

SESSÃO IV

---

# Falas do Presente

# Entre luces y sombras: el protagonismo femenino en las biografías narradas por mujeres Mapuche al noroeste del Chubut (Argentina)



DRA. ANA MARGARITA RAMOS

Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio  
(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad Nacional  
de Río Negro). Mail: [aramos@unrn.edu.ar](mailto:aramos@unrn.edu.ar)

DRA. STELLA VALENTINA

Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio  
(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad Nacional  
de Río Negro). Mail: [vstella@unrn.edu.ar](mailto:vstella@unrn.edu.ar)

## Resumen

Las campañas de los Estados argentino y chileno de fines del siglo XIX en Patagonia fueron el evento más crítico y traumático para el Pueblo Mapuche por su impacto desestructurante en familias y comunidades. Los años post-genocidio se caracterizaron por largos peregrinajes para reencontrarse con seres queridos y territorios abiertos donde reconstruirse como *lofche* (comunidad). Las trayectorias de vida que este artículo reconstruye se enmarcan en esos contextos históricos de movimientos de gente y esfuerzos de refundación, con énfasis en el protagonismo de las mujeres recordado por mujeres. Ponemos en valor, entonces, ese punto de vista alternativo –usualmente silenciado-- sobre reconocidas *lonko* (cabecillas), *machi* (sabias sanadoras), *püñeñelchefe* (parteras) y *pillan kushe* (autoridades de ceremonias espirituales) que, en el noroeste de Chubut (Costa del Montoso y La Cancha), “levantaron” a su pueblo y transmitieron un legado de resistencia en clave femenina.

## Palabras Clave

Güttxam  
Mujeres mapuche  
Memorias silenciadas

## Resumo

As campanhas dos Estados argentino e chileno no final do século XIX na Patagônia foram o acontecimento mais crítico e traumático para o Povo Mapuche devido ao seu impacto desestructurante nas famílias e comunidades. Os anos pós-genocídio foram caracterizados por longas peregrinações para encontro com os entes queridos e territórios abertos onde pudessem reconstruir como uma *lofche* (comunidade). As trajetórias de vida que este artigo reconstrói estão enquadradas nesses contextos históricos de movimento de pessoas e esforços de refundação, com ênfase no protagonismo feminino lembrado por mulheres. Valorizamos, então, esse ponto de vista alternativo - geralmente silenciado - sobre os reconhecidos *lonko* (líderes), *machi* (sábios curandeiros), *püñeñelchefe* (parteiras) e *pillan kushe* (autoridades de cerimônias espirituais) que, no noroeste de Chubut (Costa del Montoso e La Cancha), “levantaram” seu povo e transmitiram um legado de resistência em tom feminino.

## Palavras Chave

Güttxam  
Mulheres mapuches  
Memórias silenciadas

## Abstract

The campaigns of the Argentine and Chilean States at the end of the 19th century in Patagonia were the most critical and traumatic event for the Mapuche People due to their destructuring impact on families and communities. The post-genocide years were characterized by long pilgrimages to reunite with loved ones and open territories where they could rebuild as a *lofche* (community). The life trajectories that this article reconstructs are framed in those historical contexts of people's movements and refounding efforts, emphasizing the protagonism of women remembered by women. We value, then, that alternative point of view - usually silenced - about recognized *lonko* (leaders), *machi* (wise healers), *püñeñelchefe* (midwives), and *pillan kushe* (authorities of spiritual ceremonies) who, in the northwest of Chubut (Costa del Montoso and La Cancha), they “lifted” their people and transmitted a legacy of resistance in a feminine key.

## Key Words

Güttxam  
Mapuche women  
Silenced memories

## Introducción

Las campañas militares de fines del siglo XIX llevadas a cabo por los Estados argentino y chileno contra las poblaciones indígenas en Patagonia son recordadas como los eventos más críticos y traumáticos que impactaron sobre las vidas de las comunidades mapuche. Los años posteriores a estos acontecimientos se caracterizaron por la desestructuración de las familias, por los largos peregrinajes de los y las sobrevivientes para reencontrarse nuevamente y por la búsqueda de territorios donde poder reconstruirse como *lofche* (comunidad).

Aquellos años son hoy narrados por distintas personas mapuche en diversas regiones de la Patagonia. A contrapelo de la historia oficial, esas memorias de arribo suelen contar como un *lonko* o *cabecilla* llegó al lugar donde, junto con otras varias familias, volvieron a levantarse como Pueblo a pesar del avasallamiento y la violencia estatal. Estos *lonko* son recordados, por un lado, como grandes referentes políticos, tanto por sus gestiones en las diversas negociaciones con el Estado como por su capacidad para reorganizar el territorio colectivo; por el otro, como importantes autoridades espirituales, puesto que levantaban *camarucos* y otras ceremonias ancestrales, fundamentales para recomponer las relaciones entre familias aledañas y con el territorio.

Las trayectorias de vida que este artículo se propone trabajar se enmarcan dentro de estas historias de arribo y levantamiento, pero, a diferencia de la mayoría de ellas, sus protagonistas son mujeres. Las memorias que circulan en la historia de la región noroeste de la provincia de Chubut (parajes Costa del Montoso y La Cancha) se centran particularmente en las experiencias, conocimientos y hazañas de reconocidas y sabias *lonko*, *machi* (autoridades de la medicina ancestral) y *camarucherías* (autoridades espirituales). Nuestro objetivo, entonces, consiste en reflexionar en torno a los *güttxam* (historias verdaderas en el arte verbal mapuche) sobre las vidas de esas mujeres mapuche en el marco de una coyuntura que habilita o permite escuchar historias que, hasta no hace mucho tiempo, se encontraban silenciadas.

## Los contextos del silencio

Al hablar de memorias silenciadas nos referimos a aquellas memorias subterráneas (Pollak, 2006) que, sin dejar de ser transmitidas en contextos familiares de sociabilidad, no articularon en un discurso público y político como otras historias y relatos. La producción de estos silencios sobre los protagonismos históricos de algunas lideresas en los procesos de restauración del pueblo mapuche podría pensarse desde muy diferentes ángulos. En primer lugar, en los términos de Michel-Rolph Trouillot (1995), se trata de un vacío producido desde los archivos oficiales, como resultado de las lógicas modernas y androcéntricas que promovieron la elaboración de documentos masculinizados. Con el tiempo, esos documentos adquirieron el estatus de evidencia en las demandas territoriales y comenzaron a operar también como index históricos (McCole, 1993) en los encuadres de las memorias locales.

La escasa presencia de las mujeres en los archivos responde, por un lado, a una hegemonía masculina en los lenguajes burocráticos, cuyas relaciones de poder y tecnologías de gobierno (Foucault, 1997) priorizaron al interlocutor varón y adulto para la interacción con el Estado. Por el otro, y quizás con más relevancia en sus efectos, a una epistemología estatal del parentesco basada en el patrilineaje consanguíneo para probar genealogías, pertenencia “a la tribu” y, sobre todo, legitimidad en el territorio. Ambos condicionamientos se plasmaron en la vida de las comunidades y familias indígenas, habilitando el olvido paulatino de los nombres y apellidos por línea materna, y, por ende, de sus historias de vida. En esos marcos de legibilidad del pasado, las biografías femeninas resultaban improcedentes para probar ocupación ancestral en sus territorios e, incluso, como nos han explicado algunas mujeres, sus matrimonios con personas no indígenas podían ser utilizados como estrategias de desmarcación étnica de los territorios comunitarios por parte de los funcionarios estatales, favoreciendo el desplazamiento de los campos hacia el mercado privado.

En segundo lugar, esos silencios también se enmarcan en cierto colaboracionismo involuntario de los/as académicos/as cuando soslayamos las implicancias de pensar nuestros encuentros antropológicos como parte de un “encuentro colonial” (Asad, 1973). De alguna manera, quizás por respeto a los protocolos de comensalidad locales o por el simple hecho de no tener las herramientas críticas que están hoy a disposición, pudimos ser cómplices de un *status quo* dominante y occidental. Las autoras recordamos que, varios años atrás, al llegar de visita a una casa, la misma familia disponía los asientos para los hombres, desplazando de la escena a las mujeres, y, en consecuencia, subordinando las voces femeninas en la conversación. El hecho de que en nuestros corpus de registros más antiguos haya una dominancia de las vocalidades masculinas produjo nuestro extrañamiento bastante tiempo después, llevándonos a preguntar qué posibilidades de vislumbrar un futuro político radicalmente distinto opacamos en nuestros propios análisis (Asad, 1973). Como señala Claudia Briones (2020)— retomando a Dipesh Chakrabarty (2000) —, la tensión entre Historia y memorias, propia de la modernidad, atribuyó a la primera la capacidad de controlar la reconstrucción de los hechos con un manto de veracidad androcéntrica y relegando las memorias femeninas al ámbito de lo oral, doméstico y personal.

