



Universidad de Chile

Facultad de Filosofía y Humanidades

Departamento de Lingüística

Üllcha domo: una mirada léxica, narrativa y cultural

Informe final de seminario de grado para optar al grado de licenciada en Lingüística y
Literatura con mención en Lingüística

Estudiante:

Fernanda Talma

Profesor guía:

Felipe Hasler

Santiago

2023

Resumen:

Esta investigación consiste en la descripción del término *üllcha domo* desde un plano léxico, narrativo y cultural. Con la finalidad de poder comprender una configuración completa de significancia entre estos planos. Primero se hizo un estudio de los diccionarios del mapudungun para poder analizar las equivalencias utilizadas para definir a *üllcha domo*. Luego se eligió el *epew* del sumpall y el poemario Shumpall (2017) para ejemplificar cómo funciona *üllcha domo* dentro de un contexto narrativo, comprendiendo las contraposiciones entre la figura histórica y la figura contemporánea. Finalmente, se describieron los elementos culturales relevantes para la comprensión de esta figura desde el punto de vista de la materialidad y la representación dentro de su comunidad. De esta manera, se unificó la imagen de *üllcha domo*, como un símbolo de la juventud y la transición dentro del pueblo mapuche.

Agradecimientos:

Primero quiero agradecer a todos quienes han sido parte de este proceso, quienes han confiado en mí, en mis ideas y caminos desde el día uno, y también a quienes en el camino he podido convencer.

A mi mamá y a mi papá quienes siempre me han recibido con apoyo y amor, quienes han intentado comprenderme incluso cuando yo mismo no me he hallado. A mi hermano y mis primas, por ser mi motivación principal para salir adelante. A mis abuelas y tías por ser un lugar al que siempre puedo acceder lleno de paciencia, comprensión y ternura. Agradecer especialmente a mis perros y gato por ser la compañía incondicional desde el día uno hasta hoy.

A mis amigos, quienes han estado ahí ayudándome, motivándome, quienes me mostraron lo preciosa que podía ser la lingüística. A quienes me recibieron con una taza de café y un abrazo.

Finalmente, al profesor Felipe Hasler, por confiar y acompañarme en este proceso, que aunque fuera desordenada a la hora de expresarme, confió en las ideas que yo traía y me ayudó a dirigirlas de manera en que se formó este proyecto. Muchas gracias.

Índice

Tabla de contenido

1. Resumen	4
2. Introducción	4
3. Marco teórico	5
3.1. Estado del arte	5
3.2. Antropología cultural.....	6
3.2.1. Antropología Lingüística.....	10
3.3. Pueblo mapuche:	11
3.4. Teorías narrativas	14
3.4.1. Teoría de arquetipos de Vladimir Propp	15
3.4.2. Teoría de análisis estructural del mito de Claude Lévi-Strauss.....	16
3.4.3. Teoría de análisis estructural del mito por Roelf Foerster	17
3.4.4. Constelaciones semióticas	18
3.5. Diccionarios del mapudungun.....	19
3.5.1. Análisis crítico de diccionarios.....	20
4. Metodología	21
5. Análisis	22
5.1. Plano Léxico.....	23
5.1.1. Lingüística Misionera y Geografía	23
5.1.2. Luis de Valdivia (1606)	24
5.1.3. Andrés Febrés ([1765] y 1864).....	26
5.1.4. Félix José de Augusta ([1916] y 2016)	28
5.1.5. Ineke Smeets (2008)	31
5.1.6. Comparaciones	32
5.1.7. Combinatorias.....	33
5.1.8. Teoría Feminista	34
5.2. Plano Narrativo.....	35
5.2.1. Teorías Narrativas.....	35
5.2.2. Sumpall	36
5.2.3. Shumpall.....	40
5.2.4. Teoría de Arquetipos de Propp.....	42
5.3. Plano Cultural.....	43
5.3.1. Niñez	44
5.3.2. Rituales, Símbolos naturales, Ropas y Joyas.....	45
5.3.3. Matrimonio	47
5.3.4. Figura histórica y Figura Contemporánea	49
6. Discusión	50
6.1. La constante imprecisión en el uso de <i>üllcha</i> dentro de los diccionarios y aplicado a la narrativa.	50

6.2. La representación de la etapa de la vida de la mujer dentro del relato del sumpall, el cual se ve contrapuesto con el poemario Shumpall que viene a replantear los roles de géneros y liberar el erotismo de la mujer.	51
6.3. Las representaciones materiales que significan la relación y momento retratado en el <i>epew</i> del <i>sumpall</i> , que luego se puede encontrar en el uso de joyas y ropajes.	52
6.4. Configuración de <i>üllcha</i> : unificación del plano léxico, narrativo y cultural.	53
7. Conclusiones	55
8. Bibliografía	56

1. Introducción

La presente investigación tiene la finalidad de describir el uso de *üllcha* desde un plano léxico, narrativo y cultural, relacionando estos planos a las etapas de la vida de las mujeres. Esto debido a la histórica imprecisión y prescriptividad que ha existido en el tratamiento de ellas (Guerra, 2006:15).

Esto se desarrollará a través del análisis de tres planos. El primero es el lexicográfico, el cual permitirá describir y comparar cuatro diccionarios del mapudungun. De estos se extraerá el término y se pondrá en comparación, explicando y entendiéndose desde su dimensión gramatical, histórica y geográfica. El segundo plano por analizar luego será este término en uso, es decir, se va a distinguir su utilización dentro del histórico *epew* del *sumpall*, teniendo en consideración sus diversas versiones, incluyendo el contemporáneo poemario *Shumpall*, de Miranda Rupailaf (2017). De esta manera se aplicará la estructura de análisis del mito de Lévi-Strauss, considerando los cambios que ha planteado Foerster frente a la aplicación de esta estructura dentro de la narrativa mapuche. Así también se emplean los arquetipos de Propp, con el propósito de ejemplificar, dentro de la estructura morfológica de la novela fantástica. Finalizando con la constelación semiótica de los conceptos más relevantes dentro de la narrativa. De este modo, finalizará con el análisis cultural de las distintas etapas de la vida de la mujer mapuche, en donde se hará una revisión de la niñez y el matrimonio, con el fin de delimitar los rituales y momentos que diferenciarán esta fase dentro de la vida de la mujer mapuche.

Para lograr esto se propone como objetivo general: describir el uso de *üllcha* desde un plano cultural, discursivo y léxico. Para la realización de este, se plantean tres objetivos específicos, el primero es describir desde el plano léxico el uso de *üllcha*, el segundo es aplicar las teorías narrativas para comprender la vida y significancia de *üllcha domo* en el género narrativo y por último el tercero es aplicar el plano cultural a la vida de *üllcha domo*.

El nicho de investigación se plantea dentro del plano de la antropología lingüística, pues busca hacer una relación etnográfica con los modelos lingüísticos, tal como plantea Alessandro Duranti en Antropología Lingüística (Duranti, 2000:127), para poder comprender la relación que existe entre los estudios culturales y la lengua, pues al buscar la precisión del uso de este término también se está haciendo un trabajo cultural al poder determinar cómo ha sido aplicada históricamente tanto por misioneros y lingüistas una vez que ha sido traducida y cambiada una múltiple cantidad de veces.

2. Marco teórico

En la siguiente sección se van a introducir los conceptos más importantes a tratar dentro de la investigación, además de exponer el estado del arte.

2.1. Estado del arte

Actualmente, existe una gran cantidad de investigaciones y estudios que se encargan en primer lugar de analizar las etapas que viven las mujeres, tanto desde una visión territorial como desde una visión globalizada. De esta manera, se destaca *La Mujer Fragmentada: Historias de un Signo* (1994) de Lucía Guerra, una obra que analiza cómo las diversas representaciones de las mujeres en las artes y humanidades han afectado a la forma en que son comprendidas dentro de la sociedad. Por ejemplo, relacionar a las mujeres con la brujería, y de esta manera también relacionarla con la tierra, el agua y la luna (Guerra, 1994:20). Estos son elementos base de la naturaleza y así también, características generalizadas para definir a las mujeres. Asimismo, ha concebido que estos signos que se crean a la hora de representar a las mujeres se han basado en las influencias europeas de quienes históricamente han escrito estos documentos. Este hecho afecta territorialmente a Latinoamérica y se verá reflejado en el tratamiento que existe de parte de los diccionarios a *üllcha domo*. Se ocupará esta obra para aplicar la teoría feminista al plano léxico.

Hay obras como la de Sonia Montecino en *Mujeres de la tierra* (1984) en el cual ella caracteriza etapa por etapa la vida de la mujer mapuche descifrando los momentos más significativos que dejarían una marca dentro de sus vidas. Estas etapas marcaran ciertos tópicos dentro de sus vidas y ayudarán a desentrañar cuáles serían los momentos que de la *üllcha domo*. Luego en *Sol Viejo, Sol Vieja* (1995). En donde hace el trabajo de explicar con mayor detalle los rituales y el misticismo de la mujer mapuche dentro de su comunidad tales como la representación de esta espiritualidad a través de la representación de la mujer en el sumpall y sus diversas interpretaciones. Así también, se puede comprender como lo místico se ve relacionada a rituales como el matrimonio. Estos planteamientos colaboran a la elaboración del plano cultural y narrativo, debido a que esta autora es de las más especializadas en el tratamiento de las mujeres mapuche.

La obra de Ana Mariella Bacigalupo, quien relata tanto sobre la vida de la mujer mapuche desde una visión contemporánea y mística. En *Shamans of the foye tree* (2007), encontramos una investigación profunda sobre los quehaceres de las machis y el género, como estos se relacionan y conviven en la comunidad, además Bacigalupo teoriza sobre la binariedad

dentro de la comunidad mapuche, al igual que los roles de género, tema que se tratará a lo largo del análisis de *Shumpall* (2017)

Además, existen extractos como “Peküyen” de Margarito Calfío (2012) y su extracto “Yafüluwayiñ, mujeres mapuches. Resistencia viva en los siglos XIX ka XX” (2019), en el primero ella hace una compilación histórica sobre relatos que se centran en la menstruación. Para luego en el segundo extracto hacer un repaso histórico sobre las representaciones de la mujer mapuche históricamente para luego actualizar estas ideas, lo cual colabora a la comprensión de *üllcha domo* desde el plano cultural y contemporáneo. De esta manera poder plantear una imagen histórica que ha sido creada a lo largo de las narraciones y tradiciones. Mientras que, también se pueda integrar una imagen contemporánea con estos textos. Así también encontramos textos que tratan específicamente la niñez mapuche, como es *Infancia: Vida y Cultura Mapuche* de Inez Hilger (2015) este colabora con la creación del plano cultural a la hora de limitar la etapa de la vida que representa *üllcha domo*. Se pueden destacar los distintos aportes al arte que ya existen y se encargan de redondear el tema a investigar.

2.2. Antropología cultural

A la hora de comprender la antropología primero se debe entender el contenido que este estudia y aborda. Este principalmente es el comportamiento del ser humano, es decir, su cultura, su forma de actuar, vivir y trabajar. De esta manera, Franz Boas propone una subdivisión para la antropología, esta consiste en cuatro partes.

La primera es la arqueología, esta considera el estudio del pasado, sus comportamientos y cómo comparativamente se acercan a los estilos de vida que se poseen en la actualidad. Le sigue el estudio de la antropología cultural, este se divide en dos formatos o técnicas, estos son la etnografía y la etnología (Kottak, 2011:10). Luego está la antropología biológica, esta se encarga de comprender los procesos de evolución biológicos y cómo han afectado en los estilos de vida de los seres humanos, comprender cómo varía según el lugar donde residen las personas y estudiar esta variación. Finalmente, tenemos la antropología lingüística, esta se enfoca en comprender los procesos de evolución y procesos lingüísticos en general que se pueden observar a lo largo de la gran cantidad de lenguas que existen (Kottak, 2011, p.13).

De esta manera, en la siguiente investigación se definirán y utilizarán dos de ellas. La primera será la antropología cultural, esta tiene como objetivo estudiar el campo de las culturas y sus diversidades, de esta manera, el estudio se divide en etnología y etnografía. La primera

trata sobre los estudios transculturales, mientras que la segunda sobre los estudios de campo que se hacen sobre las culturas. De forma en que entre ambas trabajan juntas y a la par. Esto se debe a que el estudio etnográfico se encargará de hacer el estudio de campo, es decir, ir al lugar en donde está ocurriendo el escenario cultural que se quiere estudiar y a través de una serie de técnicas de investigación en campo ocurre el estudio etnográfico de una cultura. Por otro lado, la etnología es la que utiliza los resultados y estudios para hacer una investigación comparativa, es decir, utiliza una cultura como punto de comienzo y la asemeja a la otra para poder encontrar las diferencias que se pueden encontrar en ambos estilos de vida.

Es relevante para la investigación que se conceptualice el matrimonio dentro de la antropología. Puesto que, este establece un límite dentro de la definición de *üllcha domo* y dentro del plano cultural. El cual trata sobre el momento en el que una mujer dejaría de ser *üllcha*, debido a que esto incluye ser soltera. De esta manera, Kottak define el concepto de matrimonio como:

“El ámbito del matrimonio se extiende de lo social a lo político. Los matrimonios estratégicos son formas probadas y ciertas de establecer alianzas entre grupos. Las personas no sólo toman un cónyuge; asumen obligaciones hacia un grupo de parientes políticos. Cuando la residencia es patrilocal, por ejemplo, una mujer con frecuencia debe dejar la comunidad donde nació. Ella enfrenta la perspectiva de pasar el resto de su vida en el poblado de su esposo, con sus parientes” (Kottak, 2006:230).

Comprendiendo el matrimonio como uno de los sucesos culturales más importantes que se encuentran a lo largo de la serie de diversidades que existen, este es el principal ritual que encontramos interculturalmente, que posee el fin de “asignar roles y funciones significativas, además de la reproducción” (Kottak, 2006:290). Sin embargo, definir el matrimonio es planteado como un conflicto, puesto que a lo largo de la vasta cantidad de culturas que existen en el mundo, todas poseen una forma única de vivirlo y experimentarlo. Por ejemplo, es ciertas comunidades está prohibido el incesto, mientras que en otras está más que normalizado, debido a la necesidad de mantener una permanencia de la cultura propia (Kottak, 2006:295). Así también, existen matrimonios múltiples que no consideran la necesidad de una mujer y un hombre, abriendo la comunidad a la posibilidad de la poliginia, sin embargo, Kottak considera importante recalcar como esto no significa que el hombre se relacione de una forma polígama con el resto de sus esposas, puesto que mantendrá una relación monógama con cada una de ella, lo cual es relevante para la explicación que Pascual Coña da frente a existencia de matrimonios polígamos dentro de la comunidad mapuche.

También el matrimonio, puede tener otro tipo de fines, como lo son el caso en que deben funcionar en forma de una alianza grupal dentro de la comunidad, tal como explica Kottak, la importancia de estos matrimonios recae en la fórmula estratégica que traen, lo cual puede significar un tipo de dote para una de las comunidades, por ejemplo, un tipo de regalo o *excrex* que se la haga a la familia o parientes de la esposa (Kottak, 2006:301).

El concepto de *üllcha* incluye ideas como la soltería, la cual se vería muy relacionada con la edad reproductiva de la mujer desde un plano cultural, al igual que desde el plano léxico. Esta edad reproductiva marca desde los diccionarios un antes y un después, considerando el inicio de esta vida dentro del matrimonio. Sin embargo, en la actualidad esto último no es necesario para que una mujer deje de ser *üllcha domo*. Esta ambigüedad es la que se estudia y destaca dentro de la investigación, y por lo cual es importante poder saber cuál es la mirada frente a la formación del núcleo familiar desde el ámbito de la antropología.

Kottak destaca las diferencias que existen a la hora de formar este núcleo familiar, puesto que, en una extensa cantidad de culturas, no es necesaria la existencia de un núcleo familiar para criar a un niño. Tal como ejemplifica con los rabes, una tribu de Madagascar, quienes son criados por sus tías maternas mientras reconocen a sus propias madres como hermanas (Kottak, 2006:266). De esta manera, la antropología cultural se ha encargado de investigar vastamente cómo se componen y funcionan estas familias, explicando primeramente en la diferenciación de, por un lado, la familia nuclear que está compuesta por los padres e hijos, mientras que, por otro lado, está la familia extensa que está compuesta por tíos, abuelos que también puede ser entendido como el grupo de ascendencia, quienes poseen menos incidencia en la residencia que el primer grupo (Kottak, 2006:267). Sin embargo, puede variar radicalmente dependiendo de la cultura que se está estudiando, debido a esto los “Los antropólogos distinguen entre la familia de orientación (o de origen, la familia en la que uno nace y crece) y la familia de procreación (la formada cuando uno se casa y tiene hijos)” (Kottak, 2006:267).

Como también la existencia de tutores y comunidades que son entendidas como familias. La existencia de la familia ha variado profundamente, especialmente dentro de las culturas, pues es la cuna de lo que luego será la niñez, quienes serán las próximas personas encargadas de administrar la sociedad. De esta manera, es inminente comprender cómo se componen la familia, sus rituales, sus ambientes y sus creencias, pues luego quienes nazcan en estos espacios, son quienes heredarán estas tradiciones y formas de vida.

