

**Cita recomendada:**

Hernández, G., *Andaba siempre para trabajar*. Testimonios de mujeres mapuches sobre trabajo y migración en un proyecto de historia oral en alfabetización de adulta/os (Bahía Blanca 1995-2019), *Revista TEFROS*, Vol. 19, N° 1, artículos originales, enero-junio 2021: 177-205.

---

**Revista TEFROS** es una Publicación del *Taller de Etnohistoria de la Frontera Sur*. Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina.  
Contacto: [tefros\\_ar@yahoo.com.ar](mailto:tefros_ar@yahoo.com.ar) Página: <http://www2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/tefros/index>



Licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

---

***Andaba siempre para trabajar. Testimonios de mujeres mapuches sobre trabajo y migración en un proyecto de historia oral en alfabetización de adulta/os (Bahía Blanca 1995-2019)***

***I would always be working. Mapuche women's testimonies on work and migration in an oral history Project in adult literacy (Bahía Blanca 1995-2019)***

***Eu sempre andei para o trabalho. Testemunhos de mulheres Mapuche sobre trabalho e migração em um projeto de história oral em alfabetização de adultas(os) (Bahía Blanca 1995-2019)***

Graciela Hernández

Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur.  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

Fecha de presentación: 3 de abril de 2020  
Fecha de aceptación: 22 de diciembre de 2020

**RESUMEN**

Nos proponemos transcribir y analizar testimonios de mujeres mapuches que migraron desde Chile o desde las provincias de Río Negro y Neuquén a Bahía Blanca desde fines de la década de los cincuenta hasta comienzos de los ochenta. Trabajamos con ellas en una escuela primaria de adulta/os que tiene anexos en diferentes lugares de la ciudad y en Centros Municipales de Alfabetización de Adultos; en estos espacios llevamos a cabo talleres de historia oral para trabajar en el aula con los recuerdos y las memorias con la finalidad de propiciar el intercambio

de experiencias vividas, a fin de promover el diálogo grupal y la lecto-escritura a partir de leer y escribir sobre lo conocido. Estos talleres se llevaron a cabo entre 1995 – 2011, mientras que, en 2019 realizamos una relectura de estos relatos orales con una intelectual y militante mapuche, a partir de la cual seleccionamos el tema de este artículo.

En primer lugar, puntualizamos en los recuerdos del trabajo de las mujeres como pastoras de ovejas y chivas, y en menor medida en el trabajo de esquila en el ámbito familiar. En segundo lugar, focalizamos en los trabajos que realizaron las mujeres cuando migraron y cuando ya estaban radicadas en Bahía Blanca.

Tratamos de analizar el sentido de los testimonios registrados identificando los puntos nodales o ejes de organización de la experiencia en el interior del material recopilado, desde las perspectivas teóricas de los feminismos no hegemónicos.

**Palabras clave:** migración; mujeres mapuches; trabajo pastoral; género.

### **ABSTRACT**

In this work, we transcribe and analyse testimonies of Mapuche women who migrated from Chile or from the provinces of Río Negro and Neuquén to Bahía Blanca, from the end of the 1950s to the beginning of the 1980s. We work with them in an adult primary school which has annexes in different places of the city, and at Municipal Adult Literacy Centers. In these spaces we carry out oral history workshops. By working with remembrances and memories, we aimed at promoting the exchange of lived experiences, favouring group dialogue, and fostering the ability of reading and writing out of their own reading and writing on what they know. These workshops were held between 1995 - 2011. In 2019, with a Mapuche intellectual and militant, we reread these oral accounts from which we selected the subject of this article.

First of all, we point out the memories of the work of women as shepherds of sheep and goats, and, to a lesser extent, the work of shearing in the family environment. Secondly, we focus on the women's work when they migrated and when they were already settled in Bahía Blanca.

From the theoretical perspectives of non-hegemonic feminisms, we aim at analysing the meanings of the registered testimonies by identifying the nodal points or axes of experience organisation within the collected material.

**Keywords:** migration; mapuche women; pastoral work; gender.

## **RESUMO**

Pretendemos transcrever e analisar testemunhos de mulheres Mapuche que migraram do Chile ou das províncias de Río Negro e Neuquén para Bahía Blanca desde o fim da década de 1950 ao início da década de 1980. Trabalhamos com elas em uma escola primária para adultos que tem instalações em diferentes locais de atendimento e em Centros Municipais de Alfabetização de Adultos. Nesses espaços, realizamos oficinas de história oral para trabalhar em sala de aula com as memórias com a proposta de promover o intercâmbio de experiências vividas, a fim de promover o diálogo em grupo e a leitura e escrita com base na leitura e escrita sobre o conhecido. Essas oficinas foram realizadas entre 1995 - 2011, enquanto em 2019 releemos esses relatos orais com um intelectual e militante Mapuche, dos quais selecionamos o assunto deste artigo.

Antes de tudo, apontamos as memórias do trabalho das mulheres como pastoras de ovelhas e cabras e, em menor grau, no trabalho de tosa no ambiente familiar. Em segundo lugar, nos concentramos nos empregos que as mulheres tinham quando migraram e quando estavam em Bahía Blanca.

Tentamos analisar o significado dos depoimentos registrados, identificando os pontos ou eixos nodais de organização da experiência no material coletado, a partir das perspectivas teóricas dos feminismos não-hegemônicos.

**Palavras-chave:** migração; mulheres mapuche; trabalho pastoral; gênero.

Las mamás  
Todas  
Han pasado frío  
Mi mamá fue una niña que en Cushamen  
Andaba en alpargatas por la nieve  
Campeando chivas  
Yo nací con la memoria de los pies entumecidos  
Y un mal concepto de las chivas  
Esas tontas que van y se pierden  
Y encima hay que salirlas a buscarlas  
A la nada.

Liliana Ancalao (Fragmento de “El Frío”, 2018, p. 11).

## INTRODUCCIÓN

El objetivo principal de este trabajo es hacer audible algunas voces de mujeres mapuches que migraron desde Chile o desde las provincias de Río Negro y Neuquén a Bahía Blanca en las décadas del sesenta y hasta comienzos de los ochenta, concurren a la Escuela de Adultos N° 705 y/o a Centros Municipales de Alfabetización de Adultos<sup>1</sup>. En estos espacios llevamos a cabo proyectos de extensión universitaria para trabajar en el aula con los recuerdos y las memorias con la finalidad de propiciar el intercambio de experiencias vividas, tanto en forma oral como escrita, a fin de promover el diálogo grupal y la lecto-escritura a partir de leer y escribir sobre lo conocido.

El trabajo de extensión se llevó a cabo entre los años 1995 y 2011; se realizaba en forma de talleres y se plasmó fundamentalmente en la elaboración de cuadernillos que se entregaban a quienes participaban. En todos los casos, en todas las aulas o espacios educativos había mujeres que se sentían e identificaban como mapuches. Como las demás compañeras -en algunos casos había algún varón<sup>2</sup>- no habían ido a la escuela de niñas porque vivían en el campo y a veces las familias priorizaban la educación de los niños; otras fueron a escuelas rurales (especialmente en Chile) pero de su paso por estas instituciones solo recuerdan haber aprendido a bordar o a tejer al crochet o con dos agujas.

El trabajo fue uno de los temas que todas las participantes consideraron como significativos en sus vidas; señalaron que ellas trabajaron siempre y en distintos lugares. En este recorte vamos a focalizar en la manera que enunciaron las mujeres mapuches esta situación, en la que destacan su resistencia al trabajo duro, en especial como pastoras de ovejas y chivas, pero también sus conocimientos como esquiladoras. También vamos a ocuparnos de las diferentes circunstancias en las que migraron y su relación con el trabajo, en especial en el servicio doméstico, en la cosecha en la fruticultura y en los peladeros de aves.

Indagamos en el uso de la lana de las ovejas y chivas que criaban, y supimos que todas han hilado. En el caso de algunas de las mujeres patagónicas han hilado incluso pelo de guanaco; cierto número de ellas seguían hilando eventualmente en el momento que realizábamos los talleres, mientras que eran mucho menos las que sabían tejer en telar. Ninguna de ellas veía al hilado y al tejido como “una salida laboral”; era una actividad muy eventual y producida en el ámbito doméstico. Alguna de ellas participó de las actividades que realizó una organización mapuche que las congregó, pero esto duró muy poco tiempo. La única que refirió al tejido en telar como parte de su trabajo fue una maestra mapuche, quien enseñaba “manualidades” en los

Centros de Alfabetización, entre ellas tejido, aunque no lo hacía durante la época que nosotras realizábamos los talleres<sup>3</sup>; supimos que aprendió los rudimentos del tejido en telar con su madre y luego tomó un curso para completar sus conocimientos. Sin dudas, en los siglos XX y XXI los telares ya no producen bienes de gran valor material y simbólico, como eran los ponchos de la época de la autonomía indígena.

