



PLIEGUES Y REPLIEGUES DEL GÉNERO Y LA MEMORIA. LA POLIGAMIA EN UN TRABAJO DE HISTORIA ORAL CON MUJERES, EN ESPACIOS DE ALFABETIZACIÓN DE ADULTOS/AS. BAHÍA BLANCA (1995-2013)

Folds and creases of genre and memory. Polygamy in an oral history work carried out with women in adults' literacy courses. Bahía Blanca (1995-2013)

Graciela Hernández

Investigadora Independiente CONICET
Prof. Adjunta UNS

Resumen

El objetivo general de este artículo es realizar un estudio sobre los recuerdos, la memoria y el género sobre la poligamia masculina, en un espacio no hegemónico, conformado por una diversidad cultural entre la que encontramos particularidades consideradas propias de la "cultura mapuche", que a veces la observamos como algo visible en el ámbito urbano y otras como algo no tan tangible.

Las perspectivas teóricas que guían el trabajo responden a un armado en el que se considera que los recuerdos son individuales y sociales, y que con ellos se construyen memorias en las cuales se quiere incluir el género. También se pretende tener en cuenta a los lineamientos que dan fundamental importancia a la figura de la mimesis, tanto en los procesos de evocar el pasado -que siempre es desde el presente- como en los mecanismos que permiten pensar en el armado de las familias, sobre el que pesa el modelo a imitar: la pareja monogámica heterosexual. El diseño metodológico es del tipo cualitativo etnográfico, los documentos a analizar son textos surgidos de la oralidad y de la observación participante, a partir de la realización de talleres en alfabetización de adultos. El recorte temporal y espacial está dado por un trabajo de campo realizado entre los años 1995-2013 en Bahía Blanca.

Palabras claves: Memoria. Mimesis. Género. Poligamia.

Abstract

The general aim of this article is to carry out a study about recalls, memory and gender about male polygamy, in a non-hegemonic cultural area made up of a cultural diversity which comprises the mapuche culture, sometimes visible in urban areas and sometimes not so tangible. The theoretical perspectives which have guided our work fit a framework in which recalls are considered to be individual and social, and are used to generate memories in which genre is included. We also mean to bear in mind the outlines which give fundamental importance to mimicry, in the process of reminisce –which is always from the present- as well as in the mechanisms which lead to consider the family assembly process, on which the model to imitate is the heterosexual monogamic couple. The method used is the qualitative ethnographic one, the documents to be analysed have arisen from orality and participant observation in adults' literacy courses. The temporal and special dimensions are given by a field work carried out between 1995 and 2013 in Bahía Blanca.

Key words: Memory. Mimicry. Gender. Polygamy.

Sumario: Introducción. Perspectivas teórico-metodológicas. Los testimonios. Análisis de los testimonios orales. Palabras finales.

Introducción

En este trabajo intentaremos sumergirnos en el armado de los recuerdos y la memoria sobre la poligamia masculina en un espacio cultural no hegemónico. Con la guía de este objetivo trabajaremos con los testimonios de mujeres que han participado directa o indirectamente de los Talleres de Historia y Memoria que hemos realizado en distintos establecimientos educacionales provinciales y municipales¹. Estas mujeres vivieron en ámbitos rurales de la Patagonia argentina y en la actualidad viven en Bahía Blanca (provincia de Buenos Aires). Cuando registramos los testimonios sobre los que vamos a trabajar, la mayoría de ellas se encontraba cursando los primeros ciclos de la educación primaria. El

1 Desde el año 1995 estamos realizando Talleres de Historia y Memoria, primero en la Escuela Provincial de Adultos N° 705 en como proyecto institucional, este establecimiento educativo tiene sedes de distintos sectores de la ciudad y trabajamos en todos ellos, luego realizamos la misma actividad en los Centros de Alfabetización Municipales. Los talleres devinieron en una actividad de las mujeres debido a que eran ellas las que participaron voluntariamente, los varones no demostraron interés. Los varones adultos mayores concurren a las distintas instancias de alfabetización y educación primaria para concluir el ciclo y obtener su certificado, esta actividad no es un espacio de socialización como lo es para las mujeres; muchas concurren a espacios de aprendizaje y producción de productos artesanales.

pasado patagónico de nuestras interlocutoras, en contacto también con el pasado de las y los migrantes que llegaron desde Chile, nos pone en contacto de diversas maneras con el universo de las identidades y de la cultura mapuche, que se presenta a veces como algo tangible y otras como algo esquivo y difuso.

Cuando surgió el tema de la poligamia masculina como un hecho frecuente en las familias de las participantes a los talleres, vimos que había un consenso grupal en considerarlo como algo que “antes era común”, algunas lo consideraban una “costumbre de la gente de antes”, y de alguna manera se lo relacionaba con el universo cultural mapuche, “de los paisanos”, “de la gente de campo”. Esta situación nos llevó a vincular a la poligamia masculina que estamos analizando como una de las particularidades de los “pliegues fragmentarios” a través de los cuales aparecen características del orden pre-intrusión en nuestras sociedades de los que habla Rita Segato (2011:27).

En otras oportunidades hemos ahondado en los recuerdos acerca de las clasificaciones parentales, en especial en la de tíos/primos paralelos y cruzados, la importancia del tío materno, y del matrimonio preferencial (Hernández, 2003), mientras que ahora queremos hacer un recorte en los recuerdos y las memorias sobre las uniones matrimoniales y sus particularidades. No pensamos en analizar modelos clasificatorios, sino en internarnos en el fragmentado espacio de las experiencias de vida de las mujeres con las cuales trabajamos a lo largo de muchos años. Además pretendemos realizar este abordaje desde el género y el feminismo, mejor dicho desde los feminismos, señalando las tensiones que existen en su interior, especialmente entre el feminismo “eurocéntrico” y los feminismos que denuncian el colonialismo dentro del propio movimiento de las mujeres. No esperamos generar explicaciones universales, sólo queremos focalizar en los testimonios que surgieron en nuestras prácticas de investigación y extensión universitaria. Para realizar este proceso trabajamos la temática en los citados talleres, aunque nunca seleccionamos a la poligamia masculina como tema central de ningún encuentro, sino que fue apareciendo en forma transversal en distintos momentos.

En el universo cultural mapuche estaba aceptado que un varón tuviera varias esposas, pero estas modalidades matrimoniales fueron criminalizadas por la jurisprudencia que reglamentó la vida del estado-nación argentino. La ley no terminó definitivamente con la poligamia, ya que veremos que de alguna manera subsistió en algunos espacios, según la información ya editada y los testimonios orales de las personas con las que interactuamos.