La mirada de la niñez en la antropología es el otro límite que mantiene *üllcha domo*, debido a que es planteada como una niña en el plano léxico de la investigación. Esta niñez

puede traer varios factores que culturalmente destacan de las diversas conformaciones de familias. La crianza, el ambiente y diversos factores socioculturales pueden provocar que un niño tenga diversas vivencias y formas de relacionarse tanto con su familia como con el mundo. Szulc plantea esta idea proponiendo a la niñez como fenómeno social, lo cual provoca que esta posea una estrecha relación con la clase, género y etnicidad que el niño posea (Szulc, 2015:31). Debido a esto, se comprende que la niñez tiene un papel activo dentro de su propia sociedad, en la cual es un agente que replica la cultura. Así, Szulc plantea:

“El hecho de ser niños condiciona su realidad cotidiana y su perspectiva acerca de ella, pero no los descalifica como actores sociales, pues actúan e interpretan reflexivamente sus experiencias cotidianas, como la escolaridad, el trabajo, su pertenencia étnica, la trayectoria de vida de sus padres y su propio futuro” (Szulc, 2015:35).

Para comprender su importancia dentro de sus propias comunidades, tal como es la de *üllcha domo* quien, a través de ritos, viene a establecer la finalización de la infancia y una entrada a la adolescencia.

Adolescente, es la palabra que utiliza Ineke Smeets para definir a *üllcha domo* dentro de *A Grammar Of Mapuche* (2008). Este hecho abre una puerta a comprender qué significa ser adolescente dentro de la antropología. Según Lozano, la adolescencia se calcularía entre la infancia y la adultez, teniendo en cuenta que esta persona debe ser parte de una cultura que tenga un espacio entre ellas (Lozano, 2014:32), por lo tanto, se abre un espacio de gran abstracción entre la infancia y la adultez, una problemática que *üllcha domo* también viene a plantear. Para luego poder establecer su momento a través de sus interpretaciones culturales, por ejemplo, la ropa que utiliza. Con respecto a ello, Lozano plantea que:

La adolescencia se configura entonces en función de realidades sociales como puedan ser las estructuras del parentesco, estructuras de producción básicas, el régimen de propiedad, los sistemas educativos, políticos o militares, creencias religiosas, etcétera. El concepto de adolescencia, lejos de presentar características uniformes, tomará diferentes valores no solo según qué entendamos por infancia sino también por estado joven adulto propio de cada cultura (Lozano, 2014:32).

Así se comprende que esta adolescencia se ve caracterizada por las estructuras que conforman la niñez, la cual una vez es terminada puede dar paso a un momento de transición, mientras exista un rito o algo que marque el inicio dentro de la adultez en la comunidad (Lozano, 2014:33). Por lo tanto, este representaría un movimiento entre un estado y el otro.

2.2.1. Antropología Lingüística

La antropología lingüística, como es anteriormente mencionada, es una de las ramas disciplinarias de la antropología general y en palabras de Kottak este campo: “estudia el lenguaje en su contexto social y cultural, a través del espacio y el tiempo.” (Kottak, 2011:13), con el fin de comprender cómo la lengua afecta en los estilos de vida, la formación y el comportamiento del ser humano. Así mismo, Duranti plantea visiones frente a la realización de esta disciplina y como es que esta se debe aplicar a las investigaciones. De esta manera, su planteamiento principal a la hora de comprender qué es la antropología lingüística es comprenderlo como “el estudio del lenguaje como un recurso de la cultura y del habla como una práctica cultural” (Duranti, 1997:21). Así es como se va desarrollando la idea de que quienes son estudiados son actores sociales, es decir, “miembros de comunidades, singulares y atractivamente complejas, cada una de las cuales está articulada como un conjunto de instituciones sociales, y a través de una red de expectativas, creencias y valores morales no necesariamente superpuestos, pero sí entrecruzados” (Duranti, 1997:21). Por lo tanto, se comprende la importancia que recae en el estudio de una lengua. Aquí se están estudiando las redes de significado, las cuales se encargan de mostrar la representación del mundo que ellos poseen. A través de esto se aprende sobre sus mundos, su forma de ver la vida y dar significado. Duranti explica por qué prefiere llamar “Antropología Lingüística” a esta interdisciplina, pues los objetivos principales son antropológicos y con fines culturales.

Debido a lo anterior, se debe ser riguroso a la hora de hacer la investigación. Esta es la etnografía y consiste en la técnica que se usan para recopilar los datos que se estudiarán. En el ámbito de la antropología lingüística, la etnografía busca estudiar los elementos constitutivos de la vida social y a la vez conectarlos con las prácticas culturales (Duranti, 1997:126). De esta forma es se comprende la etnografía, según las palabras de Duranti, quien explica cómo esta práctica es una “descripción escrita de la organización social, las actividades, los recursos simbólicos y materiales, y las prácticas interpretativas que caracterizan a un grupo particular de individuos” (Duranti, 1997:126). La cual también puede ser entendida como una transcripción, para que ocurra este suceso se debe tener en cuenta dos perspectivas, la objetividad y el punto de vista émico. El primero refiere a la necesidad de separarse de lo que se está estudiando, logrando una objetividad que separe las opiniones y apreciaciones propias. Por otro lado, contradictoriamente se tiene el punto de vista émico, el cual trata sobre sentir empatía e identificación con lo que se está investigando (Duranti, 1997:127). Teniendo estas perspectivas en cuenta, recién en este punto parte la investigación etnográfica.

2.3. Pueblo mapuche:

La cultura que es investigada consiste en la del pueblo mapuche, esta es descrita por Adalberto Salas como:

“Los mapuches, llamados también araucanos, constituyen el grupo indoamericano más numeroso residente en territorio chileno. Su volumen poblacional ha sido calculado en unas 500.000 personas, al mayor parte de las cuales vive en los campos situados entre el río Bio-Bío y la provincia de Valdivia, en la X Región” (Salas, 1992:27)

Es uno de los principales pueblos originarios que habitan en Chile, y su tradición tanto cultural como lingüística es algo que existe y perdura hasta el día de hoy. Adalberto Salas (1992) reconocido por sus descripciones tanto culturales como lingüísticas, ha traducido y transcrito, en primer lugar, un gran material cultural. En segundo lugar, ha descrito esta gramática mapudungun y problematizar sobre ella. Así también, Sonia Montecino (1984) y (1995), mantiene una obra dedicada a la descripción y análisis de la vida de las mujeres mapuches y cómo ellas se representan a través de diversos elementos de su cultura, lo cual sirve para comprender sus relaciones familiares, culturales y con la materialidad como son las joyas y las ropas que utilizan. Montecino permite comprender las intersecciones que se crean dentro de las etapas de la vida de la mujer mapuche, lo cual abre un espacio para investigar en donde se encuentra *üllcha domo* en estos momentos y qué elementos la caracterizarían.

De esta manera, comprender cómo funciona la niñez, como un primer momento, es un tópico que tanto Montecino como Paula Szulc plantean. Szulc por su lado, los comprende como seres políticos y sociales en “La niñez mapuche: sentidos de pertenencia en tensión” (2015). Debido a esto, frente a la niñez indígena, ella propone que:

“los niños –al igual que los adultos– articulan diversas formas de presentarse a sí mismos según quién sea su interlocutor como estrategia social frente a los diversos contextos en que se desenvuelven cotidianamente; es decir, son activos constructores de la presentación de su ser” (Szulc, 2015:35).

La representación de su propio ser está en sus manos, al igual que en las de los adultos que los rodea, esta afirmación también permite entender que esto significa que los niños también tienen la capacidad de reconocerse como seres políticos y activos en sus propias sociedades. De tal forma se configurará el concepto de niñez en esta investigación.

La etapa más tardía de vida de las niñas mapuches se ve marcada por una serie de ritos que delimitan la feminidad y sus momentos, desde el primer *katan pilun* (Szulc, 2018) al primer *küyentun* o primera menarquia, según Sonia Montecino en *Mujeres de la Tierra* (1984).

Se utilizó la compilación de historias sobre menstruación de Margarita Calfio en “Ta ñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche” (2012) para comprender desde la antigüedad a la contemporaneidad la significancia de la menstruación y como ocurrieron cambios dentro de los simbolismos con respecto a esta sangre debido a la colonización. Con el fin de comprender cómo *üllcha domo* se representaría en el momento de la menarquía en un contexto cultural.

También para tener un conocimiento más profundo sobre cómo funciona la niñez, se consultó “La niñez mapuche” de Paula Szulc (2015), por igual se usó “Infancia: Vida y Cultura Mapuche” de Inez Hilger (2015) con la finalidad de obtener datos con mayor especificidad sobre la infancia en la cultura mapuche. Además de mencionar nuevamente el uso de “Sol Viejo, Sol Vieja” (1995) de Sonia Montecino, para ejemplificar los rituales y joyería usadas por la *üllcha domo*.

Una vez ya adulta, luego de haber vivido los ritos que marcarían la finalización de la niñez, la mujer puede pasar por una serie de eventos que son comprendidos a través de su figura religiosa. Esta imagen se regirá a través de la cosmovisión y creencias espirituales de la comunidad mapuche.

Para comprender la figura religiosa de la mujer dentro de la cultura mapuche, hay que comprender tanto el principio de dualidad que compone a la comunidad mapuche, que se entenderá cómo:

postula la existencia de dos principios heterogéneos, disímiles e irreductibles, los cuales estarían presentes tanto en las configuraciones culturales complejas como en sus elementos constituyentes o aspectos particulares de su realidad ... (y) cuya base reside en la conjunción de dos principios opuestos que forman parejas de oposiciones -tales como bien/mal, hombre/mujer, vejez/juventud, etc. Es condición necesaria para lograr el equilibrio cósmico la yuxtaposición o síntesis de dichas polaridades" (Greves, 1974 como se cita en Foerster, 1993:59).

Para esto se consultó a Roelf Foerster en *Introducción a la religiosidad mapuche* (1993). También se utilizó *Mujeres de la tierra* (1984) y *Sol Viejo, Sol Vieja* (1995), en donde se explica la imagen mística de la mujer, como esta es retratada en la narrativa y como puede

hasta tomar distintos lugares dentro de su cultura desde el punto religioso. José Bengoa tiene otra manera de explicarlo usando el ejemplo de los *Shumpalles*, así él relata:

Las niñas, al parecer, eran las más proclives a perderse en las aguas del río y del mar. Se convierten en hermosos pájaros. Los relatos de *Shumpalles* están en todas partes de la Araucanía, ya sea en los ríos, lagunas o en el borde del mar. Se puede decir que, en lo fundamental, refieren la necesidad de los equilibrios entre la naturaleza y las personas. Lo que se le quita a la naturaleza, a los mares, a los ríos, debe ser devuelto (Bengoa, 2003:49).

Con esta explicación, se entiende cómo funciona el principio de reciprocidad, que se tratará luego para comprender tanto las relaciones sociales como los *epew*.

Así también, para conceptualizar la idea de *üllcha domo* desde una visión actual, se consultó *¡Allkütunge, wingka! ¡ka kiñechi!*, específicamente el capítulo “Yafüluwayiñ, mujeres mapuches resistencia viva en los siglos XIX ka XX” (2019) por Margarita Calfio, quien hace un repaso sobre las mujeres mapuches que han destacado en la actualidad y sus representaciones históricas con la finalidad de comprender cuál sería la configuración de *üllcha domo* desde una mirada actualizada en el plano cultural de la investigación.

Estos géneros narrativos, también categorizados como *epew*, son propios de la cultura mapuche. Para definir la diferencia o semejanza entre ambos géneros, usaremos la definición que Adalberto Salas establece en *Mapuche o Araucano*:

Los textos literarios son actos de discurso, y en cuanto tales, son eventos intraculturales. Esto es particularmente importante con relación a la literatura oral de las así llamadas «sociedades primitivas». En el caso de los *epew*, significa que el narrador y su auditorio son mapuches, que comparten la lengua del relato, el *mapudungu*, y la cultura global que le sirve de trasfondo. En otras palabras, el contenido del *episodio* es mapuche. (1992:217)

Teniendo en cuenta esta definición se puede reconocer el *sumpall* como un *epew*, son cuentos de la comunidad mapuche caracterizados por su naturaleza ficticia y narrativa (Golluscio, 2006:109). Además, establecerán una situación comunicacional intergeneracional. En esta se producirán relatos de parte de los adultos hacia los niños, en los cuales se desarrollarán estos *epew* (Golluscio, 2006:109). Con la finalidad de crear un “contrapunto de ejecuciones entre miembros del grupo” (Golluscio, 2006:109) estableciendo una relación cultural con la oralidad que poseen los *epew*. De esta manera, Golluscio plantea como los *epew* suelen representar seres mitológicos.

Tales como el *sumpall*, este es un ser de la tradición mapuche, descrito por Montecino como un hombre que se transforma en pez y fecunda a las mujeres, parte del epew Tren Tren y Kai Kai (Montecino, 1995:55). Sin embargo, ella también plantea que esta sirena no debe ser siempre un hombre, debido a que geográficamente hay *epew* donde el *sumpall* se ve representado por una mujer. (Montecino, 1995:56) En estos casos se provoca el rompimiento de la regla de patrilocalidad que representa el epew. Este suceso es relevante para el estudio de *üllcha domo* dentro del plano cultural y narrativo. Se debe a su posicionamiento dentro de los cuentos como *üllcha* y como *sumpall*.

Por igual, José Bengoa, explica cómo los *shumpalles* representan un tipo de reciprocidad con el mar, lo cual hace que este mito sea reconocido por todo el territorio (Bengoa, 2003: 44-45).

Se utilizarán los siguientes cuentos extraídos de las compilaciones: *Mapuche o Araucano* de Adalberto Salas (1992), luego *Mujeres de la tierra* (1984) y *Sol Viejo, Sol Vieja* (2005) ambos de Sonia Montecino.

Para finalmente complementar con el poemario *Shumpall* de Roxana Miranda Rupailaf (2018), el cual se usará para ejemplificar la coyuntura de los *epew* del *sumpall* trasladados a las creencias contemporáneas.

2.4. Teorías narrativas

Para poder interpretar los *epew* se usarán una serie de teorías narrativas para ejemplificar la vida que las mujeres mapuches representan dentro de su propia cultura. De esta manera se ocuparán dos teorías principales con las cuales se modelará la forma de interpretar su representación. Estas son tanto la de Arquetipos de Vladímir Propp, la de Estructura del mito de Lévi-Strauss, considerando las aplicaciones de Roelf Foerster al mito mapuche, y la de constelaciones semióticas de Pierce con las ideas que plantea Lucia Golluscio (2006) y Rodrigo Moulian (2021). Estas aportan distintas visiones que colaboran al correcto entendimiento de los cuentos a analizar.

2.4.1. Teoría de arquetipos de Vladimir Propp

Esta teoría planteada el año 1928 en *Morfología del Cuento*, abarca la estructura que se aplica a la hora de componer un cuento, se hace a través del análisis de treinta y una acciones que realizan los personajes. Propp plantea una estructura para los cuentos maravillosos

(Ferreira, 2017:42). Estos arquetipos se verían representados por siete personajes, los cuales serían: agresor, donante, auxiliar, princesa, mandatario, héroe y falso héroe, lo cual se hizo a través del estudio de cien novelas rusas maravillosas (Ferreira, 2017:42). De esta manera, los arquetipos principales, que más destacan para esta investigación, son la princesa y el hada. Esto se debe a su definición y objetivos que posee dentro de la historia, los cuales son similares a los de la protagonista del *epew sumpall*. Carmen Ferreira define el rol de la princesa como:

“hay dos tipos de princesas, determinados no tanto por las cualidades personales como por el desarrollo de la acción: la muchacha sumisa y fiel, a quien el héroe libera de un encantamiento o de un peligro y que acaba casándose con ella; y la muchacha guerrera, presentada como una heroína con poderes mágicos, que puede aceptar el compromiso de un hombre o huir de él o presentarle varias pruebas en una especie de competición para que, de superarlas, se case con ella” (Ferreira, 2017:50)

Además, agrega que esta debe tener algún tipo de comunicación con el padre, debido a los “triángulos de Fuerza” en los cuales debe participar un héroe, una princesa y un padre (Ferreira, 2017:50). Esta triangulación dentro del relato del *sumpall* podría aplicarse, pero dentro de otra estructura, comprendiendo las diferencias entre la cultura rusa que propone Propp y la cultura mapuche que refleja este *epew*.

También cabe destacar la descripción que Carmen Ferreira ocupa al describir a la princesa:

Este arquetipo posee unas características físicas y psicológicas genéricas: juventud, belleza, pureza, amabilidad, generosidad, falta de poderes especiales, mágicos o sobrenaturales y realiza su peripecia en solitario con ayuda de un auxiliar mágico. Tiene actuaciones respetuosas, humildes y caritativas con los adultos, con los débiles y con los animales, aunque muestra actitud férrea, habilidad e ingenio” (Ferreira, 2017:50)

Esta descripción asimila a la *üllcha domo* del *sumpall* y colabora con la idea que esta representa un momento dentro de la vida de la mujer mapuche.

