

Universidad de Chile  
Facultad de Ciencias Sociales  
Departamento de Sociología.

**“Un Acercamiento a la Construcción Identitaria de las Mujeres Mapuche Rurales en el Actual Contexto de Modernización”.**

Estudio de caso acerca de la Identidad de las Mujeres Mapuche en la Comunidad Lafkenche “Rucatraro”- Lago Budi, Comuna de Puerto Saavedra, Novena Región de la Araucanía.

Tesis para optar al Título Profesional de Sociólogo.  
María José Araya Morales.

Profesora Guía: Loreto Rebolledo González.  
Diciembre, 2004.

## INDICE.

Resumen.....	3
I) Presentación del Tema de Estudio.	
1. Introducción.....	4
2. Planteamiento del Problema.....	13
3. Objetivos Generales y Específicos.....	17
II) Marco Teórico.	
1. Teoría del género:.....	18
1.1 Un nuevo sujeto de estudio: La Mujer.....	18
1.2 Sobre la categoría género.....	19
1.3 La construcción simbólica y social del género.....	23
1.4 La eclosión de las diferencias.....	27
2. Identidad:.....	29
2.1 Identidad Étnica.....	33
2.2 Relaciones Interétnicas.....	39
2.3 Identidad de Género.....	43
2.4 Identidad Étnica Femenina.....	44
3. Roles Sociales:.....	49
3.1 Interaccionismo Simbólico.....	49
3.2 La Conformación de los Roles Sociales.....	50
III) Marco Metodológico.	
1. Diseño de Investigación.....	53
2. Universo de Estudio.....	55
3. Unidad de Análisis.....	55
4. Ubicación Geográfica de la Comunidad “Rucatraro”.....	55
5. Muestra de Estudio.....	57
6. Técnicas de Investigación.....	60
7. Plan de Análisis.....	62
8. Criterios de Credibilidad y Validez.....	64

IV)	Antecedentes Generales.	
	1. Reseña Histórica del Pueblo Mapuche.....	66
	2. Antecedentes Socioculturales del Pueblo Mapuche. ....	72
	3. Mujer Mapuche.....	76
V)	Análisis de la Información.	
	1.La Conformación Identitaria de las Mujeres Mapuche, como Proceso Interno.....	85
	2.Las Relaciones con su Entorno Social y Simbólico.....	107
	3.La Percepción de los Hombres de la Comunidad, acerca de las Mujeres Mapuche.....	129
VI)	Conclusiones.....	135
	Bibliografía.....	152
ANEXOS.		
	Pauta de Entrevistas Mujeres.....	158
	Pauta de Entrevista Hombres.....	162

## **Resumen.**

El siguiente trabajo de investigación aborda la temática sobre la conformación identitaria de las mujeres mapuche rurales dados los actuales procesos de modernización que intervienen en sus comunidades y que posibilitan la reestructuración de sus formas de vida. Desde una orientación cualitativa, se trabajó con las mujeres mapuche de la comunidad “Rucatraro”, ubicada en el Lago Budi, perteneciente a la comuna de Puerto Saavedra, en la Novena Región de la Araucanía. Dada la perspectiva de género, se intentó a su vez, abordar las percepciones que los hombres mapuche de la comunidad elaboran acerca de las mujeres. Este estudio, pretende así contribuir a fortalecer el respeto por el otro étnica y genéricamente diferenciado, a fin de lograr relaciones sociales basadas en el respeto de la diferencia y al mismo tiempo en el reconocimiento del derecho a la igualdad.

## **I) Presentación del Tema de Estudio.**

### **1. Introducción.**

Actualmente, es posible reconocer en nuestras sociedades la emergencia de una multiplicidad de actores sociales que luchan por el control sobre sus territorios y la reproducción de sus sistemas socioculturales, definiendo formas propias de identidad que hasta entonces habían sido obviadas. Los pueblos indígenas de América Latina representan a uno de estos grupos, transformándose la evolución de los conflictos interétnicos en tema central de los análisis sociales contemporáneos, evidenciando el sometimiento de un colectivo social por otro. Para los pueblos indígenas, sus problemas sociales y económicos, y su potencial desarrollo, han estado en gran medida definidos por su historia de dominación específica.

