

29 de abril del 2022

Seminario Núcleo de Antropología da Política (NuAP)

Evento: Gênero e lutas por terras: fronteiras, corpos e narrativas em disputa (organização, Dibe Ayoub)

Conversaciones entre “mujeres fuertes”

Ana Margarita Ramos (aramosam@gmail.com)

Los distintos movimientos feministas no solo han desarrollado importantes teorías sociales y marcos filosóficos acerca de las relaciones sociales, el género, el poder y la resistencia, sino que también han habilitado múltiples lugares de pertenencia y de acción para las subjetividades de las mujeres. Una marca importante de nuestra época han sido las transformaciones radicales en los lenguajes contenciosos (Roseberry 1994) y las formas liberadoras en las que se entextualizan (Bauman y Briggs 1990) experiencias, denuncias, pertenencias, relacionalidades y derechos de las mujeres.

Estamos ante un nuevo escenario de demandas y, más importante aun, de cambios sustantivos en las percepciones ideológicas, epistémicas y ontológicas sobre las formas de habitar el mundo como mujeres. Ahora bien, y como fueron señalando distintas autoras (Crenshaw 1989, Mossanty 1991, Butler 1999), a las diferentes velocidades y ritmos en que pulsán las demandas sociales por la igualdad de derechos (entre hombres y mujeres), se suman también las asimetrías en las capacidades para producir discursos audibles, consensuados y circulantes. No todas las experiencias de desigualdad vividas por las mujeres se expresan en los textos reconocidos del feminismo (o, al menos, no de las formas más habituales). Cuando estas desigualdades –en las arenas de disputa del feminismo-- van siendo objetivadas en tópicos significativos para algunas, no solo emergen nuevas subjetivaciones políticas sino también nuevos campos de percepción de experiencias; y con ello, surgen otros relatos y discursos sobre sí mismas. Este fue el hacer, por ejemplo, del Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir:

nosotras no somos feministas, nosotras somos anti-patriarcales y creemos que la opresión patriarcal es parte de esa colonización, o sea, no se puede abstraer el racismo, el patriarcado, el materialismo, el antropocentrismo, el individualismo, el capitalismo; todo eso es parte de un mismo paquete colonial que nosotras nos vamos a sacar de encima. Por ello que embestirse de etiquetas y abrazar ideologías que no nos pertenecen es como dar una continuidad sutil y reformista a una nueva colonización¹

¹ Paola Contreras Hernández (27 de octubre de 2017). [«Entrevista con Moira Millán Weichafe Mapuche-Pehuenche»](#). *Desde el margen*.

El punto de mi conversación de hoy es seguir preguntándonos acerca de qué otras vocalidades (Trouillot 1995) de mujeres se continúan produciendo en las márgenes de esos textos conocidos. Así como un movimiento de mujeres indígenas plantea sus diferencias con respecto al “feminismo” de las mujeres no indígenas (o, con el mismo gesto, estrecha sus distancias con las mujeres afrodescendientes o mujeres transgénero), también produce --con el tiempo-- sus propias entextualizaciones y lugares de (des)habilitación política. Un movimiento en movimiento (Manzano 2013) es esa historia de emergencias y visibilidades que se van produciendo cuando trayectorias más o menos similares se encuentran, se vinculan o se distancian (Ramos 2016); pero también son esas historias que todavía se cuentan en las casas, puertas adentro, y cuyos vocabularios de inclusión-exclusión se están gestando. En el marco de este proceso constante, me pregunto ¿qué conversaciones entre mujeres están generando encuentros sin devenir aun en lugares reconocidos? ¿qué violencias se relatan sin entramar todavía textos políticos públicos? ¿cómo articula la experiencia de ser mujer con la de ser pobre, campesina e indígena?

Estas reflexiones surgen a partir de las conversaciones que mantuvimos este verano con distintas mujeres de la zona rural de Costa de Lepa². Ellas nos contaron las historias de sus familias y de su comunidad, sus luchas personales por vivir tranquilas en el territorio mapuche en el que nacieron, sus tristezas, sus impugnaciones de ciertos vínculos y las decisiones más trascendentes que tomaron para sus vidas. En estos relatos, sin ser el tópico central de las entrevistas, ellas pusieron en primer plano sus experiencias como mujeres, las violencias que enfrentaron y sus formas cotidianas de resistencia y empoderamiento.