Los testimonios que documentan nuestro trabajo se produjeron en el marco de una propuesta de trabajo en historia oral, y se encuentran en: 1. Las grabaciones de los talleres y los cuadernillos que elaboramos y que consideramos “hacen audibles” las voces de las participantes de los proyectos de extensión. En estos cuadernillos quedaban registradas actividades que el grupo consideraba más representativa y se imprimía un ejemplar para cada participante y el personal docente y administrativo. 2. La observación participante 3. Un diálogo con la poeta mapuche Liliana Ancalao<sup>4</sup>, en 2019, con quien analizamos el poema que tomamos como epígrafe y algunos de los testimonios de las mujeres mapuches que documentamos.

Analizaremos al material recopilado focalizando en los ejes de organización de la experiencia en el universo de los testimonios enunciados y transcritos. Los ejes son: los recuerdos sobre el trabajo pastoril y los demás trabajos (servicio doméstico, cosecha, peladeros de aves) que realizaron las mujeres. Hacia el interior de estos ejes identificaremos los puntos nodales que le dan sentido a lo narrado, a las distintas valoraciones que se le dan a lo vivido, y explican la complejidad de los procesos sociales en los cuales las mujeres han sido las protagonistas ocultas.

## ***1- ESTADO DE LA CUESTIÓN***

El antropólogo Miguel Ángel Palermo señaló la importancia del trabajo de las mujeres en las economías de las sociedades indígenas del sur argentino. Identificó y analizó los vínculos entre mujeres y lanares a partir de un trabajo de análisis de fuentes documentales que dan cuenta de un entramado social que culminaba en la manufactura de textiles. El trabajo femenino era la clave de la producción de ponchos -que utilizaban tanto los varones indígenas como los criollos- y eran uno de los bienes con gran valor material y simbólico que participaba en los intercambios comerciales en las sociedades indígenas y con la sociedad colonial. También puso el foco para que se pudiera ver el lugar que tenían las mujeres como “lenguarazas”<sup>5</sup> y su importancia en sociedades plurilingüísticas, como lo eran la Argentina previa a la llamada “Conquista del Desierto” (Palermo, 1994). Sobre la temática de las mujeres ocupando lugares importantes en

algunas de las sociedades patagónicas se ha producido con posterioridad material específico; es así, que las vemos como embajadoras y hechiceras (Roulet, 2008) y como traductoras, cacicas y hasta “reinas” (Buscaglia, 2019).

Estos trabajos comenzaron a incluir a las mujeres, mientras que la propuesta de incluir al género como categoría de análisis en el estudio de la historia de los pueblos originarios tiene sus antecedentes directos en las preguntas que se vienen haciendo desde las Segundas Jornadas de Historia de las Mujeres y Congreso Iberoamericano de Género, a comienzos de los noventa, previas a la Cumbre de Beijing de 1995. Consideramos a este evento internacional un hito, ya que se presentarían las temáticas debatidas en este encuentro nacional e Iberoamericano que había puesto en su agenda la cuestión de la mujer indígena desde las teorías de género y los feminismos (Hernández, 1994).

Desde mediados de los noventa vimos cómo se iba configurando en la Argentina un espacio de estudio e investigación y eventualmente de militancia alrededor de la temática del estudio de los pueblos originarios, los procesos de hibridación cultural y el género. Mientras tanto, en Chile surgía una interesante producción teórica e instancias de capacitaciones realizadas por el Centro Interdisciplinario de Estudio de Género de la Universidad de Chile, que contaba entre sus profesoras a Sonia Montecino. Consideramos a los trabajos de Montecino como un antecedente imprescindible e ineludible para tener en cuenta en este “estado de la cuestión”; en su obra se ocupa, entre otras cosas, de las cuestiones del mestizaje chileno y muestra la complejidad de la cuestión mapuche y la necesidad de estudiarla en todas sus interrelaciones con la sociedad global (Montecino, 1992). En la actualidad está surgiendo una notable producción en Chile que da cuenta de las luchas de las mujeres mapuches, no solo en terreno laboral, sino en el de las representaciones simbólicas que incluyen al arte y a nuevas propuestas epistemológicas.

Del feminismo peruano nos interesa destacar a los estudios de género y a las representaciones que surgieron de las mujeres indígenas, en especial en relación con los proyectos de desarrollo con las mujeres de zonas rurales andinas. Entre las obras sobre esta temática nos resultaron interesantes los planteos de Maruja Barrig en el cual denuncia las prácticas de las Organizaciones No Gubernamentales de Desarrollo de discriminar a las mujeres indígenas. (Barrig, 2001). También son un antecedente los trabajos de Marisol de la Cadena, que realizó investigaciones en una localidad cercana a Cuzco y observó que el principio de complementariedad andina no era tan fuerte como se lo enuncia y que a pesar de que mujeres

y varones trabajaban el mismo tiempo en la producción de hortalizas, maíz y papas, ellas lo hacían en peores condiciones (De la Cadena, 1992).

Con la crisis de los noventa se hicieron visibles las temáticas de las mujeres, el género, y el trabajo, las cuales tuvieron una agenda específica en las agencias de desarrollo (Rico, 1995); en este marco, también lo tuvo el tema de la planificación con mujeres de los pueblos indígenas, para las que se requería planificaciones específicas (Zolezzi, 1944).

En la Argentina destacamos la importancia de los trabajos de María Luisa Femenías, especialmente sus compilaciones sobre feminismos no anglosajones, en las cuales incorporó trabajos de pensadoras de los feminismos que surgen de las reflexiones y prácticas de los pueblos indígenas u originarios, como Francesca Gargallo, y de las afrodescendientes caribeñas, como Ochy Curiel (Femenías, 2002, 2005, 2007).

Unos años después nos encontramos con el trabajo de Silvia Hirsch, en el que hallamos una compilación sobre distintas temáticas vinculadas al género, entre ellos un trabajo de Andrea Szulc sobre género e infancia entre mapuches del Neuquén (Hirsch, 2008).

Por otra parte nos resultaron muy inspiradores los debates compilados en el Coloquio organizado por el Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS) y el Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género (IIEGE) de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, centrados en los vínculos entre teoría feminista y praxis latinoamericana, realizado en 2009. Este coloquio dio lugar a una publicación específica compilada por Yuderkys Espinosa Miñoso (2010)

Al año siguiente se publicó también en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires la obra compilada por Karina Bidaseca y Vanesa Vázquez Laba. En esta compilación encontramos registradas y de alguna manera audibles a una de las primeras voces que habían reclamado por una mirada desde el género a la “cuestión mapuche” en espacios no académicos. La voz en cuestión es la de Moira Millán, una referente mapuche criaba en Bahía Blanca, que ha manifestado sus ideas y conceptos en distintos espacios públicos, ha abogado por un feminismo alternativo al hegemónico para poder aprehender a los pueblos originarios, en especial al pueblo mapuche; Millán es citada en distintas oportunidades en el texto y además es la autora de un capítulo del libro (2011, pp. 127-135). En esta compilación también encontramos un capítulo de Liliana Ancalao (con quien trabajamos para escribir esta ponencia); en esta oportunidad reflexiona sobre sobre los sentidos del uso del mapuzungun, el idioma de los y las mapuches,

perseguido, negado y recuperado por ella para sus escritos, en su mayoría poéticos (2011, pp. 121-126).

En un artículo al que consideramos un antecedente directo del actual (Hernández, 2006), focalizamos en el trabajo en el servicio doméstico realizado por las mujeres mapuches en el área urbana de Bahía Blanca. Nos preocupó dar cuenta de la existencia de distintos tipos de testimonios, en momentos en los que el trabajo en el servicio doméstico escaseaba -durante la crisis del 2000- y la mayoría de nuestras interlocutoras pasada a recibir planes sociales, los cuales en algunos casos se contra prestaban con asistencia escolar.

Por último, queremos citar un interesante trabajo de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad de La Pampa, que realizaron un video sobre feminismos indígenas, en el cual sumaron los aportes teóricos y de praxis social, política, económica y cultural de militantes indígenas y de académicas. La edición de este material, con entrevistas y el guion de Mónica Molina, da cuenta del reconocimiento de la internalización de la ruptura epistemológica que significa repensar la investigación en sus vínculos con la acción (Molina, 2016).

## **2- PERSPECTIVAS TEÓRICAS Y METODOLÓGICAS**

Las perspectivas teóricas que delimitamos para realizar este trabajo se encuentran dentro del paradigma interpretativo que focaliza en los aspectos microscópicos y cotidianos de la vida, desde las teorías feministas y del género.

La metodología cualitativa etnográfica y la historia oral nos llevaron a visibilizar cuestiones que no son transparentes; por el contrario, suelen pasar desapercibidas. La condición migratoria de las mujeres tiende a parecer oculta. Con frecuencia la imagen del migrante es masculina; es así, que cuesta ver las relaciones entre trabajo en el servicio doméstico y migración. Por otra parte, el trabajo de las mujeres tiende a pensarse como propio del interior de las viviendas y diferente al ganadero. Las actividades relacionadas con el manejo y pastoreo de ganado “menor” como son los lanares, forman parte de tareas consideradas como relativamente exóticas, sencillas, que no necesitan analizarse.