En segundo lugar, se tendría el arquetipo del hada. Este funciona a través de la creación de un personaje que se basa en: “seres fantásticos con forma de mujer, dotados con poderes sobrenaturales, que mantienen con los humanos relaciones positivas o negativas y que responden a diferentes denominaciones en la literatura de transmisión oral” (Callejo, 1995, como se citó en Ferreira, 2017: 52). Esta hada vendría formándose a través de la transmisión oral al igual que la historia del *Sumpall*; sin embargo, posee características que la acercan a un tipo de influencia europea. Las características principales en donde se encuentra la descripción física, pues esta incluye el hecho de que el hada deba ser rubia (Ferreira, 2017: 52), esta

descripción es coincidente con el folclor europeo y sus propios seres mitológicos. De manera tal que se podría interpretar que la concepción del hada sería una influencia europea. Por lo tanto, este cuento abriría mayores cuestionamientos a las influencias externas dentro de los relatos mapuches y cómo este hecho afecta al desentrañamiento de *üllcha domo*.

2.4.2. Teoría de análisis estructural del mito de Claude Lévi-Strauss

Lévi-Strauss, por su lado, plantea como punto base dentro del mito a la contradicción, la cual será remediada a lo largo de distintas relaciones que pueden darse de una serie de formas. Sin embargo, todas llevarían al mismo lugar que es el del planteamiento de una creencia social como finalidad del mito. De esta manera, él propone que se crean pares de conflictos y resoluciones, las cuales tienen la intención de responder a través de estas conexiones para dar sentido a las comunidades. Esto en *Antropología Estructural* (1987), se ve dividido en tres conceptos. Primero tenemos la estructura elemental, la cual plantea una división dentro del mito, la cual consistiría en unidades mínimas llamadas mitemas, estas unidades las encontraremos en el plano de la frase (Lévi-Strauss, 1987:255) y serán usadas para combinar y estructurar el mito asignando a cada predicado un sujeto.

Luego viene el siguiente paso, que son las oposiciones binarias, estas se comprenden como oposiciones binarias fundamentales de la vida, tales como el día y la noche, el sol y la luna u otro tipo de oposición. De esta forma, se plantea que estas oposiciones serían la estructura interna y la isotopía narrativa que compondrán las series de mitos a analizar. Estas relaciones que se formarán entre las oposiciones binarias son las que tendrían una relación semántica para la comunidad y mostrarían la verdadera importancia social y cultural que poseen estos mitos.

Finalmente, tenemos la resolución que serían las transformaciones estructurales. Estas serían las que vendrían a resolver estas oposiciones binarias y los conflictos históricos que conllevan. Con el fin de encontrar un equilibrio entre las relaciones de pares conflictivas, como se ven ejemplificadas en el texto con Europa y América (Lévi-Strauss, 1987:249), en donde se enlistan las diferencias de sexo, familia, actitud, aspecto y transformación. Todos son pares relevantes y conflictivos para comprender la finalidad de los mitos, que sería resolver estas oposiciones binarias a través de los relatos.

Además, plantea que esta estructura se puede ver en distintas culturas y a lo largo de la existencia de todos los mitos, Lévi-Strauss plantea en *Antropología Estructural* (1987) a través del análisis de una serie de mitos latinoamericanos. En este texto él crea una comparativa y

aplica su estructura de análisis del mito para comprobar esta afirmación y demostrar que la existencia de pares binarios es algo regular en la creación de mitos. A través de la diferenciación entre estructuras diacrónicas y sincrónicas se pueden extraer los “mitemas” o unidades constitutivas mayores (Lévi-Strauss, 1987:233). Las cuales una vez organizadas permitirán relacionar los mitos entre ellos y llegar a la conclusión que plantea el autor sobre cómo todas sociedades tienen el fin en común de comprender y significar sus propias culturas a través del género narrativo.

2.4.3. Teoría de análisis estructural del mito por Roelf Foerster

Roelf Foerster plantea que desde la lectura sistemática de Lévi-Strauss (1987), expondría una estructura para el análisis mítico, la cual consiste en primero “segmentar el relato en enunciados breves, donde a cada sujeto se le asigna un predicado” (Foerster Roelf et al, 1978:28). De esta forma, se crearía lo que él propone como una “sucesión cronológica de acontecimientos” (Foerster Roelf et al, 1978:28), cercano a los postulados de Greimas sobre isotopía narrativa, la cual trata sobre los elementos recurrentes en los cuentos y cómo se pueden clasificar. Luego se deben hacer ambos grupos, se deben separar en “antes” y “después”, para crear un orden cronológico.

El siguiente paso consiste en estructurar el contenido manifestado en la narración, es decir, “ordenar los enunciados propuestos en haces de correlación” (Foerster Roelf et al, 1978:29). Para hacer esto se dividirán en dos grupos según la estructura connotativa del texto, lo cual nos lleva al tercer paso de la estructura, que es la significación. Esta trata sobre establecer un concepto que se pueda extraer del esquema, en el caso del texto que se decide por “la necesidad de instaurar un orden allí donde impera el caos y la confusión” (Foerster Roelf et al, 1978:29).

Este sistema se aplica al compilado de cuentos seleccionados por el autor, de esta manera se avanza al cuarto paso. El cual, trata sobre los códigos, estos son tres: el código sociológico, cosmológico y culinario (Foerster Roelf et al, 1978:32). Sin embargo, en esta investigación se usará solo el primer código, debido a la pertinencia de la investigación y el objetivo que corresponde a desentrañar el lugar de *üllcha domo* dentro del *epew sumpall*. Los códigos son utilizados con el fin de “explicar y comprender los términos narrativos específicos de cada relato” (Foerster Roelf et al, 1978:33).

Por último, queda un paso, para poder demostrar la profundidad de análisis que permite esta metodología. Se debe poder combinar fragmentos de mitos de maneras que no sean

horizontales o verticales. Estas combinatorias van a permitir entender las relaciones que existen dentro de las significaciones de los mitos.

2.4.4. Constelaciones semióticas

Para la correcta comprensión de este concepto se iniciará explicando la definición de signo de Charles Sanders Peirce “La palabra Signo será usada para denotar un Objeto perceptible, o solamente imaginable, o aún inimaginable en un cierto sentido” (Peirce, 1974, p.23), es decir, debe representar un objeto (Peirce, 1974, p.23) permite explicar que una constelación semiótica comprendería una red de interpretaciones.

Así también en el contexto del pueblo mapuche tenemos a dos expositores que explicarán con sus propias palabras este concepto. Por un lado, tenemos a Golluscio (2006) quien plantea una forma de interpretar los “conjunto de relaciones de significación que resultan pertinentes y relevantes para la interpretación de las unidades de sentido” (p.184), en otras palabras, se pueden entender como constelaciones semióticas, las series de conceptos que se ven relacionados en una misma estructura como sería el cosmos, las culturas andinas, etc.

En el texto anteriormente mencionado se usan los astros: el sol y la luna, para comprender una serie de creencias incas que implican las prácticas discursivas y saberes sociales (Golluscio 2006:184). Con esto podemos hacer una unión entre estas constelaciones y significados que se pueden encontrar en la cultura inca, y hacer una relación con las creencias de las otras culturas andinas, como sucede con la mapuche, con el uso de *kuyen* y *antü*. Cómo están, son representadas y entendidas por la comunidad, y al mismo tiempo hacer una constelación o unión con las creencias incas.

Por otro lado, nos encontramos a Rodrigo Moulian, quien el capítulo “Resonancias de la luz en las Lenguas Centro y Sur Andinas” del libro *La Impronta Andina en la Cultura Mapuche* (Moulian Rodrigo et al, 2021), plantea la siguiente definición para este concepto:

el conjunto de relaciones sociales de significación que permiten la interpretación de las unidades de sentido a través de la lengua. Esta trama de relaciones semióticas configura las representaciones culturales de los contenidos de los signos lingüísticos y otras unidades expresivas. (Moulian Rodrigo et al, 2021:154).

En el contexto del libro, esta definición es aplicada en los usos de la luz de las comunidades andinas, relacionadas con los de la cultura mapuche.

2.5. Diccionarios del mapudungun

Los diccionarios del mapudungun vendrían a cumplir un rol similar al de las teorías narrativas dentro de la investigación. De esta manera, se ocupan los diccionarios para hacer un proceso similar, pero utilizando el léxico.

Los diccionarios mapuches datan del año 1606, con la creación del primero a manos del jesuita Luis de Valdivia en *Arte y Gramática General de la Lengua Qve Corre En Todo El Reyno De Chile* (1606) con el propósito de tener un material lexicográfico que ayudará a documentarlo, enseñarlo y además que les ayudará con su finalidad evangelizadora dentro de la comunidad mapuche (Cancino, 2013:19). Esta obra fue compuesta por él mientras recorría el territorio mapuche y es publicada con el fin de que sea leída por otros misioneros como un aporte para la “Guerra defensiva” propuesta por él (Cancino, 2013:18). Quien continúa esta tradición es Andrés Febrés ([1765] y 1864) quien se encargaría de recopilar material gramatical, lexicográfico y doctrinal para la creación de un nuevo Arte (Payas y Pes, 2020:133). Luego continúa Félix de Augusta con su obra *Diccionario Araucano* (1916). Este último es el cual trae mayor apreciación dentro de las comunidades lingüísticas debido a su extensión y precisión a la hora de retratar el mapudungun. Sin embargo, para poder comprender estas obras se debe apreciar que estas están encasilladas dentro de la lingüística misionera. Estos se asimilan dentro de la siguiente contextualización propuesta por Klaus Zimmerman:

Las descripciones de las lenguas encontradas en los países conquistados se han realizado durante mucho tiempo por personas vinculadas al colonialismo, especialmente al colonialismo espiritual, con ideología colonial e intereses coloniales, y con la aplicación de teorías y conceptos construidos y elaborados a partir de otras lenguas y según modelos de descripción emanados de aquellas, creados en contextos sociopolíticos y culturales diferentes que ofrecen características peculiares” (Zimmerman, 2022:12).

Así, también se comprenderá un propósito misionero planteado por Zimmerman:

“El propósito de la descripción ha sido la evangelización –más bien una conquista espiritual– con el fin de incitar a los nativos a abandonar una parte esencial de su identidad cultural, la religión, y de adoptar otra, que venía del Medio Oriente y había sido transformada durante un milenio en Europa” (Zimmerman, 2022:19).

Este tiene la finalidad de explicar, las intenciones que tenían los misioneros a la hora de crear el material lexicográfico. Sin embargo, Nataly Cancino hace el trabajo de destacar que, en el caso de los diccionarios mapuches, existe una gran diferencia contextual entre cada uno de los diccionarios, debido a la cantidad de años que transcurren entre ellos (Cancino, 2020:471-472). Esta última excepción se aplicará a la contextualización de los diccionarios de la investigación.

2.5.1. Análisis crítico de diccionarios

Para poder desarrollar un análisis crítico de diccionarios se deben comprender las estructuras de ellos. De esta manera se analizarán las microestructuras que componen los diccionarios dentro de la investigación, para lograrlo se utilizó el apartado de Garriga en “Lexicografía Española” (2003) en este Garriga explica cuáles serían los aspectos generales que componen esta microestructura. Estos serían el artículo lexicográfico, comprendido como “la unidad mínima autónoma en que se organiza el diccionario”, es decir, el lemario. Este consiste en cómo se ordenan los artículos. La definición, que es parte de los artículos, varía en el caso de los diccionarios bilingües, se debe a que los diccionarios buscan encontrar una equivalencia y no una definición. Tal como explican Garrido y Montesa (1994) en donde exponen una serie de problemáticas que se pueden encontrar a la hora de poder hacer una “equivalencia perfecta”, debido a que dentro de dos lenguas puede no existir una correspondencia (Garrido y Montesa, 1994:571). Este hecho se ve presente dentro de los diccionarios que se estudian debido a la variabilidad que hay dentro de las equivalencias para *üllcha domo*.

Para poder desarrollar un análisis dentro de los diversos diccionarios se necesita ocupar una metodología, para esto se ha consultado el trabajo de Soledad Chávez (2023), el cual dentro de la lexicografía histórica ella emplea un cotejo de diversos diccionarios y monografías con el fin de comparar los americanismos hallados dentro de la microestructura de los diccionarios.

Con estas acepciones se comprende cómo la procedencia geográfica contiene gran importancia a la hora de estudiar la microestructura de los diccionarios. Aplicar estos aspectos al estudio del mapudungun comprende saber cuáles son los lugares geográficos que se han utilizado para realizar los lemarios de los diccionarios. En gran parte de los diccionarios no existe un registro exacto de los lugares donde fueron estudiados, debido a que la finalidad era hacer una obra que englobara esta lengua y les sirviera como una herramienta a quienes la leyeran y luego pudieran aplicarla en cualquier sector de la macrozona sur. Sin embargo, obras como la de Ineke Smeets (2008) sí poseen estas descripciones.

Dentro del análisis crítico también destaca una mirada sociológica sobre la importancia de la definición de la imagen completa sobre la mujer, sus trabajos, responsabilidades y significancias. Para esto se usó *La Mujer Fragmentada: Historias de un Signo* (1994) de Lucía Guerra, el cual hace un repaso histórico frente a las controvertidas y diversas significancias que se le ha otorgado a la palabra mujer dentro de la historia. Con la finalidad de lograr contextualizar la importancia que posee la nominación de las mujeres globalmente. Además, este texto colabora con la problematización del uso de la palabra mujer desde una mirada latinoamericana, teniendo en perspectiva la conquista, el mestizaje y cómo esto ha afectado a la visión que se tiene frente al concepto de mujer.

3. Metodología

La metodología por utilizar para esta investigación consiste en una cualitativa, esto se debe a la naturaleza antropológica etnográfica que posee el texto, por lo tanto, se ve la más adecuada para utilizar.

De esta manera, esta investigación busca describir el término *üllcha* desde un plano léxico, narrativo y cultural. Para lograrlo se tuvieron en consideración distintos documentos que describen la cultura mapuche.

En primer lugar, se usarán cuatro diccionarios obtenidos de la fuente de datos Corlexim¹. Estos serán el diccionario de Luis de Valdivia (1606), el diccionario de Andrés de Febrés (1864), el de Félix de Augusta (1916) y el diccionario de Ineke Smeets (2008) sobre mapudungun. De esta manera, se buscará el término *üllcha* dentro de ellos. Así también se reconocerán palabras que posean similitud y que se encuentren dentro de la definición de *üllcha*. Se creará para uno de los autores una tabla que posea estos términos en orden alfabético con su léxico en mapudungun y su definición en español, exceptuando la de Ineke Smeets, puesto que este diccionario es en inglés. Se realizarán cuatro análisis con estas series de palabras. El primero consiste en comparar las definiciones de *üllcha* entre sí, teniendo en consideración el orden cronológico de publicación de cada diccionario. El segundo análisis consiste en analizar las diversas combinatorias posibles al separar y unir unas con otras las diversas definiciones que cada diccionario le otorga al término *üllcha*. En tercer lugar, se analizará cómo la lingüística misionera incidió en la creación de diccionarios que buscaron equivalencias dentro del español para formular una definición para *üllcha domo*. Finalmente,

¹ Corlexim corresponde a la página web www.chandia.net/corlexim/. Esta página recopila corpus lexicográficos del mapudungun y lo sistematiza a través de esta página web. Se trabaja con las obras de Valdivia (1606) Febrés ([1765] y 1864), Augusta ([1916] y 2016), Navarro (1992) y Smeets (2008).

se pondrá en consideración los diversos lugares geográficos que fueron estudiados a la hora de crear los diccionarios, con el objetivo de establecer si esta característica pudiese haber interferido en la imprecisión, ocupando el planteado por Soledad Chávez (2023) en su obra sobre cotejo de microestructuras de los diccionarios.

Desde el plano narrativo se describe el uso de *üllcha domo* dentro del *epew* del *sumpall*, teniendo en consideración dos cuentos principales. Uno extraído de Adalberto Salas (1992) y el otro de Sonia Montecino (1995). De esta manera, se aplicará el análisis estructural del mito de Lévi-Strauss junto a los cambios que ha propuesto Roelf Foerster a la hora de aplicarlo a un mito mapuche (1978). Con la finalidad de reconocer el primer nivel de análisis que es el sociológico. Luego de esto se analiza el poemario *Shumpall* (2017) de Roxana Miranda Rupailaf con la finalidad de poder aplicar el análisis estructural del mito de Lévi-Strauss y también poder compararlo con la propuesta del cuento original. De esta forma, se usarán las constelaciones semióticas de Pierce para unir los conceptos similares que ambos posean. Para finalmente usar la teoría de arquetipos de Propp, que permite definir el rol de la protagonista dentro de la narración.

Finalmente, en el plano cultural, primero se analizará la niñez y el matrimonio para establecer ambos límites del concepto *üllcha domo* incluyendo dentro los rituales que marcarán los principios y finales de esta etapa, para poder luego poder hacer una diferenciación entre la figura histórica de la mujer con la figura contemporánea de la mujer mapuche. Así, se comprenderá de una manera uniforme la composición completa cultural de *üllcha domo* tanto en el pasado como en la actualidad.

4. Análisis

Los siguientes tres análisis se componen en, primeramente, el plano léxico, este trata la descripción de cuatro diccionarios de *mapudungun*. El objetivo consiste en describirlos, esto se realizaría a través de una contextualización sobre la lingüística misionera. Para luego hacer comparaciones sobre las equivalencias propuestas por los autores.