En términos generales podemos decir que la poligamia masculina es mucho más frecuente que la femenina, en muchas sociedades esto está ajustado a las leyes y en

otras es ilegal. En nuestros países americanos es ilegal porque quebranta la ley de la monogamia que impuso el régimen colonial. Sin embargo, aunque jurídicamente es ilegal, sabemos que en algunos contextos está legitimada socialmente, esto sucede cuando quienes la ejercen son varones con poderío económico, pertenecientes a la cultura hegemónica, aunque no pasa lo mismo con los sectores no hegemónicos.

La poligamia fue una práctica cultural de los pueblos originarios que fueron derrotados y ubicados en lugares subalternos a través de las campañas de exterminio dirigidas al Chaco y a la Patagonia, sin embargo de alguna manera la poligamia tuvo cierto grado de continuidad y nos interesa indagar acerca de cómo se la recuerda, y qué memoria se construye sobre ella. Además hay que tener en cuenta que esta práctica fue publicada en trabajos antropológicos y en el film *Araucanos de Ruca Choroi* del documentalista Jorge Prelorán. El protagonista, Damasio Caitruz o Caitrú aportó particularidades acerca de las características de su vida como varón que tenía dos esposas, ambas con hijos e hijas, los cuales fueron recopilados en la década del sesenta en diversas investigaciones que fueron publicadas en distintos momentos (Burrut de Bun, 1970:1-11) y (Prelorán, 1983:167-169). El antropólogo Miguel Ángel Bartolomé anota que su viaje de antropólogo joven a la Patagonia, y especialmente con la cena compartida con Caitrú y “todas” sus esposas, le sirvió para aproximarse a “la teoría del amor mapuche” y a “la diversidad de la experiencia cultural humana” (2002: 41).

Perspectivas teórico-metodológicas

Memoria y género

La familia poligámica en la que un varón podía tener más de una esposa, es un tema/problema en el que tensionan las particularidades culturales y la políticas de derechos universales, que las luchas de las mujeres han puesto en las agendas nacionales e internacionales en la búsqueda de la paridad con los varones. La universalidad se ha convertido en uno de los temas más controvertidos de la teoría social reciente. Según la filósofa del género Judith Butler las lecturas constructivistas y posestructuralistas de la universalidad no logran una delimitación sustantiva o procedimental de lo que en el plano de la representación política es común a los seres humanos en tanto sujetos, es así que siempre se imponen enfoques que ubican a la racionalidad en un lugar central y a las particularidades no tan visiblemente racionales en el lugar de la sospecha. Por otra parte todo lo “sospechoso” legitima a las potencias coloniales a intervenir de distintas formas.

La cuestión de la universalidad ha emergido tal vez de manera más crítica en aquellos discursos de izquierda que advirtieron el uso de la doctrina de la universalidad al servicio del colonialismo y el imperialismo. El temor, por supuesto, es que lo que es nombrado como universal sea la propiedad parroquial de la cultura dominante, y que la “universalidad” sea indisoluble de la expansión imperialista (Butler, Laclau y Žižek, 2011: 23).

Las tensiones entre universalidad y particularidades también se reflejan en la memoria y los recuerdos sobre el pasado y en la interpretación de los procesos sociales cercanos, dado que la universalidad genera fuertes representaciones en el plano simbólico, llegando a hegemonizar el sentido de las prácticas culturales y políticas.

Las relaciones entre historia y memoria se pueden abordar desde distintas perspectivas, la memoria –como lo señaló el historiador francés Le Goff– es un término polisémico y algo bastante más complejo que los recuerdos individuales (Le Goff, 1991: 149).

Según Paolo Montesperelli la memoria es una construcción que toma elementos de los recuerdos individuales desde un *presente* que piensa el *pasado* colectivo. Este autor sustenta gran parte de su análisis en los trabajos de Jedlowski, Berger, Luckmann Schütz y Halbwachs entre otros. De Jedlowski y Schütz toma la idea de *relevancia e irrelevancia* de los recuerdos; ellos sostienen que la *relevancia* se produce cuando en un grupo social muchos individuos confirman un recuerdo, cuando nadie lo hace, éstos tienden a desaparecer o se vuelven *irrelevantes* (2004:14). De Berger y Luckmann tomó la idea que la memoria no es sólo un acervo de conocimientos de cada individuo, sino que se proyecta al exterior y se vuelve colectiva. De Halbwachs tomó especialmente el concepto de “marcos sociales de la memoria” fundamentales para entender cómo el recuerdo individual se encuentra sustentado y organizado por la memoria colectiva, en la que participan: el lenguaje que está en relación con el pensamiento, las representaciones sociales de tiempo/espacio y las relaciones que el individuo mantiene con la memoria de las demás personas en un mismo contexto social. Halbwachs sostenía que las personas evocan sus recuerdos apoyándose en los *marcos de la memoria*, que son sociales (Halbwachs, 2004: 172).

Consideramos que en nuestro trabajo de campo hemos sido testigos de los complejos procesos que dan lugar a la memoria individual y colectiva. Se trata justamente de establecer relaciones con una memoria no hegemónica, en algún caso débilmente entrelazada con la mapuche y en otro considerada claramente como parte del pasado y presente de este pueblo originario que sufrió el ataque de las fuerzas militares con la llamada “Conquista del Desierto”, en una de las masacres más devastadoras de la historia argentina del siglo XIX.

Hemos visto que cuando se piensa a la familia, su organización, miembros que la componen y roles de género desde el presente, se lo hace desde representaciones hegemónicas que han fijado imágenes de la familia nuclear, el amor romántico, la maternidad y la paternidad. Este universo simbólico ha llegado a casi todas partes de múltiples maneras, desde las imágenes de los textos escolares, de las radio/telenovelas, los medios de difusión masiva y los discursos sobre la “familia” en general. A partir del reconocimiento de este proceso consideramos incluir a la figura de la mimesis en su relación con la memoria. Por otra parte, la mimesis ha sido reconocida tanto desde los estudios sobre colonialismo como sobre el género.

El antropólogo australiano Michael Taussig ha estudiado rituales de distintos pueblos de América y ha señalado cómo estas prácticas de los pueblos originarios pueden incorporar a los sistemas jerárquicos coloniales, y aunque le otorguen nuevos sentidos no quedan excluidos de sus influencias. Este proceso no se da sólo en los rituales, sino que el cotidiano y la vida social transforman lo nuevo en lo antiguo, incorporando y absorbiendo lo externo. Entre los fundamentos teóricos de Taussig se encuentran las reflexiones de Walter Benjamin sobre la mimesis, otras influencias de la Escuela de Frankfurt y la obra literaria de Franz Kafka.