En tercer y último lugar, hay diferentes clases de silencio y “cada una de ellas puede llevar a cabo tareas políticas y culturales específicas” (Shaw, 2007, p. 89). Desde este ángulo, Leslie Dwyer (2009) sostiene que los silencios, como los discursos, son creaciones afectivas, culturales y políticas con sentidos muy específicos y locales, por lo que deberían ser objeto de reflexión etnográfica en sí mismos. Es en este sentido que creemos que, para las mujeres con las que conversamos en el marco de este trabajo<sup>1</sup>, el interjuego entre olvidos y memorias implica una agencia activa de posicionamientos. Por un lado, el carácter subterráneo que adquirieron las historias de mujeres no solo creó lazos de complicidad entre ellas al recordarlas juntas en

---

1 La reconstrucción etnobiográfica a partir de citas de entrevistas realizadas a cada una de nuestras interlocutoras se hicieron en el marco de diferentes trabajos de campo etnográficos con comunidades y familias mapuche tehuelche de las zonas rurales de la provincia de Chubut. Estos, a su vez, se enmarcaron en diversos proyectos de investigación en los que participamos como investigadoras del Grupo de Estudios Sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas. En cada caso se consensuó el uso del grabador y la posterior publicación de las conversaciones, acordando los criterios de edición y las partes que debían ser anonimadas.

espacios íntimos, sino que, además, fue una forma de protegerlas de los debates en las arenas más públicas de sus comunidades. Como agrega Jocelyne Dakhliá (1998),

Este repliegue no es la expresión de una tradición: es moderno. Este silencio remite a una forma de reserva, quizás de latencia, que nos hace sentir toda la insuficiencia o la impropiedad del término ‘olvido’, su debilidad conceptual. Presupone demasiado rápidamente la pérdida, o la ausencia, allí donde también puede concebirse la espera (Briones, 2020, p.272).

Por otro lado, el hecho de que hoy estas historias se cuenten frente a nosotras y se ponderen en espacios más amplios, también pone en relieve la existencia de otros silencios significativos para ellas. La reciente activación política de sus memorias en clave femenina (Trebisacce, 2014 apud Pena, 2022) produce nuevos silencios, promoviendo olvidos con sentidos específicos en torno a las biografías de ciertos hombres de sus comunidades que, desde sus experiencias, fueron ignorantes, violentos o mezquinos con ellas<sup>2</sup>. Estos silencios son los que hoy ellas producen como expresión de “una forma de contestación o de protesta”, porque entienden que el “olvido”, en algunos contextos de violencia y dolor, puede ser “más rico que la ‘tradición’”. Como continúa Dakhliá, *“el silencio en estos acontecimientos, en fin, puede también derivar de un empeño colectivo en la adhesión comunitaria (...) es el olvido el que protege al grupo y no la memoria”* (Dakhliá, 1998, p. 78).

## Las moradas afectivas de la memoria

La memoria es tanto una instalación estratégica como una morada afectiva de apegos, por lo tanto, partimos de pensar que las luces y sombras con las que esta se construye responden tanto a sesgos impuestos y a dispositivos de control, como a sentimientos, emociones y valores de experiencias de vida.

Las historias de mujeres siempre fueron relevantes en las memorias familiares, por lo que continuaron siendo transmitidas entre generaciones. Sin embargo, con algunas excepciones, circularon mayormente a través de relatos íntimos y de otras performance --ceremonias, enseñanzas y rutinas--, transmitiéndose tanto a hombres como a mujeres, en espacios domésticos y cotidianos de sociabilización. En los últimos años, esos escenarios se fueron ampliando. En parte, por los largos y persistentes procesos de lucha de comunidades y organizaciones indígenas en los que las mujeres no solo fueron teniendo un protagonismo creciente, sino donde también

---

2 Como lo señala Julieta Paredes (2017), la colonización no solo produjo un escenario de articulación desigual entre hombres blancos e indígenas, sino también una articulación jerárquica en detrimento de las mujeres indígenas que configuró una nueva y propia realidad patriarcal. Escapa a nuestros propósitos analizar la complejidad de los feminismos comunitarios y campesinos populares (Hernández Castillo, 2003; Pena, 2017; entre otros) o las configuraciones históricas y locales que fue adquiriendo el patriarcado. No obstante, señalamos que esos abordajes pueden ser referentes importantes para pensar los efectos colectivos de los usos de la memoria en clave femenina en próximos análisis.

se fueron sopesando de modos distintos los lenguajes contenciosos (Roseberry, 2000). En las últimas décadas el pueblo mapuche comenzó a activar políticamente en los espacios públicos las historicidades que operaban en los ámbitos más privados, poniendo en valor sus bordes epistémicos y ontológicos (Briones, 2014) acerca de lo que es verdadero y relevante, como, por ejemplo, sus vínculos con los territorios (Briones y Ramos, 2020). En consecuencia, emergieron otros lenguajes de demanda y argumentos políticos que fueron opacando la centralidad de los archivos estatales y documentos escritos como evidencias, y habilitando encuadres alternativos de la memoria.

Pero, por otra parte, la revalorización pública de las historias de mujeres también responde al peso regional que, no hace tanto, ha empezado a tener la lucha y la discusión de los movimientos feministas. Antes de continuar al respecto, quisiéramos hacer una breve parada en el contexto local para señalar que las mujeres mapuche de las zonas rurales comenzaron sus propias peleas contra el patriarcado antes de disponer de las configuraciones emotivas y discursivas (Jimeno, 2007) que hoy están disponibles. Es habitual que en conversaciones entre mujeres, incluidas las investigadoras, y en el marco de vínculos afectivos y de confianza, las mujeres mapuche cuenten sus estrategias y resistencias domésticas para transformar, evadir o impugnar las relaciones patriarcales en sus círculos más íntimos, así como también sus intervenciones en contextos comunitarios para revertir la naturalización de ciertas prácticas asimétricas en las trayectorias de las más jóvenes (Ramos y Stella, 2022). La complicidad y la solidaridad entre las mujeres siempre han sido instituciones culturales destacables en las dinámicas comunitarias. En los últimos años, son varias las mujeres —ancianas y jóvenes— que, desde el contexto de sus propias comunidades, empezaron a entramar esas experiencias situadas con los discursos de los feminismos urbanos en sus propios procesos de subjetivación como mujeres indígenas. En este proceso, aquellas huellas de las trayectorias de las antepasadas y sus propias experiencias de vida devienen claves de lectura (Benjamin, 2008) para iluminar articulaciones significativas entre sus recuerdos heredados y vividos, y las nuevas configuraciones feministas. Como se ha subrayado en distintos trabajos (Paredes, 2017; Pena 2022; Bleger 2023), estas síntesis tienen un fuerte potencial para crear proyectos políticos de transformación en clave femenina, situados en sus contextos socioculturalmente significativos.

El presente artículo se inscribe en esa multiplicidad de procesos --impuestos, influyentes y propios—, pero con el único propósito de colaborar con este juego de luces y sombras que distintas mujeres emprenden para visitar las entextualizaciones de sus memorias comunitarias. A continuación, reconstruimos las historias de vida de dos mujeres, ramificadas en las trayectorias de otras mujeres de sus familias, desde el lugar de enunciación afectivo de sus hijas y nietas. Por un lado, creemos que estas historias son un aporte a la comprensión de contextos históricos ya conocidos en los procesos de formación de comunidad en la zona de la meseta chubutense, desde el punto de vista de las mujeres que relatan las hazañas de otras mujeres como fundadoras del curso de la historia. Por el otro, estas historias proponen horizontes de legibilidad alternativos en torno a recuerdos y experiencias, tensionando los historicismos modernos que han impregnado la narrativa oficial. En las palabras finales, nos preguntamos por el valor performativo que, para las mujeres narradoras, tiene la acción de producir un relato en clave femenina sobre las experiencias de abuelas y bisabuelas en los contextos presentes de enunciación.

Siguiendo los lineamientos de la convocatoria al dossier, utilizamos la técnica etnográfica de la etnobiografía para “comprender las emociones y sentimientos, las contradicciones y el dinamismo de las relaciones sociales” (De Oliveira y Santos, 2022, p. 20) que atravesaron las trayectorias de dos mujeres mapuche cuyas vidas transcurrieron mayormente en la meseta del noroeste de Chubut hacia fines del siglo XIX y principios del XX. Hicimos esta reconstrucción a partir de distintos fragmentos de memorias (Ramos y Rodríguez, 2020), prestando atención a los sentidos, acentos y emociones, y, en particular, a la imaginación encuadrada<sup>3</sup> con la que las enunciativas completan los aparentes vacíos de información (Fiori, 2023).

## Biografía uno: María Chana Pichun

María Chana Pichun<sup>4</sup> nació aproximadamente en el año 1870 cuando los territorios de la Patagonia no se encontraban todavía bajo el control efectivo de los Estados chileno y argentino. Sus nietas y bisnietas no saben con exactitud el lugar de procedencia de María, pero sí recuerdan que era de “la zona del norte”, lo que hoy en día se conoce como la provincia argentina de Neuquén o parte de las actuales regiones chilenas de Maule, Ñuble, Bío-Bío, La Araucanía, Los Ríos o Los Lagos.

No sé, eso no lo sé. No le pregunté a mi mamá de dónde vendrían... pero seguro que vendrían de Neuquén... porque la mayoría venía de Neuquén, o de Chile, del Río Negro, de toda esa parte. Digo que vendrían de esa parte capaz (Bernarda Campos, 2022).

El primer recuerdo que sus nietas tienen de ella se remonta a los primeros años de su infancia. Cuentan que, cuando apenas pudo subirse a un caballo, María aprendió a montar y que, incluso, había desarrollado algunas estrategias para amansarlos.