Roberta, Josefa y Paulina son mujeres adultas con trayectorias de vida muy diferentes. Josefa transcurrió la mayor parte de su vida en el territorio, Roberta y Paulina emigraron muy jóvenes a la ciudad. Roberta regresó al territorio como una mujer militante de los derechos de su Pueblo. Roberta regresa periódicamente a pasar los veranos para acompañar a su hermana en el campo. Sin embargo, en el transcurso de nuestra conversación, compartían experiencias, y formas de expresarlas. En la medida en que ellas desplegaban sus relatos, fuimos identificando, los relatos de muchas otras mujeres mapuche que, en los espacios rurales, se fueron subjetivando como “mujeres fuertes” y “en resistencia” sin necesariamente tener el feminismo como campo de interlocución.

El estilo enumerativo que elijo a continuación simplifica la riqueza del devenir de la conversación pero me permite mostrar, a grandes rasgos, los principales tópicos que ellas fueron produciendo como “experiencias compartidas”. Asimismo, cada uno de estos tópicos nos remite a conversaciones previas, mantenidas con otras mujeres en otras zonas rurales de la Patagonia.

“Esconder la comida”

El entrelazamiento de las historias de estas mujeres inicia cuando recordaron juntas las experiencias de violencia que vivieron en sus infancias. Entre estas, la menos innombrable fue la

² Trabajo de campo realizado con el grupo GEMAS (Grupo de Estudios de Memorias Alterizadas y Subordinadas)

experiencia de haber pasado mucha hambre. Cada una, en la soledad de sus espacios domésticos, recurrió a la misma estrategia: esconder la comida. Comida (pan, papas, un pedazo de carne) que tomaban a escondidas de la casa y enterraban en algún lugar del campo, para luego calentar al rescoldo. Como ellas manifestaron, la alimentación de un niño es la mínima expresión del cuidado, por eso, en su entorno de adultas, prometen que ninguna niña o niño, ningún animal y ninguna planta sufrirán de falta de alimento mientras ellas estén a cargo.

Al contar que escondían comida, las tres mujeres actualizaban un conjunto de experiencias de violencia más o menos decibles, o indecibles. Como dice Dywer (2009), los silencios hablan memoria y producen sus propios encadenamientos semióticos. La falta de abrigo, los duros trabajos a la intemperie en el invierno (cuidando los animales), la distribución de las actividades de una jornada (entre la escuela, el trabajo y dormir), se intercalan con los implícitos de la violencia y los abusos físicos. Una violencia ejercida, generalmente, por el padre o el padrastro alcohólico.

Roberta escapó de su padre a los 11 años en su caballo y nunca más volvió, logró estudiar y dedicó su vida a enseñar y cuidar a niños y niñas. Josefa enfrentó a su padre y se juró a sí misma no seguir ninguno de sus mandatos (por eso hasta el día de hoy, por ejemplo, no habla *mapuzungun* y no va a los camarucos).

El alcoholismo está fuertemente asociado a la violencia doméstica y a la pobreza de sus infancias. En la persona de su padre, padrastro, esposo o hijo, el alcoholismo es el principal enemigo para muchas de estas mujeres. Si bien este suele ser entendido como un efecto colateral –incluso intencionado– del genocidio, la expropiación territorial, la subordinación y el racismo de los *winkas* (no mapuche invasores)³, se convirtió en uno de los principales dispositivos de desestructuración y violencia en el seno de las familias y comunidades. Son varias las mujeres jóvenes y adultas que abocaron parte de su vida a “sanar” a sus hijos, maridos o hermanos. Incluso, muchas de las recuperaciones territoriales del Pueblo Mapuche Tehuelche están orientadas, entre otras cosas, a la recuperación y sanación –del alcohol o las drogas– de los y las jóvenes mapuche tehuelche de la ciudad.

Pero esta apuesta actual a la sanación de su Pueblo, no quita que estas mujeres convivan con una experiencia constitutiva de violencia, una que las obliga a impugnar el mensaje de que sus vidas valen menos. En estas experiencias entendemos por qué una mujer mapuche de Cushamen enmarcó su relato de vida con la expresión “me duele el corazón cuando recuerdo”.