### **a- Las teorías: mujeres, género y feminismos**

Pensar en problemáticas de las mujeres originarias desde la teoría feminista nos obliga a plantear, aunque sea muy brevemente, las principales diferencias que particularizan a los diferentes feminismos, para poder llegar a los feminismos que cuestionan al colonialismo,

incluyendo en él a las lógicas del saber y sus relaciones con el poder. Hay un feminismo que se propuso la igualdad entre mujeres y varones, y se manifestó en el movimiento sufragista y en la lucha por el acceso a la educación y a otros derechos como a la herencia, la potestad sobre los hijos, la ley de cupos en la actualidad, y otros. Identificamos al libro *El segundo sexo* (1949) de Simone de Beauvoir como el momento en el que las mujeres comenzaron a pensarse en términos diferencia y de construcción cultural<sup>6</sup>; en esa diferencia las mujeres eran lo negado, aun en Europa. En un libro publicado por primera vez en 1955, *El pensamiento político de la derecha*, señala que:

En lenguaje burgués, la palabra hombre solo significa hombre burgués. Europa, Occidente son la burguesía de Europa, de Occidente; o más exactamente la idea que se forja de ella el pensamiento burgués de Europa, de Occidente. En cuanto al no privilegiado, se lo designa por la común con el vocablo las masas, y no se les concede más que una realidad negativa. (Beauvoir, 2009, p. 5)

Los que no son privilegiados solo tienen una *realidad negativa*, tienden a hacerse invisible; esto le pasa a varones y mujeres. Pero ellas van a ser más invisibles aún, van a quedar por debajo de ellos, y ese entramado adquiere diferentes características en los distintos momentos históricos y en los distintos espacios en los que se desarrollan. Esta situación tiene sus particularidades en los países que tienen una historia marcada por el colonialismo en sus distintas facetas.

Los feminismos recibieron y se complejizaron con la confluencia de estos clivajes políticos y teóricos que cuestionaban al colonialismo y articularon con el reconocimiento del trinomio raza, clase y género desde las décadas de 1980 y 1990<sup>7</sup>. En el reconocimiento de la interseccionalidad<sup>8</sup> se incluyó a las identidades étnicas, las diferencias sociales y la problematización de la sexualidad; en esta inclusión tuvo gran importancia la lucha política de los distintos colectivos sociales, como gay y lesbianas, el movimiento y la teoría *queer*, que han focalizado en las diversidades sexuales, desde la cual también se están revisando a las culturas indígenas.

Por otra parte, la inclusión de la teoría feminista y del género dio lugar a la reformulación de las perspectivas epistemológicas mediante las cuales se estudiaban las cuestiones relacionadas con la identidad y las prácticas sociales. Entre los cambios producidos se encuentran los cuestionamientos antiesencialistas a la noción de sujeto que reconocían las humanidades y las ciencias sociales, el desplazamiento hacia la incorporación de las

formaciones subjetivas y una transformación teórico- política que puso el foco en la necesidad de revisar la historia a la luz del género y los feminismos.

Las nuevas líneas surgidas dentro de los feminismos produjeron también una nueva ruptura epistemológica que dio lugar a un giro sustancial dentro de los feminismos y permitió incluso la revisión de la categoría de género, desde un paradigma antiesencialista; entre sus teóricas reconocemos a Judith Butler. La revisión teórica nos muestra que el género se fue alejando del significado que tuvo en su origen y que fue adquiriendo distintos sentidos y estos están dados justamente por su utilización en el interior de los feminismos. Si en su origen biomédico, en el campo de la psicología y la sexología<sup>9</sup>, tuvo una función clasificatoria, luego se lo utilizó -siguiendo los lineamientos iniciales- para separar a la naturaleza (sexo) de la cultura (género), pero con el tiempo pasó a adquirir otros significados, y se deshizo el dualismo naturaleza/cultura, en especial desde las teorizaciones de Butler en adelante.

Uno de los cuestionamientos fundantes al universalismo del sentido del vocablo género fue el documento emitido por el Combalee River Collective, de 1977, que daba cuenta de las demandas de mujeres reunidas desde hacía tres años para dar conocer la situación de las afrodescendientes en los Estados Unidos. Antes, en el siglo XIX, Sojourner Truth, esclava liberada del estado de Nueva York, había preguntado a las mujeres blancas: *¿Acaso no soy una mujer?* y les recordaba que siempre había trabajado, mientras ellas estaban luchando por el derecho a trabajar. Años después las feministas afrodescendientes seguirían criticando al feminismo de la época por racista y clasista, ya que proponía que las mujeres se liberaran del trabajo doméstico para profesionalizarse igual como lo hacían los hombres blancos, pero no consideraba a las mujeres afrodescendientes, que siempre trabajaron fuera del hogar como fuerza de trabajo en las calles y en la casa de la/os blanca/os, fruto de la herencia de la esclavitud.

La complejidad de la situación de estas mujeres ha sido estudiada por Angela Davis, en su obra *Mujeres, raza y clase*, que se publicó por primera vez en 1981. Señala que para abordar estas problemáticas tiene que recurrir a todos estos conceptos; es así, que su obra es considerada uno de los primeros análisis sobre las relaciones de estos ejes de opresión. Davis es una de las principales referentes del *black feminism*, quien, junto con de bell hooks, Audre Lorde o Barbara Smith son de lectura imprescindible para comprender a este feminismo.

Desde estas interpelaciones al feminismo blanco, de origen anglosajón y de clase media, se fue cambiando el concepto la de “la mujer” por “las mujeres” y entre las “mujeres” las

originarias o indígenas pasaron a ocupar un lugar en los feminismos. Las nuevas teorías produjeron la deconstrucción del género y este proceso será clave para que se consoliden un conjunto de alternativas que nos ayudan a encontrar caminos para estudiar las cuestiones que delimitamos. Entre estas autoras de estas nuevas teorías reconocemos a Gloria Anzaldúa, que condensó investigación y propuesta política, como docente universitaria y en el seno del movimiento feminista chicano de Aztlán (por el territorio mexicano ocupado por Estados Unidos, al que migraron la mayoría de estas autoras) y revitalizó el estudio del mestizaje y de las fronteras con su “nueva mestiza” (Anzaldúa, 2007). Otra autora que seguimos es Gayatri Spivak, quién desde la filosofía pensó en las relaciones entre saber colonial y la comprensión de las situaciones de las mujeres, con sus preguntas sobre la voz de los subalternos y las subalternas, entre ellas las voces de las que se inmolaban en el suttee<sup>10</sup>.

### *b- La metodología*

Gran parte de la sistematización sobre las técnicas de investigación en historia oral se las debemos a la sociología, especialmente a la “Escuela de Chicago”, que en el período de 1920 a 1930 reconoció la importancia de la investigación cualitativa para el estudio de la vida de los grupos humanos, y en especial para conocer sobre aquellos temas a los que no se tenía fácil acceso a través de las metodologías cuantitativas. En el transcurso del siglo XX fueron ajustando las metodologías cualitativas y produciendo material teórico de mucha importancia para la historia oral.

Las preocupaciones por la legitimidad científica de la historia oral han conducido también a tomar clasificaciones y aportes surgidos desde la sociología. El interés de los sociólogos por el método biográfico y su producción científica específica ha dado lugar a que los/as historiadores/as recurran con frecuencia a sus textos para delimitar a las estrategias metodológicas de sus trabajos. Desde la sociología se realizaron clasificaciones del material oral recopilado, teniendo en cuenta las técnicas desplegadas y las estrategias de análisis. Para realizar este trabajo utilizamos los siguientes instrumentos de investigación:

#### *- Observación participante.*

La observación participante no es solo reconocer como estrategia de investigación a la puesta de investigadores e investigadoras en el mismo espacio en el que se desarrollan los hechos que se van a estudiar y en relación directa con ellos. En este espacio quienes investigan se relacionan

con el mundo empírico desde su subjetividad. Esta percepción a través de los sentimientos y de las emociones puede ser vista como un problema, como un obstáculo para el conocimiento; sin embargo, no podemos dejar de lado que la subjetividad es parte de la conciencia de quienes investigan, como señala Rosana Guber:

Ello no quiere decir que la subjetividad sea una caja negra que no es posible someter a análisis. Con su tensión inherente, la observación participante permite recordar, en todo momento, que se participa para observar y que se observa para participar, esto es, que involucramiento e investigación no son opuestos sino partes de un mismo proceso de conocimiento social. (Guber, 2001, p. 62)

Consideramos relevante tener en cuenta este carácter intersubjetivo de la investigación cualitativa en la puesta en práctica de la historia oral.

#### *- Talleres de Historia y Producción de Textos.*

Los talleres podrían pensarse como grupos focales. Los grupos focales o grupos de discusión son también una forma de abordaje cualitativo. Lo específico de estos grupos son las opiniones y valores de las personas que los conforman. Desde el punto de vista operacional estos grupos se organizan con una pequeña cantidad de personas –generalmente entre seis a doce- y son coordinados por un animador/a que interviene para focalizar en los temas de discusión y profundizar en aquellos que considera relevantes. Los y las participantes son elegidos porque se entiende que las temáticas que se van a tratar son de su interés.

La estrategia de investigación grupal que llevamos a cabo no fue formalmente un grupo focal o grupo de discusión; la mayoría de nuestros grupos era más numerosa y el objetivo no era solo discutir y dialogar sino también propiciar la lecto-escritura a partir de escribir y leer – a veces también de dibujar- sobre temáticas conocidas y cotidianas.