Taussig ha problematizado las circunstancias por las cuales la mimesis –en tanto copia de lo real- se asume como lo real y señala que historia y mimesis transitan por una calle de doble vía en la cual las historias entran en la lógica del funcionamiento de la facultad mimética y la facultad mimética entra en la lógica de esas historias. Opina que no podemos separar estos procesos miméticos del colonialismo que sufrieron los pueblos americanos (Taussig, 1993: XIV).

Desde ciertas perspectivas del género, en las que se destaca Judith Butler, se sostiene que la pareja heterosexual es una invención con capacidad de producir copia o mimesis a partir de lo que denomina la “metafísica de la sustancia”. Es así que esta idea de pareja genera representaciones –en el cine, la literaria, el arte en general y en la legislación- pero a la vez se retroalimenta de las mismas. Para esta autora el género no puede ser explicado como las construcciones culturales que se generan sobre los cuerpos sexuados, sino que sostiene que el género es performativo y conforma la identidad imponiendo lo que se supone es. Estas relaciones de performatividad y género operan para constituir la materialidad de los cuerpos y para materializar el sexo en el cuerpo, “para materializar la diferencia sexual en aras de consolidar un imperativo heterosexual” (Butler, 2010:18). Para la autora la performatividad no es mera teatralidad, opina que no dista mucho de la teoría de la hegemonía en el sentido que ambas ponen el acento en el modo en que el mundo social es construido y

por la forma en que se ejerce el poder a través de mecanismos ocultos de persuasión (Butler, Laclau y Žižek, 2011: 22).

En suma, consideramos a la mimesis –tanto desde la perspectiva de Taussig como de Butler– como un concepto significativo para pensar cómo se ponen en marcha los dispositivos mentales que van a articular los recuerdos y las memorias para explicar el sentido y las valoraciones de la poligamia masculina.

Historia oral y etnografía

Realizaremos este análisis sobre las valoraciones y la memoria de la poligamia en sectores no hegemónicos partir del análisis de documentos orales producidos en una experiencia en historia oral sustentada en el método etnográfico. Los fundamentos de las estrategias cualitativas los tomamos de trabajos como los de Hammersley y Atkinson sobre la investigación etnográfica (Hammersley y Atkinson, 1994) y la noción de “relato de vida” de Daniel Bertaux (Bertaux, 1999, 2005)². En los estrechos vínculos que en nuestra práctica de investigación tiene la historia oral con la etnografía encontramos una manera de registrar testimonios a los que convertimos en documentos que nos dan indicios para comprender procesos sociales en los cuales está incluido el género. Es así que nos internamos en un espacio específico para trabajar en conjunto con las estudiantes de alfabetización convertidas en talleristas. En estos encuentros se propició que circulara la palabra y que se pudieran realizar producciones en favor de una lecto-escritura que surgiera de las necesidades grupales. En este contexto surgió la necesidad de hablar del tema seleccionado para este artículo. A esta estrategia de recolección de fuentes sumamos las entrevistas y la observación participante.

En estos talleres se trabajó mucho el tema de la historia desde el cotidiano, desde la alimentación, el trabajo, el lugar de la escuela y en todos los casos se hacía presente el tema de los cambios en la vida cotidiana y en la idea de familia ocurridos a lo largo de sus vidas, en especial entre su origen rural –al que algunas identifican como “mapuche”, pero también otras simplemente como “de los Menucos”, “de Aluminé”, o “de Curacautín”, “de allá de Temuco” en el caso de Chile (en este trabajo no incluimos testimonios de mujeres llegadas desde este país limítrofe). Los espacios en los que se realizaron estas actividades se relacionan con distintas instituciones barriales

2 Para establecer las diferencias entre historia de vida y relato de vida tomamos los aportes de la sociología a la historia oral, en especial las conceptualizaciones sobre historia y relatos de vida de Daniel Bertaux. Este sociólogo francés trabajó desde una perspectiva etnosociología en el estudio de fragmentos de la realidad histórico social. Es así como relaciona a los relatos de vida con las *life stories*, diferentes de las historias de vida, *life histories*.

como sociedades de fomento, unidades sanitarias, guarderías municipales y otros a los que citaremos a lo largo del trabajo.

Para analizar a estos testimonios vamos a buscar “puntos nodales” o “significantes claves” 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 para el análisis de los testimonios en historia oral. Este autor nos remite a los trabajos de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, quienes a su vez siguieron las sugerencias de Lacan y puntualizan en la identificación de *points de capito* (puntos nodales para Laclau y Mouffe) “a los que se le podía atribuir la función de fijar el sentido de toda la cadena de significativo en cada uno de los discursos que habían habitado al testimoniante en cada una de las épocas de su vida” (Saltalamacchia 1992: 139). Por su parte Laclau y Mouffe han trabajado largamente estos nudos del relato y su articulación en el interior del campo discursivo, de este modo el concepto “articulación” pasa a tener un lugar fundamental en su teoría, dado que nos ubica en el plano de lo contingente, de aquello que fija el sentido solo parcial y momentáneamente (Laclau y Mouffe: 2004: 129).

Los testimonios

Seleccionaremos cinco testimonios. En primer término puntualizamos en la transcripción y contextualización de dos documentos orales que rememoran hechos ocurridos durante la infancia de dos mujeres en su edad adulta. El primero de los relatos puntualiza sobre una situación ocurrida en la zona cordillerana de la provincia de Neuquén y el segundo en el interior de Río Negro.

En segundo término focalizamos en tres testimonios en los cuales los hechos que analizamos estaban ocurriendo en nuestro “presente etnográfico” y al cual pretendíamos aprehender con nuestro trabajo en historia oral. Se trata de situaciones que pudimos observar, de cuestiones que intentamos conocer desde una epistemología del sujeto cognocente, desde la mirada de quien quiere ingresar y comprender a un universo del que sabe muy poco.

1. *Mi papá era cacique y tenía dos mujeres, antes era así*

El testimonio que veremos pertenece a A. C., nacida en la región del Lago Huechulafquen en la provincia del Neuquén, en 1943. Debido a que hemos trabajado largamente con esta mujer que se considera así misma “mapuche”, algunas de sus intervenciones fueron publicadas como una “historia de vida” que escribimos hace más de una década, y otra parte es producto del trabajo que continuamos realizando

y que permanece inédito. El fragmento que transcribiremos corresponde a la versión editada, en la cual el tema en cuestión aparece enunciado muy brevemente. En aquel momento nos centramos en las razones por la que ella quería contar su historia para legitimar la cultura mapuche, para que se “conozca cómo somos los mapuche” decía. En varios momentos ella recordó que su padre tenía dos esposas cuando ella era una niña y que antes de juntarse con su madre había tenido otra mujer que había fallecido.

