

Facultad de Educación y Humanidades
Departamento de Artes y Letras
Pedagogía en Castellano y Comunicaciones

**“LA POBREZA EN LA MUJER MAPUCHE EN LA CAZUELA DE AMELIA
MARIMAN Y LA SANTA QUILAQUEO, DOS EPEW DE XAMPURRIA: SOMOS
DEL LOF DE LOS QUE NO TIENEN LOF DE JAVIER MILANCA”.**

**SEMINARIO DE TITULACIÓN PARA OPTAR AL TÍTULO DE
PROFESOR DE CASTELLANO Y COMUNICACIÓN**

AUTORAS:

**GERALDINE VALESKA LÓPEZ BURGOS
MARCELA NICOL MUÑOZ SALAZAR**

Profesora Guía: Maritza E. Aburto D.

Chillán, 2023



AGRADECIMIENTOS

Agradezco a todas aquellas personas (padres, pareja, familia, compañeros, profesores, que de forma directa e indirecta fueron un gran apoyo durante todos estos años en formación.

Geraldine López Burgos.

Agradezco a mi familia por el constante apoyo entregado a lo largo de este proceso que, sin dudas no ha sido fácil. A mis profesores/as, compañeros/as y amigos/as que sin dudas aportaron de manera significativa en mi formación profesional y personal.

Marcela Muñoz Salazar.

Nos permitimos también agradecer a nuestra institución universitaria por habernos permitido formarnos en ella y procurar que nos convirtiéramos en excelentes profesionales, donde seremos gran aporte a nuestra sociedad desde ahora en adelante.

A nuestra profesora guía la Dra. Maritza Aburto por confiar en nuestras capacidades y acompañarnos en nuestro proceso, que sin duda nos facilitó la tarea de realizar de manera grata nuestra investigación.



ÍNDICE	Pág.
I. INTRODUCCIÓN	4
II. MARCO TEÓRICO	6
III. FORMULACIÓN DEL PROBLEMA	35
IV. NUESTRA HIPÓTESIS	36
V. OBJETIVOS	37
VI. METODOLOGÍA	37
VII. ANALISIS TEXTUAL	39
VII.I: LA CAZUELA DE AMELIA MARIMAN / ANTROPOFAGIA DE POBREZA	39
VII.II: LA SANTA QUILAQUEO	54
IX. CONCLUSIONES	62
X. ANEXOS	65
XI. BIBLIOGRAFÍA	67



I. INTRODUCCIÓN

La discriminación que existe en Chile hacia los pueblos indígenas en general, y al Mapuche, en particular, va orientada hacia esta población en su conjunto; sin embargo, quienes se ven más afectadas son las mujeres.

Nuestra investigación hace hincapié en estos tres tipos de discriminación, ofreciendo información sobre las oportunidades que tienen las mujeres mapuches para acceder a un trabajo formal, remuneraciones dignas, acceso a salud, educación e información sobre temas sociales como el feminismo, su visión y postura frente a ello.

La invisibilidad analítica de las mujeres mapuches es particularmente evidente en los documentos que hacen referencia a los derechos de las mujeres, en Chile, ya que estos tienden a no mencionar las mujeres indígenas, obviando así la diversidad cultural y/o la diferenciación de género basada en la etnicidad. No es de extrañar, entonces, que se señale que las mujeres mapuches son triplemente discriminadas: por ser mujeres, ser mapuches y ser pobres (Collinao & Melillán, 1999), como ya se ha dicho anteriormente.

La investigación que llevamos cabo se ha efectuado desde un enfoque cualitativo, a partir de la cual se obtiene información sobre datos y cifras específicas, relativas a los temas de nuestro interés.



Los temas seleccionados están directamente relacionados con la discriminación que sufren las mujeres mapuches y, particularmente, las mujeres que vemos retratadas en los ‘epew’ seleccionados del libro *“Xampurria” somos del lof de los que no tienen lof* del escritor Javier Milanca Olivares¹. En estos relatos, se retrata la vida de dos mujeres apremiadas por las circunstancias de sus vidas que, aunque se ofrecen como productos literarios que implican ficción, nos ofrecen un acercamiento hacia una realidad bastante cruda de las vidas de las mujeres de pueblo originarios.

De esta manera, los relatos: “La santa Quilaqueo” y “La cazuela de Amelia Mariman”, expresan una triste e impactante realidad que quisimos investigar y abordar en más profundidad, con la intención de visibilizar y comentar algunas de las desigualdades que estas mujeres enfrentan, en los contextos sociales de carácter marginal, en los que se insertan.

¹ Este libro recibió el Premio Mejor Obra Literaria Año 2016, categoría cuento, entregado por la secretaria Ministerial de las Culturas, Artes y Patrimonio, año 2016.



II. MARCO TEÓRICO

Antecedentes de contexto

El pueblo Mapuche es uno de los pueblos originarios más conocidos de nuestro país, por su peso social y demográfico, además de su fuerte sentido de identidad cultural, que ha encontrado históricamente formas de resistencia y de ajuste a la dinámica del contacto contiguo primero con españoles y luego con chilenos. Los Mapuche se encuentran asentados demográficamente entre los ríos Itata y Toltén, en la zona centro-sur de Chile. (Memoria Chilena, 2013. Pág. 1).

El principal sustento económico de la sociedad mapuche era la posesión y crianza de un gran número de ganado ovino, vacuno y caballar; actividad principalmente desarrollada por los hombres que eran hábiles jinetes y domesticadores. Las mujeres, en tanto, desarrollaban la actividad agrícola y la de confección de mantas, ponchos y alfarería, que eran destinados al trafkintu² (de Augusta, 1916)³ y al comercio entre los distintos clanes y grupos, como con los "huincas" de la frontera norte del Bio-Bío. Así, mientras más extensa era la familia - es decir: mayor el número de esposas e hijos-, mayores podían ser los ingresos y mejor el bienestar familiar.

² Trafkintu: razón de intercambio.

³ En adelante citamos por esta edición



Tener un gran número de esposas no era sólo demostración de riqueza, sino que significaba para el lonko⁴ una mayor posibilidad de acrecentarla. En la medida en que hubiese más hijos hombres, mayor era el número de mano de obra para la ganadería y si había un mayor número de hijas era posible acrecentar la riqueza de la familia al recibir la dote que el padre recibía, al momento de casarse cada una de ellas ya que, a mayor número de esposas, aumentaba la mano obra y la reproducción familiar (Guevara, 1912).

El territorio demográfico donde los Mapuche estuvieron tradicionalmente asentados fue mirado con interés por la República de Chile, luego de su configuración como estado. Desde los inicios de la existencia del nuevo Estado, hubo tentativas criollas de intervención en aquella zona, pero no fue tan fácil. El proceso de ocupación chilena de la Araucanía, como los chilenos llamaban a Wallmapu, puede ubicarse entre los años 1860 y 1883, año de la concretización de la invasión al espacio ancestral indígena (Sosa, 2015, Pág. 299).

Es en este momento en que la vida de toda comunidad mapuche se ve tremendamente afectada, ya que hay un antes y un después para el pueblo Mapuche, a partir de la llamada Pacificación de la Araucanía que causó una profunda transformación en todo ámbito de su vida. Producto de este cambio social se puede observar que hoy la familia mapuche no es la institución que sustenta las redes políticas y económicas de antaño, no es polígama ni extensa, ni menos tiene

⁴ Lonko: la cabeza; el jefe; los cabellos, la cabellera; la espiga.



un control amplio sobre el territorio que habita. De la misma forma, el poder de los loncos fue debilitado debido a la imposibilidad de poder capitalizar algún poder político, económico o simbólico desde una reducida red familiar. Se conforma así una identidad mapuche en torno a una percepción de oposición, marginación y agresión de parte de la sociedad chilena, expresada principalmente bajo el concepto de deuda histórica (Pacheco,2012).

Antecedentes

Las mujeres mapuches en la antigüedad realizaban labores como curadoras, yerbateras, artesanas e incluso la mujer mapuche forjó un papel fundamental dentro de su comunidad; pues era ella, principalmente, la que se encargaba de cultivar la tierra familiar, cuestión de gran relevancia, puesto que el trabajo agrícola ató de forma estrecha a la mujer mapuche a la naturaleza. Esta relación la indujo a conocer todos los beneficios que brindaba la tierra, de las yerbas, de los frutos, de los tiempos de vida y maduración. Aprendió a domesticar vegetales y animales, a valorar sus frutos, sus aromas, sus sabores y sus propiedades sanatorias. Surgió así el vínculo simbólico interminable entre la mujer mapuche y la tierra, (Olea,2010, p.13). La significativa labor económica que desempeñaba la mujer en la sociedad mapuche dio pie a que algunos cronistas e historiadores de origen español hayan trazado una imagen despectiva del hombre mapuche, ya que al ser las mujeres las que bregaban por la familia y trabajaban de manera más ardua por solventar las



necesidades básicas de su hogar, veían al hombre mapuche como un ser aprovechador, viviendo a costa del trabajo de sus mujeres (Arana, 1999):

Eran ellas las que labraban la tierra y hacían la cosecha, las que tejían la lana y hacían los vestidos, las que preparaban los alimentos y las bebidas mientras los hombres vivían en la más completa ociosidad. Los acompañaban a la caza y a la guerra, llevando sobre sus hombros las provisiones para su sustento.

Tomando las palabras del historiador, podemos asegurar que las mujeres además de dedicarse gran parte a la agricultura también estaban a cargo de preparar los alimentos y bebidas para el sustento de su casa. Su jornada comenzaba a alba, con la preparación del pan. A veces también, en caso de celebraciones, las esposas, hijas y nueras, cocinaban los principales platos de la dieta mapuche; entre ellos, guisos compuestos de papas, zapallo y ají; mariscos y pescados, entre otros. Por otro lado, la chicha, que era una bebida fermentada, se preparaba a partir de diferentes frutos: frutilla, maqui, murtilla, etc. Pero el más usado era el maíz, con el cual se preparaba el licor llamado mudai⁵. La producción de estos alimentos y bebidas era un oficio que se aprendía muy temprano. Y eso no era todo, pues también se encargaban de confeccionar productos textiles como ropas y mantas, tanto para vestir a sus familias como para permutarlas por otros

⁵ Mudai: chicha de maíz, trigo, cebada o de papas revueltas con trigo.



productos. La elaboración de los tejidos implicaba un largo y paciente proceso. (Olea, 2010).

Podemos señalar que, en aquel momento, las mujeres dentro de la comunidad eran fundamentales, aparte de trabajar de forma ardua también se hacían cargo de sus familias, traían consigo gran prestigio debido a ello y gran admiración, ¿en qué momento esto dejó de ser así? Esta apreciación remonta a la pasada la mitad del siglo XIX, cuando el Estado de Chile inició una guerra de conquista contra las tribus indígenas, la cual fue llamada “Pacificación de la Araucanía”. En este periodo, se instalaron diversas formas de tortura y exterminio y reducidos espacios donde obligatoriamente se concentraba a centenares de familias en condiciones crueles y se cometieron contra ellas todo tipo de vejámenes y torturas. Como en toda guerra, las mujeres fueron un botín; como símbolo de sometimiento, el ejército violaba y torturaba a las mujeres, las adolescentes fueron llevadas por señoras burguesas a la ciudad para el trabajo doméstico, puertas adentro. Allí, trabajaban en jornadas extensas que duraban a veces hasta veinte horas. Fueron maltratadas físicamente por las patronas, que se arrogaban el derecho a educar a golpes a las niñas que servían en sus casas. (Millán, 2011, Pág. 145). Así es como aquella crueldad misógina que aqueja desde antaño, transforma el sufrimiento de los cuerpos femeninos en un espectáculo banal y cotidiano, ya es tan habitual que se convierte en pedagogía que habitúa a las masas a convivir con el arbitrio, con el margen agramatical de la vida humana, con el carácter finalmente ficcional de las instituciones (Segato, 2016).



También Millan (2011) afirma que: “La violencia e invasión a nuestro cuerpo-territorio, significó el despojo de todo nuestro ser mapuche; la autoestima y el amor hacia nosotras mismas, nos fueron arrancados con el aval de una sociedad que hasta hoy calla y justifica” (pág. 133).