Desde sus inicios tuvimos en cuenta las particulares relaciones de las mujeres y la escuela; sin dudas la obra de Graciela Morgade (2001) es imprescindible para ver, analizar y aprehender los dispositivos con los que cuenta la escuela para establecer las formas del “ser mujer” y del “ser varón”. Para la autora la educación formal en una sociedad moderna está configurada por una división binaria y sexual que da lugar a relaciones desiguales entre los sexos. El conjunto de las expectativas y valores sociales establecidos para “lo femenino” y “lo masculino” constituye el sistema de “relaciones de género”.

La educación ha sido históricamente negada a las mujeres que necesitan de ella para adquirir habilidades necesarias para la promoción en el trabajo y defensa de sus derechos, pero a la vez puede actuar como generadora y reproductora de prejuicios que tienen una notable carga colonial. La escuela pública como institución que se propuso homogeneizar a la sociedad, a los pueblos originarios que habían sido diezmados en campañas de exterminio como la “Conquista del Desierto” y la “Campaña al Chaco”, a los criollos y a los inmigrantes llegados de distintos lugares, en especial de diferentes países de Europa, instrumentó prácticas en las que la diversidad tenía que ser borrada. Estos mandatos fundacionales de la escuela pública tienen aún sus consecuencias y la ubican en un punto en el que interseccionan el género con la raza, etnia y la clase.

Desde los comienzos pensamos a los Talleres de Historia, Memoria y Producción de Textos como un espacio ubicado en la intersección de la historia oral y la pedagogía de Paulo Freire. Desde la historia oral planteamos los nudos problemáticos para discutir, recordar y pensar el futuro inmediato. Desde la pedagogía freiriana partimos de la premisa que hablar de lo que se conoce, de lo que se ha vivido y vive, facilita tanto la expresión oral como la escrita.

Para instrumentar los talleres –al menos en los últimos diez años- tuvimos en cuenta los planteos de Catherine Walsh (2008), quien, con sus trabajos sobre interculturalidad en educación, aporta una mirada que nos resulta apropiada para aprehender las complejidades que observamos en los talleres y su entorno.

Los talleres se realizaron en los siguientes lugares:<sup>11</sup>

Escuela N° 705, Anexos:

Barrio Pampa Central	Dirección: Jujuy 947 (Sociedad de Fomento).
Barrio Villa Nocito	Dirección: Río Atuel 1700 (Ejército de Salvación).
Barrio Noroeste	Dirección: Moreno 1268 (Hogar Mamá Margarita).
Barrio San Blas	Dirección: Pacífico 150 (Parroquia San Dionisio).

Centros Municipales de Alfabetización de Adultos:

Barrio Villa Rosario	Dirección: Venezuela 296 (Unidad Sanitaria).
Barrio Villa Rosario	Dirección: Juncal 230 (Capilla Virgen del Rosario).
Barrio Mirador	Dirección: Charcas 1500 (casa particular).

Barrio 1 de Marzo	Dirección: Catamarca 2052 (Sociedad de Fomento).
Barrio Vista Alegre	Dirección: Martín Gil 2195 (Centro de Jubilados).
Barrio Rivadavia	Dirección: Estados Unidos 503 (Sala Médica).
Barrio Avellaneda	Dirección: Nicaragua 2953 (Sociedad de Fomento).

### *-La etapa de análisis del material.*

El tema “trabajo” está sobre representado en el material recopilado debido a que el relevamiento fue realizado durante mucho tiempo. Hablar del trabajo en el pasado y en el presente ha sido un motivo de diálogo frecuente en los talleres.

El tema “migración” está menos representado dado que no preguntábamos por la decisión de migrar, ya que con frecuencia cuando se hablaba de esta cuestión había situaciones en las que eran frecuentes las lágrimas.

Los testimonios que conforman gran parte de nuestra base empírica fueron grabados y transcritos; luego volvimos a ellos para analizarlos, es decir, para buscar el significado de lo dicho.

Para aprehender estos testimonios vamos a buscar “puntos nodales” en cada uno de los relatos para interpretar su sentido en el contexto situado de su enunciación. Para realizar esta tarea seguimos la estrategia que propone Homero Saltalamacchia (1992) para el análisis de los testimonios en historia oral, en el que reconoce el camino seguido por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, en el que los autores sostienen que los puntos nodales se constituyen en el interior de la intertextualidad, dentro de un complejo relacional.

### ***3- RECORDAR EL TRABAJO EN EL CAMPO: PASTORAS, OVEJERAS, CHIVERAS, ESQUILADORAS...***

Quienes realizamos historia oral con migrantes provenientes de distintas zonas rurales a la ciudad, nos encontramos con muchísima frecuencia con los recuerdos del trabajo como pastoras y pastores por parte de niñas y niños; esto sucede tanto entre quienes llegaron desde Bolivia como quienes lo hicieron desde Chile o de distintas provincias de la Patagonia argentina, en especial de Río Negro, Neuquén y en menor medida Chubut.

Las personas adultas con las que trabajamos en los talleres de historia recuerdan al cuidado de lanares como parte de su infancia, y a pesar de tratarse de una tarea que pareciera se imponía en general en la etapa de la niñez, queremos focalizar en la experiencia femenina de esta

actividad, en primer lugar, porque hemos trabajado mayoritariamente con mujeres y fueron ellas las que nos dieron sus testimonios. En segundo lugar, nos parece que la figura de “la pastora”, “la pastorcita”, que vemos en el folklore del norte del país -no tanto en la Patagonia- a fuerza de mostrarse como algo pintoresco invisibiliza la cuestión y no permite pensar en estas infancias y juventudes, sesgando así nuestra mirada sobre lo que significa para las niñas y las jovencitas el cuidado de los animales, la responsabilidad, la soledad del campo y las inclemencias del clima.

En el caso de las mujeres mapuches, la infancia y juventud estuvo en gran parte relacionada con sus tareas como pastoras, “ovejeras” o como “chiveras” dirían otras. La memoria de las mujeres que realizaron estas tareas siempre está asociada al frío, a los pies endurecidos y lastimados, a los miedos en el campo, al temor por la pérdida de animales y la desaprobación de los adultos. Como escribió en su poema Liliana Ancalao: “Yo nací con la memoria de los pies entumecidos. Y un mal concepto de las chivas. Esas tontas que van y se pierden. Y encima hay que salirlas a buscarlas A la nada” (2018, p. 11). Ella nació con esa memoria porque su madre, que creció en el campo, en Cushamen, fue pastora y recordaba con dolor esa época de su vida.

Fue esta generación de pastoras, en la que ubica a su madre y a sus tías, la que dejó Cushamen para ir a trabajar a Comodoro Rivadavia. La autora señaló que ellas decidieron emigrar; y aclaró esta situación como respuesta a la lectura de testimonios de mujeres mapuches que rememoraron haber dejado su lugar de origen porque los propios padres propiciaron su partida para que vayan a trabajar como niñeras o empleadas domésticas, porque la situación de pobreza en la que vivían no les daba oportunidad de alimentarlas y criarlas.

Es así, que la nueva generación nació en la ciudad y fueron “los desmemoriados”, tan desmemoriados que tuvieron que emprender la búsqueda de una memoria que les fue negada porque su madre y su padre empezaron una nueva vida, lejos del campo y esperando que sus hijas e hijos tuvieran más posibilidades de las que ellos habían tenido. Liliana Ancalao se considera descendiente directa de quienes sufrieron el *futa winka malón* (gran malón winka o blanco), la llamada “Conquista del Desierto”, según lo comentado en una conversación que tuvimos en 2019: “somos los desmemoriados que nacimos en la ciudad, pero vamos de la ciudad al campo y del campo a la ciudad buscando esa memoria que está en el territorio”. En uno de sus textos escribió:

En la historia de mi pueblo yo nací dos generaciones después de la guerra del desierto. Nosotros, los Ancalao Meli, como muchos niños mapuche nacidos en la ciudad, éramos inconscientes del dolor de la Tierra, no sabíamos quienes éramos, de que pueblo, que raíces, que historia. (Ancalao, 2018, p. 54)

Puntualizamos en esta experiencia, debido a que es significativa en la subjetividad femenina, una subjetividad que relaciona el trabajo con ciertas dolencias en el cuerpo, en especial con los pies muy fríos y casi siempre lastimados por espinas, por la aspereza del terreno, la falta de calzado o del calzado adecuado.

A través del cine documental supimos algo de una pastora mapuche; se trata de una de las esposas de Damasio Caitruz o Caitrú,<sup>12</sup> mapuche de la provincia de Neuquén, cuyo testimonio también fue publicado en distintos momentos (Borruat de Bun, 1970, pp. 1-11; Prelorán, 1983, pp. 167-169). En ambos aparece consignada la descripción de una de sus esposas, Juana Ñanco, a la que considera pastora: “Es pastora la Juana. Pasa ahí la veranada de enero a mayo. Con ella tengo cuatro hijos y una muerta. Se llaman Ernesto, se llama Basilio, Elena, Florinda. Son cinco. La mujer está cuidando, y mis hijos también cuidando las ovejitas” (Borruat de Bun, *op cit.*, p. 6).