Desde los inicios del proceso colonizador, los pueblos aborígenes han sido perseguidos y brutalmente exterminados en algunos casos, elaborándose para ellos mecanismos de exclusión y negación, siendo estereotipados como “bárbaros” y “salvajes” susceptibles de ser educados para lograr su “evolución”. La pobreza, la marginalidad y la exclusión se convierten en características estructurales de las poblaciones indígenas.

A partir de mediados del siglo XIX, la consolidación de la mayoría de los Estados nacionales en América latina, conlleva a que éstos comiencen a asumir un rol “civilizador” respecto a las pueblos originarios cuyo objetivo es su asimilación<sup>1</sup> e incorporación a la sociedad nacional. Se niega toda diferencia y heterogeneidad en la estructura de la composición social, fomentando los principios aglutinadores de nación y Estado, en búsqueda de las nociones de homogeneidad e “unidad nacional”. El lugar de los indígenas y de los negros en esta nueva etapa, se

---

<sup>1</sup> Comprendido como el proceso de cambio cultural generado por el contacto entre dos o más sociedades. Se aplica preferentemente para referirse a la asimilación de componentes de la cultura occidental por poblaciones indígenas (M.E Grebe, 1998).

encuentra profundamente ligada al proyecto moderno de constitución y formación del Estado-nacional, al cual estos pueblos quedan simbólicamente integrados pero excluidos en la práctica. La **integración simbólica** se consuma a partir de diversos mecanismos de institucionalización que operan en el nivel simbólico, tales como el mito del aporte racial a la nacionalidad (Bello y Ranguel, 2000).

Las posturas de integración asimilacionistas de los Estados nacionales, niegan la pluralidad cultural existente en los países del continente. Se intenta “integrar” a partir de políticas llamadas “indigenistas” que imponen la cultura nacional negando los derechos a la especificidad cultural, lingüística y religiosa de los pueblos aborígenes. Es la historia de una falsa integración que opera mediante mecanismos que aparecen “formalmente” como herramientas válidas para la superación de la discriminación, pero que en la práctica aplican la “dialéctica de la negación del otro” (Hopenhayn , Calderon y Ottone 1993).

Sin embargo, en los últimos años el panorama con relación a los pueblos indígenas ha comenzado a cambiar, al iniciarse, a nivel mundial, un proceso de reivindicaciones político identitarias concomitante con los procesos de globalización, que en América Latina adopta características propias (Touraine, 1997;Garretón, 2000 ; Gros, 2000; Bengoa, 2002)

Este fenómeno, obedece a los cambios cursados por la región durante los últimos años, siguiendo el planteamiento de M. A. Garretón (2000), las sociedades latinoamericanas han experimentado en las últimas décadas, en grado y momentos diversos según los casos, profundas transformaciones que han socavado los antiguos principios de modernidad. La primera de ellas, es el predominio de modelos político-institucionales de concertación que tienden a reemplazar a las dictaduras, guerras civiles y modalidades revolucionarias de décadas precedentes. La segunda mutación, es el agotamiento del modelo de “desarrollo hacia adentro” asociado a la pérdida de dinamismo del sector público e industrial urbano, y su reemplazo por fórmulas de ajuste y estabilización que buscan nuevas formas de inserción en la

economía mundial caracterizada por fenómenos de globalización<sup>2</sup> y transnacionalización de las fuerzas de mercado. La tercera, es la transformación de la estructura social con el aumento de la pobreza y la marginalidad, y la precarización de los sistemas laborales. Esto ha producido un debilitamiento, la desarticulación y parcial recomposición del sistema de actores sociales, cuestionando las formas tradicionales de acción colectiva. Finalmente, Latinoamérica ha sufrido la crisis del modelo de modernidad asociado a la modernización occidental y de cultura de masas norteamericana predominante en nuestra cultura o, al menos, en las élites dirigentes, y el reconocimiento de formas propias e híbridas de modernidad.