Entonces se puede atribuir que la valoración dual de la mujer, que era un precioso bien social, cultural y económico, pero, a la vez, considerada como un bien intercambiable, se vio reforzada por las distintas transformaciones que afectaron al pueblo mapuche. El predominio masculino, sumado a una estructura social, fueron factores que acentuaron el precio mercantil de la mujer en la lógica de prestigio de su marido. Acaso por esto, la violencia comenzó a teñir con más fuerza las relaciones entre los sexos. La sociedad mapuche de los siglos XVIII y XIX fue, por lo dicho, preponderantemente masculina. Su base económica fue, de modo creciente, el conjunto de actividades realizadas sólo por hombres: pastoreo y tráfico de ganado mayor (vacas y caballos), comercio a largas distancias, malocas y botines de guerra. Las mujeres, aunque permanecieron ejecutando sus roles tradicionales, experimentaron también cambios en sus técnicas de trabajo, en el ámbito de sus relaciones (comenzaron a comerciar con extraños), en el adorno de sus vestimentas e incluso en su forma de desplazamiento (comenzaron también a cabalgar). Sin embargo, fue evidente que el fuerte impacto de la cultura hispánica entre los hombres se tradujo en la consolidación de una elite de riqueza y poder, que redundó en un proceso de fuerte estratificación social, desconocida hasta allí en el pueblo mapuche, la misma que contribuyó a desarticular, en parte, las



costumbres domésticas y comunitarias que constituían, en su esencia, la matría y el poder femenino. (Olea, 2010, Pág. 61).

Teniendo estos antecedentes en cuenta, podemos señalar que la mujer mapuche se despoja de todo lazo agrícola y textil, entre otros, para desarrollarse en ámbitos totalmente distintos a los que habitualmente acostumbradas: el trabajo como empleadas domésticas que, por lo demás, es un trabajo mal remunerado, donde no solo se ven objetadas sus costumbres, sino que también sus derechos y junto a ello, un sinfín de dificultades atribuidas a su origen étnico, incluida la discriminación o indiferencia que se puede observar tanto a nivel de la vida cotidiana como a nivel del teorizar la opresión y la liberación. La indiferencia no está provocada solamente por la separación categorial de raza, género, clase y sexualidad, esta discriminación e indiferencia nos deja ver la separación, la violencia claramente. No se trata solamente de una cuestión de ceguera epistemológica cuyo origen se radica en una separación categorial (Lugones, 2008). Esto quiere decir que las mujeres mapuches cuando deciden emigrar a la ciudad sufren diferentes tipos de complicaciones tales como, marginación y discriminación, no tan solo por su color, vestimenta o lengua, si no por carecer de estudios suficientes para desempeñarse en puestos de trabajo con un sueldo digno para solventar sus gastos.

Las mujeres saldrán a la ciudad en busca de salario, consagradas a su función femenina: las labores del hogar. Desde ahí aportarán en mercaderías o



dinero a sus familias natales. Así la doble segregación de que son objeto las mujeres, comienza a perfilarse cuando la sociedad dominante, las relega al trabajo subordinado de "empleadas" y la misma cultura sanciona su preparación en las funciones domésticas. De esta manera, la asunción del rol como mujer dentro de las actividades de sobrevivencia del grupo familiar se conforman dentro de una economía que plantea la cooperación y la división sexual del trabajo al interior de la familia (Montecino, 2014). Esto se puede atribuir a que el Estado ha instaurado un nuevo tipo de convivencia familiar nuclear que ha contrapuesto sus prácticas, jerarquizándolas y haciéndolas masculinas (públicas y exitosas) y femeninas (privadas y desprestigiadas). Esta contraposición ha privatizado lo femenino, relegándolo a un segundo plano y encerrando en lo doméstico, el espacio de las mujeres (Segato, 2016).

Estas son las razones de porqué la sociedad aísla a las mujeres indígenas, dejándoles como opción el desempeñarse -en su gran mayoría- en labores de asesora del hogar o en lo llamado de forma despectiva, sirvienta. Estar en una casa ajena, se convierte en un espacio desde donde se experimenta el desprecio, la doble subordinación, el gesto que abrirá paso a la crítica de la posición de la mujer mapuche, en la ciudad. En estos casos, es frecuente el cambio permanente de lugares de trabajo, la insatisfacción y la intranquilidad y es aquí donde podemos evidenciar que la división de trabajo se halla completamente racializada, así como geográficamente diferenciada. Aquí, vemos a la colonialidad del trabajo como un cuidadoso entrecruzamiento del trabajo y la raza (Lugones, 2008). Esto se ha



convertido en una especie de sistema que ha seguido desde antaño el modelo funcional a las minorías, donde miles de niñas, adolescentes y mujeres se ven sometidas al apremio de trabajar en el servicio doméstico, situación que sólo favorece a quienes utilizan a estas mujeres: las familias de la clase media alta y la burguesía, quienes en muchos casos son indiferentes o bien no dan mayor importancia a sus vidas, ya que ello les beneficia; no se preocupan de aquello que pueda aquejarles , pues mientras menos inconvenientes den, menos problemas para ellos.

De acuerdo con *Observatorio laboral de la región de Los Ríos*, un 6,4% de la población femenina se dedica a los servicios domésticos, cuestión que se puede atribuir a que se asume que el trabajo doméstico es un asunto esencialmente femenino y se lleva a cabo dentro de un sistema patriarcal, lo que no es nuevo, pues como ya hemos dicho antes, fue con la “pacificación de la Araucanía” que las mujeres fueron esclavizadas por la mujer burguesa, alejándolas de toda libertad, trabajando de domingo a domingo, puertas adentro, sin un sueldo digno, ni mucho menos beneficios de salud para ellas u otros servicios tan básicos como un simple contrato laboral enfrentado -además- condiciones de gran inestabilidad laboral y una gran desigualdad en el salario, dado que ellas ganaban mucho menos que una mujer no mapuche. (González, 2003, pág. 7).

Al respecto, Millán (2011) afirma que: “Las mujeres mapuches debemos ser sujetos históricos del proceso de lucha y reivindicación de los derechos



fundamentales de nuestro pueblo-nación, pero también debemos gestionar y conseguir nuestros derechos al interior de nuestra sociedad. ¿Cuál será el rol que nos asignarán nuestros hombres colonizados en el proceso de organización y lucha? ¿Pelar papas y cortar cebollas? Las mujeres no sólo somos dadoras de vida, sino formadoras de modelos de vida y en la educación de nuestros hijos está el primer compromiso revolucionario. Debemos despertar de nuestro letargo para transformar esta sociedad, a fin de que haya esperanza, en un mundo en plena crisis civilizatoria que parece dirigirse a su propio exterminio.” (Pág. 147).

Las mujeres mapuches son capaces de mucho más que realizar labores domésticas y se debe valorar más a ellas y su cultura, ya que son ellas las que la mantienen y transmiten y a través de ellas, se puede ayudar a fortalecer la religión y la lengua de su pueblo.

Salud sexual y reproductiva en la mujer mapuche

La comunidad mapuche concibe la salud de una manera distinta a los no mapuche, ya que tienen ciertos rituales de sanación contra las enfermedades que pueden afectar a la comunidad, propio de un sistema curativo basado en las leyes de la *mapu*⁶

⁶ Mapu: tierra



Este sistema se centra en él o la machi, respetado(a) por su autoridad, sabiduría y poderes ya que él o la machi⁷ con sus ceremonias y curación no ataca el síntoma sino la causa de la enfermedad (Grebe ,1945).

El rol de la machi no es algo aprendido ni es transmitido, al contrario, es un poder que se da de manera innata, hasta se cree que se nace con este don del cual escapar no es una opción. La machi es una persona mapuche, una mujer con los rasgos, roles y obligaciones que tiene toda mujer y que ha sido llamada por las dimensiones cósmicas y de la concepción propia mapuche que se tiene de dios, para cumplir un rol que ella no ha buscado. La machi es una persona elegida por el dios mapuche, la energía cósmica y las divinidades tutelares de la tierra, para que ejerza la tarea de mediadora entre el mundo natural y sobrenatural mapuche. La machi es una autoridad religiosa del pueblo Mapuche, que nunca elige ser machi, sino que es tomada por un espíritu de tal forma que si no se hace machi se enfermará, se agravará y a la larga entrará a morir de una enfermedad muy complicada. Es más, la machi lamenta haber sido seleccionada por los espíritus para ejercer ese rol. La machi reclama cada vez que puede a estas deidades que la eligen; pues ella no eligió ser machi, por lo tanto, al reclamar, plantea que estos espíritus deben acompañarla ahora, que deben guiarla, ayudarla a demostrar la capacidad de ser lo que le dicen ser, ya sea en los rituales para cumplir su rol de

⁷ Machi: los médicos o medicas indígenas que curan a los enfermos según las supersticiones antiguas de su raza.



machi o en los guillatún⁸, o en cada ocasión que le corresponda actuar (Ñanculef, 2018, pág. 98). Estos conocimientos siguen transmitiéndose de generación en generación. La machi es la intermediaria entre las fuerzas de la naturaleza y del universo. Ella conecta al mundo sobrenatural con el natural para que la comunidad pueda tener una orientación elevada y espiritual y es el canal a través del cual pasa el conocimiento de la medicina mapuche. La machi tiene más que un rol medicinal, también cumple un rol político, comunitario y central, como referente espiritual en la identidad mapuche. La machi es como si fuera la integradora de los diferentes aspectos en la cosmovisión mapuche y la salud refleja un equilibrio entre el cuerpo, la tierra y la naturaleza (Grace, 2006, Pág. 24).

En el caso de la salud sexual y reproductiva que atañe a las mujeres, ellas utilizan elementos de la naturaleza como método anticonceptivo para prevenir embarazos, ya sea utilizando hierbas, raíces, plantas, etc.

Asimismo, en la etapa de parto (proceso fisiológico en el cual la mujer finaliza su gestación), tenemos conocimientos de que se llevaba a cabo de una manera distinta a la que conocemos convencionalmente en las mujeres no mapuches, ya que de forma tradicional esta última se deriva a un centro asistencial de salud y allí, el personal se hace cargo del parto y de las complicaciones que esto presente.

⁸ Guillatún: Ceremonias



El embarazo, parto y puerperio en la mujer mapuche constituyen procesos de gran importancia social y cultural para este pueblo; la partera recibe el nombre de puñeñelcheffe y en la cultura mapuche son consideradas de orden médico, religioso, cultural y social. La partera se trata de una figura muy valorada y de gran mérito que recibe su misión de los poderes supremos (Flores, 2011 como se citó en Céspedes, 2016). La partera se presenta en el sistema médico mapuche como un agente que cumple varias funciones; su quehacer va más allá del momento mero del parto. Ella señala las recomendaciones que las mujeres gestantes deben cumplir para evitar enfermedades y dolores; son ellas las encargadas también de preparar al resto de los habitantes de la casa con respecto a los pasos a seguir durante el embarazo, parto y puerperio; es ella quien lidera la atención de la mujer al momento de dar a luz y quien -en primera instancia- se preocupa por la salud de la criatura recién nacida y en las posteriores etapas del crecimiento de los niños (Salazar, 2012).

Teniendo en cuenta la realidad de la mujer mapuche, luego de la llamada Pacificación de la Araucanía, que la mujer mapuche se ubica en el estrato social más bajo de la escala social, la pobreza y miseria eran un gran problema que se acrecentaba con la llegada de otra boca que alimentar; es por ello que en algunas ocasiones se realizaban prácticas que se reconocen como ilegales para inducir abortos, a través de diversos recursos, siendo las yerbas uno de los más utilizados, pero que las pone en riesgo potencial, al no acceder al primer derecho inalienable que es la determinación sobre su vida y su cuerpo, expresada en la mortalidad



materna como situación límite que deriva de estas condiciones (Salas, 2012, Pág. 15)

A pesar de que la maternidad tiene una gran valoración cultural entre el pueblo Mapuche, no se puede negar que querer traer una vida al mundo debe ser opcional y no una obligación. La maternidad es una cuestión fundamental en la construcción de la identidad de las hermanas mapuches lamngen⁹, creyendo “que la mujer mapuche no se imagina a sí misma no siendo madre”, recordando que “una mujer que no tiene hijos es sinónimo de enfermedad, es algo malo” y que la maternidad “es un símbolo de poder y estatus, como de ocupar un lugar en la sociedad mapuche, que te da identidad” (Quiñimil, 2012).

