fuego natural adentro de la cocina, porque antes no había brasero, era natural. Y nos dice a todos: ¡levántense! Nos levantamos yo y mi hermanito. Estábamos solos los dos ahí. Nevaba copiosamente, una nieve grande caía como yo nunca más pude ver. Y si eso seguía íbamos a quedar aplastados. Entonces agarró mi mamá y puso fuego en un fuentón y lo puso arriba de la nieve y empezó a rogar ella. Y usted sabe que se calmó la nieve, y no nos aplastó. Ella habló en su aborígen se comunicó con dios y dios en su lengua misma la entendió. Porque no es verdad que no se entiende la lengua aborígen, ese dios si que la entendía. Así pasamos el invierno.

Los animales estaban todos pasados de nieve, y nos teníamos que cubrirnos para llegar a los animales. Para que algo comiesen.

Yo me acuerdo, y eso que era muy pequeñita, pero muy. Ella rogaba cuando había problemas y siempre fue atendida. Ella me dejó esa enseñanza. Porque si no es así la vida se pierde, uno tiene que llevar su cultura, claro que todo no se lo va a llevar consigo pero tienen que llevar algo. Mis hermanos no hicieron eso, ellos se fueron al pueblo. Yo si me quedé cuidando a mamá y papá. Cuidándolos, cuidando la cultura. Ahora partieron todos, quede solita. Ninguno quiso seguir la cultura de mamá y papá. Yo nomás me quedé acá. Porque eso decía mamá: “el día que ustedes dejen su cultura y vivan como vive el blanco les va a ir muy mal” Y la verdad es que es cierto lo que le dijo. Porque yo veo gente aborígen que esta postrada enferma porque dejó a la cultura suelta, gente que no puede caminar, porque se negaron o no quisieron. Yo no... a mi me habló mucho mamá cuando iba a partir y la sigo obedeciendo. Era chiquita cuando se fue, pero ella fue creciendo conmigo. (S.A, entrevista realizada en el marco de trabajo de campo junto con Ayelén Fiori en Lago Rosario durante 2018)

La idea de trabajar en el análisis de relatos como el que se acaba de introducir responde a la posibilidad de pensar que en un mundo en movimiento y transformación conocemos algo o alguien a través de la producción de narrativas entendiéndolas como reflejos de las relaciones que nos han “traído hasta aquí” (Ingold, 2011). De alguna manera en la capacidad de traer al presente la escena de su madre como portadora de un saber ancestral

que le es propio por seguir reproduciéndolo se visibiliza la posibilidad de rememorar sus trayectorias en un campo desplegado de relaciones: *“Ella habló en su aborígen se comunicó con dios y dios en su lengua misma la entendió. Porque no es verdad que no se entiende la lengua aborígen, ese dios si que la entendía.”* Hay en esa oración una marca de sentido. De resignificación en el presente. Se entrevé la cantidad de veces que esta mujer ha escuchado por parte de instituciones estatales o eclesiásticas que su idioma materno no era comprensible o era menos válido que el oficial. Evidentemente hay un dios que la entiende y además que la ha sabido “atender”. El lugar privilegiado del recordar devenido en relato al ser contado y ordenado como forma de conocimiento presupone una manera particular de entender al sujeto-agente (*“yo si me quede cuidando a mamá y papá, cuidando la cultura”*), una en la cual éste es su trayectoria: su historia de viajes, pasajes, caminos, atajos, detenciones, instalaciones estratégicas o moradas de apego, en un espacio social determinado (Blaser 2013, De Certeau 1999, Grossberg 2003).