El testimonio de Caitruz nos hace pensar en las características del trabajo de las pastoras; ellas eran las responsables de los rebaños durante la veranada, en lugares alejados del resto de la comunidad, aisladas en la cordillera, en la cual había mejores pasturas durante el verano.

Cuando hablamos del trabajo de las mujeres mapuche se piensa con mucha frecuencia en el tejido en telar, pero hacían muchos más trabajos que los relacionados al hilado y tejido. Quedan fuera de este universo las tareas vinculadas a la cría de animales, en especial de ovejas y chivas, trabajo que las convertía en pastoras, en “ovejeras” y “chiveras” como se llaman así mismas nuestras interlocutoras.

Seleccionamos cuatro relatos de las múltiples afirmaciones que hemos escuchado en distintos momentos y lugares, con las cuales nos fue quedando claro que era muy frecuente que se enviara a las niñas al campo, tanto para cuidar los lanares de la familia como para emplearlas al servicio de terceros para que realicen estos trabajos. Estos testimonios dan cuenta de distintas situaciones particulares y son fragmentos de diálogos registrados en los talleres.

- *Mi papá decía: ‘tal día íbamos a ir a la veranada’.*

En el primero de los testimonios, la protagonista de esta historia recordó que era una adolescente cuando durante el verano iba a cuidar los animales de su padre a la parte alta de la Cordillera, donde hay mejores pasturas:

Nos estaba contando de la veranada

“Cuando se empezaban a secar los pastos por el calor llevábamos los animales a la veranada dónde había pastitos buenos”.

¿Adónde los llevaban en Aluminé?

“De Aluminé lo llevábamos a Ruca Choroi”.

Así que la veranada era en Ruca Choroi...¿es más alto?

“Sí, más alto, había pastos verdes”.

En invierno vivían en ese lugar que usted llama...

“En Abra Ancha, en verano nos íbamos a Ruca Choroi”.

¿Se iba toda la familia?

“No, éramos dos, mi hermano y yo. Falleció también mi hermano. Mi papá decía: ‘tal día íbamos a ir a la veranada’, así que sacábamos a los animales, usted sabe cómo iban los animales por el caminito”.

¿Dónde se alojaban allá?

“Allá se hacía una casita, un toldito de madera, por ejemplo, de dos aguas. Se hacía una pieza y cocina. Se hacía debajo del pino, usted sabe, cuando calienta el pino parece una casa, como una ramada, usted se puede hacer una casita y no le pasa el agua”.

¿Se iban los dos solos? ¿Qué edad tendrían?

“Mi hermanito tendría qué sé yo, 13 años...”

V. M. nació y creció en Aluminé, muy cerca de Ruca Choroi, en la provincia de Neuquén; tenía 60 años en 2002 cuando realizamos los talleres en el Barrio 1 de Mayo. Para ella su vida en el campo como niña mapuche fue muy dura; esto se debía que el padre la hacía trabajar mucho, no porque fuera necesario, sino porque exigía que se hiciera así. Revivió estas tareas como algo muy pesado, como una exigencia muy grande, propia de una vida desdichada que no se lo atribuía al entorno socio-cultural, sino a la muerte de su madre y al autoritarismo de su padre, que no medía las exigencias a las que sometía, entre ellas, la de ir a la veranada con la sola compañía de un hermano menor.

- *Era ovejera “ovejera”. En Malalhue trabajaba de ovejera.*

Otro testimonio es el de R.C.M., quien habló en varias oportunidades de su condición de “ovejera” y “chivera”, del duro trabajo que tuvo que realizar después de la muerte de su padre. Nuestra interlocutora ha regresado varias veces a su lugar de origen; estaba tratando de volver a hablar el mapuche, pero recordaba a su infancia como algo muy duro, ya que siendo una niña tuvo que trabajar fuera de su casa. Para darnos más datos sobre su vida y de las tareas que había tenido que realizar un día confeccionó un instrumento con una horqueta de palo y tapas de latas para que viéramos como era la “charanga”<sup>13</sup> que ella usaba cuando cuidaba a las ovejas y chivas en la Cordillera.

Yo nací en Ucal. Soy nacida y criada en Ucal, después, cuando tenía siete, ocho años me llevaron a Loncopué, con mi hermana, fui a cuidar a una nena. Era la casa de mi hermana.

No sé si tengo la edad, 70, si está bien. Cuando me registraron ya estaba de sirvienta yo, estaba en la Bajada del Agrio. Yo dijo que ahí ya tenía trece años. Mi papá había registrado a la nieta como hija. A mí me anotó después que a mi sobrina. Yo siempre trabajé de ovejera, me iba con otra familia a cuidar ovejas. Era ovejera “ovejera”. En Malalhue trabajaba de ovejera. Después fui a trabajar con una gente muy buena, me cuidaban... Cuando llegué de Malalhue estaba llena de piojos, estaba toda lastimada, ahí me limpiaron la cabeza, me curaron...No me mandaron a la escuela, pero ahora, de a poco estoy aprendiendo.

RCM tenía alrededor de 70 años en el 2000, cuando hicimos los talleres en el Barrio Rivadavia. Para ella el trabajo como ovejera fue también una etapa dura de vida. Ella recordaba a su padre con mucho cariño, aunque reconocía que parte de sus desdichas se debían a su condición de ser la hija más chica, nacida cuando su progenitor ya era un hombre grande, más interesado por su rol de abuelo que de padre, que además no valoraba demasiado tener hijas. La muerte de su padre fue decisiva en su vida, ya que la familia quedó en la pobreza y ella, a pesar de su corta edad, debió trabajar como ovejera.

- *Yo me curé los pies recién cuando vine a Bahía*

El testimonio de C.C. tiene otras particularidades, ella también recordaba el trabajo en el campo y en especial el cuidado de ovejas y chivas en Los Menucos como algo muy duro, que había dejado marcas en su cuerpo, pero esto no era por una situación familiar específica o por un mal momento que pasó su familia, sino por las condiciones del lugar.

Allá en Los Menucos es todo jarilla, alpataco, todo con espinas, yo tenía las piernas y los pies todos lastimados de las espinas. ¡Como antes no nos compraban zapatillas y andábamos con las alpargatas rotas y chicas siempre teníamos los pies lastimados! Yo me curé los pies recién cuando vine a Bahía, una señora que sabía de eso me dijo que me curara con jugo de tomate, todos los días me curaba, pero me quedaron las marcas.

C.C. tenía 59 años 2011 cuando hicimos los talleres en el Barrio Avellaneda. El tema del trabajo desde niñas y mal calzadas salió con mucha frecuencia en los talleres. Siempre estaban pensando en las zapatillas como un “buen calzado”; en ningún momento se habló de algún tipo de zapato “de mujer”. En varias ocasiones no dijeron que para salir al campo les “retobaban”<sup>14</sup> los pies con arpillera, porque el calzado era para los mayores. Liliana Ancalao nos dice en su poesía que ella creció “con la memoria de los pies entumecidos”, porque su mamá “andaba en alpargatas por la nieve”.

Relacionado con el tema del cuidado de los lanares surgió el tema de la esquila y supimos que las mujeres, tanto las mapuches como las campesinas patagónicas y chilenas, han esquilado en el ámbito familiar. El trabajo de esquila era manual, con tijeras; luego, la esquila con máquinas ha sido siempre patrimonio masculino.

El trabajo en talleres nos fue mostrando aspectos poco analizados con las tareas que se les adjudicaba y adjudica a las mujeres.

- *Corría carreras a ver quién esquilaba primero y mejor. Yo siempre salía primera.*

Las mujeres han participado de todo el circuito de cría de animales, así como de la esquila y producción de lana mediante el escarmenado e hilado. Estaban tan identificadas con esta práctica que en las fiestas que se hacían cuando terminaba la esquila ellas participaban de juegos en los que ganaban quienes eran los primeros en esquilar a un animal. Nos enteramos de esta competencia festiva cuando en uno de los talleres J. C. nos contó que le costaba realizar las tareas escolares, que dependía de su maestra para poder escribir cualquier texto. Terminado de decir esto nos dijo que cuando era niña siempre ganaba en las competencias que se realizaban en su familia; le preguntamos en que consistían estas pruebas y ella dijo que eran juegos que se hacían en la época de la esquila. Su testimonio fue transcrito para el cuadernillo que hacíamos en el marco de los talleres. Seleccionamos un fragmento de su relato:

Nací en los Menucos, éramos 5 hermanos varones que están vivos y 4 mujeres que fallecieron todas. Mi papá hablaba en lengua pero mi mamá se enojaba cuando hablaban en ese idioma. Me vine a Bahía porque ya estaban

mis hermanos trabajando, se vinieron por trabajo. Salieron y consiguieron trabajo en la CAP<sup>15</sup>. En el campo trabajaba con los animales, me gustaba andar a caballo y esquilar. Corría carreras a ver quién esquilaba primero y mejor. Yo siempre salía primera. Era un juego, el que cortaba al animal perdía; se hacía a lo último, cuando se estaba terminando con la esquila, una vez le cortaron el ombligo a una oveja y no paraba la sangre. Mi papá ponía monedas en la lata, una moneda, una oveja. La lana la cambiábamos por mercadería, mi mamá dejaba algo de lana, hilábamos y tejía en telar.