Dice que era bravísima mi abuela. Dice que era gaucha para todo. Mi mamá sabía decir. Montaba un caballo y no le importaba si era arisco o era manso (Sabina Basilio, 2022; Fiori y Santisteban).

Durante los años en que María transitaba su infancia, los Estados argentino y chileno estaban llevando a cabo distintas políticas de avance y expansión territorial hacia los territorios patagónicos a ambos lados de la Cordillera de los Andes. Estos acontecimientos se denomina-

---

3 Inspirada en el concepto de imputación de Fals Borda (1981) y en el de imaginación histórica de Jean y John Comaroff (1992), Ayelén Fiori (2023) plantea que el trabajo colectivo de memoria completa los vacíos o ausencias en el recuerdo, recurriendo a los marcos interpretativos de conocimiento mapuche para comprender el sentir, el hacer y el pensar de sus antepasados (Fiori, 2023).

4 A veces se la nombra Chañapicun o Chañapichun.

ron oficialmente como “Pacificación de la Araucanía” al oeste de la Cordillera y “Conquista del desierto” al este. Ambas campañas militares fueron casi simultáneas --de 1861 a 1883 en Chile y de 1878 a 1885 en Argentina— y constituyen el evento más violento y desestructurante acaecido en este territorio, puesto que afectaron por completo la vida de los pueblos, familias y comunidades indígenas. El avance conjunto de los Estados implicó no solo el despojo y apropiación de los territorios indígenas, sino también el sometimiento de las poblaciones a través de prácticas y mecanismos violentos como asesinatos, privaciones de la libertad, traslados forzados a campos de concentración, esclavitud, abusos, violencias, prohibición y estigmatización de sus prácticas, entre otros.

Fue en este contexto que María Chana Pichun y su familia fueron tomados prisioneros por algunos de los dos ejércitos<sup>5</sup>. Entre las limitadas maniobras de acción de las que se podía echar mano para sobrevivir en ese lugar de encierro, María recurrió a sus habilidades como cocinera para hacerse un lugar en el campo de prisión y ayudar a la gente que, como ella, se encontraba en situación de cautiverio.

En la época de la guerra. Ahí los agarraron, así como decirle a mi abuela María Chana Pichun... estuvo prisionera, la agarraron prisionera. Ella quiso mejor que la tomen y que no la maten. A mi abuela en esos años la tenían como cocinera, pero como prisionera. Fue en la primera guerra que tuvieron. Eso contaba, pero no sé en qué año habrá sido. Ella tomó que no los maten, que la pusieran de cocinera. Entonces mi abuelita hacía eso, la comida para los demás. Pero ella contaba que hacían hervir cuero, hacían hervir hueso que encontraban en el campo. Comían bichitos, así, como ser rata ¡Eran muchísimos! Todos mapuches que los llevaban así de arreo. Y dice que castigaban a los más ancianos, los hacían jinetear con los más jóvenes, con los chiquititos, que eran los nietitos. Y había nietitos que no jineteaban a su abuelo, jineteaban a los otros, pero los espueleaban como potros, le ponían espuelas ¿vivo? Y los lastimaban todos. Entonces el que aguantaba, podía volver. (Bernarda Campos, 2022)

Ellos estuvieron en la guerra, en la época de la guerra. De la época de la guerra era la abuela Chana Pichun. Dice que pasaron eso. Ella amansaba caballos, era como un varón ella. Después estuvieron en la guerra y no tenían ni para comer. Comía la carne media fea ya, ella lo hacía hervir y comían eso. Todo eso me decía mi mamá. Mi mamá me contó de mi abuelita lo que pasó, que pasó mucha hambre. (Sara Campos, 2022)

En el transcurso que duraron las campañas militares, muchas de las personas mapuche que se encontraban presas o en cautiverio (expresión nativa) lograron escapar. Otras, en cambio, quedaron en libertad una vez levantados los campos de concentración. En las memorias de la familia no queda muy claro cuál fue la situación de la abuela Chana Pichun, pero sí se sabe que pudo sobrevivir y que, en algún momento, logró regresar. Con mucho esfuerzo, sacrificio y

---

5 Por las formas en que nuestras interlocutoras describen el sitio en el que María estuvo prisionera, nos inclinamos a pensar que este debe haber sido alguno de los campos de concentración que, en esos años de campañas militares, funcionaron en Argentina (Musante et. al., 2014).

sufrimiento se dirigió hacia el sur buscando un lugar donde volver a vivir tranquila después de aquellas experiencias tan traumáticas.

En esa guerra muchos podían volver, pero muchos se morían en el camino. Porque quedaron en el camino porque estaban todos estropeados. Dice mi abuela que era así el sufrimiento que pasaron, era así. Ella hizo lo que ellos querían que haga. Entonces después se liberó, terminó esa guerra y se vino para acá, para esta zona. Eso me lo contó mi mamá (Bernarda Campos, 2022).

Venía el ejército que los llevaban. Ella no sé como habrá hecho para seguir viviendo. Seguro se escapó. Tiempos muy feos. Por ahí se escondían en la cordillera, pasaban hambre, frío (Sara Campos, 2022).

En el año 1897, a los 27 años, María Chana Pichun llega a la zona que hoy se conoce como Costa del Montoso, un paraje ubicado al noroeste de la provincia de Chubut. En un Informe de tierras del año 1940<sup>6</sup>, declara que hacía más de 40 años que ella se encontraba viviendo en ese lugar. Sus nietas no recuerdan si llegó sola o en compañía de algunos familiares a la zona, pero otros relatos mencionan que sus hermanas Rosa y Juana Pichun vivieron en la misma región, así como su marido Juan Millanguir<sup>7</sup> Antieco.

Ella vivía en la zona del Montoso, ahí está el cimiento de la casa que tenía mi abuela. Entonces, cuando terminó la guerra mi abuela se vino a instalar en ese lugar, pero yo no sé si vino solita y se casó después... eso no lo sé. Porque no sé si al marido lo trajo de allá, si se vino de la guerra o se lo encontró por acá en la zona. El esposo de ella era Juan Millanguir Antieco (Bernarda Campos, 2022).

A lo largo de sus 90 años de vida, María fue un gran referente para las personas mapuche de esta parte del territorio. Su nieta Bernarda explica que, como ella fue “una de las primeras antiguas” en arribar a la zona, las personas indígenas que fueron llegando al paraje de Costa del Montoso le solicitaban permiso a ella para instalarse allí. Esta práctica de “pedir permiso” evidencia el prestigio que tenía Chana Pichun a fines del siglo XIX.

Pedir permiso es una institución cultural mapuche para expresar respeto a quienes ya habitaban o estaban desde antes en un territorio<sup>8</sup>. La práctica del permiso crea un acuerdo de palabra – cuyo valor suele superar el de cualquier contrato escrito—y un vínculo que puede activar largos y profundos procesos de comunalización. De acuerdo con ese protocolo o etiqueta mapuche, el hecho de que las personas que llegaban a orillas del Montoso –buscando un poco de tierra para

---

6 Expediente N.º 130094-940. Informe de la Inspección General de Tierras. Ministerio de Agricultura de la Nación, año 1940.

7 También aparece mencionado como Juan Calfumir Antieco.

8 Es usual haber recibido de los/as ancestros/as el siguiente consejo: al llegar a un territorio, ya sea para habitarlo, para tomar sus frutos o para atravesarlo en tránsito, el o la recién llegado/a “pide permiso” a sus existentes –humanos/as y no humanos/as.

criar a sus animales—le pidieran permiso a María sugiere que ella debe haber sido la primera *lonko* de los años post-campañas en ese paraje.

La Chana Pichun era la que llegó primero y agarró todo el campo. No sé, habrá tenido 5 mil leguas mi abuela. Después empezaron a llegar los vecinos pidiendo permiso y mi abuela le fue dando permiso para que entren. Y dentraron para acá, en este lugar, entraron los Nahuelquir, los Regada, los Navarrete, Colila, Guzmán... y se instalaron y listo se quedaron (Bernarda Campos, 2022)<sup>9</sup>

En ese territorio de arribo, a orillas del Montoso, María Chana crio a los cinco hijos —un varón y cuatro mujeres-- que tuvo con Juan Calfumir Antieco.

[...] no sé cuántos años tendría cuando tuvo a Feliciano, después la otra hija era Mercedes, una que se llamaba Agustina, que esa se fue. Un hijo que se llamaba Marcelo Cabrera, Procesa ... Todos llevaban el apellido Antieco (Bernarda Campos, 2022).