Para muchas mujeres, la violencia de abusos y maltratos continuó en las casas o instituciones (como el Ejército) en las que trabajaron como empleadas domésticas. O, por ejemplo, en las escuelas internados a la que han asistido la mayor parte de los niños y niñas de la ruralidad. Aunque estas experiencias de violencia no son exclusivas de las mujeres, en ellas ha dejado huellas muy profundas y constitutivas de sus posicionamientos actuales. Estas historias de dolor se están

³ Recordemos que el Pueblo Mapuche Tehuelche fue soberano en la actual Patagonia argentina hace apenas 140 años atrás. La “invasión” del Estado es un recuerdo de la memoria reciente.

recientemente configurando en sentidos compartidos, conformándose de modos incipientes en textos colectivos de memoria.

“Decidí estar sola”

Josefa, Roberta y Paulina tienen hijxs (propios o de crianza) a lxs que criaron “solas”, como ellas dicen. Trabajaron toda la vida para que sus hijxs vivan una vida diferente a la que ellas vivieron. Expresiones como “al morir mi marido, nunca quise darle un padrastro a mis hijxs”, “nunca tuve marido, somos yo y mi hija”, “crié a este niño pero nunca quise estar con un hombre” refieren a las estrategias personales por las que optaron muchas mujeres para construir un lugar de empoderamiento en el cual decidir por sí mismas y tener control sobre sus cuerpos y sus vidas. A cargo de sus familias, su trabajo en el campo y sus propias luchas, mujeres como Josefa, Roberta y Paulina no solo producen otras formas de “familia” sino que, además, resignifican el amor por su Pueblo y los modos de expresar ese sentimiento en acciones singulares de resistencia.

Para comprender esas expresiones, quisiera primero contextualizar la “pobreza” a la que hacen referencia al narrar sus infancias. Esta se trata de una “pobreza” estructural, profundizada por sentimientos de pérdida. Como sostiene Carsten (2007), la desestructuración social producida después de un gran evento de violencia estatal, como lo ha sido la llamada “conquista del desierto”, tiene efectos muy profundos en las siguientes generaciones. Las muertes masivas, la persecución, las torturas y sojuzgamiento no solo resultan en la disminución de las condiciones materiales de vida, sino también en el distanciamiento de los saberes, categorías y valores que estructuraban las formas de vida. La regeneración o restauración de los vínculos, las normativas y sentidos sociales es, entonces, un proceso de larga duración o, al menos, de las siguientes generaciones. Lxs adultxs de hoy (terceras o cuartas generaciones con respecto a quienes vivieron el genocidio estatal) no solo recibieron los relatos tristes de sus padres, madres, abuelos y abuelas, sino que aun siguieron sufriendo las consecuencias de una sociedad que continuó reproduciendo imaginarios, estructuras y prácticas de racismo y violencia. Pero son estas generaciones, hoy adultas, las que esperaron crecer para actuar “cambiando el rumbo”:

Cuando veía a mi padre bajar la cabeza, tratar a esos tipos (usurpadores) como si fueran grandes señores, yo siempre me decía que ya iba a crecer, a ser un hombre. Cuando crecí le dije a mi padre si me daba permiso para tomar la palabra, y me dijo que sí. Ya no quiero vivir en ese respeto en el que fuimos educados (decía un hombre de la zona rural de Paso de Indios).

Aquí, la noción de respeto es una categoría nativa con valores negativos, puesto que implica no solo sumisión, sino también silenciamiento y aceptación de las violencias ejercidas históricamente sobre el Pueblo Mapuche Tehuelche. La pobreza estructural –post-violencia- adquiere, de este modo, diferentes definiciones y se asocia con sentimientos diferentes. Esos sentidos compartidos por hombres y mujeres se traduce, para estas últimas, en formas particulares de “levantarse” (otra expresión nativa). “Estar solas” (sin hombres que decidan por ellas) para conformar sus familias y revincularse con sus territorios ha sido el modo en que muchas mujeres pudieron “cambiar el rumbo” y, por ende, no seguir educando en el “respeto”.