J. C. tenía 63 años en el 2011 y contó esto entre risas (El testimonio fue recopilado cuando realizamos un segundo ciclo de talleres en 1 de Mayo, a pedido de la maestra). Recordó su vida en el campo y sus destrezas. Para ella su infancia estuvo poblada de juegos, para los que tenía habilidad, valoraba su capacidad para andar a caballo, para esquilar. Además, su madre era una buena tejedora de telar y una excelente cocinera; en más de una oportunidad refirió a los panes dulces de su madre, preparados con piñones. Ella salió de su casa para trabajar en el servicio doméstico como tantas mujeres, pero también recuerda este trabajo como una buena experiencia. Sin embargo, manifestaba su disgusto por no lograr aprender a leer y a escribir; sentía que sus antiguos conocimientos en el campo interferían para incorporar nuevos saberes. Hasta 2011 seguía concurriendo a un Centro de Alfabetización.

Este último testimonio es diferente a los anteriores, la protagonista nunca se reconoció como pastora. Nuestra narradora, como tantas mujeres mapuches o campesinas -de ambos lados de la cordillera- han esquilado sus lanares. La esquila como actividad masculina se asocia siempre a la utilización de la esquiladora; las mujeres lo hacían en su hogar, con sus animales. Incluso algunas nos han contado que cuando mataban un guanaco ellas lo esquilaban enseguida para aprovechar el pelo, que es más fino que la lana de oveja o de chiva.

#### **4 - EL TRABAJO Y SUS RELACIONES CON LA MIGRACIÓN**

El trabajo en el servicio doméstico ha sido la principal ocupación de las mujeres con las que trabajamos en los talleres en la escuela y en los espacios de alfabetización. En uno de ellos la maestra se identificaba como mapuche, era hija de mapuches que llegaron desde Chile a Bahía Blanca; su padre tenía datos ciertos para conseguir trabajo en un frigorífico<sup>16</sup>, no así su madre. Ya vimos que J. C. había llegado a la ciudad convocada por sus hermanos que habían conseguido trabajo en un frigorífico; en este caso se trata del mismo.

Los frigoríficos han sido un nicho laboral en el que trabajaron muchos varones mapuches, pero esto no es tan evidente entre las mujeres mapuches. La industria de la carne también

incluye personal femenino, pero ninguna de las participantes de los talleres trabajó en este sector productivo, caracterizado por generar empleos “en blanco”, con obra social, posibilidades de agremiarse y aportes jubilatorios.

Cuando realizamos el primer taller de historia en 1995, muchas de las alumnas de la escuela habían trabajado en el peladero de pollos Calamita, pero no se trataba de empleos registrados, sino que eran convocadas de manera esporádica; la mayoría de ellas articulaba este trabajo con el servicio doméstico. Luego este peladero fue atacado y destruido en uno de los tantos hechos represivos registrados durante la dictadura militar en esta ciudad y así desapareció esta fuente de trabajo<sup>17</sup>. Dos de las antiguas trabajadoras del peladero lograron obtener la jubilación, pero como empleadas domésticas, y testimoniaron sobre esta situación con orgullo en más de una oportunidad.

El trabajo en el servicio doméstico era la actividad más destacada hasta la crisis del 2000; en segundo lugar, mucho menos representada, estaba el cuidado a la niñez y a la ancianidad. Algunas alumnas de los ciclos escolares más avanzados, pero a la vez más jóvenes, estaban realizando cursos relacionados con los cuidados; el más frecuente era el de podología, que no tenía muchos requisitos de admisión. La falta de certificación de la escolaridad primaria es siempre un problema.

La situación económica que hizo su eclosión al finalizar el siglo pasado produjo una gran recesión en las capas medias de la sociedad bahiense; es así como muchas mujeres perdieron sus empleos en las casas particulares. Hemos escuchado y visto las consecuencias de la pérdida de los empleos. Mientras vimos cómo se perdían los puestos de trabajo, también observamos qué pasaba con los planes sociales.

En los talleres se habló en más de una oportunidad del trabajo en el servicio doméstico; para algunas había sido una situación traumática, en especial para las que habían sido enviadas a trabajar cuando eran muy niñas. En otros casos, el trabajo en el servicio doméstico permitió que las mujeres tomaran la decisión de migrar, cuando habían decidido hacerlo.

Veamos un caso en el que ella no decidió.

- *De mi casa me fui cuando tenía ocho años*

Estuve en muchas partes, de mi casa me fui cuando tenía ocho años, nueve años, me mandaron a criarme a una casa, a trabajar. Así que yo volvía a mi casa cuando tenía catorce años, pero no quedé definitivamente en mi casa, yo me casé a los veintitrés años y viví en toda la zona de Chubut, conozco todo: Trelew, Rawson, Playa

Unión –vivimos dos años-, en Trelew vivimos dos años también, mi marido era contratista de obras, hizo la estación de servicio YPF que en la ruta que sale para Comodoro, después nos vinimos a Cutral Co.

R. H. tenía 65 años en el 2001 y asistía al Centro de Alfabetización de Vista Alegre. Ella es de las mujeres mapuches que recuerdan que “me mandaron a criarme a una casa, a trabajar”. A pesar de esta historia de desarraigo ella no culpa a su familia, siempre decía que “antes todo era distinto” y estaba orgullosa de su origen, se sentía cercana familiarmente con los Namuncurá y era una de las pocas católicas en el taller; la mayoría de las alumnas eran evangélicas. En el momento en el que trabajábamos con este grupo su padre aún vivía, con más de noventa años, y recordaba cuentos e historias mapuches; algunos de ellos los compartimos en clase<sup>18</sup>.

Ahora veremos distintos testimonios en los que el servicio doméstico ha sido un recurso del que las mujeres se agenciaron para poder migrar, así como de otros trabajos realizados por ellas cuando dejaron su lugar de origen.

- *Y la prima le dijo que se viniera, le consiguió un trabajo, en una casa de familia*

Mi mamá estaba casada en Chile, en Curanilahue, pero su marido era malo con ella, le pegaba. Mi mamá se quería separar y se lo contó a sus padres, pero ellos le dijeron que en su familia nadie se había separado, que ella no se podía separar. Ella le escribió una carta a una prima que tenía en Bahía, y la prima le dijo que se viniera, le consiguió un trabajo en una casa de familia. Mi mamá ya tenía dos hijos, se vino con el más chico, el otro se quedó con mis abuelos. Después conoció a mi papá y nacimos mis hermanas y yo. Todas trabajamos en casas de familias...ahora yo estoy cuidando a una señora... tenemos una linda casa...vos la viste.

Para F. D., 28 años en 1999<sup>19</sup> (participó en algunos talleres en el Centros de Alfabetización en Villa Rosario), el trabajo en una “casa de familia” fue el mejor recurso al que pudo recurrir su madre para huir de un marido violento, en Chile. Nos contó que a pesar de a pesar de la huida de su madre, que incluso le significó dejar a uno de sus hijos en Chile, iba a visitar a sus abuelos al campo y era bien recibida, ellos estaban contentos porque finalmente a su hija “le había ido bien”.

- *Entré trabajando, porque yo me vine sola. Yo vine para pasear, a conocer...*

También hemos escuchado testimonios de mujeres que dicen que vinieron a la Argentina “para conocer”, pero algunas de ellas señalan que “entraron trabajando”; tal es el caso de:

Yo me vine en tren de Chile, de la provincia de Valdivia. Después tomé un ómnibus a Curacautín, después me vine para acá. Fui a una pensión de la calle Dorrego, cerca de donde está el museo. A Villa Rosario [lugar donde estaba la escuela en la que realizamos los talleres] vine cuando hacía dos años que estaba, entré trabajando, porque yo me vine sola. Yo vine para pasear, a conocer, yo no tenía madre, había fallecido. Siempre anduve entre los alemanes, trabajando, trabajando, después se me ocurrió venir acá. Antes de venir a Bahía Blanca había estado con una tía en San Martín de los Andes.

AA, 62 años en 1999, asistía a un Centro de Alfabetización en Villa Rosario; se reconocía como mapuche, pero siempre recordaba que había dejado a su familia de muy chica, por el fallecimiento prematuro de su madre.

Al núcleo narrativo “vine para conocer” lo hemos encontrado con bastante frecuencia en los talleres, enunciado por mujeres que vinieron de Chile y en general consideraron que su situación empeoró en la Argentina. Narraron que antes estaban bien y asociaban su bienestar a que tenían más acceso al alimento en ferias, que podían recoger distinto tipo de hongos (digüeños y otros), más posibilidades de huertos y/o ayuda familiar. Señalaron que dejaron todo esto porque vinieron a visitar a algún familiar o porque tenían curiosidad de saber cómo se vivía en el país que prometía prosperidad; una vez que estaban aquí se quedaron, pero no habían pensado en la migración como una necesidad.