Después de haber sobrevivido a la violencia del genocidio, de haber deambulado hasta encontrar un territorio de campos abiertos<sup>10</sup>, y de haber organizado la recepción de otras familias mapuche en su territorio para volver a levantarse como comunidad, María Chana Pichun se preocupó por restaurar las formas de vida perdidas durante aquellos años de dolor. Con este fin, María buscó las maneras de vincularse con los existentes (dueños, guardianes, fuerzas) del territorio al que habían llegado, volviendo a levantar prácticas ceremoniales. El hecho de preocuparse por volver a poner en práctica los conocimientos heredados y de enseñárselos a las mujeres más jóvenes, terminó de confirmarla como una gran lideresa o “cabecilla” de la zona. Al iniciar el siglo XX, María era una de las mujeres más prestigiosas y conocidas a lo largo de ese extenso territorio entre los ríos Montoso y Lepa. Por eso hoy es recordada como una sabia *machi*<sup>11</sup> a la que todos/as en la región acudían para sanarse de alguna enfermedad, curar animales, recibir consejos o “buenas palabras antiguas”, o aprender alguna habilidad específica para mejorar el trabajo en el campo:

Tenía mucho conocimiento, sabía todo, curaba, leía la orina, todas esas cosas. Era curandera. La gente la iba a ver a ella. De todo hacía, se estropeaba un animal y ella lo curaba. Sabía amansar, de todo hacía (Sara Campos, 2022).

---

9 Este tipo de relatos es recurrente para describir el accionar --a fines del siglo XIX o principios del XX-- de los hombres *logko* o *cabecillas*, pero no para dar cuenta de las acciones de las mujeres.

10 La expresión nativa de “campos abiertos” refiere a territorios que aun no se encuentran alambrados, por lo que se entiende que no son propiedad privada.

11 El rol de *machi* es ejercido por una autoridad ancestral con reconocidas capacidades para curar aplicando los conocimientos de medicina mapuche. En tanto estos últimos integran, de maneras complejas y situadas, saberes espirituales (de vinculación con los existentes o fuerzas del territorio), epistémicos (sobre sueños y visiones), y políticos, un/a *machi* reconocido/a por la comunidad suele tener un importante rol como guía o consejero/a.

Era curandera. Ella hacía operación, corte con tijera y costuraba y después eso cicatrizaba. Usaba el *lawen* (remedio natural) para la vista, para el oído. Mi mamá me contaba “mi abuela hacía eso y eso” porque mi mamá se crio con ella, después de haber quedado huérfana a los 10 añitos la crio la abuela. Mi mamá también sabía de eso, cuando teníamos dolor de oído nos ponían unas gotitas de algo y después machacaba para que baje. Eso hacían (Bernarda Campos, 2022).

El *lawen* es el remedio hecho a base de ciertos elementos de la naturaleza, como plantas, animales o minerales, pero cuya obtención, preparación y uso se rigen por conocimientos más amplios sobre los existentes del territorio y sus normativas (Santisteban, 2019). Los relatos de memoria suelen valorar el prestigio de las distintas autoridades tradicionales según estas y otras habilidades mediadoras. En la región del Montoso, por ejemplo, el hecho de tener conocimientos específicos del *lawen*, y saber como usarlos en situaciones urgentes, de difícil diagnóstico o “delicadas”, puede ser tan o más valioso que el hecho de conocer las funciones de los “documentos” o de utilizar de formas habilidosas la diplomacia en las relaciones con los funcionarios del Estado. Una *machi* como María, con profundos conocimientos sobre los existentes del territorio y sobre el *lawen*, sabe como salvar vidas, traer lluvias en épocas de sequía, evitar desgracias, contrarrestar los males y reordenar los desórdenes que producen esas enfermedades, sequías, desgracias y males. Las “personas especiales” —citando una expresión nativa— son aquellas que se destacan por haber heredado los conocimientos ancestrales y haber adquirido, durante el devenir de la vida, la habilidad para utilizarlos y retransmitirlos en beneficio de la gente. Capacidades que, sin duda, María Chana Pichun tenía, puesto que su legado perduró en el tiempo a través de sus hijas y nietas.

Mercedes es la abuela, operaba, abría, cocía y sanaba. Mi mamá, Floripa, hacía yeso con huevos y con la planta *pega pega*. Cuando se rompían los huesitos, le dejaban puesto eso (Bernarda Campos, 2022).

Las hijas y nietas de María también fueron mujeres reconocidas por sus profundos conocimientos mapuche y, sobre todo, por sus habilidades para utilizarlos.

Mi mamá Floripa, la hija de Feliciano, era partera. La Maruca Paillañanco también. Próspera Antieco también. A mi mamá la sabían venir a buscar para que salga a parterear. Después le daban yuyo, le daban el neneo macho que le dicen, para que corra y no quede nada adentro. Se juntaban Floripa con Próspera y entre las dos hacían el parto. Una recibía el bebé y la otra atendía a la madre (Bernarda Campos, 2022).

Alda y Sabina Basilio son nietas de Próspera Antieco, una de las hijas de Chana Pichun. Alda tiene la edad que tenía su abuela cuando hacía ceremonias y, al igual que ella, está a cargo del cuidado del campo familiar en Costa de Lepa. Hoy goza de buena salud para cuidar los animales, encargarse de la huerta y hacer adelantos en su casa, sin embargo, recuerda que, a los ocho años de edad, se enfermó de una grave parálisis que le impidió caminar. Su abuela Prós-

pera organizó, entonces, una reunión con la mamá, el papá y los otros abuelos de Alda, a la que también invitó a otras mujeres de la zona. Próspera se había propuesto levantar una ceremonia de *machi* muy específica, compleja y riesgosa, con el fin de curar a su nieta de aquella parálisis.

Mis padres hacían *camaruco*. Eso siempre está presente en mi mente y corazón, porque yo fui *piwichen*<sup>12</sup>. Siempre voy a estar agradecida porque yo tuve una sanación... una sanidad cuando me había quedado parálitica de una parte de mi cuerpo. Ellos me hicieron rogativa, me lavaron con *mudai* (bebida sagrada a base de trigo fermentado). Una historia fea lo que a mí me pasó, pero estoy aquí viva. Tenía una parte parálitica de mi cuerpo, movía una parte y la otra no. La abuela Celinda Iturra fue la que dio el anuncio para que yo sea sana. Porque ella había tenido una revelación, un sueño, que así yo me curaba, que así yo iba a empezar a caminar (Alda Basilio, 2022)

La abuela Celinda fue a visitar a Próspera para contarle el sueño, quien comprendió su sentido y dispuso inmediatamente las indicaciones para cumplir con lo que ese mensaje decía. Para curar a la nieta de ambas, Próspera debía levantar una ceremonia que hacía mucho tiempo que no se realizaba, pero sobre la que ella sabía por su madre Chana Pichun.

Y entonces hicieron una ceremonia. Un rogativo de un día, una noche y al otro día. Anduvieron a caballo, rogaban, cantaban, tocaban la *trutuca* (instrumento de viento), tiraron el *mudai*, y hacían su ruego, sus oraciones. Y después de eso me tiraron el *mudai*, me bañaron con el *mudai*. Y de ahí mi abuela Próspera dice “vamos a buscar el que tenga un casal de gallina bataraza”. Le cortaban la cresta al gallo y a la gallina y con eso me hacían la señal. Me frotaban con la sangre y me lavaban con el *mudai*. Yo le tenía que dar el aliento al gallo y a la gallina para que mi cuerpo pueda volver a tener vida... y si el gallo saltaba tres veces y caía muerto, yo tenía vida larga, pero si el gallo saltaba y no moría, me moría yo... Y bueno, murió el gallo y la gallina por eso yo sigo viva. (Alda Basilio, 2022)

Recordemos que María Chana Pichun llega al Montoso en el año 1897 con la experiencia inmediata de un contexto de torturas, hambre y pérdidas dolorosas, y con el desafío urgente de volver a levantarse, junto con otras mujeres y hombres que pasaron por las mismas vivencias, en un nuevo territorio. Por lo tanto, las primeras décadas del siglo XX no fueron fáciles, los/las sobrevivientes hicieron muchos esfuerzos por reinstaurar los vínculos con las fuerzas del territorio y regenerar las relacionalidades entre los/as sobrevivientes. María es recordada como la mujer que impulsó esos procesos e hizo que “volver a ser *che* (gente)” fuera posible. María cocinó para su gente en condiciones impensables, luego dio permiso a diferentes familias indígenas para que habitaran en el mismo territorio al que había logrado llegar, colaboró para que allí se volviera a levantar el *camaruco* y aceptó dedicar su vida a fortalecer el espíritu de *machi* que había heredado. María no solo sobrevivió físicamente al campo de concentración y a los años de

---

12 *Piwichen* es un rol específico en la ceremonia anual del *camaruco*. En esta zona se eligen cuatro *piwichen* (dos niños y dos niñas vírgenes) para ocupar, durante los tres días de ceremonia, lugares claves en el desarrollo ritual.

regreso signados por el hambre, la pérdida y la soledad; sino que fue el principal eslabón en el complejo engranaje de “volver a levantarse” (expresión nativa). A través de prácticas cotidianas y extraordinarias, ella habilitó lugares de dignidad bajo marcos mapuche de interpretación del mundo.