¿Las dos mujeres, es decir tu mamá y otra esposa vivían juntas?

No, ¡se armaban cada líos! Cada una tenía su casa y trabajaban en huertos separados. Yo era chica pero me acuerdo que mi papá me llevaba a la casa “de la vieja”. Me llevaba a mí porque era la más chica, bueno, después nació Juanita. Yo me acuerdo que Rita –así se llamaba- le hablaba mal de mamá, le decía que no lo atendía a mi papá. A mí me daba bronca pero no se lo contaba a mamá (Hernández, 2000: 348-349).

Luego seguimos trabajando, realizamos muchas actividades en conjunto y conocimos muchas de las consecuencias que tuvo para ella y su familia el desarmado de la familia bígama que había realizado su padre. Supimos que cuando falleció el padre de A.C. los hermanos mayores, hijos de la otra esposa, sacaron a su madre del lugar que ocupaban y también les sacaron a sus hijas a las que “regalaron”; a las dos menores, A.C y J.C, las llevaron al destacamento militar de Junín y las otras dos quedaron con familias del lugar. A los siete años A.C. fue llevada a vivir a Buenos Aires por la familia de un militar que la tomó como empleada doméstica y niñera de sus hijas. Años después se trasladó a varios lugares en busca de trabajo, entre ellos volvió en los veranos a su lugar de origen como cocinera y se encontró con algunos de sus hermanos y las dos hermanas de padre y madre que habían quedado allí, se casó y se quedó a vivir en Bahía Blanca. De su hermana menor nadie sabía nada, aunque en el 2000 nos enteramos que siempre había estado internada en un hospital psiquiátrico de la ciudad de Buenos Aires.

Entre las actividades en conjunto que realizamos en estos años se encuentra un video para el Museo Histórico de la Municipalidad de Bahía Blanca, sobre el cual presentamos una ponencia a un congreso de arqueología (Pupio y Hernández, 2004). Durante la filmación describió y explicó el uso de un conjunto de piezas arqueológicas a partir de sus conocimientos en la realización de comidas y procesamiento de cueros, carnes y semillas. Durante este trabajo ella recordaba permanentemente a su padre de manera muy positiva, como un hombre trabajador y buen padre, que tenía dos esposas en una época en la cual eso era lo habitual, dado la condición de cacique del mismo.

Mi papá estaba todo el día ocupado, siempre estaba haciendo algo, lo iban a buscar a cada rato, si alguien se peleaba, si había algún problema...siempre lo llamaban a papá, como era el cacique tenía que estar. Mi papá recibía a los curas también, cuando pasaban por el Huechulafquen mi papá siempre los recibía, será por eso que yo he trabajado tanto con los curas.

El tenía dos mujeres, es mejor así, yo siempre pienso que es mejor así, para que haya más mapuches. El a las mujeres las tenía como unas reinas, no les faltaba nada.

Pero cuando falleció eso fue un problema

Eso pasa en todas partes, la gente siempre se pelea por la herencia. Yo pienso que mi papá hizo las cosas bien. Yo sufrí mucho ¿sabes lo que es no saber hablar nada? ¿no decir ni agua en castellano? Dejar el campo para estar en Buenos Aires con gente rica. A mi me hubiera gustado seguir con mi mamá aunque sea comiendo pankutra [especie de sopa] y nada más...pero ya no les tengo odio a mis hermanos.

2. Nosotros nos criamos con el abuelito, mi papá no se quedaba con nosotros...

A. Ñ era una de las alumnas del Centro de Alfabetización Municipal del Barrio Pampa Central y participó activamente en los talleres de historia y memoria que realizamos allí, le gustaba hablar de su pasado, en especial de su madre y de su abuelo, a quien recordaba con mucho cariño. En el momento de los talleres, en 1995, tenía 65 años, se había criado en la zona rural del interior de Río Negro, antes de llegar a Bahía Blanca había trabajado en establecimientos rurales como cocinera, allí conoció a su esposo que con el tiempo se convirtió en empleado ferroviario, esta situación les permitió venir a radicarse en la ciudad, lugar que eligieron porque había un importante hospital ferroviario en el que podían atender a los hijos, especialmente al que había nacido con varias patologías.

En varias oportunidades dijo que ella al padre lo vio pocas veces, que éste se quedaba unos días y se iba, es así que su madre había tenido seis hijos pero siempre sola. Su padre tenía otra esposa y otra familia en otro lugar; ella nunca dijo saber más de él.

Esta situación hizo que la madre de nuestra narradora se convirtiera en una tejedora capaz de trabajar hasta el límite de sus fuerzas y de exigir un comportamiento similar al suyo a sus hijas que debían hilar y realizar todas las tareas domésticas en el duro ámbito rural en el que vivían. Sus recuerdos del pasado están centrados en su vida en un ranchito, con su madre, sus hermanas, hermanos y su abuelo, con un padre al que vio pocas veces y del que nunca quiso hablar, en cambio, siempre tenía expresiones cariñosas para su describir al “abuelito”, bueno con ellas y su madre.

Mi mamá tejía mucho, pasaba tejiendo, pasaba hilando, hilando...Todo hacía mamá, hacía matra, cojinillo, pelera, ponchos, un montón de cosas hacía y las venían a buscar.

También tejía medias, todo tejía; usted le vía y tenía mi mamá todo hiladito, así matra laboreada, todo...

¿A quién le vendía?

Venía mucha gente del pueblo, muchos turcos iban; los turcos nos compraban todo, salían en... Venía mucha gente del pueblo, muchos turcos iban; los turcos nos compraban todo, salían en camionetas, iban a allá a buscar.

¿Qué compraban con la plata de los tejidos?

Harina... nosotros nos criamos solos con mi mamá, mi papá se fue, nunca estaba, era muy malo... Nos criamos con mi abuelito, él nos dejó chivas, ovejas, muchos yeguarizos...

¿Quién esquilaba?

Esquilábamos todos, mi mamá, mis hermanos, todos... tenía dos hermanos, uno se fue al servicio y ya no volvió con nosotros, quedó uno solo. Esquilábamos todos, señalábamos, cortábamos las orejas, capábamos, todo... No ocupábamos a ninguna persona, tenía muchos yeguarizos mi mamá, lo dejó mi abuelito finado.