Tras estos cambios, América Latina vive un fenómeno que consiste en la amalgama del tipo societal industrial de Estado nacional (que fue la sociedad referencial de los últimos dos siglos, aunque con grados de cristalización muy diferentes según sociedades histórico-concretas), con la sociedad post-industrial globalizada. Ello significa que los ejes trabajo y política propios de la primera se entremezclan con los ejes, consumo, información y comunicación, propios de la segunda. Y que los actores de clase, partidarios y movimientos sociales que caracterizaban la sociedad industrial de Estado nacional, ceden parte importante de su protagonismo a los públicos, redes, audiencias, ONG's, actores identitarios, especialmente étnicos, y poderes fácticos característicos de la sociedad post-industrial globalizada. Las consecuencias de esta transformación son, por un lado, la desnormativización de la sociedad y, por otro, el debilitamiento del Estado y de la comunidad política.

Los temas políticos o económicos, ya no son el eje central de la sociedad, producto de las transformaciones acontecidas ahora el eje estructurador estará dado por las relaciones entre la gente, los problemas del sentido que se le da a las vidas, los problemas de lenguaje, los problemas de las formas de convivencia, es decir, los temas culturales. Los procesos de globalización marcan el paso de un mundo

---

<sup>2</sup> Entendiendo la globalización como la planetarización o la mundialización que consiste en la creciente interpenetración de mercados y comunicaciones que atraviesan las sociedades y los Estados nacionales con un importante componente de desterritorialización (M. A. Garretón, 2003).

constituido ya no en torno a lo geopolítico ni a lo geoeconómico, sino principalmente en torno a lo geocultural (Garretón, 2003).

Hoy en día, la cultura, en algún sentido, pareciera estar reemplazando a la política que fue anteriormente el lugar de convocatoria de los ciudadanos. Todas las diferencias en el plano de la política quedaban reabsorbidas en las categorías de pueblo y de ciudadano, y el resto correspondía al mundo privado. La nación cívica aplastó o subordinó a la nación étnica, pero, cuando la política sufre una pérdida de ésta centralidad absorbente, estallan las identidades, o sea, aquello que había estado por debajo y subordinado irrumpe y busca desplegarse. La cultura se relocaliza así, en la medida en que las identidades surgen, y juegan un rol preponderante en la conformación de las sociedades a través de su papel político. Las luchas políticas, cada vez más, serán de disputa por el modelo cultural de la sociedad, es decir, por modelos y sentidos de vida individual y colectivos, por modelos de modernidad.<sup>3</sup>

Todo ello, plantea la necesidad de reformular los proyectos de nación en la actualidad, surge la reivindicación de las diferencias sociales cuestionando la homogeneidad identitaria que intentó imponer el proyecto modernizador del Estado nación. Los pueblos indígenas, se presentan como uno de los colectivos sociales que cuestiona el actual modelo de sociedad al propugnar la heterogeneidad cultural latinoamericana que reconoce la existencia de diferentes grupos étnicos avasallados históricamente por los mestizos mediante frustradas tentativas de síntesis e integración. A pesar de los intentos de exterminio, los pueblos indígenas han logrado mantener sus lenguas, territorios, conjunto de valores y comportamiento, creencias, estilos de vida y cosmovisión, todos ellos atributos que sustentan su identidad étnica y los diferencian del resto de los habitantes del espacio latinoamericano. Ellos cuestionan ser parte integrante de las entidades políticas nacionales reclamando una identidad propia de naturaleza étnica. Es la emergencia en la actualidad de un nuevo

---

<sup>3</sup> Garretón, 2003

movimiento identitario de carácter étnico, que propugna el reconocimiento de la multiétnicidad y la pluriculturalidad en la composición de los Estados nacionales.

Para Gros (2000), la movilización étnica que se apodera de las comunidades indígenas puede explicarse por diversos factores. El mundo tradicional que encerraba a la población indígena en su condición particular se ve cuestionado por un proceso de modernización que alcanza progresivamente a las regiones más alejadas. Con el crecimiento demográfico, la crisis de la hacienda y también de la pequeña producción campesina, la llegada de la escuela, la penetración del protestantismo y el cambio político de la Iglesia católica entre otros, las poblaciones indígenas se ven confrontadas a una nueva situación y necesitan definir un nuevo modelo de articulación a la sociedad nacional. Las formas de dominación paternalistas y de violencia simbólica arraigadas al viejo orden se ven desestabilizadas de tal manera por la modernidad, que un deseo de cambio, una movilización se hace necesaria y posible, y se nota cada vez con más claridad que los medios para acceder a una mejor situación se hallan fuertemente cuestionados tanto en sus dimensiones individuales como colectivas.<sup>4</sup>