En segundo lugar, el análisis narrativo, consiste en la imagen de *üllcha domo* en el *epew sumpall*. Este se revisa a través del análisis estructural del mito de Lévi-Strauss, conectando las constelaciones semióticas que se encuentran dentro de la historia. De esta manera, también se analizará con el mismo procedimiento extractos del poemario *Shumpall* de Roxana Miranda Rupailaf, para luego reconocer cuál arquetipo de Propp sería más afín con la figura que retratan las narraciones del *sumpall*.

En tercer y último lugar, se describe el plano cultural. Para lograrlo se revisarán diversos momentos importantes dentro de esta etapa de vida de la mujer mapuche, como es la niñez y el matrimonio. Así también se reconocerán joyas y ropas que colaboran a la formación de estas etapas de la vida junto a los ritos que adecuan estos momentos. De esta manera se formaría una imagen globalizada que pueda representar a *üllcha domo*.

4.1. Plano Léxico

Para comprender aún mejor el significado de *üllcha domo* se extrajeron cuatro diccionarios mapudungun, obtenidos del Corlexim. A través de la creación de una serie de tablas que ayudarían a comprender la equivalencia correcta de *üllcha domo* dentro de los diccionarios. Además, ayudarán a entender las ideas que los curas y lingüistas han tenido frente al uso de *üllcha domo*. Luego se realizó una descripción sobre las comparaciones y combinatorias posibles entre las equivalencias de los diccionarios.

4.1.1. Lingüística Misionera y Geografía

Tener en consideración la lingüística misionera posee su importancia debido a que tres de los cuatro diccionarios que se están estudiando poseen la característica de ser parte de ellos. Esta categoría de diccionarios posee particularidades propias de las motivaciones que los misioneros poseían a la hora de escribir los diccionarios y gramáticas.

Una de ellas es el hecho de que estos textos son reconocidos como pedagógicos, por lo que permite comprender cómo el contexto histórico permitió la creación de los textos. Este último antecedente ha sido uno de los más difíciles de encontrar, especialmente hablando de los textos de Valdivia y Febrés, dado que sus obras son las que poseen poca especificidad de la zona geográfica que se estudió para producir los diccionarios. Se puede comprender que haya usado más de un lugar geográfico para poder redactar estas gramáticas. Tal como se ha estudiado dentro de la obra de Andrés de Febrés este también ha tomado gran inspiración de otras obras y otras descripciones ocurridas en parlamentos, de las cuales no hay evidencia de su participación, sin embargo, cabe destacar que ocurrían en lugares cercanos a Concepción (Payas y Pes, 2020:139). Lo cual permite comprender cómo no existe una constancia a la hora de hablar un lugar geográfico estudiado más allá del sur de Chile.

Mientras que, tal como describe Cancino, Valdivia escribió su texto mientras misionaba en el sur de Chile (Cancino, 2020:470). Sin embargo, es muy poco precisa esta descripción,

especialmente porque luego él mismo destaca que esta lengua es hablada desde “Coquimbo hasta Chiloé y desde la cordillera al mar” (Cancino, 2020:474) lo cual le añade gran ambigüedad al lugar geográfico. Este dato puede ser tomado positivamente cuando se analiza que este texto fue utilizado con fines pedagógicos, por lo tanto, estudiar solo una variación del mapudungun usada en un lugar específico era poco práctico para su finalidad. Tal como describe Cancino: “en ambas gramáticas destacan los intereses pedagógicos de los autores, lo cual se vincula con la tradición descriptiva de lenguas que son gramatizadas para enseñarse” (Cancino, 2020:479) al referirse sobre las gramáticas de Valdivia y Febrés.

Por otro lado, y algunos años después, se tiene la gramática de Augusta. Esta última de las misioneras es de las que hasta el día de hoy ha prevalecido por su rigurosidad y extensión. Siendo de las más utilizadas y consultadas.

Considerando la metodología de Soledad Chávez (2023) se vuelve relevante la zona geográfica estudiada para poder estudiar el cotejo entre los diccionarios. En el caso de este acotado corpus, se encuentran dos descripciones geográficas. Por un lado, tenemos la de Augusta, quien escribió su diccionario basándose en Huapi y Panguipulli, mientras que Ineke Smeets lo hizo inspirándose en los grupos de Cautín. De esta manera, es coincidente que no exista mayor diferencia entre ambas definiciones, puesto que los lugares estudiados poseen gran cercanía entre ellos.

4.1.2. Luis de Valdivia (1606)

La primera gramática escrita sobre mapudungun fue el año 1606 por Luis de Valdivia. Reconocido como uno de los primeros jesuitas que llegó a Chile junto a la compañía de Jesús en 1553. Este fue un gran aporte para la guerra defensiva y el fin de la hostil relación que se había mantenido antiguamente. (Misioneros Y Mapuches (1600-1818) - Memoria Chilena, Biblioteca ..., s. f.). El diccionario posee una serie de características que colaboran con la comprensión de la época en la que fue emitido. En primer lugar, este no reconoce una estructura que no sea la de los idiomas europeos, lo cual se traduce como que “no presenta la estructura del mapudungun en cuanto a lengua polisintética y aglutinante” (Cancino, 2013:22). De esta manera, se pierde una gran parte de la comprensión frente al idioma que se está estudiando al no reconocer su naturaleza.

En segundo lugar, este texto es caracterizado por cumplir con el fin establecido por Valdivia, el de la evangelización. Esto se demuestra a través de la comprensión de una serie de definiciones en las cuales se puede observar su posición ideológica como referente (Cancino,

2013:23). Este dato permite comprender la falta de léxico dentro del vocabulario y la persistencia a una imprecisión a la hora de establecer una equivalencia. Cancino, explica este suceso como “los conocimientos religiosos facilitaron su tarea descriptiva, pero no les permitieron analizar las lenguas indígenas por sí mismas, sino como formas más de las veces incapaces de comunicar conceptos abstractos” (Cancino,2013:23). El hecho anteriormente mencionado nos permite comprender la base en la cual fueron estructurados estos diccionarios basados en la lingüística misionera. Una lingüística que tenía el poder de proyectar las ideas eurocentristas en el pueblo mapuche (Cancino,2013:23).

En tercer lugar, el lugar geográfico que abarca esta obra, según la introducción del diccionario, abarcaría desde la ciudad de Coquimbo a las islas de Chiloé (Valdivia,1606:6). Sin embargo, Boccara destaca la comunicación que Luis de Valdivia tenía con los grupos picunches al sur del río Tolten (Boccara,1996:670) este hecho puede haber motivada a la existencia de ciertas variaciones léxicas que se encuentran en esta obra y no en las otras.

La relación de *üllcha domo*, con el contexto cultural de la época y los datos recién estudiados, permiten comprender una falta de precisión a la hora de establecer estas equivalencias. Por lo tanto, se creó una tabla en donde se ejemplifica el uso de *ülcha domo* y *rukan domo* como una contraposición. Además, se agrega *pñeñ*, puesto que este demostraría la existencia de un léxico usado para describir el término niño o niña.

Palabras	Equivalencias
Ülcha domo	Mujer soltera
Rukan domo	Mujer casada
Pñeñ	Niño o niña

Tabla 1: Comparación mujer casada/mujer soltera y uso de pñeñ en el Arte de Valdivia.

En la siguiente tabla se puede observar una contraposición propuesta por Luis de Valdivia dentro del diccionario de 1606. En este se puede observar cómo él reconoce estos dos estados para *domo*. Por un lado, tenemos *ülcha domo*, que significaría mujer soltera, mientras que, por el otro, tenemos *rukan domo*. Esto significaría “construir una casa” (Zúñiga, 2007:162). Este hecho permite comprender cómo se compone esta palabra, la cual sería la construcción de una casa y una mujer. Significa que esta mujer pertenecería a esta casa en

construcción. Se puede inferir, además, con la equivalencia que esto significa que una vez que ha sido casada, ahora es la mujer de la casa nueva, por lo tanto, el rol de casada se vería estrechamente vinculado a la labor de la *ruka*.

La Tabla 1, no incluye la definición de *domo* dentro del diccionario y tampoco la de una niña. Incluye *pñeñ*, como un término para poder identificar niño o niña, no obstante, no marca una diferencia entre ellos. Por lo tanto, para el estudio de *üllcha domo* este precedente demuestra cómo el trato de *üllcha domo* la caracteriza como una adulta, se puede comprender esto como una falta de léxico para describirla como una persona más joven. Como también se puede comprender solo como una falta de precisión y un uso de *üllcha domo*, en este caso, para ejemplificar la soltería. Se puede interpretar, también, que hay una ausencia a la hora de existir un adjetivo que defina la juventud. Debido a esto, no existe dentro del diccionario rastros de lema que incluyen esta palabra más allá de *pñeñ*. Se puede deber una a serie de razones, desde la época hasta la finalidad de este diccionario, el cual es principalmente para poder aprender mapudungun y de esta manera poder evangelizar. Tal como se mencionó anteriormente, Valdivia tomó la estructura idiomática europea para la creación de este vocabulario. En consecuencia, se mantiene una inconsistencia a la hora de establecer una equivalencia entre el mapudungun y el español. Teniendo en cuenta además que este diccionario fue producido con fines catequistas, se puede entender una ausencia de precisión a la hora de nominar el léxico que no tiene una directa relación con estos temas, como ocurre con la ausencia de *domo*.

4.1.3. Andrés Febrés ([1765] y 1864)

Andrés Febrés es el siguiente misionero que tiene la labor de producir una obra que unifique material gramatical, lexicográfico y doctrinal (Payás y Pes, 2020:133) esta es llamada *Arte de la lengua general del Reino de Chile* (1765). La obra hasta el inicio del siglo XX fue el principal texto de consulta usado para evangelizar (Cancino, 2022:44). Esto se debe a que incluía una gran cantidad de material nuevo en contraposición al Arte de Valdivia que estaba quedando obsoleto. Además, este colaboraba con mayores ideales cristianos acordes a la época, tal como describe Cancino,

La sacralización de la figura mariana cobró mayor importancia en el mundo católico a partir de la Contrarreforma. Alcanzó especial relevancia en América, en las sociedades

criollas y se presentó en la evangelización indígena mediante advocaciones europeas o figuras nacidas o descubiertas en América. (Cancino, 2022:44).

Aquí refiriéndose a los nuevos cambios implementados por la corona española en Chile, además de las nuevas creencias en donde se posicionaba la figura mariana con más presencia dentro de la evangelización indígena. Febrés le dedica este Arte a la figura de María, confirmando la conformación de estos nuevos ideales.

Hechos como estos, son los que mantuvieron este Arte como uno de los principales entre el siglo XIX y XX. También colaboró la naturaleza didáctica que posee el Arte. Puesto que fue hecho con la finalidad de poder ser un texto que pudiera ser utilizado con facilidad por el resto de los misioneros. Igualmente, el carácter pedagógico de este texto que, junto con la didáctica, mantienen un método contrastivo a la hora de explicar las estructuras del mapudungun (Cancino, 2022:50).

Las características, anteriormente mencionadas, colaboran a comprender la importancia que tuvo este Arte en la época y por qué hasta el día de hoy se mantiene como una de las obras más relevantes creadas. Con respecto a *üllcha domo*, en este vocabulario no se encuentra, pero sí hay rastros de otros términos muy relevantes que ayudan a comprender por qué *üllcha domo* no fue utilizado.

Palabras	Equivalencias
Domuche	La mujer.
Kari wirav	Soltera, corrupta antes de tiempo, esto es, ramera.
Kudüngen, kurüngen	Soltero.
Kujepra	La que se envejeció soltera.
Llud	Hombre o mujer solteros; lludngen, serlo; lludklen, estarlo.
Vücha pra	Soltero que se envejeció así no más, sin casarse.
Wedomuche	Niña, muchacha

Tabla 2: Niña, mujer y soltera, equivalencias en el Arte de Febrés.

La tabla 2 presenta una serie de llamativos adjetivos y maneras de referirse a los estados de las mujeres. En primer lugar, encontramos *Kari Wirav*, este según el diccionario de Febrés, estaría compuesto por *kari* que es verde y *wirav* que es cosa rota. Esta combinación daría a la definición de una mujer soltera, corrupta antes de tiempo. Se puede comprender, entonces, el uso de verde para hacer alusión a que esta es corrupta antes de tiempo, verde como referencia a lo que no está maduro. Mientras que, *wirav* representaría la negatividad que posee esta mujer por ser soltera, representada como cosa rota. Esta manera de referirse a la mujer de una manera tan castigadora se puede atribuir a la época en la que fue producido el texto, además, presenta una subjetividad y un juicio de valor.

En segundo lugar, se reconoce el uso de *kujepra* para definir a una mujer que envejeció soltera. Este término está compuesto, por un lado, por *kuje*, que significa anciana. Mientras que *-pra* vendría a significar “en vano” (Araya y Martínez, 2017:26). Tenemos la contraposición a *kujepra*, que es *vuchapra*. En este caso, *vucha* significaría viejo. Mientras que, *-pra* tendría el mismo significado que en el término anterior. De esta manera, se puede comprender como ambos usos corresponden a cierta norma que establecería que una vez que se ha envejecido y se continúa soltero, se estaría envejeciendo en vano.

En tercer lugar, *llud* vendría a plantear una manera de referirse a alguien que está soltero sin importar si es mujer u hombre. Este hecho y la existencia de *wedomuche* establecerían por qué no existe *üllcha domo* en este diccionario. Esto se debe a que ya existirían equivalencias que reemplazarían este término.

Además, cabe destacar la existencia de *wedomuche* como una contraposición a *wechewentru* u hombre joven en español. Febrés es el único que lo incluye y presenta una gran variedad de léxico en torno a *domo* y el ser soltero.

4.1.4. Félix José de Augusta ([1916] y 2016)

El padre Félix José de Augusta hizo alrededor de tres aportes a los estudios mapuches. Podemos encontrar *Cómo se llaman los araucanos* (1907), *Lecturas Araucanas* (1910) y el que se abordará en esta investigación que es el *Diccionario Araucano* (1916). Esta serie de estudios demuestra tanto un interés como una relación con la comunidad en la época, puesto que ha sido el estudio más extenso hasta la actualidad.

El diccionario araucano posee una gran influencia de “Bello y de la gramática escolástica” (Molineaux, 2016:194). Inmediatamente, Augusta establecería una gran diferencia

con los diccionarios anteriormente estudiados, esto se debe a que la base de comparación ya no son los estudios europeos. Este hecho abre un mayor desarrollo a la lingüística descriptiva y la realización de estos textos (Molineaux, 2016:194). Además, hay una mayor rigurosidad a la hora de elegir a quienes serán sus informantes nativos, manteniendo una cohesión entre ellos, a diferencia de la obra de Febrés. De esta manera, hace una diferenciación entre el “mapudungun central de Cautín y el pehuenche hablado en Panguipulli” (Molineaux, 2016:195) esto provoca que exista una mayor cantidad de entradas en el diccionario. Incluyendo este, a diferencia de los anteriores, mayor cantidad de términos para definir a los animales y la naturaleza (Molineaux, 2016:200).

Con respecto a *üllcha domo*, aquí se encuentra el término más común usado para su traducción, además de una serie de términos para explicar la soltería y ser mujer [1916]:

Palabras	Equivalencias
Ülcha	–(domo), s., niña joven. –püñeñ*, s. c., el primer hijo o la primera hija de una mujer.
Kauchu	adj. y s., soltero, soltera (Es expresión ordinaria; otros no entienden «soltero», sino el término «gaucho»). adv. (rr.): – amurpun, haber pasado más allá del lugar hasta donde quería ir. –len. n., ser soltero o soltera. –nruka, s. c., la parte más interior de la casa. –wn. r., ponerse vanidosa, orgullosa (una mujer)
Kushepran	Haberse envejecido (una mujer) sin haber tenido hijos.
Domo	s., la mujer. –ché persona femenina. Wé – mujer joven (soltera o casada). adj., femenino, lo de la mujer.
We	–domo, s. c., mujer joven, sea casada o

	soltera.
--	----------

Tabla 3: *üllcha* y usos similares en el Diccionario de Augusta (1916).

Luego, tenemos la segunda tabla. Esta es la actualización de la primera (2016):

Palabras	Equivalencias
Domo	s. La mujer. Domo che 'persona femenina'. We domo 'mujer joven (soltera o casada)'. adj. Femenino, lo de la mujer.
Kawchu	Soltero, soltera (es expresión ordinaria; otros no entienden soltero, sino el término gaucho)
Kushepüran	intr. Haberse envejecido (una mujer) sin haber tenido hijos.
Püchü domo	Niña
Üllcha/ üllchadomo	S. Niña Joven.
Üllchapüñeñ	El primer hijo o la primera hija de una mujer.
We domo	Mujer joven (soltera o casada)

Tabla 4: *üllcha* y usos similares en el Diccionario de Augusta (2016).

Augusta presenta una gran cantidad de léxico con respecto a *üllcha*, comenzando con la comparación entre la versión original y la reedición. De esta manera, se mantiene una gran parte del léxico, lo único que se diferencia es la inclinación de la nueva editora por mantener una mayor precisión a la hora de establecer equivalencias. Con respecto a *üllcha*, entre la primera y segunda edición se mantiene la misma equivalencia “niña joven”. No obstante, en la versión del año 2016 se pierde la acepción de *üllcha püñen*, puesto que ahora se agrega como una entrada independiente.

