

Consejos maternos que hablan memoria: conversaciones con mujeres de la comunidad mapuche Lago Rosario

Mother advices that speak memory: conversations with women from the Mapuche community of Lago Rosario

Mariel Verónica BLEGER*⁸

RESUMEN

Este trabajo surge como reflejo de mis primeras aproximaciones respecto a relatos 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 importancia del recordar ciertos consejos maternos que devienen en hilo conductor de las infancias, las maternidades y las divisiones sociales del trabajo en las biografías de este grupo de mujeres. Estos consejos orientan formas de estar en el mundo y develan nuevas tramas de significados y nociones de resistencia, rebeldía y solidaridad en entramados socioculturalmente significativos.

Palabras clave: mujeres, memoria, mapuche.

* Licenciada en antropología con orientación sociocultural por la Universidad Nacional de Río Negro (UNRN), Argentina. Becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), perteneciente al Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (Conicet/UNRN), adscripta al Doctorado en Antropología Social de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Integrante del equipo de investigación del Grupo de Estudio en Memorias Alterizadas y Subordinadas. marubleg@gmail.com | <http://iidypca.homestead.com/Personal/Becarios/BlegerMariel.html>

ABSTRACT

This work emerges as a reflection of my first approximations to those counted by women who were succeeding in my field work in the Mapuche community of Lago Rosario, located kilometers from Esquel in the province of Chubut, Patagonia, Argentina. What characterizes them is the importance of remembering certain maternal advices that become the guiding thread of childhoods, maternities and social divisions of work in the biographies of this group of women. These councils orientate ways of being in the world and reveal new plots of meanings and notions of resistance, rebellion and solidarity in socio-culturally significant frameworks.

Keywords: *women, memory, Mapuche.*

TERRITORIO EN CONTEXTO

El territorio que hoy se conoce como Patagonia es el resultado de una fragmentación 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 realizaron las campañas militares conocidas como “conquista del desierto” (1878-1884).

Las campañas consistieron en la persecución y el asesinato sistemáticos de 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 reubicaciones y desplazamientos forzados (Briones y Delrio, 2007).

Desde ese 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.

En el año 1937, las familias que conformaban el Boquete Nahuelpan fueron víctimas 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, este 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 Lago Rosario se encuentra en el noroeste de la provincia de Chubut, Patagonia Argentina, y es el lugar en el que se enmarca el trabajo etnográfico del cual provienen los extractos de entrevistas y conversaciones que sirven como corpus de este artículo. Estas han sido realizadas en el marco de mi investigación doctoral y llevadas a cabo en distintos viajes a la comunidad.

La población actual de la comunidad cuenta con unas 500 personas nucleadas en 127 hogares (Instituto Nacional de Estadística y Censos, 2001). En la actualidad, su principal actividad económica es la ganadería y la cría de ovinos y caprinos para la producción de carne y lana. A pocos kilómetros se encuentran centros poblacionales más grandes como la ciudad de Esquel, a 50 kilómetros, y Trevelin, a unos 28 kilómetros.

Al interior de la comunidad 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 10 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 las 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.

Este trabajo surge a partir del análisis de ciertos relatos reconstruidos en conversaciones informales o a partir de respuestas puntuales en contextos de entrevistas llevadas a cabo durante el año 2018 con mujeres de Lago Rosario. Dicha relectura ha dejado en evidencia cómo, a través de anécdotas sobre sus quehaceres cotidianos, estas mujeres realizan trabajos de memoria al traer al presente hitos constitutivos para su ser mujer mapuche, al mismo tiempo que aparece cierta matriz compartida de dolor y añoranza respecto a los desalojos que ellas o sus antepasadas han vivido. En este entramado de recuerdos aparecen los consejos maternos como una suerte de “pistas” para resignificar sus modos de estar en el mundo actual.

VOCES ANTIGUAS

En los últimos años, la zona norpatagónica 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 consignas de libertad y resistencia frente a la histórica opresión latifundista.

Las consignas han variado desde la apropiación de discursos más englobantes, o las 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. A través de los trabajos de memoria que las mujeres

han realizado en sus relatos, se construyen formas creativas 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 folclorizar.

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. De algún modo, es a través del análisis de los consejos y recuerdos donde se terminan de evidenciar ciertas formas de resistencia que escapan de las esperables.

Las conversaciones se fueron dando con mujeres mapuche que han nacido o vivido toda su vida en Lago Rosario. 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 este artículo.