“Las principales de la historia”

Le preguntamos a Josefa, Roberta y Paulina sobre la historia de su comunidad, que es la historia de sus antepasados en el territorio. Ellas contaron acerca de las mujeres que levantaban camaruco (ceremonia mapuche), de las mujeres que curaban (*lawentuchefe*), de las mujeres que se juntaban y tomaban decisiones. Otra anciana de esa misma zona rural nos contó la historia de la primera mujer que llegó al territorio cuando finalizaron las acciones militares contra el Pueblo Mapuche Tehuelche y cómo ella fue dando permiso a distintas familias para poblar el lugar. Hasta hace muy poco tiempo, este tipo de relatos solía tener exclusivamente a los hombres como protagonistas (los *lonko*, cabecillas, primeros en poblar y organizadores del territorio eran los abuelos, no las abuelas). Estas mujeres, en un acuerdo tácito, sin palabras explícitas, comenzaron a “iluminar” (Wolin 1994) otras experiencias del pasado. Pero se trata de un acuerdo implícito mucho más extendido, puesto que, en otros parajes rurales, he tenido conversaciones similares con otras mujeres. Las mujeres “fuertes” (también esta es una categoría nativa) irrumpen en las memorias decidiendo, luchando, enfrentando, defendiendo, organizando.

La reconstrucción de las memorias colectivas también está en proceso de transformación y reelaboración. El foco empezó a detenerse en las mujeres para iluminar sus agencias y el modo en que ellas también forjaron el curso de la historia. Estos relatos en formación se están gestando hoy en día en conversaciones simultáneas y esparcidas en diversas regiones rurales. Se trata de recuerdos heredados, ya escuchados, pero que empezaron a conectarse y entramarse en una historia en las que las mujeres también fueron protagonistas.

“Este es mi lugar”

Josefa nos cuenta no sólo los sacrificios llevados a cabo para sostenerse en el territorio en el que nació (mucho trabajo, inviernos duros, nevadas fuertes, crisis económicas, algún puma cazador, etc), sino también las luchas por defenderlo. Roberta nos cuenta que ella no tiene un territorio propio, pero que hace años que viene participando de iniciativas colectivas de trabajo de huertas en diferentes territorios. De hecho, Josefa y Roberta emprendieron una de estas iniciativas juntas. Pero Roberta también sufrió, en distintas oportunidades, el revés de quienes intencionalmente destruyeron en un día lo que les había llevado meses sembrar.

Las historias de estas mujeres en “defensa del territorio” me recordaron a las que escuché entre las mujeres de Paso de Indios, de Cushamen o de Mirador. En Paso de Indios, las mujeres pusieron en discusión la imposición estatal de las normativas formales de sucesión, pero particularmente las normativas informales –dominantes en las zonas rurales– de herencia por patrilineaje (vía los hijos varones de un varón). Las pobladoras mujeres, incluso cuando están a cargo de las unidades productivas, suelen quedar en el anonimato en los contextos burocráticos y, en ocasiones, en las historias locales. En el territorio se quedaron históricamente los hombres –práctica promovida por las mismas prácticas estatales– y las mujeres migraron a trabajar, mayormente, como empleadas domésticas en las ciudades, estancias e instituciones estatales. En general, las mujeres y sus hijos quedaron sin territorio en el lugar en el que nacieron. Estas son las costumbres que las mujeres hoy impugnan en sus campos. Los hombres –y el peso específico que tienen como propietarios–

también ha sido motivo de lucha. En Paso de Indios las mujeres se organizaron como representantes comunitarias y sostuvieron sus derechos territoriales frente a hermanos, maridos e hijos (en general en consenso con ellos). Desde un ángulo similar, en el Mirador y en Cushamen, las mujeres devinieron pobladoras –es decir, reconocidas como estando a cargo y a la cabeza de sus campos y producciones.

Por lo tanto, la sospecha y el recelo sobre los maridos de las hermanas y las hijas adquieren un tamiz político y de resistencia. La pelea por defender los territorios se convirtió también en una pelea contra las arbitrariedades de las leyes sucesorias (por descendencia y matrimonio), tanto las formales como las que no están escritas pero operan en oficinas de tierras y juzgados de paz.