Debido que el aborto hoy en día es cuestionable, debido a que por un lado existe el Estado que lo criminaliza en todas sus formas y por otro esta aquella pared o muro de silencio y tabú del pueblo mapuche.

Quiñimil (2012): “Es necesario establecer diálogos para confrontar las categorías mujer, mapuche y urbana, a través de las luchas entre ellas, discutir si el aborto podría o no (y por qué) incorporarse a la agenda reivindicativa y descolonizadora como pueblo, lo que implicó visibilizar argumentos en pro y en contra de esta práctica, surgiendo por un lado, la necesidad de combatir el tema (junto a otros referidos a la sexualidad de las mujeres), para tener posturas frente al

⁹ Lamngen: hermano, hermana: llamando así el hombre a sus hermanas, a sus primas, hijas del tío paterno y de la tía materna.



aborto como pueblo, lo cual es considerado clave al momento de brindar salidas frente a la encrucijada de decidir ser o no madre, más aun considerando que el Convenio 169 exige respeto a la cosmovisión, cultura y formas de resolver de los pueblos, convirtiéndose en un nudo crítico para expresar autodeterminación personal y colectiva. (Quiñimil, 2012).

Podemos indicar que la interrupción del embarazo o aborto, en general, cuestión no tan solo pertinente en la comunidad mapuche, es una situación controversial que genera grandes debates sobre la legalidad de este y considerando que las prácticas abortivas o anticonceptivas no se justificaban solo por no querer tener más hijos, ya que -como se dijo anteriormente- los mapuches valoraban en extremo la fecundidad del vientre de las mujeres y la práctica abortiva tenía como objetivo, regular la tasa de natalidad y controlar la explosión demográfica de la población, es decir, estas prácticas eran exclusivamente en función de un principio de selectividad, donde lo fundamental era el tipo de la calidad de vida, al interior de la cultura”.(Pág. 16).

La salud mental en las mujeres mapuches también es algo preocupante puesto que hay un índice bastante alto en enfermedades mentales, alarmantes las tasas de suicidio en población adolescente y la depresión en población de género femenino (Ramírez, 2014, Pág. 45), cuestión que se puede atribuir a la violencia que se ejerce hacia ellas. Tal como indica la OPS/OMS (1998), la violencia marital es una experiencia común para las mujeres indígenas y forma parte de un complejo



más amplio de condiciones que afectan a mujeres indígenas en gran parte de los países latinoamericanos. Al respecto, afirma Gutiérrez (2014):

La Salud Mental de la mujer indígena sufre un mayor deterioro como consecuencia de las presiones a las que está expuesta por sus diferentes roles y la doble jornada que le corresponde desempeñar. En algunos casos debido al aislamiento geográfico en que se encuentran las comunidades indígenas y por la desvaloración a que se ve sujeta la mujer sufriendo tanto a nivel biológico como psicológico. (Pág.45)

Índices de pobreza en mujeres mapuche

Se puede señalar que, en Chile, las condiciones de los pueblos originarios son considerablemente precarias y éstas se agudizan aún más por ciertos factores que generan discriminación y que a la larga terminan contribuyendo a que se generen diferentes desigualdades. Según la encuesta Casen 2017, la población mapuche presenta un mayor porcentaje de hogares considerados en situación de pobreza multidimensional, con un 31,3% versus el 17,7% de los hogares no mapuche, en esa condición. Al desglosar los datos por dimensión de la pobreza, nuevamente los hogares mapuches son aquellos que presentan mayores carencias. Así mismo, podemos agregar que estas comunidades viven en una profunda pobreza que obliga a muchas mujeres y a jóvenes a emigrar, buscando oportunidades de trabajo, lo que trae como consecuencia, el alejamiento de su



cultura, de sus familias y, por ende, la pérdida de sus raíces culturales (González, 2003, Pág. 8-9).

En el caso de nuestro país, también existen marcadas diferencias por género y estas se hacen notar aún más por pertenecer a una etnia o pueblo originario. En ese sentido, las mujeres mapuches no solo sufren de discriminación por el hecho de ser mujeres, sino que también por ser mapuches.

Diversos estudios dan a conocer las inequidades a las que se ven enfrentadas las mujeres mapuches que, aunque se engloban en varios aspectos, resalta en lo socioeconómico. La antropóloga, Elsa González, relata en su investigación *La Discriminación en Chile El Caso de la Mujer Mapuche* (2003) que, la mujer mapuche cuando emigra a la ciudad en busca de mejores oportunidades socioeconómicas sufre diferentes tipos de problemas tales como: marginación y discriminación, que las mapuches explican en los siguientes términos:

difícil acceso al trabajo, empleo en trabajos de baja calificación (empleadas domésticas); aislamiento social; inconvenientes para formar parte en instancias de organización sindical e insertarse y/o posicionar sus demandas en organizaciones indígenas. (González, 2003, Pág.9)

Además, revela la investigadora que la Ley Indígena 19.253 (1993) no menciona condiciones para la protección de los derechos de la mujer indígena. Continúa la antropóloga que, gracias a las diferentes protestas del movimiento de



mujeres, han logrado con el tiempo que Chile iniciara transformaciones en las leyes y aprobara convenios internacionales y así, lograr la protección de todas las mujeres. Por otra parte, en el caso de las mujeres mapuches que continúan viviendo en el área rural, generalmente éstas se encuentran en situación de pobreza.

Los gobiernos que han mandatado nuestro país durante los últimos años, a pesar de las promesas hacia las mejorías integrales por y para el pueblo Mapuche, no han solucionado el problema que, sigue aquejando a sus integrantes. Es así como aparecen las críticas hacia la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) que es una institución estatal, fundada en 1996, a raíz de La Ley N° 19.253, más conocida como la Ley Indígena (1993). Las organizaciones mapuches, hombres y mujeres junto con el estado, fueron los iniciadores de la Ley y la Corporación, con el objeto de beneficiar a los pueblos Aymara, Atacameño, Colla, Quechua, Rapa-Nui, Mapuche, Yámana, Kawaskar y Diaguita, quienes han sido reconocidos por la ley chilena. El propósito de la CONADI¹⁰ es entregar fondos de cultura, de educación, de desarrollo, de tierras y agua para el pueblo indígena. Además, tienen como política lo siguiente:

Promover, coordinar y ejecutar la acción del Estado en favor del desarrollo integral de las personas y comunidades indígenas, especialmente en lo económico, social y cultural y de impulsar su participación en la vida nacional,

¹⁰ CONADI: Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.



a través de la coordinación intersectorial, el financiamiento de iniciativas de inversión y la prestación de servicios a usuarios y usuarias. (CONADI, 2013).

La CONADI ha recibido críticas tales como de que no emprende iniciativas ni ofrece atención al género femenino y que la organización no cumple con el artículo 39c de la Ley Indígena que ratifica: “incentivar la participación y el desarrollo integral de la mujer indígena, en coordinación con el Servicio Nacional de la Mujer” (Richards, 2005). Esto originó que, en el año 1995, en Temuco, se exigiera por parte del Encuentro Nacional De Mujeres Indígenas, expresar que la Ley se debía respetar y cumplir (Painemal, 2005). Según las últimas informaciones que ha entregado públicamente la CONADI y que se refieren al logro y a la entrega de recursos durante los últimos 18 años, a los pueblos indígenas, indicando que se han efectuado las gestiones para ofrecer:

Importantes recursos para desarrollo productivo, cultura, educación, compra de tierra, para crear espacios en la sociedad donde nuestros niños, jóvenes y adultos de los pueblos indígenas se sientan orgullosos de llevar la sangre de quienes fueron los primeros habitantes de este rincón del mundo. (CONADI, 2013).

Cuando se trata de abordar estos problemas, generalmente se establecen medidas y análisis homogéneos hacia la discriminación que sufre el pueblo Mapuche en su conjunto, sin hacer la diferencia entre hombres y mujeres, donde éstas últimas se encuentran aún más precarizadas por su género y es aquí donde



los datos de encuestas nacionales siguen demostrando que el rol femenino, en la sociedad mapuche es también un sinónimo de desventaja salarial y ocupacional.

Según algunos estudios obtenidos por el Observatorio Laboral en Los Ríos se pueden observar las brechas salariales que afectan a la comunidad, ya que el Ingreso Promedio de las personas pertenecientes al pueblo-nación mapuche es de \$399.902, mientras que una persona que no lo es puede llegar a tener un promedio de ingreso de \$545.749 manifestando una diferencia de cerca de 150.000 pesos menos, presentándose de manera general que un trabajador mapuche gana un - 26,7% menos que un trabajador no mapuche, por realizar el mismo trabajo y la misma cantidad de horas (Servicio Nacional de Capacitación y Empleo, 2022).

La brecha de género es otra de las problemáticas que aun afectan en la actualidad, podemos notarlo según información del *Observatorio Laboral para la región de Magallanes*, en el 2022, donde las cifras son bastante alarmantes puesto que el ingreso medio para los hombres fue de \$920.050, mientras que para las mujeres fue de \$737.644, lo que implica una brecha de género de 19,8%. Asimismo, para el 2021, la mitad de la población ocupada de Magallanes percibió un ingreso menor o igual a \$587.754; al desagregar los datos por sexo, se observa que los hombres registraron un ingreso mediano de \$608.022, mientras que la mitad de las mujeres obtuvo un ingreso igual o inferior a \$497.489, marcando una diferencia de un 18,2% en desmedro de las mujeres (Servicio Nacional de Capacitación y Empleo, 2022). Esto evidencia que aún no se es capaz de desarraigar las condiciones



discriminatorias hacia la población mapuche y también la brecha de género, puesto que la diferencia de salario es garrafal, siendo que se realiza el mismo trabajo.

Feminismo en las mujeres mapuches

El centro latinoamericano para el desarrollo rural afirma que:

La actual condición de la mujer indígena, en Chile, se inserta en un contexto histórico de discriminación y exclusión de los pueblos indígenas, del ejercicio de los derechos sociales, económicos y políticos. Esta situación resulta agravada para las mujeres, por desigualdades de género que frecuentemente interactúan con brechas y barreras territoriales, y que se expresan en tendencias nacionales que caracterizan la situación de la mujer indígena; altas tasas de pobreza, baja participación laboral y escasa representación política. Las mujeres indígenas sufren la prevalencia de una triple discriminación, por ser mujeres, por ser indígenas y por ser pobres (Centro latinoamericano para el desarrollo rural, 2019).

Hablamos de un número importante de mujeres; en el último censo, un 12,4% de las mujeres del país se reconoce como mujer indígena, como descendientes de los nueve pueblos indígenas reconocidos por la ley chilena, mujeres mapuches, aimara, rapanui, lican antai, quechuas, collas, diaguitas, kawesqar y yagán, es decir, más de un millón de mujeres. Según datos del Observatorio de Mujeres y Territorios



de Rimisp y Casen 2015, las mujeres representan casi el 51% de la población indígena de Chile, siendo más de la mitad niñas y jóvenes, el 52% tiene de 0 a 29 años. A nivel de residencia, ellas se concentran en la Región Metropolitana, La Araucanía, y Los Lagos; sin embargo, representan porcentajes relevantes de la población regional de Tarapacá, Antofagasta, Atacama, Los Ríos, Aysén, Magallanes, Arica y Parinacota y el 23,4% sigue residiendo en zonas rurales, casi el doble del promedio nacional de población rural.