¿Qué les vendía el turco?

Cambiábamos por vicios, cambiábamos por harina, en invierno nos dejaba 6 ó 7 bolsas de harina, yerba, para que no falte. Ellos vendían bien... Nosotros nunca tuvimos ni zapatillas, siempre mal vestidos. Teníamos que salir con la nieve, teníamos que amamantar a los chivitos para que no se mueran... Los tamangos eran de cuero de caballo, los envolvíamos con arpillerá por la nieve. Mi mamá nos hacía los tamangos. La primera vez que tuve alparagas me las compraron en Jacobacci, una tía, a mi me daba vergüenza andar vestida así...

Para dar cuenta de lo dura que era su vida y la de su madre A.Ñ. decidió contar-nos cómo fue el nacimiento de su hermana menor:

Le voy a contar cuando mi mamá tuvo a mi hermana Rosa, la más chica. Mi mamá la tuvo y no la dejaba ver hasta el cuarto día, la tenía tapadita. La tuvo sola, no quería que la vieran. Después no quería que la alzáramos porque iba a ser llorona. ¿Quién la iba a cuidar después?. No conocíamos cuna, nada, le hacíamos cuerito de oveja, de chiva, de chivita, montoncito así, uno arriba del otro, ahí lo teníamos. Para que no caiga la poníamos con hilo hilado, todo, no tenía donde caer la nena. Así lo crió. Mi mamá trenzaba esa lana hilada, un poquito grueso lo hilábamos vio? Así se hacía la cunita. Mi mamá se curaba sola, cuando enfermaba nos mandaba a buscar remedio. Tomillo tomaba mucho, acá no hay de ese tomillo, es muy bueno.

También nos cantó la canción de su madre, esto le produjo a ella una emoción muy grande y a nosotros también, se trató de una experiencia muy conmovedora de la que nuestra interlocutora trató de salir diciendo: “pobrecita mi mamá, siempre trabajando”.

3- *Estaba recién casada y él trajo otra mujer.*

En nuestros trabajos de investigación y en distintas actividades culturales, de extensión y de acciones realizadas en ámbitos barriales, entre ellos unidades sanitarias, hemos escuchado reiteradamente decir a las mujeres que sus maridos han sugerido que ellos podrían tener más de una esposa, porque antes era así y que ellas les recordaron que las cosas han cambiado y que ahora no es así, pero claramente el tema de la poligamia masculina, no es ajeno al ámbito urbano.

El caso más claro de la existencia de este tipo de uniones la escuchamos en el Taller de Historia y Memoria realizado en el Barrio A. de Bahía Blanca (2012), en estos talleres habíamos trabajado el tema de la violencia familiar y casi todas las alumnas de alfabetización recordaron hechos de violencia familiar o institucional. En esta oportunidad cobró relevancia el testimonio de C.P. (59 años, nacida en Los Menucos, Río Negro), quien recordó las características violentas de su ex marido, todas las compañeras, vecinas del barrio, asentían y le aconsejaban que se fuera olvidando de las situaciones pasadas.

Las maestras de alfabetización identifican a C.P. como una mujer muy proclive a deprimirse y con estados de ánimo muy cambiantes, un día de octubre de 2013, llegó Centro de Alfabetización con las huellas de haber llorado y dijo que no iba a hacer las manualidades que acostumbran hacer. En esa oportunidad habíamos pasado simplemente para saludar y cuando vimos esta situación nos quedamos un rato para escuchar lo que pasaba y colaborar con la maestra. C. P. había estado con los trámites del divorcio y separación de bienes, se encontraba muy sensible y contrariada con la situación que estaba viviendo. Logramos registrar en forma escrita algunos fragmentos de su historia:

Yo lo conocía a mi marido de Los Menucos, la familia de él y la mía se conocen, ellos iban a los camarucos [ceremonia mapuche] que hacía mi papá...

Yo no tendría que haber aceptado –me da tanta vergüenza- que el trajera a vivir a mi casa a otra mujer...¿Dónde se ha visto eso? Estaba recién casada y el trajo otra mujer...a la Rosa...ella no tiene la culpa... En mi familia me dijeron que no fuera mañosa...a mi no me gustaba pero no podía decir nada, el siempre estaba pegando... mi familia es así, le dan la razón a él. Como él siempre tuvo trabajo, siempre cobró un sueldo, siempre trabajó en la cárcel, pensaban que yo tenía que estar contenta, pero yo siempre trabajé. Siempre trabajé afuera y venía a mi casa y tenía que seguir trabajando y el me pegaba con lo que tenía a mano...

Varias de las asistentes hicieron gestos y enunciaron algunas palabras breves a través de las pudimos ver que este caso no les resultaba para nada extraño, sino que

por el contrario, la habían visto en situaciones similares y escuchado sus argumentos. C.P. insistía en la rareza de la situación, en cómo un hombre va a vivir con dos mujeres y nosotros le preguntamos si antes, en el campo, allá en el interior de Río Negro no sería así, por eso la familia consentía esta unión. Nuestra intención fue la de aliviar la situación, tratando de darle un marco que desdramatizara a una práctica que habría sido culturalmente aceptada. La protagonista de la historia amplió su testimonio y señaló que su padre también había tenido dos mujeres y que por ese motivo ella había sufrido mucho en su infancia. Consideraba que el hecho que su padre tuviera dos esposas y muchos hijos no le había permitido vivir dignamente y siempre había sido muy pobre. Entre las cosas que recordó en ese momento fue que nunca había tenido zapatillas, en otra oportunidad volvió a hablar del tema del calzado y eso sí lo grabamos y transcribimos:

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.

Ya sabíamos que ella había migrado y llegado a Bahía Blanca cuando era una adolescente y como tenía hermanos y hermanas en la ciudad contaba con contactos para trabajar en el servicio doméstico. Después de esta conversación supimos que su marido había construido dos casas en el mismo lote, en una vivía ella con sus hijos y en la otra la segunda esposa con sus hijos, que los hijos de ambas tienen buenas relaciones. C.P. está separada de su esposo, quien vive en otro lugar, y su mayor preocupación en este momento es la subdivisión de la propiedad.

4- Me obligaba ir a su casa para que les cocine a los nenes...