Por otro lado en este relato, como en muchos de los que se fueron sucediendo también ha aparecido la fuerza del consejo como un marco de interpretación para reafirmar ciertas posturas en relación al presente y su condición de ser mujer mayor y mapuche. *“Porque eso decía mamá: “el día que ustedes dejen su cultura y vivan como vive el blanco les va a ir muy mal” Y la verdad es que es cierto lo que le dijo”* a través de los relatos 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 la exteriorización del mismo. Este proceso inicia con el reconocimiento de ciertas imágenes del pasado como Índice históricos de conexiones significativas entre pasado y presente. Es decir, a través de la identificación de ciertos elementos compartidos las personas pueden recrear determinados marcos comunes de interpretación. La aparición de estos Índice son importantes para los procesos de memoria puesto que el mismo se constituye como tal en la medida en la que estos Índice se comparten habilitando la articulación entre sus experiencias en el pasado y la producción de conocimiento en curso. Estos Índice conectan eventos pero también actualizan interpretaciones y consejos acerca de cómo continuar el curso de la historia. Consejos que han sido resguardados en formas culturalmente significativas de expresión (Ramos 2005).

Me acuerdo de mi abuelita, me acuerdo de ella todo. Ella vino de a caballo de Chile. Cuando iba a verla le decía: ¿qué me va a contar abuela? y ella me pedía que le guarde en mi corazón las palabras que me contaba. Dice que pasó el río Limay y dejó su campo allá. Ahí cruzó el río y se olvidó del campo y de su casa. Vinieron de a caballo mi abuelo y mi abuela. Tenía historia para contar (...) Ella sabía a donde tenía que venir porque lo tenía en su cabeza y en su corazón. Yo tenía hermanas y ellas no se acuerdan lo que contaba mi abuela. Yo digo que se tienen que guardar las palabras, porque así sabemos para dónde ir y cómo seguir contando. Ojala me guarden a mi también. (M.H, entrevista realizada en 2018 en Lago Rosario)

La posibilidad de “guardar la palabra” para poder, pese al paso del tiempo y las nuevas organizaciones familiares y socioeconómicas, saber “para dónde ir y cómo seguir contando” y la posibilidad de contarla como “consejos” o las voces de los antiguos fue adquiriendo una relevancia importante para quienes nos constituíamos como audiencia ya que si se entiende al Índice como una imagen del pasado que permite generar conexiones con un presente desde el que se recuerda, se genera en estos relatos lo que Benjamin (1967) llama una constelación entre pasado y presente. Aquel pasado en el que se encuentran rodeadas de consejos contruidos por otras mujeres que se rearmaron luego de un desalojo forzoso y pudieron llevar consigo a sus hijos e hijas, sus quehaceres y la convicción de la importancia en la transmisión como modo de resistir a aquello que parecía querer arrasarlo todo bajo el nombre de Estado Nación. La imagen de esas abuelas o madres como poseedoras de una “historia para contar” introducen de alguna manera la posibilidad de contarse a si mismas desde esos roles de cuidadoras de la cultura, sin naturalizar el dinamismo de sus estructuras familiares en relación a las creencias, trabajos domésticos y maternidades.

› *El maternar como resistencia*

Desde el comienzo de esta ponencia se viene repensando y analizando los modos de recordar como una forma de iluminar determinados procesos y vivencias cotidianas que parecen vacías de sentido cuando en verdad los relatos van mostrando un hilo conductor asociado a la resistencia de las tradiciones resignificadas. La idea de maternar pocas veces se asocia a la posibilidad de socializar la crianza de niños y niñas independientemente del vínculo sanguíneo que los una. Sin embargo existe en las conformaciones familiares una práctica que podríamos denominar “adopción temporal” y que ha funcionado de mojon en varias de las historias personales de estas mujeres.

Antes se usaba más darte niños para cuidar, a mi me dieron a un primo porque nadie se podía hacer cargo, pero después me lo quitaron porque ya se podía cuidar más solo...a mi eso me dolió mucho. Pero en la época de las abuelas era más normal andar cuidando a niños que no eran propios...pero tampoco eran tan de otros ¿vivo? (M.C, entrevista realizada junto a Ayelén Fiori durante 2018 en Lago Rosario)