Luego se podría destacar el uso de *wedomo/we domo*, este viene a marcar una gran similitud con *üllcha*, puesto que ambos están relacionados con la juventud de las mujeres. En este caso *we domo* incluiría a la mujer tanto casada como soltera. Mientras que *üllcha* no propondría una diferenciación.

Por otro lado, cabe mencionar *üllchapiñeñ*, que en la reedición tiene su propia entrada. Este término compuesto tiene *üllcha* y *piñeñ* que equivale a los hijos de una mujer. Al juntarlos significa que este es el primer hijo o hija de una mujer. Lo cual destaca principalmente en el papel que juega *üllcha* dentro de este término compuesto. De una manera en la que *üllcha* viene a plantear un cierto tipo de tiempo en *piñeñ*, es decir, viene a plantear que es el primer hijo. Esto permitiría darle otra mirada al desarrollo de *üllcha* que los otros diccionarios no ofrecerían. Una mirada que se basaría en *üllcha* como una alegoría a lo reciente, a lo joven, a lo temprano, a lo primero. Tal como se observó en este diccionario y en los ya estudiados.

4.1.5. Ineke Smeets (2008)

Ineke Smeets, es una lingüista, con varios estudios sobre el mapudungun. Con su obra más importante que es *A Grammar of Mapuche* (2008), la cual, según describe en una entrevista transcrita en el Corlexim, informa que pasó diez años construyendo. Además, explica que sus intenciones para el estudio de la lengua son tanto históricas como antropológicas y lingüísticas, con la finalidad de entender de dónde vienen estas lenguas latinoamericanas. Así también, comenta su interés por aprender una lengua con una alta complejidad, como es el mapudungun (Smeets, 2017). De esta manera ella desarrolla una obra muy singular debido a que es una gramática bilingüe mapudungun/inglés. En esta desarrolla las estructuras gramaticales que componen el mapudungun. Al final de esta gramática se encuentra un pequeño diccionario que busca definir el léxico usado dentro de la gramática, por lo tanto, es consciente la decisión de usar una pequeña parte del léxico mapuche. El diccionario está basado en el habla de Luis Quinchavil Suarez, quien es de Nueva Imperial, dato que ella destaca a la hora de establecer ciertas variaciones (Smeets, 2008:491).

Esta tabla se compone por la equivalencia de *ülcha/üllcha* en el inglés. Además, se incluye mujer y niña para establecer los límites en los que se encontraría *üllcha domo*:

Palabras	Equivalencias
Domo	Woman.

Malen	Girl
Ülcha	(Teenage) girl (unmarried girl/young woman)
Üllcha	Teenage girl (unmarried girl/young woman)

Tabla 5: *ülcha/üllcha, malen y domo* en la gramática de Smeets.

Ineke Smeets reconoce la existencia de existencias para *ülcha/üllcha*, el primero corresponde a un uso que no incluiría nominarla como adolescente, que es el caso en donde se escribe “ülcha” mientras que, el segundo uso “üllcha” sí incluye el adolescente. Este es el único diccionario que hace esta diferenciación léxica dentro. Mientras que en el resto del material léxico este solo varía.

4.1.6. Comparaciones

Teniendo en cuenta las tablas anteriores, se pueden hacer una serie de apreciaciones frente al léxico ocupado para describir esta serie de palabras. Primeramente, encontramos el uso de “Mujer” (1606), “niña” (1916) y “adolescente” (2008) para describir a *üllcha domo*, de esta manera, permite entender cómo la idea de esta palabra ha tenido cambios históricos. Por un lado, tenemos el uso de “mujer soltera”, es decir, una persona adulta que todavía no se casa, describe Luis de Valdivia, en el primer diccionario creado.

Luego tenemos “niña joven” de parte de otro de los jesuitas que es parte de la compilación, Félix de Augusta. Esto demuestra la diferencia que se crea entre los trescientos años que pasaron entre la creación de ambos diccionarios y como las apreciaciones ya habían cambiado. Finalmente, tenemos a Ineke Smeets, quien describe *üllcha* como una “teenage girl” o “niña adolescente”, lo cual plantea la idea más contemporánea. Combinando los tres se comprendería que no existe una edad específica que defina a *üllcha domo* dentro de los diccionarios. Pues, plantean tres distintos momentos en los cuales una mujer se denominaría *üllcha*, la niñez, la adolescencia y la adultez. Para poder definir mejor el momento habría que plantearse que lo que las tres tienen en común dentro de sus definiciones. Esto sería que las

tres se refieren específicamente a una mujer, puesto que no existe una *üllcha domo* que sea hombre, pero si un *üllcha*. Este puede usar *üllcha piñeñ*, quien puede ser el primer hijo o hija.

4.1.7. Combinatorias

Al estudiar los diversos significados que se le dan a la término *üllcha* se puede desprender que hay una gran similitud entre los significados. Esto permite hacer una serie de combinatorias entre las palabras que resultan.

En primer lugar, tenemos la repetición del término “joven”, el cual en mapudungun es entendido como *weche* en el caso de los hombres. También, en el caso del diccionario de Febrés, existiría la posibilidad de ocupar *wedomo* que significa mujer joven. Sin embargo, este término solo se encuentra en el diccionario de Febrés y no hay rastro de él en otro. Debido a esto se recurre a *üllcha domo* para definir la que sería esta juventud. Se puede inferir desde la definición de Smeets, quien propone a *üllcha domo* como una adolescente. Al igual que la de Augusta, en esta es planteada como una niña joven. Por lo tanto, pareciera que es inherente a *üllcha domo* ser considerada joven.

En segundo lugar, se trabajó el término “mujer”, este es encontrado en el diccionario de Luis de Valdivia. Mientras que el resto usa el término, niña o adolescente. De esta manera, la contención del término mujer abre una interrogante sobre la combinatoria de las palabras que se poseen dentro de la definición de Luis de Valdivia en 1606. Comprendiendo esto, cabe destacar que Luis de Valdivia reconoce una palabra para nominar a la mujer, la cual es *domo*, mientras que, por otro lado, no se encuentra la palabra para definir soltería. Por lo tanto, se comprendería que Luis de Valdivia, mientras producía su estudio, usó esta palabra para definir a una mujer soltera, lo cual se aleja de las otras definiciones que se estudiaron.

En tercer lugar, se tiene la palabra “soltera”, la cual es utilizada por Smeets y Valdivia, ambos proponen a *üllcha domo* como una persona en estado soltería, es decir, aún no está casada. Este hecho, traducido a la cultura mapuche, posee gran importancia

Por último, tenemos el término “niña” el cual en ambos casos viene acompañado del adjetivo “joven”. Esto permite entrever una evolución a la hora de definir *üllcha domo*, dado que esta vez es entendido como una etapa de vida, como había sido anteriormente mencionado. Incluso se deja de lado el término soltería, puesto que ahora sí existe una expresión para definir esa condición. Por lo tanto, ahora se comprendería que *üllcha domo* viene a definir un momento de vida de la mujer.

4.1.8. Teoría Feminista

Lucia Guerra plantea que: “la categoría mujer como una construcción imaginaria escindida entre lo deseado y lo temido, como un objeto anclado en la imaginación y la prescripción” (Guerra, 2006:15). De esta manera se puede comprender cómo estas construcciones léxicas sí afectan en la manera en la que se entiende y se prescribe el signo de mujer.

[De la misma manera, funcionaría *üllcha domo* dentro de los diccionarios estudiados. Por un lado, tenemos a Valdivia y Febrés quienes, al utilizar una base estructural europea y una contraposición frente a sus propias ideologías, como se mencionó anteriormente, existe una actitud prescriptivista al definir *üllcha domo*. Este hecho también se puede observar en la poca precisión que existe a la hora de buscar su significado, que, sin tener un contexto narrativo, no existe gran conexión que se pueda hacer para desentrañar que realmente representaría *üllcha domo* culturalmente al solo utilizar los diccionarios. Además, en el caso de Valdivia, este la define como “mujer soltera” y la contrapone con la “mujer casada”, obviando, la definición de qué es domo. De esta manera se desarrolla una descripción en la cual se explica cuáles serían las características sociales de la mujer, como es estar casada o soltera. Pero no se da el espacio para definir a la mujer dentro de ese mismo contexto.

En el caso de Augusta se podría comprender que la información que él obtuvo fue a través de uno de sus informantes nativos, y esto se puede observar en la ausencia de “soltera” dentro de la equivalencia. De la misma manera, se aplicaría a Ineke Smeets quien también tiene la singularidad de tener una persona nativa de la comunidad como su informante. Sin embargo, ella sí considera adherir dentro de la equivalencia su estado como soltera.

4.2. Plano Narrativo

Una vez entendida la composición léxica de *üllchadomo*, se puede hacer una descripción de usos tanto narrativos como mitológicos. De tal forma, se usará la serie de mitos del *sumpall*, para explicar cómo funciona esta figura dentro del plano narrativo. Para hacer esto se ocupará el análisis estructural del mito de Lévi-Strauss sobre el *sumpall*, para de ahí extraer las constelaciones semióticas. Además, se usará la teoría de arquetipos de Vladímir Propp, para proponer en qué característica entraría *üllcha domo* según sus relatos.

El género mitológico es de vital importancia para las sociedades que son categorizadas como precolombinas, pues permite entrever cómo eran las creencias en esa época y cómo las

sociedades funcionan alrededor de ellas. De esta manera, el *sumpall*, entra dentro de la categoría de narraciones tradicionales y características del pueblo mapuche, dado que es usado para ejemplificar uno de los ritos más importantes tanto para el pueblo mapuche como para las sociedades mundialmente. Este es el matrimonio, este mito que habla de sirenas y raptos es una ejemplificación de cómo se daba y provocaba el rito nupcial en la época, y como era entendido y correspondido por la sociedad, tal como Carrasco (1986) comenta, la historia posee la cualidad de que es una de las más extendidas en el territorio mapuche, es decir, podemos encontrarla con diversas características, pero la misma historia de fondo en todo el sector.

4.2.1. Teorías Narrativas

Las teorías narrativas aplicadas tienen el objetivo de complementar la descripción de *üllcha domo* dentro del género narrativo mapuche. Para esto se utilizará una compilación de *epew* del *sumpall* como una interpretación contemporánea con respecto al cuento. Ambos con la finalidad de poder indicar cuál sería el rol que tendría *üllcha domo* dentro del género narrativo.

Para una mayor comprensión y análisis se usará el planteado por Lévi-Strauss en Antropología Estructural (1987), en este se hará uso de la isotopía narrativa de pares binarios para poder comprender las estructuras subyacentes dentro de los *epew*, y poder comprender mejor la significancia cultural de este término.

Cabe destacar que se aplicarán los cambios que Roelf Foerster plantea en “*Kai-Kai y Tren-Tren: análisis estructural de un grupo de mitos mapuches*” (1978). Sobre la estructura de Levi-Strauss, este cambio se debe a que el autor lo aplica directamente en mitos mapuches, tal como se hará en esta investigación.

Además, para mejor entendimiento de los pares binarios se usarán las constelaciones semióticas propuestas por Pierce con los planteamientos de Lucia Golluscio (2006) y Rodrigo Moulian (2021).

Así también, se aplicará la teoría de arquetipos de Propp al igual que la estructura de mitos de Lévi-Strauss. Todo esto con el fin de comprobar cómo la figura de *üllcha domo* entra en la caracterización tanto de una joven casamentera como el de un hada influenciada por la cultura europea.

4.2.2. Sumpall

El *sumpall* es un ser mitológico de la sociedad mapuche, comprendido como una sirena. Este ser tiene una serie de cuentos que relatan y representan la tradición del matrimonio dentro de la comunidad mapuche (Carrasco, 1992:53). En esta tradición encontramos a *üllcha domo*. En algunos casos se ve interpretada como la protagonista que es raptada por el *sumpall* y en otros casos *üllcha domo* es el *sumpall*.

El texto en mapudungun extraído de Adalberto Salas (1992) contiene el uso de *üllcha domo* para describir a la protagonista. En este cuento se puede apreciar como este adjetivo es usado varias veces y como es ocupado para describir a la muchacha/joven quien es raptada por el *sumpall* en el cuento original. Este rapto abre paso a una serie de sucesos que representan los ritos nupciales de la comunidad mapuche.

Cabe agregar que esta serie de cuentos posee una gran cantidad de variaciones a la hora de ser relatado, en la mayoría de los casos consiste en una estructura base que consiste en una joven que pasea a solas cerca de un cuerpo de agua, este puede ser el mar, un río o lago, y es raptada por el *sumpall* que vive ahí dentro. Esto provoca en su hogar gran pesar y preocupación, sin embargo, esta *üllcha domo* vuelve a su casa a comentarles a su madre que se encuentra sana y comprometida con el *sumpall*. Les confirma que fue raptada por él y que ofrecerá un pago por ella.

Sin embargo, nuevos relatos consisten en ofrecer otras miradas frente al relato del *sumpall* tal como se verá con la versión de Montecino (1995) y el poemario de Rupailaf (2017), en estas interpretaciones se permite mayor apertura a jugar tanto con la binariedad del personaje del *sumpall* como de la *üllcha domo*. Permitiendo una mayor identificación a través de *üllcha domo* y el *sumpall*, provocando un tipo coyuntura entre ambos.

Dentro del cuento, se pueden encontrar distintos elementos repetitivos que hacen alusión a la feminidad de la protagonista, a su realidad como una casi mujer, pues no es solo *domo*. Existe algún paso que a la protagonista todavía le toca vivir para poder convertirse en mujer, tal como es descrito en el cuento. Pues luego de que la muchacha sale del mar, se deja de lado el término *üllcha domo* y solo se le trata como *domo*. Lo cual abre un cuestionamiento sobre cuál es el momento que cambia la condición con la cual se nomina a la joven y es la razón por la cual se estudiará esta serie de *epew* que vienen a situar la utilización del término dentro de los distintos contextos históricos en los cuales se ha desarrollado el *epew*.

Se iniciará con la traducción de Salas (1992), quien narra es Manuel Loncomil y describe este *epew*. Utilizando el análisis estructural del mito planteado por Roelf Foerster primero se ordenarán en orden cronológico los sucesos del *epew*. Esto quedaría de la siguiente forma:

Antes:

1. Desaparece una hermosa muchacha que andaba a solas a la orilla del mar.
2. La familia y vecinos salen a buscarla, pero no la encuentran.
3. La gente asegura que la muchacha se ahogó.
4. La madre de la joven está muy triste.
5. La muchacha aparece frente a la madre anunciando que su nueva familia está en el mar
6. Cuenta que su esposo dará su *mafún* un día indicado para que se anuncie.

Después:

1. La madre les cuenta a sus vecinos
2. La gente espera frente al mar
3. El mar crea un remolino y entrega variados peces
4. Todos recogieron lo entregado por el mar
5. La gente entiende que los *sumpall* son como ellos.

Con los hechos en orden cronológico, se crean los haces de correlación, y la significación que en este caso es la representación del matrimonio a través de la desaparición y la fertilidad. Estos dos haces representan características de *üllcha domo*. Para comprender mejor, se debe hacer una correlación con la cultura mapuche y asimilar que este mito hace una ejemplificación de cómo funciona tradicionalmente el matrimonio, tal como relata Adalberto Salas al explicar este *epew*. Siguiendo con la fertilidad, esta se puede observar a través de varios elementos en el *epew*. Primero, lo encontramos en la descripción de *üllcha domo*, quien es descrita como una hermosa muchacha con pelo muy largo. Este pelo, vendría a ser uno de los simbolismos para representar tanto su feminidad como su fertilidad. Luego, encontramos a los peces descritos en el *epew*, estos también son símbolos de fertilidad. Ellos representarán tanto el pago como la cooperación de la novia a esta nueva localidad de la que ella ahora es parte. Esta fertilidad, también la representa como una mujer dentro de la historia y su propia cultura. La *üllcha domo* es poseedora de estas características y reconocida por tener un atisbo de fertilidad en el momento en el que entra en su edad reproductiva, que también puede ser una inferencia dentro del *epew*. Puesto que, en este caso, el *sumpall* decide raptarla cuando ella ya está lista para ser casada. Por lo tanto, aquí se vería el límite, *üllcha domo* se plantea como una

mujer soltera. Por esto la versión en mapudungun se refiere a ella como *üllcha domo* una vez que está casada. Pasando a ser referida solo como *domo*.