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 visibilizará la posibilidad de una resistencia que enfrenta la constante amenaza de dejar de ser aquellas quienes recuerdan haber sido.

El artículo, entonces, fue pensado en tres momentos que siguieran con el orden propuesto de los relatos. El primero es en el que, a través de la puesta en valor de algunas anécdotas, las mujeres realizan un trabajo de memoria en relación con 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.

El segundo momento es donde las voces de “las antiguas” orientan saberes que subvierten modos en apariencia estáticos de entender la divi-

sión sexual del trabajo, volviendo visibles las múltiples temporalidades y sentires durante el llamado “tiempo de la esquila”. Y, por último, el tercer momento está relacionado con 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 entretrejer 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 asíí de alto [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 levantó mi mamá 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 sí 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 sí me quedé cuidando a mamá y papá. Cuidándolos, cuidando la cultura. Ahora partieron todos, quedé 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 está postrada enferma porque dejó a la cultura suelta, gente que no puede caminar porque se negaron o no quisieron. Yo no... A mí 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 a 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 sí que la entendía”. Hay en esa oración una marca de sentido. De resignificación en el presente.

Se entrevisté 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 sí me quedé cuidando a mamá y papá... cuidando la cultura”), una en la cual este *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 su exteriorización. Este proceso inicia con el reconocimiento de ciertas imágenes del pasado como índice histórico 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 índices es importante para los procesos de memoria, puesto que el mismo se constituye como tal en la medida en la que estos índices se comparten habilitando la articulación entre sus experiencias en el pasado y la producción de conocimiento en curso. Estos índices conectan eventos, pero también actualizan interpretaciones y consejos acerca de cómo continuar el curso de la historia, los cuales han sido resguardados en formas culturalmente significativas de expresión (Ramos, 2005).

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 guardé 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. Ojalá me guarden a mí 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.

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. En aquel pasado, ellas se encuentran rodeadas de consejos contruidos por otras mujeres que se rearmaron luego de un

desalojo forzado y pudieron llevar consigo a sus hijos e hijas, sus quehaceres y la convicción de la importancia en la trasmisión 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 sí mismas desde esos roles de cuidadoras de la cultura, sin naturalizar el dinamismo de sus estructuras familiares en relación con las creencias, trabajos domésticos y maternidades.

TIEMPO REPENSADO

Tal como los consejos maternos han servido para ordenar y establecer el relato en un pasado relacionado con 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 está prohibido. Es el trabajo más duro, se empieza y no se para. Podía tocarte la esquila en plena navidad. La gente se volvía vieja en la esquila, de estar agachado. Son nueve 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 producía 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 continúa llamándolo 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 está preparada para todo, es así desde siempre. Yo lo vi desde siempre con mi abuela. Es muy luchadora... no se queda... Si tiene que hacer leña, va y hace. Si tiene que camppear, va y hace. Una aprende a reconocerse cuando está 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 si no, no habrá nada al final del día’. No había quién 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 quién 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 está preparada para todo, es así desde siempre. Yo lo vi 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 dónde 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 cuestras (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 (1987), ese poder desafía la autoridad de ciertos pliegues por sobre otros.

La idea, por ejemplo, de que lo más duro del tiempo de la esquila eran las campañas, por sobre la permanencia en el 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 (Deleuze, 1987).

“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 cuestras”. 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, p. 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 (1987).

Al mismo tiempo, el encuentro de biografías afectivas (enmarcadas/ inspiradas en memorias heredadas), por un lado, negocia 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”.

Por otro lado, este encuentro también orienta 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 de compartir determinadas cosas o percepciones respecto a eventos de la vida cotidiana.

MATERNAR POR Y CON OTRAS

Desde el comienzo de este artículo se vienen 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.

Pocas veces se asocia la idea de materner a la posibilidad de socializar la crianza de niños y niñas independientemente del vínculo sanguíneo. Sin embargo, existe en las conformaciones familiares una práctica que podríamos denominar *adopción temporal* y que ha funcionado de mojóon en varias de las historias personales de estas mujeres.

Antes se usaba más darte niños para cuidar. A mí me dieron a un primo porque nadie se podía hacer cargo, pero después me lo quitaron porque ya se podía cuidar más solo... A mí 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 acarrean 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 [mi madre] iba a partir, ella me dijo: ‘Tú 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 camaruco,¹ 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 los saberes más relacionados con el 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 crie yo, con goteritos de leche, pegada a la salamandra porque sus madres no podían tenerlos. La abuela me enseñaba a criarlos bien, pero ninguno me quedé. 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. A algunas nos tocaba cuidar a los hijos de otras: esa también era lo que

¹ 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.