Durante las primeras décadas del siglo XX, los intereses de las elites locales y nacionales — terratenientes y comerciantes inmigrantes o hijos/as de inmigrantes que empezaban a monopolizar el control sobre las decisiones de gobierno en Patagonia—se enfocaron en la acumulación territorial para la explotación del ganado extensivo y en disputar mano de obra para trabajar sus latifundios. La década de 1930 es recordada en las comunidades mapuche como “los años de la crisis”, pero, sobre todo, como el reinicio del despojo, el racismo y la violencia hacia su pueblo. Esa crisis, con sus temporalidades diferentes en los contextos internacionales, nacionales y locales quedó, en las memorias indígenas, como el punto de inflexión de una forma permanente, estructural y continua de expropiación de los territorios. A partir de entonces, la connivencia de las elites con funcionarios del Estado y las fuerzas policiales habilitó un proceso de criminalización que, cambiando de leyes y normativas a través del tiempo, se valió de diversas definiciones de “delito” para encerrar, perseguir, obligar y despojar. En la medida en que esas condiciones impuestas de marginalidad y desigualdad impregnaron y atravesaron los vínculos comunitarios, los lazos familiares y las relaciones personales, se hizo habitual que los hombres migraran para contratarse temporariamente en las estancias, mientras las mujeres quedaban al cuidado de los/as hijos/as y de los territorios. En este contexto, María Chana, como lo hicieron muchas otras mujeres, emprendieron diferentes actividades productivas —desde la cría de animales hasta el tejido artesanal—, así como crearon espacios colectivos de trabajo y transmisión de saberes. Estas mujeres no solo sabían como interactuar con las fuerzas del entorno, sino que también eran parteras, curadoras, crianceras, jinetes y tejedoras. La historia de vida de María es la historia acerca de como las mujeres mapuche sostuvieron y levantaron a su pueblo después de las campañas militares contra los indígenas de la Patagonia a fines del siglo XIX.

A pesar del racismo, violencia y despojo territorial que María tuvo que volver a sufrir durante sus últimos años de vida, ella les dijo a las mujeres de su familia que no dejen de “sacar” los *tayül* (cantos sagrados), ya sea en las ceremonias o cuando lo crean necesario, un día ordinario por la mañana o cuando, por alguna razón, haya que cantar para hacer memoria.

Mi mamá sabía cantar un *tayül*, que le había dejado la abuela Chana Pichun. Cuando estaban en el *camarucu* sabían sacar ese canto (Bernarda Campos, 2022)

Mi mamá cantaba, sacaba el *tayül*. Yo tuve un tiempo en que venían a mi mente los *tayül* ... y los cantaba, los tarareaba... después lo dejé, porque antes se burlaban si eras mapuche (Alda Basilio, 2022)

María Chana Pichun falleció en la zona del Montoso aproximadamente a los 90 años. Como se desprende de las memorias de sus nietas y bisnietas, su legado perdura en cada una de ellas.

## Biografía dos: Ángela Calfinahuel

La trama narrativa de la vida de Ángela Calfinahuel no se puede separar, en el relato de sus biografías, de las trayectorias de su madre y sus hijas. El recorrido de Ángela --quien nació aproximadamente en la década de 1840 en algún lugar al oeste de la Cordillera de los Andes (Chile) y falleció alrededor de los 100 años en la región noroeste de Chubut (Argentina)-- no solo entrelaza lugares distantes del territorio mapuche, sino también las historias de tres generaciones de mujeres. Empezamos entonces presentando a Paula Paine filo, la madre de Ángela, quien nació en la década de 1820, también al oeste de la cordillera.

Paula dejó a su padre en *Gulumapu* (territorio al oeste de la Cordillera de los Andes) y cruzó la cordillera cuando su hija Ángela era aún una niña pequeña. Las mujeres que cuentan su historia no recuerdan quién era su marido y suponen que, por fallecimiento u otras razones, él no habría emprendido el viaje con ella. No se conocen las razones de ese viaje, pero sabemos que, a mediados del siglo XIX, cuando Paula y su hija emprendían un viaje de varios días a caballo por los pasos montañosos, ellas vivían en un territorio sobre el cual los Estados aun no tenían ni control ni soberanía. Se trataba de un territorio extenso --desde el océano Pacífico hasta el Atlántico-- que la gente mapuche atravesaba de forma habitual, tanto de este a oeste como en dirección inversa, cruzando la cordillera. Para las narradoras, Paula estaría buscando un lugar donde poder desarrollar su vida de forma independiente, y lo encontró en un paraje de precordillera atravesado por el río Montoso (en la actual provincia de Chubut, Argentina). Su bisnieta tenía 80 años de edad cuando recuerda:

Era de Chile, ella vino de Chile, y quedó en Chile su padre, tal vez muerto, tal vez vivo. Mi bisabuela, era una bisabuela esa. Y decía mi abuelita Ángela que ellas se vinieron de Chile porque vinieron recorriendo, les dio por recorrer, porque quedaron... y vino a tener animales acá, compró animales mi bisabuela. Yo no la alcancé a conocer a ella. Pero ella me decía que se llamaba Paula Paine filo, la madre de ella, de mi abuela. Siempre decía: ‘hay que saber quién era mi madre’, decía” (Juana Castillo, 2006; Ana Ramos, XX)

Paula es recordada como “la mujer más antigua” de esa zona, y, una vez que llegó al paraje llamado La Cancha, nunca más se fue de allí. En esta nueva residencia, tuvo más hijos además de Ángela, quienes vivieron en el territorio con ella. Como también recuerda su bisnieta, Paula salía diariamente a cuidar sus animales, incluso cuando había mucha nieve, y solía, en esos recorridos, visitar las casas de sus hijos. Ella falleció siendo anciana en el territorio que ella misma “levantó” para su descendencia.

Me dice, ‘se fue a pasear por allá, tenía un hijo por allá y entonces fue a pasear ahí y dice que se cayó del caballo y esa noche nomás dice que falleció. Le dio como un desmayo de la vez que se cayó. Ya era viejita, dice’. Yo no la alcancé a conocer (Juana Castillo, 2006; Ana Ramos, XX)

Cuando su hija Ángela Calfinahuel era aún una niña, un hombre llamado Catrilaf le pidió a Paula que le concediera su hija en matrimonio. Ángela cruzaba entonces una vez más la cordillera. Allí, cerca de la orilla de un lago (posiblemente en la zona donde hoy se encuentra la localidad chilena de Pucón), tuvo su primera hija, aproximadamente en la década de 1860.

Ellos se fueron para Chile, para allá fue. Para Chile dicen que se fueron esos, pero fueron a algún lugar que tenía su esposo. A Pucón dicen ellos, no sé si será... parte de Chile sería (Juana Castillo, 2006; Ana Ramos, XX)

Cuando su hija recién empezaba a caminar, inician las campañas militares del Estado chileno contra la población indígena, a la que se llamó “Pacificación de la Araucanía”, y la que se prolongó desde 1861 hasta aproximadamente 1883. Ángela sufrió esos veinte años de persecución y violencia lejos de su madre, escapando con su marido y su hija del ejército chileno.

El malón, le decían, los *winkas* (invasores blancos). Estarían a la orilla del lago<sup>13</sup>, por eso los corrían los malones, ellos le decían malones, porque le corrían y ellos disparaban. Y de ahí salieron para el centro de Chile, y de allá volvió la abuela cuando quedó viuda. Contaba que tenían miedo, que los iban a matar, qué sé yo... eran sustos que tenían, los corrían para quedarse con las tierras, los que eran más vivos, seguro. Los corrían de un lugar a otro, y ellos se iban (Juana Castillo, 2006; Ana Ramos, XX)

Finalizada la llamada “Pacificación”, Ángela tuvo su segunda hija con Catrilaf, y al poco tiempo quedó viuda. Extrañaba mucho a su mamá y decide, entonces, emprender una vez más el viaje de retorno a través de los pasos cordilleranos. Esta vez viaja a caballo con sus dos hijas, María Nieves Catrilaf y María Catrilaf. Cerca del año 1900, ella se encontraba viviendo otra vez en La Cancha junto a su madre y sus hijas.

Ángela Calfinahuel vino de Chile y se vino a quedar acá, acá falleció, tiene la sepultura acá mi abuela. Entonces, dice ella, se vino por su madre, porque ella se fue a Chile porque lo llevaron para allá, se casó, se juntó con un hombre. Y ella dice que juró que volvería porque dejó a su madre tan lejos y volvió ella para acá. Dice que con pilchero y de a caballo se vino la abuela de Chile, no sé de qué parte de Chile. Para ver a su mamá, decía. Se vino a quedar acá nomás, porque mi bisabuela vivía acá nomás, donde estoy yo nomás, acá arriba. Cuando quedó viuda, no sé qué año sería, nosotros ni nacíamos, mi mamá ni nacía. Ahí dice que vino a encontrar a su mamá, ella no tenía más chicos, nada, traía dos hijas, sí, de Chile, que eran Catrilaf de apellido (Juana Castillo, 2006; Ana Ramos, XX)

Al poco tiempo de llegar a La Cancha, María Nieves y María Catrilaf se casan con hombres

---

13 Por las referencias geográficas de su nieta, deducimos que debe ser el actual lago Villarrica.

pertenecientes a la comunidad mapuche de Boquete Nahuelpan<sup>14</sup> y ambas se mudan al territorio de sus maridos<sup>15</sup> donde crían a sus hijos e hijas. Allí construyeron sus casas, levantaron grandes huertas, cuidaron el numeroso ganado que habían logrado tener y levantaron grandes ceremonias. María Nieves fallece aproximadamente en 1930, unos años antes del más masivo y violento desalojo ocurrido en la Patagonia<sup>16</sup>. Pero a sus nietos, nietas y a su hermana, María Catrilaf, les tocó ver en Boquete Nahuelpan como el ejército argentino quemaba sus casas, corría a sus animales, destruía sus huertas y desintegraba su comunidad. En el año 1937, ellos volvían al territorio de Ángela porque, una vez más, se quedaron sin sus campos y sin los frutos de años de trabajo. Uno de los nietos de María Nieves nació en aquel momento en que fueron desalojados, en un arbusto de neneo en un campamento improvisado a orilla del Río Montoso<sup>17</sup>.