Centrándonos en la figura de la mujer mapuche, podemos decir que es ella quien ejerce y ha ejercido un rol muy importante y relevante en su comunidad, no sólo como madre, dueña de casa, criadora de niños, sino también como transmisora de su cultura, lengua, historia y creencias religiosas. Es la mujer la que transmite la artesanía, textilería y conocimientos de los antepasados, la encargada de cultivar la tierra familiar, la que siembra hortalizas, frutos, así como también asume la tarea de domesticar animales. Anteriormente, al hombre mapuche le correspondía la caza, la recolección y lucha en los ataques y guerras con otros pueblos, mientras la mujer no sólo ejercía aquel papel importante en la economía del pueblo mapuche, sino que además representaba en el pasado, una condición pasiva llamada “bien de cambio” la cual se basaba en el trueque de una mujer o de varias mujeres por la que los hombres pagaban a la familia para casarse (Olea, 2010, Pág. 10-23).

El matrimonio polígamo era un acontecimiento natural entre ellos lo cual permitió unir a parientes y como consecuencia, extender las redes sociales. Incluso,



los hombres casados con varias esposas se consideraban de alto estatus, poderosos y ricos (Bengoa, 2012, Pág. 71). En otro orden de ideas, si la mujer cometía adulterio, era visto como un robo y vulneraba a toda la familia, así que el marido podía exigir la devolución del patrimonio o vender su esposa al propio amante. Pero si la mujer quería separarse de su esposo antes de cometer infidelidad, lo podía hacer libremente (Olea, 2010, Pág. 10-23). La lealtad como aspecto relevante logró que la comunidad se mantuviera unida. Durante la conquista, varios grupos mapuches fueron derrotados y tomados como esclavos para trabajar en las minas y las mujeres fueron obligadas a trabajar como sirvientas en casas de las señoras españolas y se convertían también en amantes de los patrones. Las mujeres mapuches no sólo fueron víctimas de las guerras, sino que también participaron en ellas, lo cual fortaleció de cierto modo a la mujer mapuche. En la actualidad, los mapuches practican la vida social y colectiva donde se celebra todo acontecimiento, desde juegos, matrimonios y funerales, entre otros.

La llegada de los conquistadores, de los cuales 5% eran mujeres, evidenció que los hombres españoles provenían de una sociedad enormemente patriarcal y jerárquica, en donde las mujeres tenían que someterse a la autoridad de los hombres viejos con predominio económico y poder. Esto demuestra que “otra forma de patriarcado es introducido en los pueblos originarios y sigue existiendo después de 500 años de la conquista” (Blanco, 2011, Pág. 56). Es por esto y otros antecedentes históricos, que Elisa Loncon señala que:



Entre las mujeres pertenecientes al pueblo mapuche, existe una opinión dividida acerca del movimiento feminista. Por una parte, hay mujeres que sí apoyan al movimiento y, por otra, las mujeres que no lo hacen y no se sienten identificadas por él. En la sociedad mapuche hay diversidad de pensamiento y diversidad de mujeres, no todas las hermanas indígenas se reconocen feministas, fundamentalmente porque consideran que su cultura promueve igualdad entre los hombres y mujeres y porque el feminismo sólo reivindica ese derecho, dejando de lado la lucha interseccional que han impulsado a lo largo de la historia. (Loncón, 2020).

Así mismo, en la misma línea, la doctora Rita Segato señala:

El género es, en este análisis, la forma o configuración histórica elemental de todo poder en la especie y, por lo tanto, de toda violencia, ya que todo poder es resultado de una expropiación inevitablemente violenta. Desmontar esa estructura será, por eso mismo, la condición de posibilidad de todo y cualquier proceso capaz de reorientar la historia en el sentido demandado por una ética de la insatisfacción. (Segato 2006).

Para las mujeres mapuche y feministas, no es preciso apuntar al pueblo mapuche como machista, sin previo contexto y diagnóstico de su situación estructural. Contrario a los prejuicios, sostienen, en la cultura del pueblo indígena, el rol de la mujer es respetado -lo que se ejemplifica en la figura de las machis- y



destacan la importancia de uno de los principios de su cosmovisión, vinculada a la complementariedad entre hombres y mujeres.

Para Quiñimil, como se citó en Vargas 2017:

Durante años se ha debatido si el pueblo mapuche fue corrompido por lógicas patriarcales tras el proceso de invasión y colonización, pero, más allá de esas reflexiones, sus mujeres también están cruzadas por una violencia transversal a las blancas, champurrias, mestizas y a la disidencia sexual. Es violencia machista, que se expresa a través de abusos de distinto tipo, como las violaciones silenciadas y los golpes, pero que en este caso emerge en un especial contexto.

También, la misma autora, afirma: “Sabemos que estas prácticas están influidas por rotura del tejido social, de las migraciones forzadas, de la esclavización de nuestros cuerpos como nanas y obreros empobrecidos. Este empobrecimiento ha derribado el espíritu comunitario de la complementariedad”. La revisión de esta realidad exige de la capacidad del pueblo mapuche de mirarse al espejo, agrega, recordando que existe polémica por la aplicación del Convenio 169 de la OIT, en casos de violencia intrafamiliar en el sur. De hecho, una declaración del Sernam¹¹, en el *Diario Austral* de Temuco evidenció que, entre el 2011 y 2012, diecisiete hombres mapuches fueron exculpados de las penas por maltrato a las mujeres que

¹¹ SERNAM: Servicio nacional de la Mujer y la Equidad de Género



eran sus parejas. Para ello, se invocó la costumbre ancestral que se encuentra presente en el Convenio, lo que significó que los agresores pidieran disculpas públicas y quedaran libres de toda pena.

Al respecto, Quiñimil, como se citó en Vargas 2017, señala que:

Obviamente las mujeres y el pueblo tenemos que estar en contra del mal uso de un instrumento internacional tan importante, que no debiese sobrepasar la convención Belém do Pará, que sella el compromiso del Estado chileno por prevenir, sancionar y erradicar la violencia de género.

Las mujeres mapuches han construido su propio feminismo, reivindicando no solo la igualdad de género sino también instalando una lucha sostenida contra la discriminación, el racismo, la pobreza, la defensa de la tierra y sus territorios y, por años, la hegemonía de un feminismo occidental que ha sido mirado con recelo desde el interior de las comunidades indígenas, ya que lo consideran poco representativo de sus realidades y cosmovisión.

En diferentes momentos, las mujeres mapuches han levantado la voz para demostrar que el discurso del llamado feminismo blanco (que se extiende sobre mujeres profesionales, con posiciones de poder o vinculadas a movimientos políticos tradicionales) sobre derechos de género, independiza a algunas y enmudece, a la vez, las múltiples violencias que experimentan otras mujeres,



adolescentes y niñas indígenas cotidianamente. Muchas de ellas, como ya hemos dicho, expuestas a una triple discriminación: de género, clase y etnia.

En medio de un complicado camino por proteger y reivindicar su derecho a existir como pueblo, las mujeres mapuches también han sentido la prisa de hablar acerca de sus propias dolencias, luchas y cuerpos. Se ha despertado en ellas la necesidad profunda de rescatar las luchas disputadas por sus referentes y, sobre todo, de denunciar los golpes del capital, que desde unos años viene remeciendo con especial violencia a aquellas que defienden la tierra.

En los datos estadísticos, las mujeres indígenas en el país aparecen categorizadas en los indicadores de ruralidad y no hay datos desagregados en cuanto a la violencia y discriminación que les afecta, al no ser que sean casos vinculados al mal llamado terrorismo. Tampoco las mujeres figuran en la historia como heroínas, son excluidas de lo político, sus voces son desconocidas. El Ministerio de la Mujer y Equidad de Género se ha negado a crear una sección para las mujeres indígenas, cuestión que podría significar algún tipo de discriminación.

Millaray Painemal, vicepresidenta de ANAMURI¹² y coautora del libro *«Mujeres y pueblos originarios. Luchas y resistencias hacia la descolonización»* (Pehuén, 2016), señala que:

¹² ANAMURI: Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas



no se puede reconocer la existencia de un feminismo mapuche como tal. Hay algunas mujeres que sí lo asumen, pero no así las organizaciones de las comunidades. Siento que este concepto es occidental y tiende a la colonización. Personalmente trabajo por los derechos de las mujeres mapuche en el contexto de una lucha más amplia como pueblo, que en la actualidad se encuentra oprimido por un estado capitalista que no reconoce las diferencias culturales y los derechos políticos. (Pehuén, 2016)

Actualmente, la identidad de un feminismo antirracista y anticolonial se encuentra en construcción y se enfrenta a un sistema marcado por la dominación de lo que apuntan como el heterowingskapatriarcado, “un monstruo con distintas cabezas”, ejemplifica la antropóloga social Doris Quiñimil, quien milita en el colectivo mapuche feminista. Por ello, sentencia: “lo más importante es ser respetuosas con lo que necesitamos en los distintos territorios”.

Educación en mujeres mapuches

La desigualdad que aqueja al territorio mapuche no es solamente una orientada en cuanto a lo económico y desarrollo social, sino que también se suma a esto la baja cifra de escolaridad que se presenta entre ellos, principalmente entre las mujeres que, comúnmente en la sociedad, presentan un índice de escolaridad y estudios superiores más baja en comparación con la de los hombres.



La encuesta Casen 2017, reveló que las mujeres que no tienen escolaridad completa representan el 37,5% del total de mujeres en Chile. Esto quiere decir que, 2.694.783 no habían completado cuarto medio. El porcentaje de jóvenes de 15 a 29 años que no asistía a un establecimiento educacional y se encontraba laboralmente inactivo fue de 17,5% mujeres y 7,9% hombres. En 2020, las cifras de CreceChile cuentan que, de casi 5 millones de adultos sin escolaridad completa, el 50,4% son mujeres, versus 44,1% de hombres.

Si bien el acceso a la educación ha mejorado en las últimas décadas, los índices de alfabetización y escolaridad siguen siendo más bajos que los de las mujeres no indígenas, sobre todo en las áreas rurales, donde es más evidente la intersección entre las brechas de género, étnicas y territoriales.

Según el INE (instituto nacional de estadísticas), en la educación básica, el 54% de los hombres mapuche accede a la enseñanza básica, mientras que el 53% de las mujeres mapuche la cumplen. En la educación media, las cifras se distancian: 30% para los hombres, 28% para las mujeres. Finalmente, los hombres mapuches universitarios alcanzan la cifra de 7,2%, y las mujeres sólo el 6,7% logra ir a la universidad.

Viendo la situación escolar de la mujer mapuche, el 50% de las que vive en zona urbana llegó hasta cuarto medio o algún curso más bajo, mientras que en el caso de las que viven en el área rural, el 50% sólo llegó hasta octavo año o hasta algún curso más bajo. En el caso de las mujeres que no pertenecen a ningún pueblo



originario, el 50% de las que residen en áreas urbanas terminó cuarto medio o llegó hasta algún curso anterior, mientras que 50% de las que viven en áreas rurales llegaron hasta primero medio o algún curso más bajo. En la comparación de la variable escolaridad podemos notar que no existen diferencias significativas entre mujeres mapuches y mujeres que no pertenecen a ningún pueblo originario, solo se da una leve diferencia con respecto a quienes viven en áreas rurales.

III. FORMULACIÓN DEL PROBLEMA

La problemática que se investiga plantea que las mujeres mapuches cumplieran un rol esencial dentro de su comunidad, contribuyendo sobre todo en la economía comunitaria, desarrollando labores de curadoras, yerbateras y artesanas, entre otras. Pero -lamentablemente- todo esto quedó en el pasado, luego de que acontecimientos como la ocupación del territorio mapuche o como bien es conocida “La pacificación de la Araucanía”, ocurrida entre los años 1860 al 1883, la comunidad mapuche fue reducida y sus formas políticas y económicas, desarticuladas.

El territorio Mapuche se convierte ahora en un conjunto de reducciones e “inicia el camino hacia la inestabilidad económica, familiar y comunitaria. Pasa de ser una sociedad ganadera, a ser una empobrecida sociedad agrícola” (Pacheco, 2012).