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 materner 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 las labores y sus tareas de continuidad, en los relatos del materner se visibilizan dos niveles. Por un lado, el nivel experiencial constituye la materia prima que los relatos luego encarnarán afectivamente (las abuelas solían dar consejos, el tiempo de la esquila era muy duro, las mujeres saben materner).

Por otro lado, en el segundo nivel se establecen presupuestos comunes de legibilidad y se 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 Williams (1997), 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*” (Williams, 1997), 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 solo centrales para hilar las situaciones y vivencias trabajadas en este artículo, sino necesarias para ir entramando los sentidos y actualizaciones de algunos relatos aquí trabajados.

A MODO DE CIERRE

A lo largo de este trabajo se han analizado extractos de conversaciones producidas en contextos formales y espontáneos. Al pensarlas en profundidad, se evidenció la presencia de los consejos maternos como nexo entre aquello que se recordaba de otra época y los modos de actuar y vivir en el presente de la comunidad.

Una de las primeras conclusiones que decantó de este trabajo fue que la historia de los lugares responde a las personas que la cuentan y, por ende, también a aquellas que la silencian. Al pensar el territorio que hoy conforma Lago Rosario, se pone en juego una historia de expropiaciones y reubicaciones que ha sido en parte el epílogo de los trabajos de memoria realizados por las mujeres al contar sus propias historias.

Desde el primer relato que narra la gran nevada y la posibilidad de hablar “la lengua para pedir ayuda a los dioses”, se hace evidente el potencial que guardan estos recuerdos. Hay, si se quiere, una suerte de acto reparador frente a años de construir por parte del Estado argentino una imagen de la legua mapuche y de sus hablantes como “salvajes”.

Por otro lado, al recordar el llamado *tiempo de la esquila*, estas mujeres establecen ciertos modos de transmitir saberes encarnados en trabajos cotidianos a sus hijas mujeres, dejando entrever que aquello que podría parecer un accionar natural (desde los discursos hegemónicos sobre los quehaceres domésticos de “las mujeres indígenas”) responde más bien a una división sexual y social del trabajo cargada de responsabilidades, resistencias y sentimientos.

Por último, las conversaciones que expusieron la presencia de prácticas de resistencia entrelazadas en los mecanismos cotidianos fueron las solidaridades construidas en los relatos de maternidades compartidas (mas no elegidas). La idea de proteger de la orfandad frente a los desparrramos y asesinatos estatales en un primer momento y de las miradas ajenas hacia las “madres solteras” en otro momento devinieron en evidencia frente a las matrices de silenciamiento.

En este sentido, Deleuze (1987) se pregunta por el lugar de la resistencia en los procesos que escapan de lo previsible desde el discurso hegemónico, y sirve para pensar si los recuerdos que ponen el énfasis en los consejos maternos pueden devenir en nuevos lugares de resistencia.

Las mujeres entrevistadas 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 tiempo, 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 [1987] denomina *pliegues*).

Puntualmente, y pensando en la posibilidad de seguir indagando de manera colectiva junto a otras mujeres, en los trabajos de memoria realizados hasta aquí se ha expuesto 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, Argentina: 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*, 27, 23-48.

- 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* (pp. 303-318). Buenos Aires, Argentina: Universidad de Buenos Aires, Instituto de Lingüística.
- De Certeau, M. (1999). *La cultura en plural*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Barcelona, España: Paidós.
- Fiori, A. (2016). Desalojo del “37”: indagaciones sobre el proceso de territorialización de la comunidad indígena de Nahuelpan. *Revista Identidades*, 6(11), 80-91.
- 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* (pp. 148-180). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Ingold, T. (2011). *Essays on movement, knowledge and description*. Nueva York, Estados Unidos: Routledge.
- Massey, D. (2005). *For Space*. Londres, Inglaterra: SAGE.
- Ramos, A. (2005). Disputas metaculturales en la antesala de un juicio. El caso “Benetton contra mapuche”. En G. Wilde y P. Schamber (comps.), *Historia, poder y conflictos* (pp. 103-132). Buenos Aires, Argentina: SB.
- 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. En S. Hall y P. Du Gay (comps.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 214-250). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

CÓMO CITAR ESTE TEXTO

- Begler, M. V. (2018). Consejos maternos que hablan memoria: conversaciones con mujeres de la comunidad mapuche Lago Rosario. *Punto CUNorte*, 4(7), 110-128.