Una historia con muchos puntos en común con la que estamos analizando es la L.C. En este caso el tema de la organización familiar bígama no es expresado directamente por la protagonista, pero nosotros pudimos observar directamente situaciones en la cual su ex-esposo expresaba directamente que él tenía derechos sexuales sobre ella a pesar de tener una nueva mujer con la cual convivía. Con L.C. nos conocimos en un jardín maternal (antes guardería) a la que llevaba a su hijo más chico, nos presentó un trabajador social muy preocupado por la situación de esta mujer que era “una mamá de la guardería” a la cual encontraba muy decaída y a cargo de sus cinco hijos, uno de ellos era un bebé de meses. En ese momento junto con los trabajadores sociales incentivamos a L.C. para que diera un taller de tejido

en telar en una Biblioteca Popular en un barrio cercano al suyo, dado que ella se sentía reconocida enseñando algo que sabía hacer y además cobraba por ello, ya que esos talleres eran pagos y había un reconocimiento institucional, porque se trata de una biblioteca que está incluida en la Comisión Nacional de Bibliotecas Populares (CONABIP).

Tenemos una entrevista grabada en la que narra cómo fue su rápida salida de su hogar y anotaciones sobre las situaciones que siguieron en su corta vida, ya que L.C. falleció en 2011 de cáncer. Transcribimos parte del relato de vida de L.C. en el cual narra su vida de niña que desde muy pequeña tuvo que ir a trabajar y criarse fuera de su casa, luego logró salir de allí, conoció otras empleadoras, trabajó en otras condiciones y hasta asistió a la escuela secundaria. Cuando tuvo un hijo volvió a Aluminé y se encontraba en una situación económica que ella consideraba buena, ya que trabajaba en un kiosco y había conseguido la adjudicación de un terrero para hacerse su propia casa. Veamos esta historia en sus palabras:

Nací en Aluminé, Provincia del Neuquén, el 27 de julio del año 1966. Cuando yo era chiquitita, me crié hasta los 9 años con mi familia, con mi mamá y papá, en un hogar, con mis hermanitos, luego por la falta de alimentos y la falta de educación nos mandaban a trabajar. Porque mi mamá no nos podía tener, entonces nos mandaba a trabajar. Trabajaba con un matrimonio que el hombre era policía y la señora era inválida, tenía reuma, no sé que problema tendría que no podía hacer nada, vivía sentada, estaba todo el día sentada. A mí me hacía hacer de todo, limpiar, lavar, cocinar, yo no sabía cocinar, pero ella me decía todo lo que yo tenía que hacer y yo iba poniendo todo. Me hacía cuidar el caballo, porque tenían caballo, perro, chanchos, criaba chanchos, gallinas ¡Qué se yo que más tenía! Me hacían cuidar eso, aparte teníamos que traer el agua de afuera, cerca del río y me hacía lavar afuera, cuando llovía, nevaba, me hacía lavar afuera.

Vos me decías que tu mamá vivía cerca...

Cerquita, a una cuadra, a una cuadra de dónde yo trabajaba, pero pasaban 4 ó 5 [meses] o hasta el año y no la íbamos a ver porque esa señora no nos permitía ir. No dejaba que nosotros charláramos con nadie, ni siquiera que habláramos en la escuela de lo que hacíamos en el trabajo porque ella me amenazaba, me tenía amenazada. Después pasaron los años y a los 12, 13 años o más, como a los 15 años me fui de esa casa. Me fui a trabajar a otra casa porque la señora falleció, cuando la señora falleció yo me fui, pero ella ya estaba en malas condiciones, entonces me fui a trabajar a otro lugar y después me fui de Aluminé a Plottier. Porque trabajé con esta otra señora que era buenísima, estaba en un estado económico bueno, bien. Ella me enseñó muchas cosas, ya no era el temor, ya no había que temerle a la gente, sino aprendimos a ganar el dinero, en la primera parte donde trabajaba no pagaban. Nosotros trabajábamos por la comida y la cama, decía ella.

Vemos que comenzó a contar su historia mirando el espejo del modelo de familia hegemónico, de mamá, papá y hermanitos pero eso no fue posible por “la falta de alimentos”, por la pobreza. La otra parte de la historia la conocemos por haber estado cerca de ella, por los diálogos que tuvimos con la trabajadora social de la sala médica de su área y con el equipo trabajo de la guardería de su hijo más chico, y es la parte que da cuenta de su nueva partida desde Aluminé a Bahía Blanca después de juntarse con el que fue el padre de los cuatro hijos que nacieron en esta ciudad. El hombre con el que armó su familia era de su mismo lugar de origen, tenía un mercadito en el barrio Villa Nocito, había sido también pastor de una iglesia evangélica y se consideraba un hombre exitoso. Cuando fuimos a su vivienda y comercio pudimos ver que en la fachada aún conservaba el cartel que identificaba al lugar como una iglesia evangélica. Esta historia nunca la grabamos, debido a la carga emotiva de todas las situaciones que fueron realmente de mucha violencia.

Fueron varios los momentos en los que pudimos ver que su ex-esposo consideraba que él tenía derechos sexuales sobre ella, la obligaba ir a su casa para que poder estar con sus hijos, había logrado sacarle la tenencia de los hijos y la llamaba para que los cuidara, ante los ojos de su nueva esposa, una mujer con la que nunca pudimos hablar. La última vez que ocurrió una situación de este tiempo fue cuando L.C. fue enviada a esta casa desde el hospital porque el ranchito donde ella vivía no reunía las condiciones para albergarla mientras estaba con un tratamiento de quimioterapia, sin embargo, la historia volvió a repetirse y la atacó sexualmente. Unos meses después falleció.

5- *Mi marido decía que los mapuche tenían muchas mujeres y yo le dije: “a vos ni se te ocurra”*

Citaremos fragmentos del relato de vida de R. H. realizado el marco de uno de los Talleres de Historia y Memoria en el barrio Vista Alegre en 2001 (Nacida en Los Menucos, provincia de Río Negro, en 1942).

Yo se que mi mamá era familia de los Namuncurá, venía a ser sobrina del cacique Namuncurá, por intermedio de – no sé cómo venía el parentesco- el asunto es que mi papá todavía lo recuerda y él dice: ‘yo soy sobrino de Namuncurá’ [el matrimonio entre primos –cruzados- fue una característica del parentesco mapuche]. Tenían campo en San Ignacio, por San Martín de los Andes, llegando a la Cordillera, tenían un campo muy grande, incluso tenían chacras, eso fue herencia de mi abuelo Mariano, el papá de mi mamá. Ellos quedaron en el campo ese, era un campo y una chacra muy grande, o sea que toda esa parte de San Ignacio tenía un límite tremendo, después de la caída, que creo que fue con

Rosas, fue entonces cuando él repartió su campo, quedaron los más cercanos de la familia de él con un límite de campo, que ya le digo, quedó mi abuelo.