Evidentemente las distintas persecuciones y traslados forzosos acarrear consigo historias de familias separadas a la fuerza. Sumado a esto son varios los relatos que dan

cuenta de madres muy jóvenes en embarazos no planificados ni deseados o ausencia de los padres de los bebés que llegaban. La posibilidad de cuidar a otros niños y niñas comienza a aparecer como experiencias que las hermanan entre sí. Con esto no me refiero a que estas situaciones eran placenteras o buscadas, pero muchas veces se construyeron desde un lugar de solidaridad para con otras “andar cuidando niños que no eran propios...pero tampoco eran tan de otros” supone un entendimiento, una forma de pacto y saber heredado. Que lejos está del instinto maternal, sino más bien de la posibilidad de saberse capaz de cuidarse entre varias en las adversidades.

Cuando ella (su madre) iba a partir, ella me dijo tu vas a ser la madre de toda la gente, de muchos hijos, aunque no sean tuyos vas a llamarles hijos. Porque siempre va a haber otras que puedan cuidarles a tus hijos. Así que tengo que interceder por todos los hijos en el cama⁴²ruco, para estar atenta de todos. (S.A, entrevista realizada en Lago Rosario durante 2018)

Al mismo tiempo muchas de estas experiencias ligadas a las tareas del cuidado son conectadas con las prácticas y saberes más relacionados al desarrollo de la espiritualidad mapuche. Siendo nuevamente la reconstrucción de consejos en sus biografías conectores entre un deber ser y un vínculo con el pasado.

A varios crié yo, con goteritos de leche, pegada a la salamandra porque sus mamás no podían tenerlos, la abuela me enseñaba a criarlos bien. Pero ninguno me quede. Siempre que los cuidaba soñaba, así fue que aprendí a curar el empacho. Tal vez por eso estuve tan rodeada de niños para aprender, las abuelas sabían esas cosas. Algunas nos tocaba cuidar a los hijos de otras, esa también era lo que hacían las abuelas, se cuidaban entre todas. No como ahora. (M.C, entrevista realizada durante 2018 en Lago Rosario)

Hay en estos relatos sobre el maternar, un saber que se resignifica en el presente: “*Siempre que los cuidaba soñaba, así fue que aprendí a curar el empacho*” y desde ese lugar se rememora y establece un lugar determinado y privilegiado para contarse a sí mismas donde la agencia de ellas como cuidadoras se hace visible. De alguna manera al igual que sucede con los recuerdos y consejos reconstruidos en torno a los labores y sus tareas de continuidad, en los relatos del maternar se visibilizan dos niveles en los relatos. Por un lado, el nivel experiencial que constituye la materia prima con la cual los relatos luego encarnarán afectivamente (las abuelas solían dar consejos, el tiempo de la esquila era muy duro, las mujeres saben maternar); por otro lado, un segundo nivel donde se establecen presupuestos comunes de legibilidad y se

42 El camaruco es una ceremonia ancestral mapuche que se caracteriza por su grado de espiritualidad y sentido comunitario. La entrevistada está haciendo referencia al camaruco de Nahuelpan que es muy reconocido y esperado en la región y suele realizarse los primeros días de marzo.

reducen las incertezas acerca de lo que se está hablando o relatando (la importancia del recordar de qué mujeres provienen, las rebeldías y resistencias en las tareas domésticas y su transmisión, las solidaridades entre mujeres para protegerse) . El primero, plantea el relato como una forma de habilitar procesos que conjugan lo afectivo, lo inconexo y lo fragmentario. Estas primeras emergencias todavía en solución –esto es, sin precipitar en conexiones reconocibles—, denominadas por Raymond Williams (1997) “estructura de sentimientos”, proponen un análisis del nivel experiencial, de aquello que todavía “no es”, aun siéndolo. Para este autor, las estructuras del sentir serían algo así como el tono, la pulsión o el latido de una época. En palabras del autor se trata de "*una experiencia social que está **en proceso** y que a menudo no es reconocida verdaderamente como social, sino como privada, idiosincrática*", en su momento de germen y antes de que pueda ser reconocida conscientemente por los actores sociales que actúan de acuerdo con ella. El segundo nivel está más relacionado con la producción de textos que empiezan a ser reconocidos y legibles socialmente al ponerlos en diálogo frente a una audiencia determinada (una amiga, una hija, una nieta, una entrevistadora). Han sido estas trayectorias y experiencias no sólo centrales para hilar las situaciones y vivencias trabajadas en este artículo, si no para ir entramando los sentidos y actualizaciones de algunos relatos aquí trabajados.