Usando lo postulado por Lévi-Strauss se plantea cómo esto sería una representación de una creencia social (Lévi-Strauss,1987). Esto puede ser observado desde la forma en la que el *sumpall* rapta a la muchacha, pero paga con un *mafun*, otorga riqueza en el mar para la comunidad de la misma forma en que lo haría un esposo a la hora de casarse. Además, tal como menciona Salas, esta mujer se va a vivir al mar, con su esposo. (Salas, 1992:224)

Finalmente, aplicamos las constelaciones semióticas que plantea Moulán, en donde podemos ver temas como la ausencia y la fertilidad muy conectadas. Ambos vienen a representar el matrimonio, la feminidad y la unión dentro de la comunidad. Tal como se explicó, la fertilidad viene a ser representada tanto por la *üllcha domo* como por el mar fecundo de peces, mientras que la ausencia se encuentra en el rapto. Esta ausencia se puede comprender como un momento de transición entre un estado y el otro. La *üllcha domo* se ve obligada a dejar a su familia para irse con quien ahora será su esposo y debe aprender a habitar esta ausencia para ahora crear una nueva familia y plantearse como *domo*. Las mujeres, según este *epew* deberían vivir un momento de separación de sus familias para poder pasar al siguiente paso en que dejan de ser tratadas como *üllcha domo* y pasan solo a ser *domo*. De esta manera, se crea la idea de que el matrimonio sería el paso que la muchacha debe dar para convertirse y ser nominada como mujer dentro de la sociedad.

También cabe mencionar la figura del *sumpall* hombre dentro de esta historia, que se ve representado por esta dualidad en la cual la mujer representaría la fertilidad y él, en su lugar, la ausencia. Puesto que dentro de la historia este hombre-monstruo que es quien rapta a la *üllcha domo* y la somete a vivir dentro del mar. Esta contraposición también se puede ver representada por la figura que los hombres poseen dentro de la sociedad mapuche, debido a que “la figura masculina es quien habla, ejecuta y elabora un sistema de ideas” (Montecino, 1984:47).

Como segunda ejemplificación del mito del *sumpall* encontramos la versión de María Raguileo, narrada en *Sol Viejo, Sol Vieja* (1995). En esta se describe a una mujer rubia que encanta a los jóvenes en el río (Montecino, 1995:55). Solo con el principio, se puede percatar que la historia está invertida, ahora es una sirena o *sumpall* mujer, quien es la que encanta a los hombres. El relato continúa con los encuentros entre esta *sumpall* y un joven, ella le promete casarse con él un día acordado. A la llegada de este día, ella le ofrece su mano y lo lanza dentro del lago con ella, tal como relata el rapto del matrimonio mapuche (Montecino, 1995:55). La historia continúa mucho tiempo después, cuando el joven vuelve a ver su madre, para

comentarle que este tenía plata para ella de parte de su esposa, quien vivía en un reino. Los padres decidieron que el joven se iba a ir a Argentina, para no volver con el *sumpall*. Sin embargo, cuando el joven ya iba en caballo para la Argentina, el *sumpall* levantó los vientos con un remolino y lo volvió al mar, a su nueva casa (Montecino, 1995:55-56). La paga de la esposa a la madre estaría ejemplificando el *mafún*, que suelen pagar los esposos.

De esta manera, al aplicar el análisis estructural del mito de Lévi-Strauss este queda así:

Antes:

6. Existen *sumpalles* rubias y hermosas que buscan jóvenes hombres
7. Esta le promete casarse con él

Después:

8. El joven aparece con plata
9. Los padres se molestan por romper la tradición
10. Lo mandan a Argentina
11. La *sumpall* lo trae devuelta con un remolino de viento

Los haces de correlación en este mito se pueden realizar comparándolos con los anteriores, y resaltando las diferencias más allá de las semejanzas. Por un lado, tal como destaca Sonia Montecino hay un tipo de rechazo a la inversión (Montecino, 1995:56). Esto se puede ver a través del rechazo de los padres frente a la propuesta de su hijo y cómo reaccionan frente a ello. De esta manera podemos relacionar la idea de la pérdida, con el mito anterior, en este los lugares se invierten y quien es raptado es el joven. Mientras la *sumpall*, quien es también una *üllcha domo* sigue representando la fertilidad dentro de su cultura, que esta vez se ve inmersa en el agua. El agua también funciona como representante de la feminidad, pues está muy conectado con las relaciones de la mujer con la luna. De esa misma manera, en esta versión el pago se representa a través de la plata. La plata dentro de la comunidad mapuche es un rasgo intrínsecamente femenino. Por lo tanto, es usado para representar el *mafún* por el matrimonio. Mientras que la ausencia que se caracterizaba en el cuento anterior como el momento de transición entre *üllcha* y *domo*, esta vez es provocado por ella. Dado que, ella es quien inicia el rapto y modera la transformación del joven.

4.2.3. Shumpall

Dentro de las diversas narraciones y cambios que se han hecho al cuento, encontramos el poemario Shumpall de Roxana Rupailaf, en el cual a través de diversos capítulos se encuentra una narración tanto romántica como erótica sobre el amor acuático que viviría la Shumpall. Sin embargo, el factor principal y consecuente dentro de los otros cuentos no es encontrado aquí.

El matrimonio no es mencionado, lo cual abre cabida a explorar qué otras vivencias o emociones son las que transforman a esta *üllcha domo*, proponiendo una mirada contemporánea a este *epew* que es distinguido por su tradicionalidad.

Por un lado, se encuentra la existencia del amor, un enamoramiento profundo y denso, que peligra entre la vida y la muerte. Un amor obsesivo a ratos, característica de lo que puede ser un primer amor.

Por otro lado, encontramos el erotismo que narra Rupailaf, la vivencia sensual de la mujer bajo el agua. Esto abre espacio a una serie de interpretaciones sobre cómo el día de hoy se viviría la sexualidad dentro de la comunidad mapuche. Esto se ve representado a lo largo de diversos versos dentro del poema. Utilizando figuras como el cabello y los peces.

Siguiendo la estructura planteada por Lévi-Strauss, se pueden reconocer dos pares binarios dentro del poemario. Por un lado, se puede reconocer la existencia de un erotismo por parte de la protagonista. Mientras que, por otro, se puede reconocer un cambio dentro de la prevalencia de los roles de género que vendría a imponer la comunidad dentro de la tradición literaria del *sumpall* históricamente, este hace una conexión con el segundo *epew* presentado, en el cual la *üllcha domo* toma el lugar del *sumpall* y ella provoca su propio movimiento hacia el matrimonio. Sin embargo, ese mismo *epew* demuestra cómo los padres del joven están en contra de este trato debido a que no cumple con las normas tradicionales. En este poemario, no existiría esta visión, la de la comunidad. Solo existe una mirada que es la de *üllcha domo*. Ella plantearía se permitiría poder vivir esta experiencia sin tener un juicio moral o traspasar alguna tradición.

De esta forma, se puede desarrollar un auto reconocimiento del erotismo e intimidad por parte de la protagonista a la hora del encuentro con el *sumpall*. Este suceso se ha planteado desde la narrativa de la representación del matrimonio y la iconicidad que este representa dentro de la vida de la mujer mapuche. Abre una puerta a una serie de auto identificaciones, y formas de representarse dentro de este momento que vendría a ser planteado como *üllcha domo*, una adolescencia que se permite poder adentrarse en las curiosidades que trae el desarrollo sensual. Este desarrollo, que, en el cuento anterior, es representado como la llegada de la fertilidad. Aquí es representado como el comienzo del deseo erótico, como el niño-pezu o más bien *sumpall*, que le permite a la protagonista a poder ahondar en las sensaciones del deseo a través de las aguas y alejada de la terrenidad que tanto se relaciona con la fertilidad de la mujer dentro de los relatos literarios. Este cambio se ve reconocido a través del desarrollo de una nueva era de pensamientos dentro de la comunidad mapuche. Una época contemporánea que viene a replantear conceptos que la antigüedad veía representados de maneras distintas.

De esta misma manera, se puede reconocer el otro concepto que marca este poemario, el cual son los roles de género. Como ya se vio en la serie de cuentos del *sumpall*, este cuento se ha utilizado a lo largo de los años como una ejemplificación de la tradición histórica del matrimonio, en el cual, a través de un cuento de raptos y sirenas, se ve simbolizada la forma en que las familias tanto del novio como de la novia intercambiaban bienes en forma de pago y finaliza con la mujer yéndose a vivir al lugar del hombre. De esta manera, Roxana Miranda Rupailaf plantea otra mirada, la cual no implica un binarismo a la hora de explicar su poemario. Este se puede apreciar a través del constante cambio que se ve dentro de quien representa el *sumpall* dentro de la historia. Por un lado, se ve representado en los versos “Duermo en la orilla de un párpado/que de sal lleno me ahoga. /No contestas, / es sólo el mar que suelta sus aullidos. /Yo, estoy aquí, /haciendo un collar de caracoles/ para tu cuerpo herido/por los viajes del sueño.” (Miranda Rupailaf, 2017:22) en los cuales se reconocen características acuáticas tanto desde la protagonista como de su compañero.

Por lo tanto, se ve una pérdida del binarismo que vendría a representar la historia del *sumpall* original. Mientras que, contrapuesto, se ve al *sumpall* del epew de Salas, un hombre-monstruo que representa el rapto, la ausencia y el cambio. Este tal como identifica Sonia Montecino “El polo masculino, constituye el ancla, el refugio desde el cual se arma el discurso familiar. Presencia con hazañas, temporalidad, que habla, ejecuta, y elabora un sistema de ideas” (1984:47) representa el cambio y el flujo de ideas, son ellos quienes llevan la cabeza dentro de las familias y quienes se encargan de mantener otras confluencias de pensamientos sobre la resistencia. Sin embargo, cabe destacar que el texto que narra Sonia Montecino al día de publicación de *Shumpall* de Roxana Miranda Rupailaf, tiene una importante diferencia de años entre el uno y el otro. Lo cual hace destacable cómo cada vez la comunidad mapuche o *wariache* nacido más comúnmente dentro de las zonas urbanizadas de Chile, lo cual ha hecho que adquieran otras corrientes de pensamiento que no necesariamente van de la mano con las formas de vida y tradición que conflictúa la comunidad mapuche.

Por esto la figura del *sumpall* reconoce una no binariedad, puesto que la existencia de un rapto y un pago en la contemporaneidad de Roxana ya no existen o no son tan inminentes, ahora valen más la resistencia sin rol de género y el auto reconocimiento a través de la experiencia vivida y no la que representa la historia. De esta misma manera, destaca la diferencia de reconocer al hombre-monstruo que representa el *sumpall* dentro de la historia original contrapuesta con el niño-pepe del poemario *Shumpall*. Existe una nueva formulación de que representa este niño-pepe, a la hora de nominarlo niño se le agregan una serie de características que este nombre conllevan como puede ser reconocida la inocencia y curiosidad,

las cuales son características y nominaciones muy similares a las de *üllcha domo* dentro del texto escrito en mapudungun, puesto que *üllcha* dentro de la traducción de Adalberto Salas en *Mapuche o Araucano* (1992) la reconoce como “muchacha soltera”. Dentro del poemario *Shumpall*, se ve una serie de cambios y nuevas propuestas para esta historia que viene a representar la tradición, estos cambios vienen teñidos de la nueva historia de resistencia y una fluctuación a través de los roles de género que históricamente usaron las comunidades para representarse. Estas en los últimos años han cambiado y se han permitido mayor libertad a la hora de posicionarse dentro de su propia cultura, tal como plantea Ana Mariella Bacigalupo en *Shamans of the foye tree* (2007) sobre el no binarismo dentro de la cultura de las machis. Esto permite mayor apertura a las nuevas generaciones y formas para replantearse dentro de ella, tal como Roxana Rupailaf reconoce en su poemario.

4.2.4. Teoría de Arquetipos de Propp

Al comprender la teoría de arquetipos de Propp, se vuelve a la idea de la fantasía, el mito y el cuento. Estos sinónimos se ven asimilados a lo que sería el *epew*, muy similar a una novela épica, se encuentra la presencia de elementos en común con estos géneros narrativos. De esta manera, se puede encontrar la posibilidad de aplicar los arquetipos de Vladimir Propp a los *epew* relatados por la comunidad mapuche. Primeramente, la encontramos en la composición fabulesca que estos cuentos poseen. Además de ser una fiel representación de las creencias culturales y rituales de la comunidad, también poseen un conjunto de valores depositados dentro de los personajes y una pequeña enseñanza o sabiduría muy característica del género.

Así se representaría a *üllcha domo* como la princesa en el primer *epew* (Salas, 1992). Esto se debe a que la princesa es descrita como “la muchacha sumisa y fiel, a quien el héroe libera de un encantamiento o de un peligro y que acaba casándose con ella” (Ferreira, 2017:50). De esta manera se pueden comprender como *üllcha domo*, según la narración del *sumpall*, puede representarse como una princesa. En el primer *epew* presentado, ella se vería relacionada con la primera caracterización. Cumpliendo con la idea de ser una joven que está lista para casarse y es “salvada” por su príncipe, en este caso se relacionaría con la idea del rapto del *sumpall*.

Posteriormente, se tiene el arquetipo que aplica a la segunda narración del *epew* (Montecino, 1995). Esta sería el hada, ella es caracterizada por una serie de características entre las cuales encontramos el que son vinculadas a la naturaleza, los cuerpos de agua, por ejemplo. También suelen tener un cabello de oro y son cautivadoras (Ferreira, 2017:51). Todas estas

características son casi exactas a las cuales usan para describir a la *sumpall* en el segundo epew. En este ella trae también un cabello color oro, y es una figura que vive en un cuerpo de agua. Esta vez, se trata de un ser etéreo y mitológico, a diferencia de la princesa. Este arquetipo también sirve para describir la feminidad que incurre en *üllcha domo*, ella posee en este caso la posibilidad de representar las creencias culturales y una versatilidad a la hora de actuar.

De esta manera se pueden establecer dos percepciones para *üllcha domo* dentro de los arquetipos de Propp, por un lado, se tendría a la princesa, representado a una mujer casamentera y en necesidad de ayuda. Mientras que, por otro lado, el hada representa una creencia cultural a través de su descripción física, que cabe destacar, está muy influenciada por los relatos europeos que describen a las hadas de la misma manera es narrada la *sumpall* (Ferreira, 2017:52). Esto compone una influencia externa que se ve dentro de la cultura mapuche y se representa en la imagen de *üllcha domo*, lo cual abre un espacio para cuestionarse que más influencias externas tiene la descripción de *üllcha domo* culturalmente.

4.3. Plano Cultural

Para lograr explicar la palabra *üllcha* y el significado cultural que esta conlleva se debe primero entender las fases de la vida de la mujer mapuche que la rodean, como es la niñez y el matrimonio. Ambos momentos poseen una significancia cultural, tanto desde su presencia dentro de la comunidad hasta la ropa que visten para representar su propia comunidad.

4.3.1. Niñez

La niñez mapuche posee una variedad de fases, momentos e importancias. Primeramente, hablaremos de la diferencia que puede existir entre la vida rural y la vida urbana, como esta definirá su desarrollo como personas y percepción propia. Luego se definirán las tareas que emplean las niñas y como, de la misma manera en que relata Montecino, se volverán un espejo de su madre a seguir (1984, p.40). Para finalizar con la configuración de su figura política, y cómo se verá afectada por los rituales que marcarán el final de la niñez.

La diferenciación entre la vida rural y urbana en la actualidad marca una fuerte diferenciación en los niños a la hora de definir su propia percepción. Primero tenemos a quienes viven en la zona rural. Estos niños deben elaborar distintas tareas tal como narra Szulc, entre estas encontramos:

Los niños colaboran habitualmente en la actividad de crianza de ganado ovino y caprino, agricultura y actividades imprescindibles para la reproducción de su grupo doméstico, como picar leña, acarrear agua, lavar y reparar su ropa y calzado, y cuidar de los niños menores (Szulc, 2015:72).

De esta manera, se establece una diferenciación entre las responsabilidades que tienen los niños dependiendo de donde son criados. En contraposición, se tienen a los niños que se desarrollarán en el entorno urbano, en este ellos emplearán labores domésticos y colaborarán con el cuidado de los menores (Szulc, 2015:75). Así se puede comprender que las infancias poseen una gran conexión con su familia y sus responsabilidades. En el caso específico de las niñas, estas tendrán una tendencia a dedicarse a labores de cuidado (Szulc, 2015:72). Tal como describía Montecino este será un pequeño reflejo de lo que ellas luego elaborarán en su vida como esposas.

En la forma de vestirse, también existían singularidades. En el caso de las niñas, parafraseando a Inez Hilger, ellas solían usar la misma ropa que las mujeres adultas una vez que ya habían aprendido a ir al baño, esto consistía en un tejido específico o en la cortadura de un *chamal* antiguo (Hilger, 2015).

En el momento de entrar a la comunidad mapuche, cabe destacar la importancia que tienen los hombres en ella. De esta manera, la niña mapuche nace con objetivos previamente impuestos que se ven alrededor de los hombres de su comunidad, desde ser la hija de su padre a ser esposa, la niña tendrá distintas responsabilidades por las cuales hacerse cargo antes de llegar a la edad para casarse (Montecino, 1984:57).

Primero tendrá de imagen a su madre, de la manera en la que retrata Sonia Montecino:

La "madre" es una gestualidad, la repetición de actos que interpelan a la imitación. La hija se mira en la madre y reproduce sus visajes. Madre-espejo que ilumina el lugar donde se anidará la constitución de la mujer en tanto sujeto cultural. (1984:40)

Por lo tanto, la figura materna dictará la forma de vida que la niña verá reflejada en su futuro. Sin embargo, su futuro como esposa, es algo que verá destinado desde su niñez, desde el uso del *trapelacucha*, que dentro de sus significados encontramos la fertilidad (Montecino, 1995) que tendrá relación con su futuro como madre.