En el caso del relato que transcribimos, vemos que la narradora señaló que siempre había trabajado con “los alemanes”. Le consultamos porqué había elegido Bahía Blanca y supimos que porque una amiga -de la época en la había estado en San Martín de los Andes- le había conseguido trabajo. AA relata una historia en la que decidió irse de su país, en épocas del auge de la migración chilena, porque quería conocer y lo hizo con su trabajo, con el cual podía pagarse una pensión. La conocimos viuda y madre de un hijo de alrededor de treinta años.

En otros testimonios la migración no se narra como una opción, sino como un recurso para buscar trabajo, entre ellos en la cosecha en la zona los Valles del Río Negro y Neuquén.

- *Primero me fui a Río Colorado, a la cosecha de la uva, el tomate, papa, cebolla*

Nací en Selva Oscura, en Chile, cerca de Curacautín, Manzanales, Lonquimay. Me vine a la Argentina cuando tenía 18 años, era casada con dos hijos. Primero me fui a Río Colorado a la cosecha de la uva, del tomate, papa, cebolla. Me casé joven porque no tuve madre, a mi marido lo conocí trabajando en un aserradero en Curacautín.

No me mandaron a la escuela, era la más grande, andaba siempre para trabajar. En el aserradero tomaba pensionistas, les hacía la comida.

Como tantas mujeres mapuches C. G. C. (más de 60 años en 2011, en el Taller 1 de Mayo) se empleó en las cosechas de frutas y hortalizas -un trabajo temporal- pero además ella ya había “tomado pensionistas” en Curacautín, donde también solía trabajar en el aserradero. La narradora afirma que “andaba siempre para trabajar”, que así fue su vida. Además, en la escuela se lamentaba porque no podía leer, a pesar de que hacía años que iba; una vez nos dijo: “conozco las letras, pero no las sé hacer hablar”.

Son muchos los testimonios que se articulan alrededor del núcleo narrativo que se puede sintetizar en la expresión “andaba siempre trabajando” y en este andar se incluye haber ido a campos y estancias vecinas como cocineras, ayudantes de cocina o empleadas para realizar tareas de limpieza, cuidado de aves de corral u otros animales también haber cocinado alimentos para vender, tanto en la calle como a eventuales “pensionistas”, haber sido vendedoras ambulantes de ropa y también el desempeño en pequeños negocios, tanto en el ámbitos rurales como urbanos.

## **5. BALANCE FINAL**

El presente artículo surgió después de leer poemas de Liliana Ancalao y de tener una conversación en la que hablamos de sus experiencias de vida como hija de mapuches que dejaron sus lugares de origen para ir a Comodoro Rivadavia en busca de trabajo. De este diálogo surgieron una serie de temas que nos parecieron significativos; entre los principales se encuentra el del trabajo pastoril de las niñas y jovencitas, la dureza y las malas condiciones en el que se realiza, siempre mal calzadas y sus relaciones con la esquila. Otro tema, relacionado con este, fueron los demás trabajos que realizaron las mujeres, en especial en el servicio doméstico.

Para nuestra interlocutora fue el recuerdo, en realidad la “memoria de los pies entumecidos” que le transmitió su madre y las mujeres de su generación, la que provocó la desmemoria de las nuevas generaciones que ya no estarían interesadas por el pasado. La búsqueda del pasado vino después, en un proceso de recuperar la memoria social negada.

“El mal concepto de las chicas”, como metáfora del cuidado que requieren tanto chivas como ovejas, es un tema familiar en nuestros registros; es así, que volvimos sobre el material

recopilado durante casi dos décadas en talleres de historia oral y buscamos relatos sobre la temática del trabajo pastoril.

En nuestros registros producto del trabajo en talleres encontramos una muestra cualitativa que ha sido saturada, es decir, que hablamos de la temática seleccionada hasta que ya no surgían nuevos sentidos de lo dicho. Para el artículo seleccionamos tres testimonios documentados en el ámbito del aula, en cuales encontramos variaciones que responden al mismo punto nodal que refiere que se trataba de un trabajo muy duro para ser realizado por niñas. Solo en un testimonio se revalorizó el pasado en relación con la cría de lanares, pero su revalorización se focaliza en los trabajos de esquila, en los cuales se incluían juegos y junto a estas tareas la narradora recordó su destreza con los caballos y la disponibilidad de lana que tenía su familia.

Las situaciones en las cuales quedaron las familias mapuches, llevadas a zonas improductivas o poco productivas, la falta de tierras, generaron condiciones estructurales para la expulsión de población; en este trabajo intentamos hacer audibles voces de mujeres que narraron como hicieron para migrar, con quienes, en qué trabajaron y en cuáles condiciones lo hicieron. En esta parte se mantuvo la idea que unifica el trabajo, la que destaca que las mujeres siempre trabajaron y se particulariza que uno de los trabajos más frecuentes fue en el servicio doméstico, el cual para muchas fue el cruel destino de las niñas mapuches -aunque en este caso solo citamos un testimonio-, y para otras fue una decisión que tomaron de adultas para migrar. Pero no solo en el servicio doméstico trabajaron las mujeres mapuches y tratamos de escuchar un poco sus testimonios sobre la diversidad de actividades realizadas en aserraderos, en la fruticultura y horticultura, en los peladeros de aves, el cuidado de niña/os y anciana/os.

Intentamos un recorrido sobre la temática del trabajo y la migración desde una muestra cualitativa que intenta encontrar el sentido que las participantes de los talleres les dieron a sus dichos en el contexto en el que se produjeron, con una mirada direccionada desde los feminismos de nuestra América que interpelan la idea de “la mujer”-que tiene un gran componente burgués-, para pensar en “las mujeres”, entre ellas “las que andaban en alpargatas campeando chivas”. Desde estas miradas observamos situaciones y vivencias de las mujeres que nos permitieron desarmar muchos de los estereotipos de género construidos alrededor de las mujeres de los pueblos originarios, que asocian el trabajo femenino con lo reproductivo y con las tareas delicadas y sutiles, en el caso relacionado al proceso textil; así como también problematizar el lugar de las mujeres en los procesos migratorios.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alarcón, N. (1988). La literatura feminista de la chicana: una revisión a través de Malintzin o Malintzin. Devolver la carne al objeto. En Moraga, Ch. y Castillo, A. (comps.), *Esta puente, mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en Estados Unidos*, (pp. 231-242). San Francisco: Ism Press.
- Ancalao, L. (2011). El idioma silenciado. En Bidaseca, K, y Vázquez Laba, V. (comps.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo en y desde América Latina*, (pp. 121-127). Buenos Aires: Godot.
- Ancalao, L. (2018). *Resuello*. Buenos Aires: Marisma.
- Anzaldúa, G. (2007). *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Auntuote.
- Barrig, M. (2001). *El mundo al revés. Imágenes de la mujer indígena*. Buenos Aires: Clacso.
- Beauvoir de, S. (2005) [1949]. *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.
- Beauvoir de, S. (2009) [1955]. *El pensamiento político de la derecha*. Sevilla: Doble J.
- Belausteguigoitia, M. (2001). Descarados y deslenguadas: el cuerpo y la lengua india en los umbrales de la nación. *Debate Feminista*, 12(24), 230-254.
- Borruat de Bun, M. (1970). Autobiografía de Damasio Caitruz, un mapuche argentino. *Etnía*, 55 (58): 1-11
- Buscaglia, S. (2019). El origen de la cacica María y su familia. Una aproximación genealógica (Patagonia, siglos XVIII-XIX). *Corpus*, 9 (1), pp. 1-33. Recuperado de:  
<https://journals.openedition.org/corpusarchivos/2915#abstract>
- Davis, A. (2004) [1981]. *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal.
- De la Cadena, M. (1992). “Las mujeres son más indias: Etnicidad y género en una comunidad del Cuzco”. *Espejos y Travesías*. Ediciones de las Mujeres, n° 16, 25-46.
- Espinosa Miñoso, Y. (comp.) (2010). *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. Buenos Aires: En la Frontera.
- Femenías, M. L. (2002). *Perfiles del Feminismo Iberoamericano*. Buenos Aires: Catálogos. Tomo I
- Femenías, M. L. (2005). *Perfiles del Feminismo Iberoamericano*. Buenos Aires: Catálogos. Tomo II
- Femenías, M. L. (2007). *Perfiles del Feminismo Iberoamericano*. Buenos Aires: Catálogos. Tomo III.
- Guber, R. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Norma.