› *Temporalidades en disputa*

Tal como los consejos maternos han servido para ordenar y establecer el relato en un pasado relacionado a la infancia pero con la fuerza suficiente como para enmarcarse en el presente. Estas voces también han funcionado para hacer visible las distintas tareas realizadas en el presente por las mujeres en Lago Rosario, así como en su juventud. Muchas de ellas recuerdan las primeras campañas de trabajo ovino donde se reclutaban a varones de todas las edades para recorrer distancias muy largas en pésimas condiciones y por poco dinero.

Antes iban de muy chiquitos a la esquila, ahora esta prohibido. Es el trabajo más duro, se empieza y no se para, podía tocarte la esquila en plena navidad. La gente se hacia vieja en la esquila, de estar agachado. Son 9 horas por día las campañas de esquila. La gente aguanta hasta treinta años de esquila no más. Me acuerdo que se llevaban a los niños y a los hombres en los camiones con lona y se iban de acá hasta Santa Cruz, se iban por todas las estancias, una estancia podía llegar a tener hasta treinta mil ovejas. Una tiene que acostumbrarse porque los niños salían, pero yo los extrañaba, pero no es fácil. Una pensaba en el hambre, en el frío. Y también era duro quedarse acá solas con todo el trabajo que hay para hacer. Como ellos salían a caballo porque no había coche, estaba muchos meses sin verlos yo a mis hijitos varones. Yo

me quedaba sola con las chicas haciendo todos los trabajos, sembrando, tejiendo. A las chicas yo les enseñaba a tejer, a sembrar, a cuidar los animales, ese era el trabajo de las chicas. Ese es el trabajo de las chicas.

En estos primeros relatos recogidos empiezan a hacerse visibles los sentimientos que producían la ida a las campañas de la mayoría de los varones de la comunidad *“Una tiene que acostumbrarse porque los niños salían, pero yo los extrañaba, pero no es fácil. Una pensaba en el hambre, en el frío. Y también era duro quedarse acá solas con todo el trabajo que hay para hacer”*. El *“también era duro quedarse”* se lee entonces como un prelude al silenciamiento o a la deconstrucción de una imagen de mujer indígena de campo acostumbrada o más tolerante a ciertos silenciamientos impuestos por el acontecer de la historia y la inserción al mercado laboral.

A ese momento se lo sigue llamando el *“tiempo de la esquila”*. Pero a diferencia de lo que aparece en las investigaciones enfocadas a este tema en los recuerdos de las mujeres se deja ver qué sucedía en el mientras tanto de ese éxodo hacia las estancias. Y es en esa multiplicidad de relatos y temporalidades donde la posibilidad de constelar los consejos maternos con los desafíos diarios se hace visible y se encarna en una suerte de rebeldía.

La mujer de campo esta preparada para todo, es así desde siempre. Yo lo ví desde siempre con mi abuela. Es muy luchadora...no se queda...si tiene que hacer leña, va y hace. Si tiene que campear, va y hace. Una aprende a reconocerse cuando esta sola. En el tiempo de la esquila estábamos solas con nuestros hijos y nuestras otras mujeres. Mi abuela me enseñó a mano dura las labores, y eso me decía siempre: hay que saberse hacer, porque sino no tenes nada al final del día. No había quien no se conociese en la soledad y el frío. Ahí nos descubríamos porque lo hacíamos todo nosotras. Que la comida, que la huerta, que la leña, que la escuela, que el telar, que el hilado. (M.C, entrevista realizada en Lago Rosario durante 2018)