Es por ello que, hoy en día, las mujeres mapuches que antes fueron tan importantes en su laborioso rol, fueron han sido reducidas a tres dolorosas



experiencias: marginación, discriminación y pobreza, debido a que no sólo son denigradas por su color, vestimenta, etnia o lengua, sino que también por tener baja escolaridad, ya que los niveles de alfabetización y escolaridad siguen siendo inferiores a las de mujeres no indígenas, sobre todo en áreas que no son urbanas, sino más bien rurales, donde las brechas son bastante abismales, situación que acentúa aún más el problema de conseguir algún empleo digno para atenuar la miseria a la que se ven implicadas.

El problema económico y la pobreza son las razones de porque un alto índice de mujeres mapuches suele desempeñarse en labores como asesora del hogar o como se les suele llamar “trabajar como sirvienta”, enfrentando condiciones de gran inestabilidad laboral y una gran desigualdad en el salario. Esto no quiere decir que todas las mujeres se desempeñen en este empleo, también se desempeña en otras ocupaciones como: el comercio ambulante, la textilería y otros trabajos que realizan de forma independiente. Pero aun así hay poca participación de ellas en oficios y/o desempeños profesionales, salvo algunas excepciones.

IV. NUESTRA HIPÓTESIS

Las mujeres mapuches son víctimas de violencia y discriminación por ser mujeres, pobres e indígenas, lo que las instala en una posición de subalteridad respecto de otras mujeres y hombres, que las hace vulnerables frente al poder patriarcal, económico y social, en contextos familiares, sociales y nacionales, como



bien podemos observar en los epew¹³ *La cazuela de Amelia Mariman* y *La santa Quilaqueo* del libro *Somos del lof de los que no tienen lof*, del escritor Javier Milanca Olivares.

V. OBJETIVOS:

General

Evidenciar el contexto de pobreza vivida por las mujeres mapuches haciendo hincapié en aspectos sociales como: carencia material, alimentación, escolaridad, violencia, salud y otros, en dos epew del escritor Javier Milanca: *La cazuela de Amelia Mariman* y *La santa Quilaqueo*.

Específicos

- Reconocer e interpretar en los dos relatos, antes mencionados, las expresiones de la pobreza que viven las mujeres mapuches.
- Caracterizar la imagen de la mujer mapuche y describir las funciones que cumplen dentro de sus familias y comunidades mapuches, en los textos estudiados.

VI. METODOLOGÍA

¹³ Epew: Cuentos o relatos de ficción



La presente investigación se llevará a cabo bajo un enfoque cualitativo, el cual tiene como propósito investigar el fenómeno social de extrema pobreza de las mujeres mapuches que se evidencia dentro de los relatos de Javier Milanca Olivares, antes señalados.

La investigación cualitativa, está orientada al estudio en profundidad de la compleja realidad social, por lo cual, en el proceso de recolección de datos, el investigador va acumulando numerosos textos provenientes de diferentes técnicas. (Goetz y Le Compte, 1981)

Pensamos que este enfoque es el más acertado para llevar a cabo nuestra investigación, ya que en él predomina la recolección de datos, evocando a la realidad social, en nuestro caso, la realidad de las mujeres mapuches, según se construye en los relatos seleccionados para ello y los comentarios según la bibliografía revisada, lo que nos permite realizar una apreciación adecuada de las realidades que nos interesa visualizar:

Los investigadores que utilizan el método cualitativo buscan entender una situación social como un todo, teniendo en cuenta sus propiedades y su dinámica. En su forma general, la investigación cuantitativa parte de cuerpos teóricos aceptados por la comunidad científica, en tanto que la investigación cualitativa pretende conceptualizar sobre la realidad, con base en la información obtenida de la población o las personas estudiadas. (Bernal, 2006).



El método cualitativo nos acerca a conceptualizar la realidad de nuestro objeto de investigación, ahondando así en teorías expuestas anteriormente, observando y comprendiendo cómo se retrata en ellos la vida de la mujer mapuche y sus problemáticas existentes, en este caso miseria, abandono y marginación, entre otras.

VII. ANALISIS TEXTUAL

VII.I: La cazuela de Amelia Mariman / antropofagia de la pobreza

La pobreza y sus diversas formas la podemos encontrar en la literatura mapuche, que no está exenta de aquella temática. Ella se nos revela constantemente en la realidad de personajes que no han tenido la misma o mejor suerte que otros, es por ello que nos enfocaremos en evidenciar a través de los crudos epew seleccionados, escritos por Javier Milanca, en su libro “Xampurria somos del lof de los que no tienen lof”, publicado en el año 2015, los pormenores que pueden llegar a enfrentar las mujeres mapuches¹⁴ en sus vidas cotidianas.

El primer epew en el que analizaremos la figura de una mujer mapuche, lleva por nombre “La cazuela de Amelia Mariman”. En él se puede observar a una mujer

¹⁴ Javier Milanca Olivares, Valdivia, (1970), es un escritor mapuche williche que vive en la ciudad de Los Lagos, Provincia de Valdivia, Región de Los Ríos. Es profesor de Historia y Ciencias Sociales, además de Educador Intercultural para la Educación Básica. Escritor, poeta, músico, cantor y artesano. Escribe en castellano y mapudungün, y realiza charlas sobre poesía y cultura mapuche en diversos centros de estudio, universidades y colegios de Centroamérica y la Región Andina. (escritores indígenas, s.f.)



pobre, preocupada por el día a día y por su familia. Esta mujer a pesar de su juventud (24 años) no lo parece, puesto que debido a su vida miserable parecía temer más edad. Vivía una vida sobrada de amargos acontecimientos que a la larga fueron generando un impacto negativo en su corporalidad; el trabajar, parir y criar tantos hijos iba dejando huellas imborrables. En palabras de Romero (2001):

Es decir, esto ocurre a las mujeres que rodean la maternidad precaria junto a las presiones económicas, que conlleva esta situación, las condiciones de atención prenatal, la pobreza, el no éxito total del método de planificación familiar, el desgaste físico y los sentimientos de frustración del núcleo familiar los asume la mujer. La reproducción; en la carencia afectiva, en la exposición a sobrecargas de trabajo doméstico combinado por trabajo mal remunerado y en desgaste emocional que realizan las mujeres de manera permanente van desgastando la salud física y emocional de una mujer en condiciones de vida precaria, donde el propio ser queda al margen, porque hay que preocuparse, de casa, de los hijos etc. (Romero, 2001).

Así lo expresa Milanca en las siguientes palabras:

Aún no enteraba los veinticinco años y ya parecía de cincuenta. Es que los partos le habían agrietado el rostro, como la tierra seca de tanto dar y dar; le habían enchuecado la espalda, como el tronco de los manzanos demasiado



cargados y le habían poblado las piernas con nudosas várices violetas (Milanca, 2015)¹⁵

Amelia Mariman tenía 10 hijos, a sus cortos 24 años, ya que como bien Doris Quiñimil nos dice:

“La maternidad tiene una gran valoración cultural entre el pueblo Mapuche. Y se convierte por ello en una cuestión fundamental en la construcción de la identidad de las lamngen¹⁶, creyendo “que la mujer mapuche no se imagina a sí misma no siendo madre”, recordando que “una mujer que no tiene hijos es sinónimo de enfermedad, es algo malo” y que la maternidad “es un símbolo de poder y status, como de ocupar un lugar en la sociedad mapuche, que te da identidad” (Pág. 51).

En algunos casos, las mujeres mapuches utilizaban métodos anticonceptivos que entrega el entorno de forma natural: las plantas, raíces, hierbas, ciclos de la luna, etc. Pero también había métodos anticonceptivos convencionales (Salud pública), en el caso de Amelia Mariman, nada de lo anteriormente señalado lograba frenar su fertilidad innata; es como si realmente esta mujer hubiese sido destinada a procrear, ay que ni siquiera la abstinencia pudo con ello: “No había tratamiento que respondiera a su desaforada proliferación. Había probado todos los métodos

¹⁵ En adelante citamos por esta edición



que puede procurar la salud pública y ninguno podía terminar con su condición natural para ser abeja reina” (pág.38)

Lo que puede ocurrir -en este caso- es que los anticonceptivos no son cien por cien efectivos, pero nunca se ha explicado completamente las razones por las cuales estos fallan y se suele culpar a las mujeres por no usar el medicamento adecuadamente. La situación de estar gestando para algunas personas no sería de gran problema, pero el drama de esta mujer radica en que era pobre, miserable, no tenía condiciones de vida digna para ella y menos la tendrían sus 10 hijos, los cuales estaban desnutridos, hambrientos y vestían harapos, no porque ella lo quisiera vivir en mejores condiciones, sino porque así se le ofreció la vida, la sociedad: “Llevaba una vida poblada de chiquillos andrajosos, medio piluchos, piojentos y sarnosos, criados a la munda” (pág. 38). Según la encuesta Casen¹⁷ 2017, la población mapuche presenta un mayor porcentaje de hogares considerados en situación de pobreza multidimensional, con un 31,3% versus el 17,7% de los hogares no mapuches, en esa condición. Al desglosar los datos por dimensión de pobreza, nuevamente los hogares mapuches son aquellos que presentan mayores carencias. Asimismo, podemos agregar que estas comunidades viven en una profunda pobreza que obliga a muchas mujeres y a jóvenes a emigrar, buscando oportunidades de trabajo, lo que trae como consecuencia, el alejamiento de su

¹⁷ Casen: Encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional.



cultura, de sus familias y, por ende, la pérdida de sus raíces culturales (González, 2003, Pág. 8-9).

Esta mujer mapuche, junto a su familia, solventan sus necesidades económicas, trabajando precariamente, trabajo que quedaba en el ayer cuando el crudo invierno llegaba: Para Olea, 2010, sostiene que la mujer mapuche forjó un papel fundamental dentro de su comunidad, pues, era ella, principalmente, la que se encargaba de cultivar la tierra familiar, el trabajo agrícola de recolección de frutos, etc, ató de forma estrecha a la mujer mapuche a la naturaleza. La indujo a conocer todos los beneficios que brindaba la tierra, pero como bien sabemos, hay dificultades en ello pues no siempre es buena fecha para cosechar, para sembrar, pero además la protagonista del relato no vive en un espacio apropiado para contar con una huerta; en conclusión, no siempre hay buenas estaciones para obtener dinero tan necesario cuando hay una familia con gran cantidad de integrantes y con diversas necesidades que solventar:

En invierno vivían del milagro, como los lirios del campo. Desde antes y para siempre, el pedazo de pan en la boca era un evento portentoso del cual convenía hacer memoria. La familia entera se reunía a la recolección y venta de frutos, plantas o especies de estación, las cuales solo se daban durante



las estaciones de primavera y verano. Su marido vendía nalcas en primavera.

La familia completa vendía, casa por casa, mosqueto y murras¹⁸ (pág. 37).

Pero en invierno, la suerte era distinta, en esta época vivían literalmente al azar; se comía cada vez que se podía.

A pesar de contar con trabajo estacionario. No era suficiente para solventar si quiera necesidades básicas y esto podría atribuirse a que aquel empleo es precario lo cual también reproduce la pobreza. Entendiendo que la precarización del empleo se refiere no sólo a la inestabilidad, sino también a la informalidad, a las deficientes condiciones laborales y a la ausencia, debilidad o incumplimiento de las protecciones al trabajo, la mayor precarización es común en las pequeñas explotaciones adscritas a las cadenas productivas, aunque en todos estos países la gran empresa tampoco es ajena a la informalidad y a las deficientes condiciones laborales. Las situaciones de pobreza extrema e indigencia involucran a segmentos importantes de las asalariadas agrícolas. La pobreza preexiste al trabajo asalariado, pero se reproduce con la informalidad laboral, lo que se incrementa cuando se trata de asalariadas migrantes, indígenas y extranjeras, entre quienes se acentúa la vulnerabilidad social. La inserción de las asalariadas agrícolas en la estructura social emerge de la inestabilidad salarial derivada de la inclusión intermitente y

¹⁸ Murra: es un arbusto de aspecto sarmentoso, cuyas ramas, espinosas y de sección pentagonal, pueden crecer hasta 3 metros.



estacional de trabajo que convive con altos niveles de pobreza en sus territorios, regiones y zonas de residencia (Valdes, 2015)

Amelia Mariman era la que se preocupaba por tener que comer en casa, de formas inimaginables: “Era ella la que debía conseguir, con la varita mágica de las mujeres pobres, la fortuna de traer la comida a casa, cosechando en todos lados, por aquí y por allá, con lo que pudiera saciar el hambre de once pertinaces comensales”. (pág. 37)

Suele suceder que en un hogar la que se encarga de cocinar es la mujer y Amelia de milagro debía multiplicar lo poco y nada que en casa había.