La reivindicación de una nueva identidad indígena puede comprenderse entonces como una forma de “cuestionar” los medios ofrecidos históricamente para acceder a mejores niveles de vida, ello es posible producto de la crisis que sufre el proyecto de modernidad nacional populista (Touraine, 1997). Se trata de un cambio cultural que caracteriza el mundo contemporáneo, es la crisis de los estados nacionales como fuente de hegemonía cultural, de adscripción y homogeneización.

Asimismo, para Bengoa (2002), los pueblos indígenas latinoamericanos representan un nuevo tipo de minorías<sup>5</sup> que emergen en el mundo del siglo veintiuno. Son las

---

<sup>4</sup> Gros, 2000.

<sup>5</sup> Bengoa denomina sustantivamente “minorías” a un conjunto muy diverso y abigarrado de agrupaciones humanas que en lo fundamental es un grupo “no dominante” de una sociedad y, en segundo lugar, posee alguna distinción de carácter “étnico, lingüístico, religioso” o de origen nacional que lo hace tener algunas (o muchas) diferencias con el resto de la población, que se supone mayoritaria o dominante. En tanto, a nivel subjetivo, una minoría se define por su “conciencia de pertenencia” que define el tipo de relación que

llamadas “minorías de tercera generación” propias de la modernidad, que cuestionan producto de la globalización de las comunicaciones y del mercado capitalista, la integración de las sociedades en torno al estado nacional. En este contexto, se “abren” las dimensiones adscriptivas surgiendo múltiples y nuevas formas de identificación. Se trata de una combinación de afirmaciones: la afirmación de pertenencia al grupo minoritario, la afirmación de pertenencia al estado nacional y la afirmación de la pertenencia a un sistema cada vez más globalizado<sup>6</sup>. Este nuevo fenómeno social expresa una demanda de redefinición de las relaciones con el estado nacional y el reconocimiento como parte de la diversidad de la sociedad, los grupos minoritarios basados en diferencias étnicas y etnoraciales no buscan solamente la igualdad con el resto de la población mayoritaria, sino la igualdad y la distinción mediante la reinvencción de las identidades.

En este nuevo contexto social, las reivindicaciones indígenas ya no son sólo reivindicaciones territoriales como en los años sesenta, sino que son reivindicaciones identitarias, por un patrimonio histórico, por una autonomía política que sienten se les ha arrebatado. Las demandas se centran principalmente en el reconocimiento y protección de los derechos territoriales, lingüísticos, culturales y políticos, rescatando la capacidad jurídica de las poblaciones indígenas para decidir sobre sus propios problemas.

Ello exige la extensión de la ciudadanía a las poblaciones indígenas, superando la tensión existente entre derechos humanos universalmente reconocidos y derechos económicos, sociales y culturales basados en el resguardo de una cultura e identidad propia. Es el cruce entre universalismo y particularismo de los derechos humanos, necesario ante el peligro de una homogeneización que desconozca las culturas e identidades regionales y nacionales.

---

ese grupo humano estableció, o pretende establecer en el presente y futuro, con el resto de la sociedad. La visión de las “otros” y que “los otros” tienen del grupo minoritario será determinante para la conciencia que la minoría tenga de sí misma.

<sup>6</sup> Bengoa, 2002.