María Catrilaf, quien para entonces ya era viuda, se instala cerca de su madre Ángela Calfinahuel, a orillas del Río Lepa, donde, como hizo tantas veces antes, volvió a construir una *ruka* (casa) para vivir con su familia.

En el Boquete Nahuelpan la desalojaron, en el año 37 corrieron toda la gente ahí, pero salieron para acá, por ahí por la costa de Lepa, la echaron de Boquete Nahuelpan a la gente esa, ahí salió la tía mía, María Catrilaf, que le costó, dejó abandonado allá, tenía chacra, tenía todo, y tuvo que abandonar porque esos milicos, dice, que la corrió de ahí, dijeron que otro compró y lo sacó de ahí, a fuerza de ley, le voltearon el rancho, le quemaron todo... esa historia mala fue allá (Juana Castillo, 2006; Ana Ramos, XX)

Hasta sus 60 años, cuando fallece en 1945, María Catrilaf fue una importante *machi* en la región de Montoso y Lepa.

Fue una señora que andaba siempre... ella andaba de partera así, antes no ve que andaban así. Mi tía andaba así cuidando señoras que tenían familia... ella era una *machi* para atender, esa era la antigüedad (Juana Castillo, 2006; Ana Ramos, XX)

Continuamos el relato de la biografía de Ángela, después de habernos detenido en este derrotero de sus primeras hijas, regresando al año 1900, cuando recién habían retornado a La Cancha. Desde entonces, Ángela asumió, junto con otras mujeres sobrevivientes, el compromiso de levantar las ceremonias necesarias para mantener una relación recíproca con las fuerzas y los existentes del territorio (guardianes de los ríos, los cerros y las aguadas). En su propio campo,

---

14 La zona conocida como Boquete Nahuelpan se ubica a 15 km de la ciudad de Esquel (Provincia de Chubut, Argentina).

15 María Nieves contrae matrimonio con Manuel Quilaqueo y María con Ignacio Macías.

16 En el mes de diciembre del año 1937, más de cincuenta familias mapuche tehuelche fueron violentamente desalojadas de Boquete Nahuelpan. El desalojo fue brutal. En menos de una semana, las fuerzas de seguridad --en connivencia con las elites locales-- quemaron todas las pertenencias, destruyeron sus huertas y arrasaron sus hogares

17 De la gran cantidad de familias mapuche que fueron desalojadas de El Boquete en 1937, solo regresaron las pocas que, por patrilinaje, el Estado reconoció como legítimas en un decreto del ejecutivo nacional del año 1948. El nieto de María Nieves Catrilaf, Ángel Quilaqueo, es hoy el actual *lonko* de la comunidad de Boquete Nahuelpan (Fiori, 2023).

ella hacía periódicamente distintas ceremonias, como el *pillan kutral* (la rogativa de la fuerza del fuego) para asegurar el bienestar de toda la gente de su comunidad.

Hacía un humito, así como hacían los antiguos, hacían un humito. Y mi abuela (Ángela) sacaba el *tayül* (canto sagrado), yo no me recuerdo, porque no me decía ella, a mí no me decía, ella cantaba, ella hacía un humito, con todo así... Porque ella decía que en la antigüedad hacían eso, y rogaban por dios, qué sé yo, levantaban la mano arriba, y dicen que dios Chao, dios Chao decía (Juana Castillo, 2006; Ana Ramos, XX)

Además de las hijas que tuvo con Catrilaf, Ángela tuvo otros dos hijos con Domingo Paillañanco<sup>18</sup>, con quien se casa al poco tiempo de regresar de Chile. En 1905, nace Carlos Paillañanco y, en 1908, María (Maruca de sobrenombre) Paillañanco.

Al igual que sus hermanas mayores, Maruca Paillañanco también adquirió los conocimientos y los roles mapuche de su madre Ángela Calfinahuel y de su abuela materna Paula Paine filo. A sus 40 años, Maruca era una reconocida *püñeñelchefe* (partera) en la zona de La Cancha. Junto con Próspera Antieco (cf. apartado anterior) atendían con *lawen* a las mujeres durante el parto y posparto. Maruca tuvo 9 hijos con distintos hombres, crio también a algunos de sus nietos y nietas, y cuidaba diariamente a las 100 chivas, ovejas y vacas que tenía a su cargo. Por estas actividades, ella es recordada andando siempre en su caballo, acompañada de algún niño o niña.

Sabía<sup>19</sup> andar a caballo. Yo sabía andar en la cintura de mi abuela Maruca a caballo de mi abuela... me ataba como era chiquita, no me sujetaba. Sabía andar atada a caballo. Veníamos de La Cancha a comprar a Lepa, porque allá no había negocio. O con carro buey (carro tirado por bueyes), comprábamos y volvíamos (Nilda Paillañanco, 2022).

Maruca fue la hija que más acompañó a Ángela en sus actividades, sobre todo cuando su madre levantaba ceremonias. Primero la ayudaba hablando en *mapudungun* con las fuerzas del territorio, y, tiempo después, cuando su mamá fue envejeciendo, tomando la responsabilidad de organizarlas y llevarlas adelante. Maruca vivió toda su vida en La Cancha y, hasta su fallecimiento a principios de la década de 1970, nunca dejó de reunir a sus vecinas y vecinos en la ceremonia del *pillan kutral*. En una región caracterizada por las grandes sequías, estas ceremonias que Ángela y Maruca levantaron por tantos años, son hoy recordadas como cruciales para el desarrollo productivo de la comunidad, puesto que tenían la fuerza necesaria para hacer llover.

La Maruca hacía reuniones. Hacía, así como rogativas pero en la *ruka* (casa) nomás, con la familia (Bernarda Campos, 2022).

---

18 Las nietas no llegaron a conocer a este abuelo, pero recuerdan que los Paillañanco eran una familia muy antigua de la zona.

19 Expresión local para referir a una práctica habitual.

Mi abuela hacía rogativa. Y era muy aguatera, llovía mucho. Lo hacía ahí en La Cancha, ahí me crie yo. Una tapera<sup>20</sup> más arriba de lo de la tía Juana. Yo era muy chica pero como era la regalona (la nieta mimada) me llevaba. Era chica, ocho años tendría. Rogativa levantaba, hacía llover... eh... ¡Tronaba la cordillera! Yo me acuerdo porque esa tarde terminaba su ceremonia y llovía. ¡Y como llovía! Qué lindo, el campo. Los animales ¿sabe como estaban? Y se juntaban todos porque eran todos familiares. Cantidad de chicos. Todos iban, con sus parejas y con sus hijos. Se juntaban varios. (Nilda Paillañanco, 2022).

Además de hacer estas rogativas familiares, Maruca asistía y colaboraba en los grandes *camarucos* que se levantaban en la zona como, por ejemplo, el que Prosperina Cayuman levantaba en la pampa de un cerro, cerca del Río Lepa:

Sabía ir mi abuela, con mi abuelo Carlos, mi abuelo Ricardo, el papá de mi mamá. A caballo sabían ir al *camaruco*. Hasta allá arriba donde está la hija de Prosperina. Entre Prosperina y Maruca se ayudaban. Ella... unas con otras. Mi abuela Maruca venía una semana a ayudarle a Prosperina acá. Y Prosperina iba una semana ayudarle a mi abuela allá. Eran dos viejitas que se ayudaban mucho. Eran viejitas. (Nilda Paillañanco, 2022).

Al recordar estas prácticas ceremoniales, las narradoras destacan las reciprocidades entre las mujeres. Las “cabecillas”—como Maruca y Prosperina—un año eran “visitantes”, llegando “con su gente” unos días antes de la ceremonia para ayudar con todos los preparativos, y, al año siguiente, recibían y atendían a los contingentes como anfitrionas (Ramos, 2005). Estos compromisos mutuos de reciprocidad fueron fundamentales para restaurar los lazos familiares en ese contexto histórico atravesado por distintos acontecimientos críticos de violencia y desestructuración. Y, en estas biografías, son las mujeres las que funcionaron como los eslabones claves en la regeneración de los vínculos y relacionalidades con las que, una y otra vez, se reconstruyó comunidad.

Los compromisos afectivos entre mujeres perduraron en las generaciones siguientes. Cuando las ancianas fallecieron, la hija de Maruca, Juana Castillo --casada con un hermano de Prosperina Cayuman—fue la custodia de las prendas de plata del *camaruco* y quien aseguró que, cada año, estas estuvieran presentes en la ceremonia: “ella presta las prendas para el *camaruco*, las que heredó de la cuñada de ella que sabía hacerla” (Alejandro Castillo 2006, hijo de Juana Castillo. e. Ana Ramos).