Es por esto por lo que la mujer pobre, se encuentra doblemente afectada, por un lado, es el factor cultural que la responsabiliza exclusivamente de las actividades domésticas. En este sentido las mujeres sufren en mayor medida que el resto de los miembros de la familia no solo por las restricciones provenientes del ingreso familiar sino también la insatisfacción por falta de los servicios básicos a consecuencia de la reducción en los niveles de inversión social. (Pérez & Pichardo, 1998)

Son ellas quienes asumen la mayor parte de la responsabilidad de cuidados de la familia; ganan menos; ahorran menos y sus empleos son muchos menos seguros. En la encuesta del Termómetro laboral 2022, el empleo femenino corre un 19% más de riesgo que el de los hombres (Servicio Nacional de Capacitación y Empleo, 2022).



Según ONU Mujeres, por cada 100 hombres de 25 a 34 años que viven en la pobreza extrema, hubo 118 mujeres en 2021, una brecha que se espera que aumente a 121 mujeres por cada 100 hombres de aquí a 2030.

Lamentablemente la vida de Amelia Mariman era miserable, a pesar de los esfuerzos, la pobreza estaba lejos de irse, sino más bien, colaba fondo en esta mujer, todo ello empeoró más aun cuando se entera de que estaba engendrando en su vientre hambriento, un nuevo ser, que llegaba a vivir la crueldad de la deplorable vida que llevaban, esta noticia afectó su estabilidad emocional, ya que sabía que un nuevo hijo traería más miseria a su hogar.

La depresión se hizo presente también, la que consiste en la disminución del estado de ánimo con un grado variable de pérdida de interés o dificultad para experimentar placer en las actividades habituales, se acompaña de diversos síntomas psíquicos tales como: tristeza, alteraciones de la concentración y de la memoria. Hoy se considera que la mujer es más susceptible a padecer trastornos emocionales, en gran parte debido a los cambios hormonales durante el ciclo menstrual y con más fuerza, en el embarazo; por esto es lógico pensar que la ansiedad y la depresión podrían ser trastornos presentes de manera frecuente en las embarazadas. Debe señalarse que, además de los problemas inherentes a estos trastornos, todos los sentimientos y emociones desencadenados, son capaces de afectar tanto a la madre como a su hijo (Mardorys Diaz, 2013).



Es por esto que el autor se refiere a ese momento como una situación difícil, donde ya no había nada de sentimientos positivos:

El día en que se dio cuenta de que esperaba a su décimo primer hijo, ya no le quedaba rabia, ni lágrimas, ni nada, solo un profundo sentimiento de soledad y de asco que no pudo reprimir y que se le asomó con una vinagrera porfiada, la que solo apaciguaba tomando llantén y borraja. (Pág. 38)

Cabe destacar que en casos de malestares comunes también optaban por la medicina natural ya que esto es parte de los diferentes aspectos en la cosmovisión mapuche y la salud refleja un equilibrio entre el cuerpo, la tierra y la naturaleza (Grace, 2006, Pág. 24). Como en este caso en que ella tomaba yerba para lograr estabilizar su estómago, luego de la malograda noticia.

Amelia Marinan para su desventura, tuvo bastantes complicaciones, ocultó su embarazo ¿y por qué tendría que decirlo? Tal vez solo habría dado quizás más preocupación familiar. No era algo que se pudiera comunicar con esperanzas, con ilusiones, sino más bien como un problema:

No quiso comunicar a nadie su reiterado estado y se encerró con una tranca hasta que el llanto hambriento de sus hijos más pequeños la volvió bruscamente a la realidad. Como si no esperara milagros, como si no creyera en vidas eternas y en paraísos cómodos, tuvo que apacentar su último hijo en silencio, sin que nadie se enterara, ni siquiera su marido (Pág. 38)



Así nos deja entrever cuánto afectó a Amalia, este nuevo embarazo, por lo que no se podría juzgar, puesto que la reproducción es el fenómeno más complejo de la experiencia humana, desde un punto de vista psicológico. (Brockington, 1996)

El embarazo culminó con el nacimiento de una criatura sin vida, algo que no busco ella; se dio de forma natural debido a las circunstancias. En el caso del pueblo Mapuche, los partos siempre son asistidos por alguien de la comunidad, la cual recibe el nombre de puñeñelchefe¹⁹, como hemos dicho antes, el embarazo, parto y puerperio en la mujer mapuche constituyen procesos de gran importancia social y cultural. La partera se trata de una figura muy valorada y de gran mérito que recibe su misión de los poderes supremos (Céspedes, 2016). Pero en el caso de esta mujer, no fue así. No había nadie acompañándola, no había nadie conteniendo su dolor físico ni emocional: “Se encerró en su pieza de las rabetas momentáneas y parió como las chanchas, como las perras y las vacas, con quejidos y sin caricias” (pág. 38) Ahí estaba ella sufriendo sola, envuelta en su miseria, en un lugar inhóspito, antihigiénico, lleno de aserrín, lana, etc. como si de un animal se tratase, soportando dolores inconmensurables:

En el silencio de una habitación vacía, solo era ella y su dolor, ella y su criatura, su criatura que yacía muerta en el piso. Una criatura escuálida y

¹⁹ Puñeñelchefe: partera en la comunidad mapuche.



lúgubre cayó entre los choapinos. No gimió ni buscó a tentones un pedazo de vida. Nació muerta, como si en vez de corazón y vísceras. (pág. 37)

Fue así como culminó el embarazo tormentoso para esta mujer y comenzó a fomentarse la idea más cruel para quitar el hambre de su familia, este invernal día, pasó inadvertido para los demás, menos para ella, quien moribunda, recién viviendo aquel acontecimiento de índole tan personal, tenía que preocuparse nuevamente de dar de comer a todos los demás, sin darse un solo respiro luego de lo sucedido, haciendo como si nada hubiera pasado, arriesgando su estabilidad mental, se vio envuelta en un hecho de carácter terrible y juzgable. Aquella mujer sin ninguna pizca de culpa cocinó a aquella criatura, convertida en alimento del cual todos comieron. solo había hambre allí y aunque se preguntaron qué era, comieron sin ninguna preocupación.

Como connotación cultural, el canibalismo occidental no está aceptado, es considerado como una perversión, pero en la tradición cristiana puede encontrarse una referencia simbólica: la práctica de comer a Dios consagrado está permitida porque no se asocia con una práctica antropófaga (Gutiérrez, 2015).

La necesidad de no contar con alimentos llevó a esta mujer a no desperdiciar la oportunidad que le entregaba este acontecimiento, de tener alimento y ofrecerlo a sus hijos:



Ese día, una cazuela de carne tierna, con cilantro y ají refregado, adornó la mesa de manera bruta. Doce seres comieron un sabroso cocimiento de carnes aliñadas con el primor de una cocinera celosa. Una voz por ahí preguntó qué comían y ella respondió resuelta, como gesto de todos los días “inge ka ñvkvfklege²⁰. (pág. 38)

Una respuesta infalible y milenaria a los comensales para que ya no pregunten qué es lo que hay de comer, porque en este caso -si hubiese dicho qué era aquella deliciosa y satisfactoria receta ¿la habrían comido? ¿la culpa de hacer aquel acto inmoral podría superar aquella hambre? Quizás tan solo el hecho de que aquella comida sería la única forma de supervivencia no se piensa dos veces.

El fin de los recursos ocasiona la lucha por la supervivencia en un espacio infértil. Este hecho ocasiona que el ser humano adquiera un carácter animal y le conduzca a practicar canibalismo, pero a su vez sufre la presión de una responsabilidad moral donde el deber y el valor le conducen a superar el límite dentro del concepto antropológico del ser humano y, por ello, a rechazar el canibalismo. Esta superación dentro de los límites de su existencia permite al ser humano alcanzar la divinidad a través de la realidad (Gutierrez, 2015)

Este acto abismal, donde se nos da cuenta de lo que la mujer (no todas) pueden llegar a hacer por sus hijos, de que arriesgarían hasta su propia integridad

²⁰ inge ka ñvkvfklege: “come y calla”.



por darles de comer, para que no sufran, y puedan lograr tener lo que ella no, malogrando también su propia salud mental y esto es un hecho, puesto que la salud mental de la mujer indígena sufre un mayor deterioro como consecuencia de las presiones a las que está expuesta por sus diferentes roles y la doble jornada laboral que le corresponde desempeñar. En algunos casos debido al aislamiento geográfico en que se encuentran las comunidades indígenas y por la desvaloración a que se ve sujeta la mujer sufriendo tanto a nivel biológico como psicológico, lo que se hace presente por las diversas circunstancias, entre las que se encuentran, la pobreza, la discriminación, el aislamiento, etc. Por lo tanto, en este caso, aquel simbolismo o metáfora antropofágica podría ser utilizada para hacer referencia a la preocupación general, por las implicaciones y consecuencias de las supuestas leyes naturales: en el caso, la de la lucha por la supervivencia y la de la mentalidad primitiva en estado de naturaleza. Esto quiere decir que, finalmente, el hambre es más significativa que la muerte, porque la conciencia de la muerte dura poco y acaba de una vez, en tanto que el hambre prolonga la conciencia de la condición humana y promueve el entendimiento del universo. (Jackson, 2000)

La criatura que significó la supervivencia de la familia no logró si quiera ser parte de algún acto fúnebre, que le brindara un descanso digno, donde se velara su memoria. Esto es algo totalmente extraño puesto que va en contra de las tradiciones impuestas dentro de la comunidad, el “descanso” es un rito fúnebre mapuche ampliamente practicado en la zona cordillerana y precordillerana de la Región de Los Ríos de Chile. Su ejecución se perpetra luego del velorio y antes del traslado



del ataúd al cementerio para el entierro. Es fruto de una ceremonia en donde participan (autoridades ancestrales mapuche, la familia y la comunidad del difunto, y las comunidades vecinas) y no humanos (antepasados). Su materialidad - denominada igualmente 'descanso' se expresa en un altar (generalmente una cruz y/o una pequeña casa de madera y zinc), ubicado a metros de la vivienda en donde se lleva a cabo el velorio y al pie de un árbol; lugar donde se deposita el ataúd el tiempo en que se desarrollan las acciones principales del rito: un discurso al 'püllü'²¹ del difunto con objeto de propiciar su separación del plano de 'los humanos y una karékare'²² destinada a coadyuvar su agregación al plano de los 'alwe'²³. El árbol, en tanto, con el tiempo, se transforma en la referencia principal del difunto, pues se convierte en morada de su 'püllü'. (Rojas, 2016)

Podemos indicar entonces que Amelia fue la excepción a la regla, no hubo un descanso para aquella criatura, no hubo ninguna referencia de apego hacia ella, incluso pudo con toda mentalidad cristiana, donde este crimen sería un tabú inimaginable pero en el contexto en el cual estaba inserta aquella mujer era paupérrimo, por lo que este acto antropofágico fue netamente por supervivencia, una acción obligada debido a su situación de extrema pobreza donde se vio orillada

²¹ Püllü: espíritu

²² Karékare: la gallina destinada al sacrificio.

²³ Alwe: cierto insecto cuya voz se oye en tiempo del alba (lit.: el muerto del alba/ antepasados).



a realizar este crimen , a pesar de ser sangre de su sangre, es por ello que se hace hincapié a su salud mental, ella solo veía carne, no a su hijo/a muerto/a.