Al respecto, el instrumento internacional más importante sobre derechos de los pueblos indígenas es el *Convenio No. 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*, de la Organización Internacional del Trabajo, OIT, aprobado en 1989. No obstante, la conceptualización utilizada en el mismo sobre “pueblo” resulta contradictoria y deficiente pues no reconoce la “autodeterminación” de los mismos: *“La utilización del término ‘pueblos’ en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse al dicho término en el derecho internacional”*, (Artículo 1.3). En América Latina, aquellos países que han ratificado el convenio y han asumido, al menos, el reconocimiento constitucional son: Guatemala (1985), Nicaragua (1987), Colombia (1991), Paraguay (1992), México (1992), Bolivia (1994), Ecuador (1998).<sup>7</sup>

Se trata entonces de gestar un “cambio” de paradigma social que se construya en torno a la multiétnicidad y pluriculturalidad, el respeto a la diversidad y las diferentes formas de construirse sujeto identitario. El reconocimiento y la visibilización del “otro” históricamente negado, se plantea actualmente como uno de los mayores desafíos sociales, lograr un dialogo social interétnico representa un requisito fundamental a fin de constituirnos como sociedades verdaderamente “democráticas”. El estudio sobre las identidades nos permite acercarnos y comprender las realidades sociales, representando un trabajo elemental para contribuir al reconocimiento.

Sin embargo, advertimos que la presente situación de los pueblos indígenas está influida por los actuales procesos de modernización que intervienen en las comunidades<sup>8</sup>, los cuales refirieren a procesos de cambio que involucran la constante des-estructuración y re-estructuración de las prácticas y modos de vida afectando concomitantemente la identidad. El reconocimiento de la diversidad debe atender entonces a visibilizar la identidad de los grupos históricamente negados con relación a los procesos de modernización que les atañen.

---

<sup>7</sup> Organización Internacional del Trabajo, OIT, 1999.

<sup>8</sup> La modernización entendida como la adaptación acrítica de normas, conductas y bienes provenientes de los países denominados modernos es un fenómeno generalizado (Bengoa, 1996).

Asimismo, se torna necesario abordar la identidad de los sujetos indígenas desde nuevas aristas, rescatando conjuntamente a otra categoría de análisis históricamente obviada, nos referimos al género.

Este estudio, se plantea así, desde una perspectiva de género femenina, generar conocimiento acerca de cómo dichos procesos impactan en la identidad de uno de los grupos indígenas que sufre con mayor fuerza la exclusión y la negación, al estar asociado a la triple discriminación de etnia, género y clase, nos referimos a las mujeres indígenas mapuche que viven en el contexto de la ruralidad. Buscamos de este modo, comprender cómo se construye(n) en la actualidad la(s) identidad(es) étnica(s) femenina(s) para las mujeres mapuche rurales dados los procesos de modernización que intervienen en la vida comunitaria, así como la posición social y simbólica que ocupan en su sistema sociocultural. Intentando abordar desde los relatos de las propias mujeres los roles que cumplen, las percepciones que sobre ellas mismas elaboran y el lugar que ocupan en su cultura. Atendiendo a la orientación de género, también incluimos en la investigación la perspectiva de los hombres a objeto de lograr un entendimiento integral acerca de la conformación identitaria de las mujeres mapuche.

Para ello, se trabajó con las mujeres mapuche de la comunidad Lafkenche<sup>9</sup> “Rucatraro”, ubicada en la zona de Lago Budi, Novena Región de la Araucanía. Debemos señalar que la comunidad indígena “Rucatraro”, se presenta como un lugar que en los últimos años ha experimentado intensamente los procesos modernizadores en cuanto ha sufrido la fuerte intervención externa de organismos estatales como Conadi, Conaf, Mineduc, Indap, Programa Orígenes, entre otros. Que también han actuado en la zona junto a diversas ONG’s abocadas al desarrollo de programas sociales, proyectos de desarrollo productivo así como iniciativas de aculturación religiosa, constituyéndose la intervención externa en uno de los mayores problemas que afectan a la comunidad. Asimismo, la llegada de la

---

<sup>9</sup> En Mapudungun *lafkenche* significa “Gente del Mar”. Los *lafkenche* se ubican en una franja marítima que se extiende entre Cañete y el río Toltén, incluyendo entre otros a sectores del Lago Lleu-Lleu, Tirúa, Puerto Saavedra y la Isla Huapi (M. E Grebe, 1998).

electricidad y el mejoramiento de la accesibilidad al lugar conforman un nuevo panorama social que tiende a transformar las practicas y modos de vida tradicionales. Dichas influencias, podrían estar incidiendo en la re-estructuración de las identidades de género para las mujeres mapuche de la comunidad y la posible conformación de nuevos tipos identitarios.