De alguna manera hay una suerte de lectura inesperada de aquel tiempo determinado por el trabajo masculino. Mientras los hombres no estaban eran ellas las encargadas de la perdurabilidad de determinadas estructuras. La rebeldía de este análisis sobre esos días radica entonces en la posibilidad de volver a pensarse como protagonistas de una trama que implica determinadas continuidades al momento de ser transmitidas: *“No había quien no se conociese en la soledad y el frío. Ahí nos descubríamos porque lo hacíamos todo nosotras”*. La capacidad de agenciar con otras lecturas (el sacrificio que implicaba ir a la esquila) coloca a las mujeres más adultas de Lago Rosario en artificios de un *“ser juntas”* que la vida en una comunidad determinada propone. Al decir *“La mujer de campo esta preparada para todo, es así desde siempre. Yo lo ví desde siempre con mi abuela”* se produce una continuidad y deber ser con la fuerza de sortear un pasado de desalojos, de soledades y un presente de relecturas. Las trayectorias y los relatos de ellas mismas son el producto de la circulación y la negociación de ciertos lugares establecidos y otros conquistados. (Massey 2005)

el papá de mis hijos siempre me andaba diciendo que éramos jóvenes, pero yo siempre fui vieja, siempre tuve que hacer labores para vender y encontrar de donde sacar dinero para comer. Las mujeres siempre somos la que hacemos , los hombres no. La esquila viéndola de más grande traía mucho dinero pero quedaba muchas veces fuera del alcance del hogar y entonces los hombres volvían con muy poco, y nosotras seguíamos envejeciendo y laboreando con los hijos propios y ajenos a costas. (M.C, entrevista realizada durante 2018 en Lago Rosario)

Al ser narrados y *experimentados* como relatos, estos recuerdos encarnados “*yo siempre fui vieja*” también tienen un poder performativo sobre las subjetividades, ya que, en los términos de Deleuze (1996), ese poder desafía la autoridad de ciertos pliegues por sobre otros. La idea por ejemplo que lo más duro del tiempo de la esquila eran las campañas, por sobre la permanencia en territorio a cargo de los hijos e hijas. Para este autor, la noción de pliegue es la interiorización de hechos, rutinas y situaciones de la vida cotidiana organizados de modo tal que, al plegarse como experiencias de “sí mismo”, se transforman en marcos de interpretación y conocimientos que, según los escenarios y las audiencias, adquieren autoridad como relatos del yo: “*La esquila viéndola de más grande traía mucho dinero pero quedaba muchas veces fuera del alcance del hogar y entonces los hombres volvían con muy poco, y nosotras seguíamos envejeciendo y laboreando con los hijos propios y ajenos a costas*” En este extracto “el recuerdo de la propia biografía no es una simple capacidad psicológica, sino que se organiza gracias a los rituales de la narración” (Rose 2003: 239), que producen, en el mismo acto de contarse, un borramiento entre los límites de la exterioridad y la interioridad de la que habla Deleuze.

Al mismo tiempo el encuentro de biografías afectivas (enmarcadas/inspiradas en memorias heredadas) no sólo negocian en geografías de poder sus experiencias comunes de “estar en el mundo” “*Yo me quedaba sola con las chicas haciendo todos los trabajos, sembrando, tejiendo. A las chicas yo les enseñaba a tejer, a sembrar, a cuidar los animales, ese era el trabajo de las chicas. Ese es el trabajo de las chicas*” sino que también orientan proyectos colectivos (la cooperativa de tejedoras por ejemplo en el centro de la comunidad, o el museo con la historia del lugar producido desde un proyecto escolar pero sostenido por mujeres de la comunidad). El hecho de que la memoria o subjetividad se conforme plegando y replegando experiencias pasadas como un “sí mismo” y articulando esas experiencias comunes del pasado en interpretaciones significativas para el presente, lleva a Joanne Rappaport (2000) a subrayar el carácter político de la memoria así como el sentimiento de comunión o compartir determinadas cosas, o percepciones respecto a eventos de la vida cotidiana.