Como nos dice (Encinas, 2009):

“La muerte, el sufrimiento y el dolor han acompañado al hombre desde la más temprana historia de la humanidad, y siempre ha reaccionado ante ella. Precisamente la forma de reaccionar ante la muerte nos habla de cómo es un pueblo, una cultura y una civilización, y sobre todo de cómo es el hombre” (pág. 2).

Teniendo en cuenta que somos una especie inteligente capaz de discernir que es lo que está bien o mal, podemos indicar que aquella mujer vio en la muerte, vida para su familia, y sus estómagos vacíos, aun así, siendo un crimen, el cual jamás se puede justificar, podemos comprender por qué tomó aquella decisión tan fría, así fue su reacción, espontanea, no hubo una planeación de que es lo que ocurriría si su neonato nacía de esa forma, es allí donde nos detenemos a pensar en que el cuerpo, es un cuerpo y nada más, como el de otra especie, porque no hay lazos emocionales que pudieran atar a esa madre desesperada de su hijo/a. Amelia vio aquella muerte como algo natural, cotidiano y un hecho esencial que nos pone frente al sentido de todo lo que somos, hacemos y vivimos.



VI. II. La santa Quilaqueo

El epew “La santa Quilaqueo” nos habla de una problemática acerca de “la ausencia y abandono que sufrieron y siguen sufriendo las mujeres mapuches por parte no solo de la sociedad que las ha marginado, dejándolas en uno de los escalafones más bajos de la sociedad, sino que, también, dentro de su círculo familiar “más cercano”, como lo son sus hijos y maridos” (Nilsson, 2014). En este epew se enmarca principalmente la imagen del marido ausente personificado en el carpintero Quilaqueo, quien no se encontraba nunca en casa; no era pues un compañero o esposo presente:

Sería tal vez porque su marido no estuvo nunca en casa, que el inesperado título de viuda no la sorprendió y la única consecuencia concreta de la muerte de su marido, el carpintero Quilaqueo, fue el hecho de que por vez primera lo tuvo en casa dos días seguidos, aunque haya sido en un cajón. (pág. 30)

Debido a los antecedentes expuestos, se deduce que no eran un aporte monetario para el sustento del hogar al apreciar en la lectura que, el hombre no estaba presente de manera activa, viviendo en su gran mayoría del tiempo, si es que no todo, en condiciones precarias. Según la encuesta Casen 2017, “la población mapuche presenta un mayor porcentaje de hogares considerados en situación de pobreza multidimensional, con un 31,3% versus el 17,7% de los hogares no mapuches, en esa condición. Al desglosar los datos por dimensión de la pobreza,



nuevamente los hogares mapuches son aquellos que presentan mayores carencias” (Casen, 2017).

El inicio de la pobreza del pueblo Mapuche, tuvo su origen en la arremetida chilena, que trajo consigo la destrucción de su economía interna:

La llegada hispana en el siglo XVI fue aparentemente el elemento gatillante para que poblaciones distintas se agruparan y estrecharan sus lazos sociales y culturales, formándose la identidad mapuche conocida históricamente. Los mapuches se rebelaron contra el sometimiento español e incendiaron las ciudades que habían fundado desde el río Bío-Bío al sur. Esta rebelión fue el inicio de la Guerra de Arauco que obligó a España a mantener un ejército profesional que resguardara las fronteras, así como a reconocer la autonomía mapuche en sus tierras. (Bengoa, 1999)

Las consecuencias de la llamada ‘Pacificación de la Araucanía’ son devastadoras para el pueblo Mapuche:

“Las consecuencias directas de este proceso para la sociedad mapuche fueron la drástica disminución de sus tierras por reiteradas y masivas usurpaciones; la dependencia en un agente externo, el Estado, y una desorganización social, causada por la pérdida de autoridad de los lonkos. Producto de todo esto, desde inicios del siglo XX, la acción mapuche pasa del campo militar al político, de guerreros a líderes organizacionales, del



campo a la ciudad, con una progresiva migración y el surgimiento de una elite intelectual y profesional en el seno de la sociedad mapuche” (Bengoa, 1999).

Producto de la disminución de las propias tierras vinieron consecuencias que complicaron de manera significativa al pueblo Mapuche, ya que sin las grandes extensiones para poder dedicarse a la crianza y venta de animales y también para poder cultivar sus alimentos, se ven afectados monetariamente y agudiza la falta de recursos para mantener sus hogares y familias. Así como tampoco sería un problema recurrente la poca presencia de la imagen del jefe de hogar dentro del mismo, puesto que mejores condiciones en la calidad de vida y con tierras en las cuales debían preocuparse, cada familia no dejaba tiempo para el ocio ni vicios.

Siguiendo la misma línea de la pobreza, encontramos otro factor que refuerza las malas condiciones laborales a las que son expuestas, partiendo principalmente por la poca oportunidad laboral debido a la ausencia de estudios completos en enseñanza media y secundarios, incluso la escolaridad en educación básica es baja si la comparamos con los índices a nivel nacional de estudios en mujeres no mapuche.

Según el instituto nacional de estadísticas INE:

En la educación básica, el 54% de los hombres mapuche accede a la enseñanza básica, mientras que el 53% de las mujeres mapuche la cumplen.

En la educación media, las cifras se distancian: 30% para los hombres, 28% para las mujeres, finalmente los hombres mapuches universitarios alcanzan



la cifra de 7,2% y las mujeres sólo el 6,7% logra ir a la universidad” (Instituto Nacional de Estadísticas, INE, 2017), siendo esto un factor para que “sin la escolaridad completa, las remuneraciones también se ven afectadas, ya que se puede acceder a trabajos que son pagados a un precio menor comparado con el resto de la población no indígena, esta diferencia puede llegar hasta un 38% menos por la misma labor desempeñada. (Observatorio laboral Araucanía, 2019).

Estos trabajos sacrificados y desgastantes tanto física como mentalmente, se ven reflejados en este siguiente párrafo:

Desde entonces, la viuda Quilaqueo se convirtió en una mujer abnegada. Sacrificando su propio cuerpo se convirtió en una invencible lavadora de ropa ajena, y entre sábanas, camisas y otras pilchas fue estrujando su vida, y en los cordeles fueron cayendo gota a gota las últimas miserables huellas de su alegría, hasta quedar totalmente reseca (pág.30).

Tal vez por el sacrificio, la penuria, el hambre, la soledad, la pobreza, el cansancio o el esfuerzo que hacía la viuda al desempeñarse y estrujar su vida como lavandera es que su sufrimiento fue tanto que comenzó a ver visiones o ella creyó tener revelaciones divinas o una epifanía expresada así:

Una de sus noches infinitamente iguales, en que sus sueños de ropas almidonadas se interrumpieron con el golpear desesperado de la puerta, fue a abrir con la desconfianza de las mujeres solas. No pudo con el temblor que



le provocó la estampa inmensa, sobrehumana y salvadora del mismísimo señor Jesucristo en el umbral de su casa. Aún traía en su cabeza la sangre de la humillación milenaria de la corona de espinas. El Mesías no necesitaba permiso para entrar, la viuda Quilaqueo, más dura que tres pedernales antiguos, se dobló en pedazos ante el aura de santidad del célebre intruso que teñía con su santa sangre los choapinos mugrientos de su casa (pág. 30).

A lo largo de los años, la sociedad tiende a “santificar” de cierta manera a las personas (en este caso una mujer) que han llevado una vida de sacrificios, ya sea porque trabaja para sacar adelante a su familia sin la presencia de un hombre, porque se hace cargo de muchos hijos o porque “deja de lado su vida” para dedicarla a alguien más y que seguramente con todo aquello se ganará un espacio en el paraíso prometido por Dios. Asumimos que este estado mental de la viuda Quilaqueo es el que le permite percibirse a sí misma como una “santa” y, por lo tanto, no le parece extraño ver en la puerta de su casa a la imagen de Cristo mismo:

Convencida de que con esa presencia la vida le premiaba de las agriedades de la existencia, y que ella, la más humilde y desdichada, era la elegida para recibir en su morada la imagen hecha carne del hijo de Dios, en su tan anunciada segunda visita a este valle de pobres pecadores (pág. 30).

La santa Quilaqueo necesitaba ser reconocida por tanto sacrificio que una vida llena de agriedades le trajo, y en esta necesidad de amor, cariño y muestras



de afecto es que sin dudarle se dispone de buena manera a entregar ayuda al desconocido que apareció ante su puerta, este desconocido al que ella reconoce como una imagen divina, al cual estaba dispuesta a ayudar y entregarle los cuidados requeridos.

La viuda, sintiéndose como una Magdalena dichosa y atolondrada, se ofreció para limpiar las llagas aún borboteantes de diosito. En aquella penumbra glorificada por la presencia del Señor, cogió los paños más puros y curó con cariños de hembra las heridas vergonzosas de los hombres, sin saber lo que hacían, habían hecho en ese cuerpo santo” (Pág. 30).

Fueron muchas las personas que, a lo largo de su vida, exhibieron méritos que les concedían ya una cierta aura de santidad, que culminaría finalmente, en el reconocimiento oficial por parte de las religiones de acreditar dicho título; pero las que no son reconocidas de una manera popular (personas autodenominadas santas y sacrificadas por el estilo de vida que llevan) de alguna forma, igual quieren que se les reconozca en su entorno por su esfuerzo. Al respecto, Rosa Alabrús, en la revista Historia Moderna, señala:

La expectativa de reconocimiento de una persona como santa es a través de la prueba de fuego: su propio martirio, el sacrificio de la inmolación, como gran testimonio de verificación empírica de sus cualidades como santo o santa.



Pero ¿habrá sido una alucinación o revelación por completo?, ¿o dentro de su estado de inestabilidad mental/emocional, habrá querido ver la Santa Quilaqueo de manera intencional esa aparición de Dios en la puerta de su casa para así sentir la compañía de aquella persona? Al respecto se señala:

El hombre también tiene siempre la capacidad de reconocer las revelaciones como tales, sin embargo, esto siempre presupone su voluntad, y la voluntad debe ser estimulada por el hecho de que estas revelaciones se transmiten a las personas de una manera que parece sobrenatural y que debe hacer pensar. (Imaginario, 2019)

Lo que sí podemos afirmar es que, la Santa Quilaqueo, atendió con una gran disposición a la imagen de Dios que aquella noche la visitó, y junto con ello se entregó a sus brazos, dejándose llevar por la imagen divina y sus caricias sanadoras:

Fue tanta la pasión que sus manos, ajadas por el detergente, propinaron al maestro, que se fue despertando en ella un frenesí que ya creía olvidado. (Pág. 30)

Este frenesí del que se habla como algo olvidado por parte de la viuda Quilaqueo, es exactamente el abandono que ella sentía como mujer y esposa, ya que al tener por marido al carpintero Quilaqueo (cuya persona no veía nunca) es claro que una relación amorosa y con muestras de afecto no era algo recurrente. Y tal vez fue precisamente eso lo que la empujó y encendió su deseo por entregarse



a este hombre divino, que sin dudas le estaba provocando sensaciones ya olvidadas.

Las grandes puertas del ardor original se abrían y las quería compartir con ese apóstol moribundo que fue respondiendo como hombre a sus sanaciones. Y así, mientras la penumbra rodeaba la escena, el Cristo comenzó a acariciarle el cabello como a una leprosa, a tocarla como a una parálitica, a estrecharla como a una adúltera, hasta que finalmente la besó con la pasión trémula de Judas. (Pág.31)

Finalmente se describe el beso entre la viuda Quilaqueo y “dios, cristo u hombre divino” como el beso con pasión de Judas por la siguiente razón: este hombre siempre supo que la mujer lo estaba viendo como algo que no era, esa imagen divina que ella quiso ver y creó en su mente dejándose llevar por aquello que no existía, y lo que realmente estaba hablando y creando esta alucinación era su deseo de ser y sentirse amada por la persona que ella creía ser correcta y merecedora de aquello. El hombre no alzó la voz frente a la confusión de la mujer, sino que simplemente se dejó envolver por sus caricias y siguiéndole el juego dejó que lo curara y lo acariciara, devolviendo las atenciones con más caricias y besos que culminarían en un acto de pasión entre dos personas tan mortales como nosotros mismos. Así se ve reflejado en las últimas líneas de este epew.