4.3.2. Rituales, Símbolos naturales, Ropas y Joyas.

Este ritual es el que marca el paso a convertirse en mujer, y hace que las niñas comprendan la importancia y las responsabilidades que conlleva. Paula Szulc lo describe como la perforación del lóbulo de las orejas de las niñas, y la entrega de sus primeros *chaway* (aros) de plata (Szulc, 2018). Una vez que se ha comprendido la importancia de la ocupación de platería en la comunidad mapuche. Sonia Montecino, también agrega que estas traen rememoraciones de sus antepasados y simboliza la cultura mapuche en las ropas y joyas que utilizan, es decir, “el mito, origen del pueblo, su religiosidad y los símbolos de la fertilidad se despliegan en el cinturón que afirma su vestido” (1995:39). También estas significan los momentos dentro de la vida de la mujer mapuche a través de la representación de lunas dentro de los *chaway*. De esta forma, respectivamente, la existencia de un *chaway* que no posee medialunas dentro sería el inicial, este representa la nueva fertilidad, este sería el ocupado por la *üllcha domo*. Luego el *chaway* con una media luna representa la relación que las mujeres mantendrían con la luna y como ella, además, está soltera. Por último, los *chaway* con dos medias lunas representan a la mujer casada (Culturas Araucanía, 2021).

De esta forma, se comprende cómo estos ritos mantienen una importancia cultural profunda, que se puede solo ver a través de las joyas y ropaje que utilizan. Se comprende que, de esta forma, se mantendría una forma de lenguaje codificado a través de las joyas, especialmente de la manera en la que estas se relacionan con la fertilidad, haciendo alusión a una de las principales funciones sociales de la mujer mapuche, que es crear una familia.

Luego entramos en la importancia de la menstruación. Este es uno de los sucesos principales de la experiencia de *üllcha domo*, este marcará su inicio en la edad fértil y el empezar a ser considerada para ser casada. Margarita Calfio, contextualiza como este suceso pasó de ser algo natural a una maldición:

Con respecto al cuerpo, las significaciones otorgadas a la experiencia de la menstruación demuestran cómo un ciclo natural que era motivo de regocijo tanto individual como comunitario —en el marco de una sociedad que celebraba la fertilidad— se fue transformando con el paso del tiempo en una enfermedad dolorosa, y en ciertos casos llegó a ser considerada una maldición. (Calfio, 2012:280)

Esta idea de la enfermedad o maldición se ve relacionada con la historia que relata María Raguileo:

Me contaron las tías viejas que el *kuutrán kiyén* (enfermedad de la luna) les pasó a las mujeres porque una noche que había luna llena, —quizás cuándo sería, en qué año sería eso—una niña salió a mear pa' fuera de la ruka, ella no se dio cuenta que le mostró su *kut্রে* (vagina) a la luna. La luna le pegó una mirada tan fuerte que la castigó, por eso le salió sangre. De ahí dicen que viene el *kuutránán* (acción de enfermarse) (Raguileo en Montecino, 1984:45).

Con estos antecedentes, se puede demostrar cómo la colonización afectó a las creencias tradicionales que poseía la comunidad mapuche, y como algo que era visto como natural y tenía una relación directa con la fertilidad. Fue transformado en un castigo, Lucia Guerra frente a estos sucesos propone una mirada sobre la brujería y como esta fue negativizada de parte de los europeos:

Dentro de esta misoginia, la bruja es tal vez la figura en la cual se concentran de manera más relevantes las tintas oscuras, pues en ella se reitera la asociación patriarcal de la magia con los elementos femeninos de la noche y la luna (Guerra, 1994:41).

La noche y la luna, son elementos que se vuelven a mencionar, pero esta vez relacionados con la brujería, y cómo los elementos que son naturales, debido a la colonización, han tomado una calificación negativa relacionándolos a las brujas.

Otra forma de comprender los ritos es la materialización de ellos y cómo se usarían en las ropas y joyas con la finalidad de poder representar un momento en la vida de las mujeres, tal como se relataba el uso del *chaway*. Existen otros usos relevantes para el ropaje, partiendo con su creación textil. Pedro Mege relata cómo estas obras eran compuestas a través de una serie de dominios de representación en los cuales se abarcan el cuerpo del hombre, la casa y los caballos (Mege, 1990:22). De esta manera, se creará una tradición que tiene como fin representar el universo de creencias. Un ejemplo de esto es el *küepam* este “Las solteras se cubrían ambos hombros, y en las casadas, el hombro izquierdo quedaba al descubierto” (Mege, 1990:24). Con esta pequeña descripción se entrega un rasgo que revela cómo es la forma de vestirse representaba un rol social dentro de la comunidad. Esta descripción comprendería como la *üllcha domo* se representaría a través de la materialidad de su cultura, ocupando el *kepam* cubriéndose ambos hombros y sus *chaway* sin medialuna.

Así también, destaca la utilización de plata para la creación de las joyas de las mujeres (Painecura, 2010, p.26), al igual que la ropa, colabora con la idea de representar a la mujer. Incluso planteándose como el núcleo del *leig* (plata) debido a su relación con la luna y como este forma parte principal “La Platería Mapuche es el resultado de las bases filosóficas del pueblo mapuche y de su recreación en el contexto social y político. Considera la espiritualidad

del *che*. Así como la reciprocidad, complemento y el equilibrio entre la mujer mapuche, la luna (*küyen*) y el *lieg*” (Painecura, 2010:37) así también Painecura relata cómo se “considera a la mujer en cuanto a su ubicación en los distintos niveles de estratificación social y en función de su rol en este se le construye sus joyas” (Painecura, 2010:35) de esta manera, las mujeres que tengan mayor poder adquisitivo tendrán mayor cantidad de joyas, también estas sirven para demostrar distintas creencias, momentos y representaciones dentro de sus propias comunidades como es mencionado anteriormente en la explicación del *trapelakucha* que dentro de sus diversos significados puede ser el representar la fertilidad.

4.3.3. Matrimonio

Este es uno de los pasos definitorios, en la vida de la *üllcha domo*, puesto que marcaría el fin de *üllcha domo*, al perder su soltería.

Según Sonia Montecino:

“Las mujeres contraen tempranamente los nexos matrimoniales (entre los 15 y 25 años); el noviazgo parece ser una instancia fugaz, el conocimiento de la pareja se realiza a través de relaciones familiares, es siempre el hombre quien aparece, o visita el núcleo de la mujer. El cortejo amoroso se va distribuyendo en el tiempo a partir de contactos esporádicos que culminan en el rapto de la mujer o en la proposición de matrimonio.” (Montecino,1984:70)

Con esta introducción sobre los matrimonios, nos permite percatarnos de como funcionaría el cortejo amoroso antes del matrimonio. Esto abriría paso para proponer que en este momento es donde se encontraría *üllcha domo*, puesto que posee, por un lado, la característica de que se encuentran en una edad de juventud se encuentra dentro de su edad fértil y, por otro lado, están solteras. Como se mencionó anteriormente en los diccionarios. Luego de este suceso, una vez ya casadas, la nueva fase de vida por la cual las mujeres finalmente se transforman en el espejo de sus madres que tanto siguieron de niñas.

Empezando por el cambio de localidad, este tipo de matrimonio es llamado patrilocal y es definido por Kottak como: “Con la patrilocalidad, que se asocia con la ascendencia patrilineal, la pareja vive en la comunidad del marido (del padre), de modo que los hombres emparentados permanecen en su lugar, mientras que las esposas se mudan al poblado de sus maridos” (Kottak, 2011:245), así es como se forman las relaciones sociales dentro de la comunidad mapuche históricamente. Esto, también, hace que los hombres se mantengan como las cabezas de las familias.

De esta forma, Bengoa describe en Historia de los antiguos mapuches del sur como es “La ceremonia del pago de la novia se denomina *mafún* y consistía en una visita realizada por la familia del novio a casa del padre de la novia” (2003:83).

Así también las mujeres son quienes se tienen que encargar de la socialización, de las visitas y tal como narra José Bengoa en “Los Antiguos Mapuches del Sur” (2003). Las mujeres hasta se habrían encomendado la labor de expandir el idioma. Este último marca la importancia de la movilidad de estas mujeres a través de los lagos y como provoca la expansión lingüística del mapudungun por el territorio, provocando que este mantuviera cierta uniformidad a lo largo de los años (Bengoa, 2003:81-82).

Por otro lado, las mujeres ya casadas también se hacen cargo de la comercialización, como narra Sonia Montecino, los hombres son quienes se encargan de los roles políticos, mientras que las esposas se deben encargar de salir a comerciar (Montecino,1984:30). Esto añade aún más responsabilidades para las mujeres desde una temprana edad.

En el caso de la familia poligámica, se configura a través de un esposo que puede tener varias esposas. Estas esposas, sin embargo, poseen sus cosas propias, sus gallinas, sus semillas, sus piezas y hacen su propia comida (Coña, 2006). Sin embargo, Inez Hilger narra que esta práctica ya es casi inexistente, puesto que en la actualidad ha sido erradicada debido a la colonización y las costumbres chilenas que prohíben la existencia de un matrimonio polígamo.

4.3.4. Figura histórica y Figura Contemporánea

Históricamente, la comunidad mapuche es patrilineal, es decir, la jerarquía social corre del lado paterno. Por lo tanto, los hombres son quienes se deben encargar de ir a buscar esposas (Salas, 1992). De esta forma, en la antigüedad, Adalberto Salas explica que en los comienzos de la tradición del matrimonio se configuraba una situación de violencia física y rapto real. Este se basaba en dos fases, también, que eran el *ngapín* (rapto) y el *mafún* (pago), un pago que se realiza a la familia de ella, una vez que el acto es cometido. De esta manera, se mantenía una tradición pre conquista en las que los hombres debían ir a buscar a sus mujeres a los lejanos *lofs*. Sin embargo, en la actualidad no ocurre de la misma manera en la que narran los investigadores históricos. Primero hay que tener las consideraciones históricas y la creación de reducciones que, en sí, ya no permiten un mayor desplazamiento como el que ocurría en la antigüedad. De esta forma, ahora hay un desarrollo más contemporáneo, en el que las familias se ponen de acuerdo teniendo a la mujer como centro de la familia, puesto que tal como relata Margarita Calfio “en todo este tiempo, han sido las mujeres mapuches quienes han sustentado y contenido a las familias y al movimiento mapuche” (Calfio, 2019:263).

Esto abre un tema, más allá de los matrimonios y las responsabilidades mapuches. Es un tema político que no se puede exceptuar. La resistencia es algo que históricamente ha acompañado a la comunidad mapuche, desde la llegada de los españoles, a la colonización, la independencia, la pacificación, la reforma agraria, la dictadura y luego la guerra de Chile contra Argentina. Todos estos sucesos, y aún más, han marcado el desarrollo cultural de la mujer mapuche. Sacándola de su lugar familiar que se expresaba en la antigüedad y posicionándola como un ser político en Chile, obligándolas a ir a vivir en la urbanidad, dejando sus territorios originarios y teniendo que hacerse cargo de defender sus tierras (Calfio, 2019). Margarita Calfio luego comenta sobre la coyuntura de las mujeres mapuches “La lucha de las mujeres mapuches no es solo contra el racismo, la discriminación o el estigma, ni solo contra el sexismo-machismo, sino contra la fusión de sistemas que dominan nuestros quehaceres” (2019:264). Comprendiendo cómo el sistema de familias, las leyes y sociabilidad chilena han afectado al pueblo mapuche, dado que tal como relata Inez Hilger (2015), las leyes prohibían ciertas prácticas históricas de la comunidad (Hilger, 2015:91).

Estos antecedentes permiten comprender la configuración de la mujer mapuche contemporánea contrapuesta con las funciones de la mujer mapuche histórica, esto demuestra la gran amenaza cultural que han vivido, que han puesto en riesgo la pérdida de tanto sus rituales como tradiciones históricas.

5. Discusión

Los tres análisis poseen una gran cantidad de conexiones y similitudes, encontrados en puntos o constelaciones semióticas de significados que valen la pena analizar entre ellos. De esta manera, se plantean tres enunciados para poder ser analizados.

5.1. La constante imprecisión en el uso de *üllcha* dentro de los diccionarios y aplicado a la narrativa.

Dentro de las diferencias que se encontrarán a lo largo de las definiciones de *üllcha domo*, se puede observar una consistente imprecisión a la hora de traducirla. Esto se puede observar a través de las diversas descripciones que se le conceden. Desde las variaciones a la hora de establecer una edad, observando el uso de niña, joven y mujer, como el estado civil de la mujer de la que se está hablando, teniendo en consideración el uso de soltera en alguno de los casos.

De esta manera, a la hora de aplicarlo en la narrativa, el uso de *üllcha* se mantiene poco estable. En este se encuentran traducciones como la de Adalberto Salas (1992), en la cual traduce *üllcha* como muchacha, además dando su propia definición de *üllcha* “muchacha soltera (*üllcha domo* o simplemente *üllcha*)” (p.222). Se aprecia como incluso dentro de la misma obra no se mantiene una definición única.

Debido a esta falta de precisión, se mantiene la cuestión sobre cuál sería la interpretación original o cuál aplicaría a la simbología de representación que presentan las mujeres mapuches dentro de su comunidad. Aplicar esta imprecisión al ámbito cultural abre una serie de interrogantes, las cuales se pueden aclarar a través de establecer cuáles serían los usos materiales que *üllcha domo* usaría para representarse dentro de su comunidad, por ejemplo, el *kepam*. Estos vendrían a representar su soltería dentro de su comunidad, dependiendo de cómo ella lo utilice.

Esta imprecisión también se puede observar en las representaciones del *sumpall* estudiadas. Por un lado, tenemos la descripción de una *üllcha domo* con las características arquetípicas de la princesa de Propp, casamentera y sumisa. Mientras, por otro lado, se tiene la descripción contemporánea del *epew* propuesto por Montecino (1995), en donde posee características más cercanas al arquetipo del hada. Esta diferenciación se puede observar más allá de una impresión. Se podría proponer que esta es una especie de transición dentro de la representación de *üllcha domo*, la cual se habita a través del simbolismo que se aplica a su persona en los *epew*. Es un tipo de convergencia entre las culturas a la hora de plasmar el relato de Montecino. Una combinación que se puede ver relacionada con la cultura de colonización que vivió el pueblo mapuche y afectó en lugares tan profundos como sus propios relatos.

- 5.2. La representación de la etapa de la vida de la mujer dentro del relato del *sumpall*, el cual se ve contrapuesto con el poemario Shumpall que viene a replantear los roles de géneros y liberar el erotismo de la mujer.

El relato del *sumpall*, tal como se ha relatado en el análisis narrativo, es conocido por su forma de retratar la tradición del matrimonio dentro de la comunidad mapuche. Este matrimonio conlleva una serie de ritos, obligaciones y significaciones para cada persona dentro del matrimonio. Teniendo un rol dentro de su familia y comunidad que cumplir, el cual dentro de la historia es planteado, por un lado, como la mujer soltera, que se acerca a las orillas del agua y es raptada por el *sumpall*. Este hombre del agua viene a representar lo que se puede

entender como la figura masculina. Esta será caracterizada por quien comete el rapto y luego ofrece un pago a cambio, los peces son quienes representan este *mafun* dentro de la historia.

Teniendo estos antecedentes en cuenta se vuelve relevante los usos y cambios que Rupailaf les entrega a sus personajes, como es cambiar los roles de género y permitirles vivir otro momento de la vida, uno en el cual el término *üllcha domo*, si entrará a representar. De esta manera se debe tener presente la definición que se utilizará para poder comprender a *üllcha domo* dentro de este contexto, esta vendría a ser la de Smeets (2008), puesto que es la única que la considera una adolescente soltera. Ambos adjetivos que vienen a determinar y establecer una serie de momentos dentro de la vida de la *üllcha domo*.

Rupailaf plantearía una idea similar en *Shumpall* (2017). Esto se puede ver a través de varios actos que los protagonistas cometen a lo largo de la historia. Sin embargo, el principal se ve en el redescubrimiento de la intimidad a través del erotismo. En el *katan pilun*, se les regalan a las niñas sus primeros *chaway* con el fin de representar la llegada de una edad fértil, la forma de Rupailaf para expresar este suceso en el conocimiento del cuerpo, del ser erótico y la posibilidad de conectar con el otro a través de este cuerpo. Es otra forma de experimentar la llegada de una nueva edad con mayor liberación sexual.

Volviendo al concepto de los roles de género, también se pueden ver que toman otra plasticidad una vez que se puede expresar un deseo erótico. Esto se ve en la ambigüedad a la hora de representar al *sumpall* que se puede entender como el “cazador” mientras que la el otro sería “la cazada”. En este poemario existe una constante mutación entre quién es el pez y quién es el atrapado por el mar. Se describe un extenso dejarse caer en el agua y llevar por las olas mientras, por otro lado, se lucha por mantenerse a flote y no terminar en el fondo del mar. Una forma de habitar de agua, de habitar el deseo y la nueva etapa de vida que permite dentro del mar, donde nadie lo ve, permitirse intercambiar los roles. En este lugar íntimo se permite poder permutar el rol de *sumpall* y se puede comprender como este ahora representa el mismo momento de vida, pero con otro trasfondo. Una dualidad que se puede observar a través de la adolescencia, como había sido anteriormente mencionada, esta adolescencia establece una serie de repeticiones culturales dentro de lo que está viviendo y se puede ver además representa en el contexto de la cultura mapuche a través de su materialidad.