› *Primeras conclusiones*

Las distintas entrevistas y contadas compartidas fueron develando nuevos sentidos en torno a la importancia de los eventos o consejos que se fueron haciendo presente en cada uno de los relatos. De alguna manera aquellas prácticas que podían ser entendidas como parte de dinámicas fijas o preestablecidas empiezan a poder pensarse como modos heredados para la continuidad de ciertos saberes. Tal como se advertía en los primeros lineamientos de esta ponencia han sido estos entramados de saberes encuerpados en rutinas o formas de practicar su ser mujer mapuche los que comenzaron a representarse como resistencias frente a las políticas o matrices de silenciamiento. Deleuze (1987) se pregunta por el lugar de la resistencia en los procesos que escapan de lo previsible desde el discurso hegemónico. Asimismo, y con la intención de revisar estas resistencias y procesos de resignificación propuestos resulta interesante pensar cómo las mujeres de la comunidad crean sus propios marcos de interpretación al internalizar de modos creativos ciertos contextos impuestos del “afuera” (desalojos, ingreso al mercado laboral, división sexual del trabajo, maternidades). Al mismo que existe un “adentro” (donde se subjetiva la experiencia compartida de ser mujer mapuche) que no es esencial, sino que es el resultado de incontables procesos de interiorización del afuera (a los que Deleuze denomina “pliegues”). Puntualmente considero de suma importancia poder seguir pensando y entendiendo junto con otras cómo estos pliegues (encarnados por ejemplo en consejos maternos) han devenido, de formas no esperables, en herramientas colectivas para resistir.

› *Referencias Bibliográficas*

- Benjamin, W.** (1967) *Ensayos escogidos*, Buenos Aires: Sur.
- 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.
- Briones, C. y Delrio, W.** (2007) *La “Conquista del Desierto” Desde perspectivas hegemónicas y subalternas*. Revista RUNA XXVII, pp. 23-48, 2007 FFy L - UBA - ISSN: 0325-1217
- Briones, C. y Lenton, D.** (1997) “Debates parlamentarios y nación. La construcción discursiva de la inclusión / exclusión del indígena”. En Actas de las III Jornadas de Lingüística Aborigen, Instituto de Lingüística, UBA, 20-23 de mayo de 1997, Buenos Aires: 303-318.
- De Certeau, M.**(1999) *La cultura en plural*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Deleuze, G.** (1987). *Los pliegues o el adentro del pensamiento (subjetivación)*. Foucault. Barcelona: Paidós, 125-58

Fiori, A. (2016) Desalojo del “37” Indagaciones sobre el proceso de territorialización de la comunidad indígena de Nahuelpan. *Revista Identidades*, pp.80 – 91. ISSN 2250 – 5369

Grossberg, L. (2003) “Identidad y Estudios Culturales: ¿No hay nada más que eso?” En S. Hall y P. Du Gay (comps.) *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, cap. 6:148-180.

Grossberg, L. (1992) Power and Daily Life. En *We Gotta Get Out of This Place*. Popular Conservatism and Postmodern Culture. Pp. 89-112. New York: Routledge. (Traducción resumida)

Halbwachs, M. 2004 (1950) Memoria colectiva y memoria individual. En *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
<http://cesycme.co/wp-content/uploads/2015/07/Memoria-Colectiva-Halbwachs.-.pdf>

Ingold, Tim (2011) *Essays on movement, knowledge and description*, New York: Routledge.

Massey, D. (2005) *ForSpace*, London: SAGE Publications

Ramos, A. (2005) "Disputas metaculturales en la antesala de un juicio. El caso 'Benetton contra mapuche'", en Wilde, G. y P. Schamber (comp.), *Historia, poder y conflictos*, Buenos Aires: SB, 103-132.

Rappaport, J. (2000) *La política de la memoria: Interpretación indígena de la historia en los andes colombianos*, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.

Rose, N. (2003) "Identidad, genealogía, historia", Hall y du Gay (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires: Amorrortu, 214-250.