En las historias en las que las mujeres fueron protagonistas en el pasado, la mujer “fuerte” es la que también “pone el cuerpo” en las luchas. La que mira a los ojos a una autoridad y le dice la verdad, la que puede tomar un arma y defenderse de una injusticia, la que detiene a un usurpador que pretende atropellarla en su propia casa, incluso la que se interpone para proteger a alguien indefenso, etc. A estas mujeres, como a muchas otras, las conocí en este tipo de situaciones: parando un alambrado, enfrentando una larga fila de gendarmes, echando a alguien de su campo.

En el Mirador y en Cushamen, incluso, entre hombres y mujeres se fue popularizando la expresión “mujeres bravas”, para describir a varias de las mujeres que vivieron o viven en ese paraje. La mujer “fuerte” o “brava” es la mujer de la resistencia que se construye en las zonas rurales. Y esa fortaleza o bravura también tiene sentidos específicos: ningún hombre⁴ puede sobrepasar/invasión sus cuerpos (o el de sus hijxs o seres queridos) y sus territorios (incluidos todxs sus existentes).



Las experiencias de violencia, las estrategias para “levantarse” y las formas que asume la resistencia, para estas mujeres rurales mapuche-tehuelche es el resultado sociohistórico de trayectorias específicas de Pueblo y de comunidad. La construcción de lugares de acción y de dignidad también es producto de esas experiencias particulares. Algunos de los proyectos militantes más organizados y públicos, como el llevado a cabo por las mujeres de la Lof Quintriqueo, señalan explícitamente la tensión constructiva de pensarse “contra el accionar abusivo de los hombres” pero “cambiando a los hombres”. Las políticas de ciertas comunidades en territorios recuperados para contrarrestar el alcoholismo de lxs jóvenes urbanos refleja preocupaciones similares.

Las mujeres con las que conversamos ese día en Lepa compartieron con nosotras sus experiencias similares como mujeres, pero también los tópicos de un discurso de empoderamiento que para ellas tiene sentido de resistencia y potencial para el cambio.

⁴ En la historia de las mujeres el rol de usurpador ha sido casi exclusivamente ocupado por hombres, pero en ocasiones, sobre todo en la actualidad, puede ser ocupado por alguna mujer no mapuche.

Bibliografía

Bauman, R. y Briggs, Ch. (1990). Poetics and Performance as critical perspectives on language and social life. *Annual Review of Anthropology*, 19, 59-88. Traducción al castellano disponible en Golluscio, L. A. (Comp.). *Estudios sobre el contexto I, Etnolingüística*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Facultad de Filosofía y Letras UBA.

Carsten, J. (2007). Introduction: Ghosts of Memory. En Carsten, J. (Ed.). *Ghosts of Memory. Essays on Remembrance and Relatedness* (pp. 1-35). Australia: Blackwell.

Crenshaw, K. (1989) "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics". *University of Chicago Legal Forum*, 14: 139-167.

Dwyer, L. A. (2009). A Politics of Silences: Violence, Memory, and Treacherous Speech in Post-1965 Bali. A. O'Neill y K. Hinton (eds.) *Genocide, Truth, Memory, and Representation*. Durham y Londres: Duke University Press, 113-146.

Butler, J. 2007 (1999) "Sujetos de sexo/género/deseo" En *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona: Paidós, pp. 45-100.

Manzano, V. (2013). *La política en movimiento: Movilizaciones colectivas y políticas estatales en la vida del Gran Buenos Aires*. Rosario: Prohistoria.

Mohanty, Ch. T. 1991. "Bajo la mirada occidental: la investigación feminista y los discursos coloniales" En Mohanty, Ch., A. Russo y L. Torres (eds.) *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington: Indiana UP. (en traducción pp. 1-25)

Ramos, A. (2016) "La memoria como objeto de reflexión: recortando una definición en movimiento", *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*, Ramos, Ana, Carolina Crespo y Alma Tozzini (eds.) *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*, Colección Aperturas, Viedma: Universidad Nacional de Río Negro, pp.51-70.

Roseberry, W. (2007). Hegemonía y el lenguaje de la contienda. En Lagos, M. y Calla, P. (Comp.). *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina. Cuaderno del Futuro N° 23* (pp. 117-137). La Paz, Bolivia: INDH/PNUD. (Trabajo original publicado en 1994)

Trouillot, Michel-Rolph (1995). *Silencing de Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.

Wolin, R. (1994). *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption*. Berkeley, EE.UU.: University California Press.