- 5.3. Las representaciones materiales que significan la relación y momento retratado en el *epew* del *sumpall*, que luego se puede encontrar en el uso de joyas y ropajes.

A la hora de comprender el punto de encuentro entre los tres análisis demostrados, se encuentra la relevancia de las etapas de la vida de la mujer representada a través del habla, la historiografía, la narrativa y la materialidad de las mujeres mapuches, es decir, ellas usarían estos elementos y complementos para demostrar su relevancia social dentro de la comunidad. Dentro del uso de joyería se pueden encontrar importantes relaciones con la simbología de la luna, tal como Paineicura relata:

Se estudió detenidamente el movimiento de la luna, su influencia y determinación de una serie de actividades como son el nacimiento de animales, sus castraciones, etapas de siembras y de cosechas, análisis y definición de cambios climatológicos de acuerdo con los cambios de la luna. Lo más importante del estudio de la luna fue la definición del año lunar mapuche, que lo componen 13 meses de 28 días y que está en correspondencia con los cambios hormonales de la mujer, de ahí la relación inseparable entre la mujer y la luna. Se estudiaron y definieron los diversos momentos de la luna durante la noche. (2010:58)

De esta manera se puede destacar como esta estrecha relación entre la luna, la mujer y la sociedad mapuche está finamente hilada. Así también se pueden comprender los usos narrativos que se le da a esta simbología, tal como se puede encontrar en la narración del *sumpall*. Comprendiendo como la luna y el mar suelen ser un par simbólico usado para definir a la mujer, su menstruación y su fertilidad.

Así ocurre una relación entre la materialidad y la simbología que representa a la mujer mapuche, se encuentra una gran representación material dentro de la joyería y sus ropas, la cual es usada para definir su estatus social o en otros casos incluso de que *lofs* provienen (Paineicura, 2010:52). A través de estas representaciones se puede ver un estrecho vínculo entre la mujer y su materialidad, como ella la utiliza para mostrarse y como posee gran importancia dentro de la comunidad, tal como se relataba anteriormente. La platería mapuche tiene como núcleo a la mujer mapuche. Esta materialidad se puede entender también como una cercanía a lo terrenal, tal como Sonia Montecino explica “Así, lo femenino se constituirá también al lado de la tierra, percibiendo sus frutos y sus poderes, aprovechando las ventajas que ofrece ese cuerpo que como el de la mujer da vida, produce la dinámica de la existencia” (p.44) con esta influencia

frente a la tierra y su cualidad fructífera se comprende como una imagen de fertilidad, tal como se es representada en la protagonista en el *sumpall*.

La representación de la fertilidad a través de los peces es la manera de representar la fertilidad femenina, una vez que esta se ha unido al mar, que ahora está lleno de peces. De la misma manera, se comprende cómo estas son quienes históricamente se ocupaban de los cultivos y los textiles, todas simbologías de lo fructífero y la materialidad.

5.4. Configuración de *üllcha*: unificación del plano léxico, narrativo y cultural.

Considerando las diversas definiciones que se encuentran dentro de los cuatro diccionarios estudiados, destacan dos aspectos importantes que se logran apreciar a lo largo del análisis. El primero consiste en como estas definiciones consisten en nominar una etapa de la vida de la mujer, por un lado, si esta es niña/joven/mujer o si su estado civil es estar soltera. De esta manera podemos resumir que tanto Valdivia como Smeets coinciden en que esta sería soltera. Mientras que Augusta y Smeets la consideran como joven/adolescente, se podría además agregar aquí la definición de *wedomuche* de Febrés que es muy similar.

Teniendo en cuenta ambos aspectos se podría proponer que las características que más se mantienen son el que debe ser una niña/joven que es soltera.

Continuando con el plano narrativo, este retrata algo muy cercano a lo que embarca esta definición. Esta sería una historia que viene a representar la tradición del matrimonio dentro de la comunidad mapuche, en este caso representada por una protagonista que representa, por un lado, esta juventud. Esto se ve a través de la descripción, pues sitúa a esta mujer rodeada de elementos representativos de la adolescencia. El mar y la luna son representativos de la presencia de los *sumpalles* tal como relata Sonia Montecino (1995): “En el río siempre aparece la sirena cuando hay noche de luna y también cuando hay niebla” (p.54). El relacionar estos elementos a la existencia del *sumpall*, puede interpretarse como una expresión de la feminidad dentro de la existencia del *sumpall*, aunque este primeramente en las historias es representado como masculino, también existe registro de este como representativo de lo que sería la adolescencia, caracterizada por la luna, la fertilidad y feminidad. De esta manera, *üllcha domo* determinaría dejaría de ser considerada *üllcha* una vez que es convertida en *sumpall*, esto se debe a que el matrimonio viene a plantear la finalización del momento de *üllcha*, ya que esta conlleva ser soltera, según la mayoría de las definiciones estudiadas en el plano léxico.

Finalmente, en el plano cultural, se acogen conceptos como la niñez y matrimonio para limitar lo que sería *üllcha* dentro de ellos. Cabe cuestionar ¿En qué preciso momento sería considerada una mujer *üllcha*?, pues se puede precisar a través de los ritos relatados como momentos que marcarían un momento antes y después, es decir, rituales que luego de ser vividos por las mujeres en algún momento de su vida al salir de ellos serían consideradas como mujeres en otra etapa de su vida. De esta manera, el *katan pilun* marca gran importancia aquí, su descripción que consiste en la primera puesta de los *chaway*, precisamente, los caracterizados por no poseer ninguna luna dentro.

Este sería el momento de *üllcha*, el lugar en el que sería la adolescencia o la edad fértil, en la que ahora se pueden considerar casi mujeres y están en preparación de lo que debería continuar, tal como relata el *sumpall* con el rapto. Este rapto representaría el cambio en la ausencia, mientras la protagonista está presa en el mar, ella pierde su nominación como *üllcha*, pues ahora está casada, ahora posee otro nombre y otro estatus.

Sin embargo, añadiendo la obra de Margarita Calfío y Roxana Miranda Rupailaf, cabe destacar como la segunda autora a la hora de describir *Shumpall* (2017) ella describe y vive el momento del rapto, a través de un poemario que se posiciona a través de esta ausencia. No obstante, ella la describe como una transición, una experiencia que la cambia y la permite relacionarse con su propia intimidad. Se permite también poder vivir en ella, sentirla e incluso jugar en ella junto al *sumpall*. Mientras que Calfío viene a establecer como la relación entre las mujeres y su propia menstruación no es un tema nuevo, sino que este viene de la antigüedad, tal como retrata Mege en Calfío: “y lo es aún más la de la menarquia, con la cual la machi pinta su *kultrún*. Dentro de la esfera de lo femenino, es la materia germinadora de la vida, es la sustancia de la gestación e impregna toda matriz de vida humana (143)” (Mege en Calfío, 2012:291).

Con todos estos antecedentes se puede construir una imagen que puede corresponder, por un lado, a relatos históricos y tradicionales que la formularon como una joven que se encuentra soltera. Sin embargo, en la actualidad esta figura posee muchas más caras y construcciones, desde la idea de revitalizar una imagen antigua que fue cambiada luego de la conquista, esto considera ser parte de una idea de resistencia que, tal como relata Calfío, es una de las luchas y fuerzas que más ha caracterizado a la mujer mapuche en los últimos años. La fuerza de la resistencia y el de mantener unidas a las comunidades a volverse parte nuclear de ellas, de tal forma que es coincidente a la figura que históricamente han tenido las mujeres dentro de su propia comunidad.

6. Conclusiones

A través de la siguiente investigación se ha podido describir el uso de *üllcha domo* desde un plano léxico, narrativo y cultural.

De esta manera, a lo largo de una revisión de diccionarios, *epew* y figuras culturales se puede comprender que el significado de *üllcha domo* recae, en primer lugar, por una composición entre joven y soltera, esto luego de haber analizado el plano léxico y comprendido cómo se configuraba con respecto a los diccionarios tanto de la lingüística misionera como no. Esto compondría el haber analizado cada uno de los diccionarios y sus distintas equivalencias.

En segundo lugar, desde el plano narrativo *üllcha domo* sería utilizada para representar uno de los ritos principales dentro de la sociedad mapuche, este es el del matrimonio. Por lo tanto, el *epew* del *sumpall* sería utilizado para, por un lado, demostrar cómo *üllcha domo* representa a una muchacha que está lista para casarse. Mientras que, por otro lado, en las otras narraciones ella vendría a representar al *sumpall*, apoderándose de la situación y acontecimiento. Esta dualidad es una contraposición entre la figura histórica y contemporánea de *üllcha domo* en el plano narrativo y abre cuestionamientos frente a cuáles podrían ser las nuevas representaciones de *üllcha domo* en la actualidad. Además de proponer que está, ya que es una figura que representa la juventud, tiene la característica de ser un agente de cambio constante.

En tercer lugar, en el plano narrativo se establece una figura representada a través de la materialidad. Esta se puede representar a través de las joyas y ropajes que utiliza *üllcha domo*, como es el caso del *chaway*, del *küipam* y *trariwe*. Los tres tienen elementos que vienen a representar el paso a una nueva etapa de vida fértil y comunicación con los astros, como la luna y el mar. Además, se plantea desde este punto como que *üllcha domo* estaría entre la intersección de la niñez y el matrimonio, ambos momentos elementales para el desarrollo de la mujer. Así es como dentro de la comunidad representaría esta convergencia y transición. Tal como se mencionó en la discusión con respecto a habitar esta transición, *üllcha domo* se representa en este espacio.

Esta investigación abre lugar a una serie de cuestionamientos sobre la imprecisión léxica que existe dentro de los diccionarios, y como cronológicamente se han ido cambiando las definiciones. Por lo tanto, sería muy interesante seguir estudiando estas imprecisiones, al igual que de la mano seguir analizando los diversos *epew* que poseen estos términos.

Además, personalmente, encuentro importante destacar la figura de la mujer mapuche actualmente. Está a pesar de la historia de represión y silenciamiento que ha vivido, en los

últimos años ha podido volver a renacer para reflejar una historia de lucha y resistencia donde las mujeres son las principales actrices dentro del accionar grupal, al igual que dentro de la simbología, manteniendo tradiciones y buscando manera de revitalizar algunos sentidos, tal como intenta Margarita Calfio a través de sus historias sobre la menstruación, en la cual pasa de ser algo conmemorado a un sentimiento de vergüenza. Con el mismo ímpetu se ha trabajado para restaurar la imagen de la mujer mapuche y volverla una representante de la resistencia.

7. Bibliografía

- Araya, A. & Martínez, C. (2017). Nombrar el cuerpo en los vocabularios coloniales para el mapudungun de Chile (SS. XVII-XVIII). *Atenea* (Concepción), (516), 13-32. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-04622017000200013>
- Bengoa, J. (2003). *Historia de los Antiguos Mapuches del Sur*. Editorial Catalonia.
- Boccaro, G. (1996). Notas acerca de los dispositivos de poder en la sociedad colonial-fronteriza, la resistencia y la transculturación de los reche-mapuches del Centro-Sur de Chile (XVI-XVIII). *Revista De Indias*, 56(208), 659–695. <https://doi.org/10.3989/revindias.1996.i208.803>
- Calfio, M. C. (2012). *Comunidad de Historia Mapuche. Ta ñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Cancino, N. (2022). Política y didáctica para el empleo y el impacto del Arte (1765) de Andrés Febrés. *Confluencia*, 37(2), 41–56. <https://www.jstor.org/stable/27149734>
- Cancino, N. (2020). Ideologías lingüísticas en las obras misionero-coloniales sobre el mapudungun (Valdivia, Febres y Havestadt). *Literatura y lingüística*, (42), 463-487. <https://dx.doi.org/10.29344/0717621x.42.2604>
- Carrasco, H. (1986). El mito de Sumpall en la cultura mapuche o araucana de Chile. *Revista Chilena de Humanidades* N°8.
- Chandía, A (2014) *Corpus lexicográfico del mapudiungun* <http://www.chandia.net/corlexim>
- Chavez, S (2023) Más de indiarrománica: Acerca de Poligénesis. *Philológica Canariense* Vol.29 . 97-119. <https://doi.org/10.20420/Phil.Can.2023.591>
- Coña, P. (2006). *Testimonio de un cacique mapuche*. Pehuén Editores Limitada.

Cultura Araucanía. (21 de enero 2012). ACD - La importancia de la comunicación a través de los aros chaway - Marcelina Huentecura. <https://www.youtube.com/watch?v=5M1nzhSDMQU>

Duranti, A. (2000). *Antropología lingüística*. Cambridge University Press.

Ferreira Boo, C. (2017). El personaje en el cuento maravilloso: la subversión de arquetipos femeninos de brujas, princesas y hadas. *AILIJ* (Anuario de Investigación en Literatura Infantil y Juvenil) 15, p. 41-56.

Foerster, R., González, H & Hans Gunderman, K. (1978). Kai-Kai y Tren-Tren: análisis estructural de un grupo de mitos mapuches. *Acta Literaria no. 3-4*

Foerster, R. (1993). *Introducción a la religión mapuche*. Editorial Universitaria.

Garrido, A., & Montesa, S. (1994). La definición lexicográfica: selección y modificación. *Actas del IV Congreso Internacional de ASELE (Asociación para la Enseñanza del Español como Lengua Extranjera)*, 571-582. <https://dialnet.unirioja.es/download/articulo/2871932.pdf>

Guerra, L. (1994). *La mujer fragmentada: historias de un signo*. Ediciones Casa de las Américas.

Guerra, L. (2006). *La mujer fragmentada: historias de un signo: conversación entre: Diamela Eltit/Raquel Olea/Carlos Perez*. Editorial Cuarto Propio.

Golluscio, L. (2006). *El Pueblo Mapuche: poéticas de pertenencia y devenir*. Editorial Biblos.

Hilger. (2015). *Infancia vida y cultura mapuche* (1a. ed.). Pehuén.

Kottak, C. P. (2011). *Antropología cultural*. McGrawHill.

Lévi-Strauss, C. (1987). *Antropología estructural*. Ediciones PAIDOS.

Lozano Vicente, Agustín. (2014). Teoría de teorías sobre la Adolescencia. *Última década*, 22(40), 11-36. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-22362014000100002>

Mege, P (1990). *Arte textil mapuche*. Museo Chileno de Arte Precolombino

Misioneros y mapuches (1600-1818) - Memoria Chilena, Biblioteca. Recuperado el 11 de junio de 2023, de <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-3615.html>

Montecino, S. (1984). *Mujeres de la tierra*. Ediciones CEM-PEMCI.

- Montecino, S. (1995). *Sol viejo, Sol vieja*. SERNAM.
- Moulian, R. (2021). Resonancias de la Luz en las Lenguas Centro y Sur Andinas: relaciones translingüísticas, correlatos en tramas simbólicas y constelaciones semióticas centro y sur andinas. En F. Hasler, M. Catrileo, & J. Caniguan, *La impronta andina en la cultura mapuche*. Ediciones Kultrun.
- Molineaux, B. J. (2016). Vigencia del Diccionario Araucano de Félix de Augusta, a cien años de su publicación. *Boletín De Filología*, 51(1), 187–209. <https://boletinfilologia.uchile.cl/index.php/BDF/article/view/42105>
- Painecura, J. (2010). *Charu sociedad y cosmovisión en la platería mapuche*. Ediciones UC Temuco.
- Payàs, Gertrudis, & Pes, Emanuele. (2020). “Como uno que yo me sé”. Nuevos aportes a la biografía y obra de Andrés Febrés, S.J. (Manresa, 1732-Cagliari, 1790). *Historia* (Santiago), 53(1), 131-153. <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-71942020000100131>
- Peirce, C. S. (1974). *La ciencia de la semiótica*. Ediciones Nueva Visión.
- Propp, V. I. (1981). *Morfología del cuento: seguida de Las transformaciones de los cuentos maravillosos*. Editorial Fundamentos.
- Quemenado, P. M., Nahuelquir, F. N., Millalen, J. M., Calfio, M. C., & Levil, R. L. (2019). *¡Allkütunge, wingka! ¡Ka kiñechi!: ensayos sobre historias mapuche*. Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Rupailaf, R. M. (2017). *Shumpall*. Del Aire editores.
- Salas, A. (1992). *El Mapuche o Araucano*. Editorial Mapfre S.A.
- Szulc, A. (2018). Niñez mapuche, revitalización ritual y procesos de etnogénesis. En Avá, 81-107. Recuperado el 11 de junio de 2023, de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-16942018000100005#not
- Szulc, A. (2015). *La niñez mapuche: Sentidos de pertenencia en tensión*. Editorial Biblos.
- Von Bennewitz, R. M. (1987). *Platería Mapuche*. EDITORIAL KACTUS.
- Zimmermann, K. (2022). La relación de la Historiografía de la «Lingüística Misionera» y de la «Lingüística Colonial»: algunas puntualizaciones. *Lingüística y Literatura*, 27, 0-23. DOI: 10.15304/moenia.id8077.