¿En San Ignacio?

Por Copahue, por allá, se llama San Ignacio³ El abuelo Mariano le dejaba el campo a la hija, es decir a la señora de mi papá, para que dividiera a todos los hijos, le iba a tocar la parte de la chacra a todos los hijos, pero mi papá no quiso ir, estaba instalado el Paraje Los Menucos, afuera, en Comicó, ahí tenía mi papá campo y no quiso ir, dijo que se tenía que cruzase todo en mulas, con chatas –porque antes no había ni camiones- y no le convenía. Dijo que los caballos no iban a resistir. Mi papá tiene 90 años y está muy bien, vive en Villa Rosario, cerca de la terminal.

¿Cuánto hace que está en Bahía?

Yo que vivo acá en Bahía hace veintipico de años. Me vine de grande, después de casada, con los chicos. 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 volví a mi casa cuando tenía catorce años, pero no me quedé 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, después nos vinimos a Cutral Co, de ahí nos vinimos a Bahía, después que murió mi marido.

Esta historia fue publicada en un cuadernillo que daba cuenta de lo narrado en este taller, en el cual R.H. participó activamente orgullosa de su identidad mapuche y de su cercanía a Ceferino Namuncurá, situación que deslumbraba a algunas de sus compañeras del aula (las que no son evangélicas) y a las maestras. Como tantas mujeres mapuche que viven actualmente en Bahía Blanca, dejó su casa de niña, la mandaron “a criarse a una casa”. En uno de los talleres de historia salió el tema de la poligamia relacionado con la historia de los Calfucurá-Namuncurá. En esa oportunidad se habló de las esposas de Calfuncurá, entonces ella dijo contundentemente: “Mi marido siempre decía que los mapuche tenían muchas mujeres y yo le dije: ‘a vos ni se te ocurra’”, esto provocó el apoyo de sus compañeras que aseguraron que estaba bien ser decidida y no permitir que los hombres hagan lo que quieran, sostuvieron que las mujeres “se tienen que hacer respetar”, en este caso ninguna pensó que lo que estaba en juego era el desconocimiento de una pauta cultural mapuche avasallada por la cultura hegemónica a la que ellas muchas veces denostaron. En este grupo había muchas mujeres llegadas desde Chile y según venimos viendo desde que realizamos la tesis doctoral casi todas habían tenido alguna relación con el pueblo mapuche y pudimos ver que tenían una valoración muy positiva de su cultura y de su gente, sin embargo ninguna aprobaba la poligamia (Hernández, 2002).

3 En 2009, en el paraje San Ignacio –ubicado a 60 km de Junín de los Andes- se realizó un santuario a Ceferino Namuncurá y se depositaron sus restos allí.

Análisis de los testimonios orales

En el primero de los testimonios el punto nodal lo ubicamos en la valoración positiva de la bigamia en tanto forma de organización familiar mapuche que servía a los objetivos de un pueblo perseguido y masacrado. Un hombre con más esposas tenía más hijos, tan necesarios para asegurar la continuidad del pueblo mapuche, según el razonamiento de A.C. La emisora del testimonio tiene buenos recuerdos de su vida en el seno de una familia en la cual su padre era bígamo, en todo momento pensó que “antes era así”, que los problemas se suscitaron después de la muerte de su padre fueron consecuencia de la avaricia de sus medios hermanos. Para ella se trató de problemas puntuales no estructurales, que podrían haberse dado en cualquier contexto cultural.

Ella no se mira en el espejo de la familia nuclear “occidental”, más bien busca encontrar la lógica mapuche. Acepta que la bigamia ocasionaba disputas entre las mujeres pero no considera que esto fuera realmente una problemática muy diferente a las que tienen las familias en general.

En el segundo testimonio, de A.Ñ, la memoria sobre el pasado se centra en el recuerdo de una madre trabajadora porque no había un padre, ya que éste estaba siempre de paso porque tenía otra familia. Esta madre fue demasiado exigente, aunque esto era compensado por la presencia de un abuelo muy bueno. En ningún momento pensó que se trataba de una “costumbre mapuche”. Sus memorias se articulan en torno al trabajo excesivo en su infancia, luego el cuidado de sus hijos por parte de ella y su esposo –la enfermedad de uno de ellos los llevó a radicarse en Bahía Blanca- y por otra parte las ganas de aprender a leer y a escribir. Más allá de los testimonios, vimos por años sus esfuerzos por escribir su nombre, las miradas compasivas a sus propias manos y al reuma, al que consideraba una consecuencia del trabajo excesivo. Inferimos que para ella la legitimidad –aunque sea en el plano privado- de la bigamia entre los mapuche fue un problema, en ningún momento pensó que esto podía tener algún elemento positivo.

En los dos casos siguientes, los de C.P. y L.C. el significado de la bigamia ya no se lo piensa desde la experiencia de la familia de origen, en la cual el bígamo era el padre, sino que es la propia experiencia en la cual sus esposos o ex-esposos esperaban detentar con este privilegio que ellos consideran un derecho. A través de estos testimonios intentamos de alguna manera hacer audible las voces de las mujeres que en los últimos años pasaron por la experiencia de estar unidas a un hombre que tenía otra mujer y consideraba que esto debía ser aceptado. En los dos casos se trata de mujeres más jóvenes que las anteriores. Además, ambas eran el blanco de la violencia

de sus parejas, aunque de alguna manera esto excede al tema que estamos analizando, dado que no tenemos espacio para analizar cómo se puede llegar a conjugar la violencia de género en estas situaciones de diversidad y desigualdad cultural. En ambos casos el peso del arquetipo de la familia monogámica, ha generado muchas contradicciones para pensar en su propia experiencia de vida. Por momentos la condición de considerarse mapuches –que algunos momentos habían manifestado con orgullo– pasaba a ser visto como un hecho que las ubicaba en el centro de muchas tensiones, ya que aquello que les ocurría no era ajeno a su cultura de origen, a la que defendían. Los relatos de vida de ambas están atravesados por estos conflictos. Podríamos decir que el punto nodal de estos documentos orales es la visibilización de la existencia de la poligamia en espacios urbanos contemporáneos en contextos de violencia de género.