A pesar de los esfuerzos por llevar adelante una vida tranquila en comunidad, Maruca Paillañanco, al igual que su madre y sus hermanas, enfrentó numerosos episodios de violencia. En 1938 se crea la Gendarmería Nacional, con carácter de policía militarizada federal, para actuar en beneficio de la acumulación de capitales —tierras y mano de obra— de una elite local. Esta fuerza, nombrada en las memorias como “los gendarmes”, también operó en los territorios circundantes de los ríos Montoso y Lepa. Maruca, junto a su madre Ángela y su hija Juana, no solo vieron como torturaban a los hombres de sus familias obligándolos a abandonar los campos y a

---

20 Escombros o vestigios de casas que ya no se encuentran habitadas

hacer trabajos forzosos en las estancias, sino que también sufrieron los “azotes” de esta policía militarizada para que los privados puedan adueñarse y alambrar los territorios en los que ellas habitaban. Atrincheradas en sus *ruka* (casas), ellas enfrentaron los desalojos, con el fin último de persistir en el territorio que les iba quedando.

Un *winka* (blanco invasor) nos querían desalojar de acá... éramos varios, era mi abuela, y yo, mi tío y mi mamá. Yo estaba con mi madre, y yo no me iba a ir, cuando me vinieron a desalojar vino con un jefe de tierras de acá de Esquel, me dice ‘usted tiene el desalojo, le dejamos dos meses de plazo para que se vaya’. ‘No, yo no me voy a ir, le dije, porque yo estoy con mi madre y cuido mi madre’. Mi madre era viuda y yo estaba sola también, y entonces mi madre le dijo ‘yo no me voy’... sería en tiempo de los gendarmes, yo no recuerdo. (Juana Castillo, 2006; Ana Ramos, XX)

Mi abuela sabía tener más de 100 chivas, ovejas, vacas... cantidad de animales. Ahora en La Cancha no hay nada, se borraron, lo vendieron todo. Ahí estaba mi abuela viva, mi abuela Maruca. El *winka* le alambró con policía, las sacaban a azotes... las castigaban. Y le alambraron todo, le dejaron pedacito. Ahí en la cancha quedo sucesión de María y Carlos, todavía no los borran. Quedó el nombramiento de ellos. (Nilda Paillañanco, 2022).

Maruca Paillañanco falleció en el año 1974, a los 66 años, en su *ruka*. Al igual que su madre Ángela y su abuela Paula, vivió hasta sus últimos días en el territorio de La Cancha y sus memorias circulan, hasta el día de hoy, por toda la región del noroeste de Chubut.

## Palabras finales: biografías de mujeres narradas por mujeres

Estas biografías entran diversos fragmentos de *gütxam* (historias verdaderas) relatados mayormente por mujeres. Se trata de relatos biográficos con centro en las trayectorias de María Chana Pichun y Ángela Calfinahuel, en los que emergen también como protagonistas sus madres, hijas y nietas. Las historias de vida de todas ellas gravitaron en una misma región, en torno a los ríos Montoso y Lepa, en la provincia actual de Chubut. Aun siendo distintas las distancias recorridas por cada una de estas mujeres, así como diversos los entornos históricos y políticos que condicionaron sus movimientos, se trata, en todos los casos, de mujeres sobrevivientes de las violencias estatales y protagonistas de la refundación persistente de sus comunidades.

A modo de palabras finales, nos detenemos en los nuevos encuadres de la memoria que produjeron sus biógrafas, hijas y (bis)nietas que hoy viven en los mismos territorios rurales. Al traer a la superficie de la memoria la vida de sus ancestras, las enunciatoras invierten el interjuego de luces y sombras de las historias más públicas de comunidad, para resaltar y opacar experiencias del pasado de formas alternativas a las dominantes. Al hacerlo, ellas crean relatos compartidos del pasado en clave femenina, con poder performativo para producir nuevos sentidos y expectativas sobre el curso de la historia. Coincidimos con Mariela Pena (2022) en que

los recuerdos heredados y narrados por nuestras interlocutoras no solo permiten acceder a los significados que esas memorias producen, sino, además, poner en valor la potencialidad que tienen los mismos en contextos de batallas que pueden ser consideradas más íntimas o privadas.

A continuación, entonces, reflexionamos sobre esta acción femenina de biografar la vida de mujeres, retomando las reflexiones sobre el silencio con las que iniciamos este artículo.

Primero, las biografías de María Chana y de Ángela revierten los protagonismos masculinos generados por los archivos, los documentos y la sucesión legal vía patrilinaje. Los aparentes olvidos o vacíos sobre los liderazgos de mujeres devienen, con los relatos de estas biógrafas, en tramas detalladas y compartidas de recuerdos. Esos detalles e hilvanados comunes no solo evidencian la continua e ininterrumpida transmisión de esos relatos —aun de formas subterráneas—, sino también la relevancia que esas experiencias pasadas ha tenido para las mujeres que las resguardaron. Se trata de un mandato de custodia sobre ciertos silencios “en espera” (Dakhliá, 1998), tal como indicó Maruca a su hija Juana en el siguiente *nglam* (consejo): “Ella (Maruca) me decía que se llamaba Paula Painafilú, la madre de ella, mi abuela. Siempre decía ‘hay que saber quién era mi madre’” (Juana Castillo, 2006; Ana Ramos, XX)

En general, estas mujeres no produjeron documentos escritos en los expedientes burocráticos, pero dejaron un gran legado de conocimientos valiosos para organizar la vida en comunidad. Ellas ocuparon los lugares sociales de *lonko* o cabecillas que las memorias más públicas fueron asociando con los hombres, pero también otros lugares. Con la puesta en valor de las trayectorias femeninas, la memoria se enriquece al incorporar otros roles, cuyas funciones también fueron centrales en los procesos de formación de comunidad, como los de las sanadoras, las parteras y las *pillan kushe* (autoridades ceremoniales). Además, con la irrupción de estas lideresas en la historia, el pasado deja de contarse exclusivamente con el lenguaje monolítico del historicismo --de la política racional (Povinelli, 2002) y la burocracia estatal (Roseberry, 2000)--, para incluir otros en los que las fuerzas del territorio también son parte de la agencia histórica, o el “hacer llover”, una forma de generar las condiciones materiales para reorganizarse como comunidad. Aun cuando las mujeres fueron frecuentemente excluidas de los espacios donde se hablaba el lenguaje estatal, ellas siguieron conversando en otros espacios y en otros lenguajes, encuadrando experiencias heredadas en historicidades contrapuestas al historicismo oficial.

En segundo lugar, estas biógrafas, al asumirse como narradoras, impugnan los protocolos y etiquetas conversacionales en las que los hombres conversaban mientras las mujeres cebaban mate. Asimismo, en la medida en que las vocalidades (Trouillot, 1995) femeninas tienen más presencia en los *güttxam* o relatos históricos, también la van teniendo en los *trawun* o asambleas donde se discuten agendas comunitarias y se toman decisiones. Ahora bien, los eventos narrativos en los que estas biografías se fueron construyendo fueron, en ambos casos, conversaciones entre mujeres. En estos espacios exclusivos, las mujeres habilitan una complicidad recíproca en torno a ciertos presupuestos, verdades implícitas sobre lo que ocurrió en el pasado y silencios significantes de experiencias dolorosas (Ramos y Stella, 2022; Bleger, 2023).

En estas conversaciones entre mujeres se construyen biografías para autorizar el posicionamiento político y afectivo de un “nosotras”. Al reordenar las relaciones sociales en el pasado, ellas se reubican como herederas de un protagonismo histórico y extienden aquella complicidad femenina hacia sus madres y abuelas. El “nosotras” implícito en las biografías reúne tanto a las

biógrafas como a las ancestras, unas y otras se piensan a sí mismas y se reconocen mutuamente como agentes de transformación en las historias en curso de sus comunidades. Con ese sentido de agencia, ellas producen sus propios proyectos políticos dentro y fuera de sus comunidades. Estos últimos, como ellas mismas los describen, pueden ser tan imperceptibles -- como, por ejemplo, al tratar de generar lazos familiares entre personas que “están solas”-- o tan aparentemente mínimos --como, por ejemplo, apropiarse de cargos de vocería para traspasarlos solo entre mujeres<sup>21</sup>. Las biógrafas con las que conversamos, no solo iluminan los lugares sociales de las mujeres en el pasado, sino que también asumen el compromiso --cotidiano y sin exceso de palabras-- de generar, promover, ocupar e intercambiar lugares de enunciación y acción para, desde allí, orientar las luchas de su pueblo desde las coordenadas de sus propias experiencias como mujeres mapuche. Si bien esto no es tema de este artículo, no queríamos dejar de mencionar que, por ejemplo, las biógrafas de María Chana Pichun son hoy reconocidas referentes de su Pueblo por acompañar las luchas colectivas, pero también por hacerlo mientras recrean un “nosotras” de maneras específicas. Al participar, diagnosticar y tratar de resolver, ellas buscan, además de defender el territorio y seguir levantando un pueblo, cambiar los entornos más cercanos en los que ellas sufrieron tanto.

Con algunas de las narradoras de estas biografías nos conocemos desde hace mucho tiempo y hemos compartido, en distintas ocasiones, ciertas confidencias sobre experiencias dolorosas propias, de madres y abuelas. Entonces, y sobrevolando lo que no puede ser dicho aquí, quisiéramos agregar una tercera y última reflexión.