Ella, ofrendó el rescoldo de sus piernas para la omnipresencia fálica del Rey de Reyes, hasta que ambos descendieron por unas sinuosas escalerillas sin



retorno, hacia el infierno más dulce. De esa forma dos cuerpos, los dos terrenales, se unieron desafortunados, como no aparecía en ninguna biblia y como no quedará escrito en ningún libro. (Pág. 31).

VIII. CONCLUSIONES

El objetivo de nuestro proyecto de investigación fue reconocer e interpretar en los dos epew de Javier Milanca: “La cazuela de Amelia Mariman” y “La santa Quilaqueo”, las expresiones de pobreza que viven las mujeres mapuches y a su vez, caracterizar la imagen de la mujer mapuche y describir las funciones que cumplen dentro de sus familias y comunidades mapuches.

A través del desarrollo de nuestra investigación, logramos reconocer la imagen de estas dos mujeres presentadas en los epew que dan cuenta de la profunda precariedad en las que se ven envueltas en el ámbito económico, trabajos mal remunerados e informales que no eran suficientes si quiera para solventar necesidades básicas y también logramos observar, el desgaste sufrido por ellas en el ámbito físico y psicológico.

En el caso de Amelia Mariman podemos ver una mujer mapuche, afectada físicamente por la continua maternidad y crianza, pues tenía ya 10 hijos, todos nacidos de manera seguida, los trabajos forzosos de recolección en el campo



durante temporadas estivales padeciendo climas extremos y también el peso de las labores domésticas.

No solo observamos desgaste físico, sino que también observamos cuánto afectó esto su salud mental; el vivir una maternidad precaria, en soledad (a pesar de estar casada), la desgastó psicológicamente de tal forma que las decisiones que tomó traspasaron barreras morales y alejadas de la legalidad, es decir, la opción de cometer antropofagia por supervivencia, nos reveló la decadente salud mental de esta mujer.

Amelia Mariman cumplía el rol principal dentro de su hogar, era ella la que debía pensar en cómo solventar las necesidades que les afectaban, pensar en soluciones, hacer lo que fuera necesario, sacrificando todo por su familia; vivía una extrema y constante preocupación por dar de comer lo que fuere a los suyos.

Toda la vida de Amelia Mariman se condicionó por la pobreza, es decir, la pobreza la llevó a pasar hambre, a trabajar de manera informal, labores precarias de salarios insuficientes. Ello la llevó a descuidar su salud mental, física y, finalmente, la llevó a cometer una de las peores aberraciones que algún día podríamos imaginar, cocinar a la criatura que ella misma engendró en su vientre, así sin más, ni siquiera pensó en darle digna sepultura. No pensó en consecuencias, convirtiendo a su familia en cómplices de su crimen.

Por otra parte, en el epew La santa Quilaqueo, vemos una mujer mapuche que dentro de su núcleo familiar no mantiene presente -como una imagen



constante- al hombre, en este caso al Carpintero Quilaqueo, ni tampoco se especifica el porqué de la ausencia de éste.

El fallecimiento del carpintero trae consigo dos cosas: que esté presente en casa por más de dos días seguidos (algo que paradójicamente se presenta como positivo) y también implica que la Santa Quilaqueo tenga que trabajar de manera más ardua para poder sobrevivir debido a la pobreza que enfrenta, dejando así sus últimas fuerzas en los quehaceres en los cuales se desempeña.

La Santa Quilaqueo deja en su trabajo de lavandera, sus últimas gotas de felicidad y también su cordura. El desgaste físico y mental le terminan “pasando la cuenta” como se dice coloquialmente y eso trae como consecuencia un estado de perturbación que le produce un estado de confusión y una alucinación, la que ella cree es una “revelación divina”.

Las pocas oportunidades de acceder a ayuda frente al desgaste emocional que estaba viviendo, la lleva a dejarse consumir por una vida que la hace infeliz y que, a su vez, inconscientemente, la lleva a padecer un estado mental en el cual busca su propia felicidad, a su manera, con lo que cosechó después de tantas horas, días y meses de sacrificio.



X. ANEXO

Glosario de términos mapuche

1. Alwe: cierto insecto cuya voz se oye en tiempo del alba (lit.: el muerto del alba/antepasados)
2. Epew: Cuentos o relatos de ficción
3. Guillatún: Ceremonias
4. Inge ka ñvkvfklege: “come y calla”.
5. Karékare: la gallina destinada al sacrificio.
6. Lamngen: hermano, hermana: llamando así el hombre a sus hermanas, a sus primas, hijas del tío paterno y de la tía materna.
7. Lonko: la cabeza; el jefe; los cabellos, la cabellera; la espiga.
8. Machi: los médicos o medicas indígenas que curan a los enfermos según las supersticiones antiguas de su raza.
9. Mapu: tierra
10. Mudai: chicha de maíz, trigo, cebada o de papas revueltas con trigo.
11. Murra: es un arbusto de aspecto sarmentoso, cuyas ramas, espinosas y de sección pentagonal, pueden crecer hasta 3 metros
12. Püllü: espíritu
13. Puñeñelchefe: partera en la comunidad mapuche.
14. Trafkintu: razón de intercambio.



XI. BIBLIOGRAFÍA

Alabrús, I. R. (2020). *Modelos de santidad femenina en el mundo hispánico en la Época Moderna. Magallánica: revista de historia moderna* (vol. 6).

Arana, D. B. (1999). *Historia general de Chile* (Vol. 11). Santiago: Editorial universitaria.

Bartolomei, M. L. (2011). *Género y Derechos Humanos. Algunas reflexiones feministas sobre la ciudadanía y el Estado Nacional en América Latina*.

Bengoa, J. (2012). *Historia del pueblo Mapuche siglos XIX y XX*. LOM. Santiago: Concha y Toro.

Bernal, C. (2006). *Metodología de la investigación*. Pearson educación.

Brockington. (1996). *IF Motherhood and Mental Health*. Oxford University Press, New York.

Céspedes, V. (2016). *Parir y resistir. Imaginarios de seis mujeres mapuche respecto al parto, en contextos urbanos de la región del Biobío*. Chile.

Collinao, M., & Melillán, C. (1999). *La participación organizacional de la mujer Mapuche en Santiago, La Discriminación en Chile. El Caso de las Mujeres Mapuche*. Universidad de la Frontera, Santiago de Chile.

CONADI. (s.f.). *Corporación Nacional de Desarrollo Indígena*. Obtenido de <http://www.conadi.gob.cl/index.php/nuestra-institucion/mision-institucional>

de Augusta, B. F. (1916). *Diccionario araucano-español y español-araucano: Español-araucano* (Vol. 2). Imprenta universitaria.



Encinas, M. d. (2009). *Estudio antropológico del comportamiento ante la muerte: humanidad e inhumanidad.*

Escritores indígenas. (s.f.). Obtenido de www.escritoresindigenas.cl

Goetz, P., & Lecompte. (1981). *Etnografía y diseño cualitativo en investigación.*

González, E. (2003). *La Discriminación en Chile, el caso de las Mujeres Mapuche ñuke mapuförlaget.*

Grace, C. (2006). *La medicina mapuche: cosmovisión e identidad, pérdida y recuperación.*

Grebe, M. (1995). *Etnociencia, creencias y simbolismo en la herbolaria chamánica mapuche. Enfoques en atención primaria.*

Guevara, T. (1912). "*Las últimas familias y costumbres araucanas*", en *anales de la Universidad Chilena*. Universidad de Chile, Santiago de Chile.

Gutierrez, C. (2015). *Connotación y denotación del concepto de "cannibalismo"*. Revista Cayena.

Gutiérrez, I. (2004). *Efectos manifestado en el área emocional de las mujeres Pehuenches, ocurridos con posterioridad a la relocalización en el fundo el Barco*. Universidad de Concepción.

Imaginario. (21 de 05 de 2019). *Significado de Epifanía*. Obtenido de www.significados.com

infosalus. (13 de 03 de 2019). *Infosalus*.

Jackson, D. (2000). *La metáfora antropófaga*. Cuadernos hispanoamericanos.

Loncon, E. (2020). *Las mujeres mapuches y el feminismo*. Ciper. *CIPER*.



- Lugones, M. (2008). *Colonialidad y género*. Binghamton University, USA.
- Mardorys Diaz, R. A. (2013). *Depresión y ansiedad en embarazadas*. Valencia.
- Memoria Chilena. (2013). Biblioteca Nacional de Chile. 1.
- Milanca, J. (2015). *XAMPURRIA somos el lof de los que no tienen lof*. Ñuñoa, Santiago: Pehuen.
- Millán, M. (2011). *Mujer mapuche. Explotación colonial sobre el territorio corporal. Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. BIDASECA.
- Montecino, S. (1984). *Mujeres de la tierra*. Santiago de Chile: SEIX BARRAL.
- Nilsson, N. (2014). *La mujer mapuche en Chile: Un estudio de género y marginación en la región de la Araucanía*. DIVA.
- Ñanculef, J. (2018). *Tayiñ mapuche kimün*. . Santiago de Chile: Cátedra indígena.
- Olea, C. (2010). *La mujer en la sociedad mapuche/siglos XVI a XIX, Servicio Nacional de la Mujer Sernam*. Santiago de Chile: Editorial LOM.
- Osses , S., Sánchez, I., & Ibañez, F. (2006). *Investigación cualitativa en educación: hacia la generación de teoría a través del proceso analítico*. Valdivia: Estudios pedagógicos. doi:<https://dx.doi.org/10.4067/S0718-07052006000100007>
- Pacheco, J. (2012). *Los mapuches: cambio social y asimilación de una sociedad sin Estado*. Guadalajara: Editorial Espiral.



- Peña, J., Huentequero, M., & Cayupan, S. (2018). *Relatos de mujeres mapuches de la Araucanía: revistación de las formas de familia bajo la figura de bigamia*. Tábula rasa.
- Pérez, L., & Pichardo, A. (1998). *Feminización de la pobreza*. Ístmica.
- Polanía, L. C. (2019). *Enfermedades y accidentes laborales generados por factores de riesgo en la actividad agrícola*. Mente joven.
- Quiñimil, D. (2012). *petu mongenleñ, petu mapuchengen, un proceso autoetnográfico para la descolonización feminista de las categorías mujer, mapuche, urbana, a través del aborto*. Granada.
- Ramírez, G. (2014). *Salud mental y comunidades indígenas*.
- Rojas, P. (2016). *El rito fúnebre mapuche del descanso: de la muda ontológica al árbol de los ancestros*. Arica.
- Romero, M. N. (2001). *La maternidad como conflicto. Una expresión de inequidad social y de género*.
- Salas, P. (2012). *Cáncer cervicouterino y acceso a sistemas de salud en mujeres mapuche y no mapuche*. Obtenido de <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/116499>
- Salzar, A. (2015). *El oficio de la puñenelchefe: memorias del parto en los relatos de tres mujeres mapuche de la comunidad Curaco Ranquil*.
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de sueños.
- Servicio Nacional de Capacitación y Empleo. (2022). *Termómetro laboral Los Ríos 2022*. SENCE. Obtenido de <https://www.observatorionacional.cl/publicaciones/2642>



Servicio Nacional de Capacitación y Empleo. (2022). *Termómetro laboral Magallanes 2022*.

SENCE. Obtenido de <https://www.observatorionacional.cl/publicaciones/2643>

Sosa, S. (2015). *La conquista de la Araucanía: la expansión de la República de Chile sobre el Wallmapu*. Revista SURES.

Valdes, X. (2015). *Feminización del empleo y trabajo precario en las agriculturas latinoamericanas globalizadas*. Buenos Aires: cuadernos de antropología social.

Vargas, V. (21 de 05 de 2017). El presente feminista de las mujeres mapuche: Del debate a una lucha contra múltiples violencias. *MAPUEXPRESS colectivo de comunicacion mapuche*, pág. 1.

Villafrade, T. (12 de 06 de 2022). Pobreza y solidaridad tiene rostro de mujer. *Acción solidaria*.