- Hernández, G. (1994). Mujeres mapuches. *Actas II Jornadas de Historia de las Mujeres y Congreso Iberoamericano de Estudios de Género*, (pp. 1-10). Mar del Plata: II Jornadas de Historia de las Mujeres y Congreso Iberoamericano de Estudios de Género.
- Hernández, G. (2006). De “China” a “muchacha” y “plan”. *Cuadernos del Sur*, Historia 34, 221-250.
- Hernández, G. (2007). Una colección de relatos populares registradas en Bahía Blanca (Argentina). *Culturas Populares*. Recuperado de:  
<http://www.culturaspopulares.org/Indices4.php>
- Hernández, G. (2011). Viudas y Brujas. Repensar desde perspectivas feministas el “suttee” de la crónica de Santiago Avendaño. *Runa*, vol. 32, t.2, 111-126.
- Hernández, G. (2020). Una revisión teórica de los análisis de los rituales funerarios de Painé Güor y Calfucurá, *Revista Nuestramérica*, 8(15), (en prensa).
- Hirsch, S. (2008). *Mujeres indígenas en la Argentina, Cuerpo, trabajo y poder*. Buenos Aires: Biblos.
- Millán, M. (2011). Mujer mapuche. Explotación colonial sobre el territorio corporal. En Bidaseca, K. y Vázquez Laba, V. (comps.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo en y desde América Latina*, (pp. 127-136). Buenos Aires: Godot
- Molina, M. (2016). Pueblos indígenas y debates actuales. Feminismo indígena (Video). La Pampa: CIPIAL, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de La Pampa. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=A3UHPLiRfrk>
- Montecino, S. (1992). *Madres y huachos, alegorías del mestizaje chileno*. Santiago: Cuarto propio.
- Morgade, G. (2001). *Aprender a ser mujer, aprender a ser varón: relaciones de género y educación, esbozo de un programa de acción*. Buenos Aires: Novedades Educativas.
- Palermo, M. A. (1994). El revés de la trama. Apuntes sobre el papel económico de la mujer en las sociedades indígenas tradicionales del sur argentino. *Memoria Americana*, 3, 63-90.
- Prelorán, J. (1983). Relatos de Damasio Cairú. En Álvarez, G. (comp.), *Neuquén, historia, geografía, toponimia* (Tomo II, pp. 167-169). Buenos Aires: Gobierno de la Provincia del Neuquén.
- Rico, M. N. (1995). Género en el desarrollo en el contexto de la Conferencia de Beijing. En Candia Provoste, R. (comp.), *Equidad de Género y desarrollo local*, (pp. 22-29). Centro de Investigaciones Sociales, Documento de Trabajo n°9.

Roulet, F. (2008). Embajadoras y hechiceras indígenas. El poder de las mujeres en la frontera sur. *Todo es Historia*, n° 489, 6-24.

Saltalamacchia, H. (1992). *La historia de vida: reflexiones a partir de una experiencia de investigación*. Puerto Rico: Cijup.

Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa*, n°9, 131-152.

Zolezzi, G. (1994). Planificación de género en proyectos con pueblos indígenas. *Estudios Sociodemográficos de Pueblos Indígenas*, CELADE, Serie E, n° 40, 457-475.

## NOTAS

---

<sup>1</sup> Los Centros de Alfabetización de Adultos fueron creados en el marco del Plan Nacional de Alfabetización y en Bahía Blanca tuvieron más continuidad que en otros lugares; se mantuvieron hasta la primera década del presente siglo.

<sup>2</sup> En los primeros ciclos de las escuelas primarias y en alfabetización siempre hay una mayoría femenina absoluta, eso cambia en los demás ciclos. Muchas veces los varones concurren a la escuela para finalizar la educación primaria y últimamente lo hacían para poder obtener el registro de conductor.

<sup>3</sup> Durante el 2011 una de las actividades predilectas del grupo era el trabajo con porcelana fría; la mayoría esperaba aprender la técnica del manejo de este material para realizar souvenirs para vender o para regalar a la/os nieta/os.

<sup>4</sup> Liliana Ancalao fue invitada a participar de una jornada de arte y feminismos que realizó la Secretaría de Extensión del Departamento de Humanidades de la UNS; en esa oportunidad la acompañamos en la búsqueda de material y de reconocimiento del espacio que fue habitado por sus ancestros paternos, quienes estuvieron radicados en Bahía Blanca y Punta Alta. Los Ancalao, a pesar de ser “indios amigos”, fueron expulsados de las tierras al límite entre la provincia de Río Negro y Chubut. Ella nació y creció en Comodoro Rivadavia.

<sup>5</sup> El tema de las traducciones es más que relevante en seno de los feminismos americanos; la revisión y revalorización de la figura de Malinche es el eje de un debate que culmina con su reconocimiento en diversos ámbitos, entre ellos en el movimiento zapatista. (Alarcón, 1988; Belausteguigoitia, 2001).

<sup>6</sup> Para Simone de Beauvoir *no se nace mujer se llega a serlo*, y se llega a ser mujer por las imposiciones culturales.

<sup>7</sup> El poscolonialismo, es un conjunto de teorías filosóficas y de críticas literarias que ponen en cuestión el legado de la colonización europea, en especial la británica, y formó parte de las herramientas analíticas y críticas de la década del '70. El paradigma postcolonial se desarrolló en la India y en su origen tuvo mucha importancia el equipo de estudio dirigido por Ranajit Guha. El primer volumen de *South Asian Subaltern Studies* se publicó en 1982. Poscolonialismo y subalternidad se entrelazaron en sus análisis, que desde los años ochenta en adelante se focalizaron en las clases rurales en la India con el objetivo de recuperar la voz de los sujetos colonizados, que habían quedado invisibilizados por la historiografía hegemónica.

El pensamiento decolonial se centró en el análisis de la situación americana, colonizada por distintos países europeos, con un fuerte peso del colonialismo hispánico que dio lugar a la inscripción occidental que abarca a todas las Américas. Colonialismo y occidentalismo tienen particularidades específicas en América Latina: marginalidad de los pueblos originarios, esclavitud de los africanos y el surgimiento de intelectualidades afincadas en y desde la diferencia colonial. Desde este punto de partida el pensamiento decolonial busca un camino para saldar el ocultamiento y olvido que sufrieron las opciones históricas e epistemológicas americanas para recuperar las voces y las luchas no hegemónicas.

<sup>8</sup> Interseccionalidad: El concepto fue acuñado por la jurista feminista Kimberlé Crenshaw a fines de la década de los ochenta, en el siglo pasado (1989). Para esta militante norteamericana fue fundamental poner en cuestión una discusión que ya tenía su peso, pero que no tenía un nombre específico, como era la tendencia a tratar la raza y el género como categorías de análisis excluyentes.

<sup>9</sup> El origen la nueva acepción de la categoría género se encuentra en los Estados Unidos. En 1955, John Money usó el término “rol genérico” y en 1968, Robert Stoller lo citó y habló de género y lo diferenció del sexo, en *Sex and Gender*. Psicólogos, médicos y científicos sociales estaban enfocados en el tratamiento de los intersexos y

transexuales, desde una perspectiva que abogaba por las intervenciones quirúrgicas para adaptar la anatomía genital de éstos o a su identidad sexual, generalmente asignada.

<sup>10</sup> El análisis sobre colonialismo inglés y suttee que realizó la autora nos llevaron a revisar las fuentes y sus lecturas que identificaban una práctica similar entre los ranqueles. Desde estas perspectivas teóricas, llegamos a conclusiones totalmente distintas que las ideas sostenidas por Alberto Rex González, Raúl Mandrini y Martha Bechis y publicamos un artículo sobre esta temática en la revista Runa (Hernández, 2011) y continuamos la investigación en un artículo que se encuentra en prensa en la revista Nuestramérica (Hernández, 2020).

<sup>11</sup> Mapa fue realizado por el doctorando en geografía José Ignacio Larreche.

<sup>12</sup> Protagonista del documental *Araucanos de Ruca Choroi*, del director Jorge Prelorán, financiada por el Fondo Nacional de las Artes en 1969.

<sup>13</sup> Se trata de un instrumento para hacer ruido confeccionado con los elementos que se tienen a mano; nos llamó la atención el nombre del objeto, ya que el charango es un instrumento musical de origen andino surgido después de la conquista hispánica.

<sup>14</sup> En general se usa “retobar” para dar cuenta de la acción de forrar con cuero; en este caso este material es sustituido por la arpillera, y lo que se forraba no era un objeto sino los pies de la/os niña/os que no tenían calzado.

<sup>15</sup> CAP: se trata de la antigua Corporación Argentina de Productores de Carne, en la localidad de General Cerri, muy cercana a Bahía Blanca.

<sup>16</sup> El padre de esta maestra migró porque sabía que había puestos de trabajo en el frigorífico CAP; conocimos a muchos varones mapuches que trabajaron en este establecimiento, en el cual podían desarrollar tareas que realizaban en el ámbito rural relacionadas con la faena de ganado. En los últimos años estuvimos trabajando en un frigorífico recuperado, INCOB, y pudimos ver que entre los trabajadores del establecimiento hay también apellidos mapuches y algunos se reconocen como tales y valoran las capacidades desarrolladas en el campo, las cuales les fueron útiles para el trabajo en la industria de la carne.

<sup>17</sup> El equipo de investigación que estudia exilios políticos en la UNS, dirigido por la Dra. Silvina Jensen, ha publicado diversos trabajos sobre el ataque y destrucción por del peladero Calamita por parte de la represión militar y para militar.

<sup>18</sup> Algunos de los cuentos narrados por R. H. fueron publicados en una revista de narrativa española (Hernández, 2007).

<sup>19</sup> F. D. no era alumna de alfabetización; estaba estudiando en una escuela secundaria nocturna. Ella es hija de una mujer migrante y eventualmente participó en los talleres porque se sentía atraída por la temática.