Es notorio el modo en que las biógrafas, tanto de María Chana como de Ángela, ponen en relieve el contraste entre lo que recuerdan y lo que olvidan. En los relatos, las mujeres tienen nombre, dicen palabras, expresan sentimientos y hacen cosas valiosas y positivas, mientras que los hombres se asemejan a fantasmas sin nombres. “Ellos” aparecen momentáneamente para generar nacimientos, pero de inmediato sus presencias se esfuman o se vuelven borrosas: “No recuerdo como se llamaba su marido”, “Ella vino de Chile, y quedó en Chile su padre, tal vez muerto, tal vez vivo”, “Mi abuela se vino a instalar en ese lugar, pero yo no sé si vino solita y se casó después... eso no lo sé”.

Estas presencias fantasmales (Carsten, 2007) se podrían explicar como una estrategia poética de contraste para poner en valor la agencia histórica de las mujeres e, incluso, como resultado de ciertos contextos históricos: por un lado, la existencia de un circuito de transmisión muy exclusivo --doméstico y privado-- entre abuelas, madres y nietas; por el otro, la ausencia real de los hombres en sus vidas.

Mi padre se crio acá, pero su padre se mandó una macana y se tuvo que ir de vuelta, se fue a sus pagos de vuelta. Según él, mi padre, es lo que dijo. Y mi abuela quedó sola, con los hijos. (Bernarda Campos, 2022)

---

21 Estos ejemplos surgen específicamente de contextos rurales en los que las mujeres mapuche encaran desafíos importantes en el seno de sus comunidades, sin objetivar, mucha veces, la orientación de sus acciones en un texto explícito.

Entonces ahí mi abuela falleció, y el hijo mayor, que era mi padre, siempre anduvo en la macana y fue a la cárcel. (Bernarda Campos, 2022)

Pero también, como expresan en esta conversación dos mujeres, los silencios pueden estar expresando dolores y enojos compartidos:

Mujer 1: porque mi padre era así...muy sargentón para enseñarte. No te enseñaba, no te explicaba bien... te retaba y te trataba mal. Más como mujeres parece que éramos cualquier cosa, entonces en mí dije no voy aprender nada de él. Así que no lo aprendí. Con mi mamá sí.

Mujer 2: te lastimaban...te dejaban marcada. Si a ellos lo trataron así quizá...pero no es culpa nuestra. Mi papá no me enseñó, más que hacer adobe y a sembrar. Quizá eso fue lo que nos impulsó a salir adelante, el decir 'no, yo no quiero esta vida'.<sup>22</sup>

Por lo tanto, en algunos casos, esos silencios pueden expresar “una forma de contestación o de protesta” (Dakhliá, 1998, p. 78), esto es, una crítica colectiva a las relaciones patriarcales que marcaron sus propias vidas, y una forma colectiva de hacer justicia a través de los relatos.

“*Mi mamá sufrió, ella era como nosotras*”, dice Bernarda al terminar su relato. Tal como ella reflexiona, esas experiencias similares entre mujeres de distintas generaciones se articulan en historias que todavía pugnan por salir a la luz, con el fin de habilitar un nuevo y emancipado sujeto político (Jimeno, 2007). Al reconstruir las biografías de sus madres, abuelas y bisabuelas, estas mujeres buscan reconfigurar y resignificar su propia historia familiar y personal como parte de una historia más amplia de pueblo. Biografiar en clave femenina es, en definitiva, una práctica artesanal que consiste, parafraseando a Walter Benjamin (1973), en sumergir el material de los recuerdos en las experiencias propias, para luego retransmitirlos con las huellas de una memoria encarnada.

---

## Bibliografía

ASAD, Talal. *Anthropology and the Colonial Encounter*. Nueva York: Humanity Books, 1973.

BENJAMIN, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. 3. ed. México: Ítaca, 2008.

BENJAMIN, Walter. El narrador. *Revista de Occidente*, Santiago de Chile, n. 129, 1973.

---

<sup>22</sup> Por una cuestión de respeto y confidencialidad sobre un tema tan delicado, decidimos omitir los nombres de las interlocutoras.

BLEGER, Mariel. *Atravesar el viento blanco: recuperar territorio en clave femenina (Historias de desujeción de mujeres mapuche)*. Tesis de doctorado en Antropología. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2023.

BRIONES, Claudia. Navegando creativamente las yeguas del disenso para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos. *Cuadernos de Antropología Social*, Argentina, n. 40, p. 49-70, 2014.

BRIONES, Claudia N. *Prácticas de rearticulación de saberes, pertenencias y memorias desde recuerdos diferidos*. 1. ed. Rio de Janeiro: ABA Publicações, 2020.

BRIONES, Claudia; RAMOS, Ana. Los porqués del “de acá nos van a sacar muertos”. Procesos de recuperación de tierras en la Patagonia Norte. *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, Córdoba, v. 9, n. 17, 2020.

CARSTEN, Janet. *Ghosts of Memory: Essays on Remembrance and Relatedness*. Malden: Blackwell, 2007.

CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Nueva York: Princeton University Press, 2000.

COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: Westview Press, 1992.

DAKHLIA, Jocelyne. De África a Francia, ida y vuelta: ¿una especificidad francesa de la memoria?. *Memoria e Historia*, Madrid: Marcial Pons, 1998.

DE OLIVEIRA, Joao P.; SANTOS, Rita D. C. M. Repoblar de indígenas la memoria nacional. Relatos biográficos y descolonización. *Desacatos: Revista de Ciencias Sociales*, México, n. 70, p. 16-29, 2022.

DWYER, Leslie. A Politics of Silences: Violence, Memory, and Treacherous Speech in Post-1965 Bali. In: *Genocide, Truth, Memory, and Representation*. Durham y Londres: Duke University Press, 2009. p. 113-146.

FALS BORDA, Orlando. *El Presidente Nieto: historia doble de la Costa II*. Bogotá: Carlos Valencia, 1981.

FIORI, Ayelen. “Las luchas que heredamos”: Una etnografía sobre la reconstrucción de memorias en Boquete Nahuelpan (*Chubut*). Tesis de doctorado en Antropología. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2023.

FOUCAULT, Michel. Nacimiento de la biopolítica. *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, Madrid, n. 30, p. 119-124, 1997.

HERNÁNDEZ CASTILLO, Aída. Re-pensar el multiculturalismo desde el género. Las luchas por el reconocimiento cultural y los feminismos de la diversidad. *La Ventana*, v. 18, p. 7-39, 2003.

JIMENO, Miriam. Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia. *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología*, Bogotá, n. 5, p. 169-190, 2007.

MCCOLE, John J. *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*. Nueva York: Cornell University Press, 1998.

MUSANTE, Marcelo; PAPAIZIAN, Alexis; PÉREZ, Pilar. Campos de concentración indígena y espacios de excepcionalidad en la matriz estado-nación-territorio argentino. In: LANATA, J. L. (Comp.). *Prácticas genocidas y violencia estatal en perspectivas transdisciplinar*. San Carlos de Bariloche: IIDyPCa-CONICET, 2014.

PAREDES, Julieta. El feminismo comunitario: la creación de un pensamiento propio. *Corpus*, v. 7, n. 1, p. 120-145, 2017.

PEÑA, Mariela. Hacia una voz propia y feminista en el movimiento campesino de Santiago del Estero. *Revista Investigaciones Feministas*, v. 8, n. 1, p. 245-266, 2017.

PEÑA, Mariela. Movimientos socio-territoriales y “cuerpos-memoria”: un abordaje desde la narrativa autobiográfica de una lideresa campesino-indígena. *Polis: Revista Latinoamericana*, Santiago, Chile, v. 21, n. 63, p. 167-185, 2022.

POLLAK, Michael. *Memoria, olvido, silencio: la producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata: Ediciones Al Margen, 2006.

POVINELLI, Elizabeth A. *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. Durham: Duke University Press, 2002.

RAMOS, Ana. *Trayectorias de aboriginalidad en las comunidades mapuche del Noroeste de Chubut (1990-2003)*. Tesis de doctorado en Antropología. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2005.

RAMOS, Ana; STELLA, Valentina. El silencio como posicionamiento colectivo. La emergencia de lo político cuando las mujeres ‘callan juntas’. In: *X Jornadas de Investigación en Antropología Social Santiago Wallace: Experiencias cotidianas en horizontes inciertos: implicancias*

*para el quehacer antropológico*. Buenos Aires: Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 2020.

RAMOS, Ana; RODRÍGUEZ, Mariela (Eds.). *Memorias fragmentadas en contextos de lucha*. Buenos Aires: Editorial Teseo, 2020.

ROSEBERRY, William. Hegemonía y el lenguaje de la contienda. In: *Taller Interactivo: Prácticas y representaciones de la Nación, el Estado y la Ciudadanía en Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2000.

SANTISTEBAN, M. Kaia. *Entrelazando mundos a través del Lawen: Procesos políticos y afectivos de la memoria*. Tesina de Licenciatura en Antropología. Universidad Nacional de Río Negro, Río Negro, 2019.

SHAW, Rosalind. Displacing Violence: Making Pentecostal Memory in Postwar Sierra. *Cultural Anthropology*, Estados Unidos, v. 22, n. 1, p. 66-93, 2007.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press, 1995.