Por último, el testimonio de R.H. nos pareció significativo en cuanto da cuenta de un relato de vida en el cual la identidad mapuche se relaciona con un ícono del catolicismo como es la figura de Ceferino Namuncurá. En este caso hay un fuerte rechazo a la idea de la poligamia, pero en el contexto del testimonio nos parece que este rechazo no se debe solamente a la imposición de un *ethos* cristiano, sino que veían a la poligamia como una atribución masculina que dejaba a las mujeres en un plano de desigualdad que no estaban dispuestas a aceptar. En este “centro” de alfabetización concurrían solo mujeres que habían permanecido mucho tiempo juntas, además había una maestra que lograba que se generaran espacios de diálogo, en los cuales eran posibles intercambiar ideas y pensarse como grupo. En estos talleres vimos que el punto nodal para las participantes era que consideraban a la poligamia algo equivalente a la infidelidad, un “derecho” que han tenido y tienen los varones, pero que ellas no estaban dispuestas a aceptar.

Palabras finales

Hemos realizado un recorrido sobre los recuerdos y memoria de la poligamia masculina que surge de un trabajo etnográfico centrado en prácticas de la historia oral, en el análisis de testimonios orales recopilados en nuestros trabajos de campo.

El tema central del trabajo es analizar las memorias existentes acerca de la poligamia masculina desde una perspectiva de género que se hace preguntas e intenta tener en cuenta a las tensiones entre universalismo-particularismo. Intentamos un análisis situado en un entramado de la memoria y el género para aproximarnos al tema/problema de la poligamia masculina, que sin dudas constituye un recuerdo relevante

y genera memorias encontradas a las que analizamos a partir de la identificación de puntos nodales, siguiendo la propuesta de Saltalamacchia para la historia oral.

Intentamos comprender los sentidos que se le pueden dar a la poligamia masculina en los distintos testimonios recopilados. Nos pareció importante señalar que para ahondar en las memorias sobre la familia tenemos que reconocer el peso de las imágenes impuestas por sistema colonial con sus construcciones de género que organiza memorias y recuerdos a partir del uso de la facultad mimética. Estamos pensando en la mimesis que reproduce al sistema colonial, tal como la planteó Taussig, pero también en la que identifica a la pareja heterosexual conformada por un varón y una mujer como el único modelo a seguir, tal como lo señala Butler.

A partir de este análisis, producto de un estudio centrado en una metodología cualitativa etnográfica, podemos afirmar que al menos para una de nuestras interlocutoras que su padre fuera bígamo le parece un hecho positivo, una particularidad cultural que tuvo un sentido y ella lo reivindica, mientras para las demás mujeres, en situaciones diferentes, la bigamia ha sido un problema o la ven como algo negativo. La mirada positiva sobre la bigamia masculina surge de una mujer que ha participado en varias instancias reflexión y participación política en eventos de revalorización de las culturas de los pueblos originarios. En los otros casos las mujeres con las que trabajamos han sostenido que el género femenino en general tiene menos derechos que el masculino y consideran que la poligamia se alinea en este sentido, es decir, refuerza las asimetrías de varones y mujeres en las sociedades contemporáneas.

La escasa defensa de la poligamia que encontramos en estos testimonios no significa desconocer que pueden surgir nuevas valoraciones sobre esta práctica, tanto desde el reconocimiento de las culturas no hegemónicas -como la de los pueblos originarios-, como desde la diversidad sexual -que propone nuevas formas de organización familiar- e interpelen a las imposiciones de la monogamia heterosexual como único camino a seguir.

Bibliografía

- BARTOLOMÉ, Miguel Ángel (2007), *Librar el camino. Relatos sobre antropología y alteridad*, Buenos Aires, Antropofagia
- BERTAUX, Daniel (1999), “El enfoque biográfico. Su validez metodológica, sus potencialidades”, en *Proposiciones*, Historias y relatos de vida: Investigación y práctica en la ciencias sociales, Chile, Sur Ediciones N° 29: 52- 74

- BORRUAT de BUN, Martha (1970), "Autobiografía de Damasio Cairuz. Un mapuche argentino", en, *Etnia*, Vol 55 a 58: 1-11
- BUTLER, Judith (2010), *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires, Barcelona, México, Paidós.
- BUTLER, Judith, LACLAU, Ernesto y ŽIŽEK, Slavoj (2011), *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, México, Fondo de Cultura Económica.
- HALBWACHS, Maurice (2004), *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona, Antropos.
- HAMMERSLEY, Martyn y ATKINSON, Paul (1994), *Etnografía. Métodos de investigación*, Barcelona, Paidós.
- HERNANDEZ, Graciela (2000), "Historia de vida de una mujer mapuche residente en Bahía Blanca", en *Mujeres en escena*, Santa Rosa, Universidad Nacional de La Pampa, pp. 345-344
- (2002) *Relato oral y cultura. Presencia en Bahía Blanca de algunos aspectos de la cultura mapuche o araucana entre migrantes indígenas y no indígenas*, EdiUNS, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur.
- (2003) "Religion and Kinship in the Mapuche Culture", en: Claudia Briones y José L. Lanata J. L. (eds) *Living on the edge*, Native People of Pampa, Patagonia, and Tierra del Fuego Bergin & Garvey Series in Anthropology. Westport, CT: Greenwood Publishing Group, pp. 57-64,
- (2005) *Los Relatos De Vida: Perspectiva Etnosociológica*, Barcelona, Bellaterra
- LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal (2004), *Hegemonía y Estrategia Socialista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica
- Le GOFF, Jacques (1991), *De El orden de la memoria. El tiempo como imaginario* II parte. Capítulo I. Barcelona: Paidós, pp. 131-183
- MONTESPERELLI, Paolo (2004), *Sociología de la Memoria*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- PRELORÁN, Jorge (1984), "Relatos de Damasio Cairú", en ÁLVAREZ, Gregorio, Neuquén, historia, geografía, toponimia. Buenos Aires, Gobierno de la Provincia del Neuquen, TII: 167-169
- PUPIO, Alejandra y HERNANDEZ, Graciela (2004), "El patrimonio cultural en el testimonio de una mujer mapuche", en: II Congreso Internacional Patrimonio Cultural, Córdoba (Actas inéditas)
- SALTALAMACCHIA, Homero (1992), *La historia de vida: reflexiones a partir de una experiencia de investigación*, Puerto Rico, Ediciones Cijup.

SEGATO, Rita (2011), “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial” en BIDASECA, Karina y VAZQUEZ LABA, Vanesa, *Feminismos y postcolonialidad*, Ediciones Godot, 17-49.

TAUSSIG, Michael (1993), *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*, New York, Routledge

Recibido: 29 de abril de 2016.

Aceptado: 8 de julio de 2016.