En razón de ello, la investigación se ha ordenado de la siguiente forma:

En esta **primera parte** se presenta el tema de estudio, el planteamiento del problema y los objetivos de investigación, En la **segunda parte** se expone el marco teórico conceptual utilizado, revisando los planteamientos de la teoría de género y las conceptualizaciones en torno a la identidad. Además, se examina la conformación de los roles sociales desde la perspectiva del interaccionismo simbólico a modo de exponer la influencia de las estructuras sociales en las significaciones subjetivas; en la **tercera parte** se justifica la metodología de investigación; la **cuarta parte** corresponde a los antecedentes generales, exponiendo las reseñas históricas de mayor importancia para el pueblo mapuche, sus características socioculturales y la situación de la mujer mapuche. En la **quinta parte**, se presenta el análisis de la información a partir de dos ejes que dicen relación con la construcción identitaria como proceso individual y como proceso colectivo. Así como un acápite sobre la percepción masculina acerca de la identidad de las mujeres en la comunidad. La **quinta parte** final, contiene las conclusiones y proposiciones que surgen de este estudio.

## 2. Planteamiento del Problema.

El advenimiento de la modernidad y los procesos de modernización actuales, han conducido a nuestras sociedades hacia abruptas transformaciones sociales, económicas y culturales. Se trata de importantes cambios ocurridos durante las últimas décadas que definen nuevos tipos de relaciones sociales.

Para algunos, estamos frente a un nuevo período histórico que reemplaza a la “modernidad” pues se cuestionan los presupuestos de la era moderna. Es la emergencia de la llamada “postmodernidad” que postula la configuración de una etapa histórica marcada por la crisis de los grandes relatos, abandonando la búsqueda de verdades universales para poner el énfasis en la diferencia, lo contextual y local. Sin embargo, hay quienes se resisten a creer que los cambios acontecidos dan paso a una nueva época histórica, señalando que nos encontramos ante una nueva fase del desarrollo del capitalismo que se caracteriza por “un nuevo orden económico tradicional” y la evidencia de la globalización.

La reflexión en torno a si bien nos estamos alejando como sociedades de un desarrollo identificado con el principio de la modernidad para adentrarnos en una nueva fase llamada postmodernidad conlleva a una amplia discusión teórica que escapa los límites de este trabajo.

Lo cierto e innegable son las transformaciones ocurridas en todas las sociedades a nivel mundial, entendidas como procesos de modernización que implican un conjunto de cambios socioeconómicos y culturales que pueden ser resumidos en los siguientes cinco ejes: a) una revolución científico tecnológica, en que destacan los efectos de la informática; b) la llamada globalización de la economía y las relaciones sociales; c) la transnacionalización del capital bajo la hegemonía del gran capital financiero; d) el colapso de los Estados socialistas y la crisis de los movimientos de izquierda anticapitalista; e) la significativa apertura, o liberalización, de los mercados y su expresión destacada en el neoliberalismo.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Saavedra, 2002.

Ante este nuevo escenario social, se desestructuran y redefinen modos de vida, se cuestionan antiguas conceptualizaciones y surgen nuevas formas de identidad. Los pueblos indígenas, representan uno de los colectivos sociales que experimenta con mayor dramatismo la modernización sufriendo la confrontación tradición-modernidad.

En Chile, los procesos de modernización acaecidos durante la última década han afectado a las poblaciones indígenas en el marco de una nueva legalidad<sup>11</sup> y un espacio rural no ajeno a estos cambios. Caracterizándose el actual escenario de la ruralidad por la transformación en los modos de producción como respuesta a las crisis económicas, las permutas en la tenencia de las tierras, la globalización de las comunicaciones junto al mejoramiento de la accesibilidad a lugares antes incomunicados y un aumento de las intervenciones de organismos externos, tanto públicos como privados.

A su vez, persisten discriminaciones sociales que ahora tienden a agudizarse bajo nuevas formas de exclusión, las mujeres indígenas son quienes conciben con mayor crudeza las estructuras de opresión por cuanto articulan la segregación de etnia y género asociada a la condición de extrema pobreza: *“Ser mujer y ser indígena, mestiza o afrodescendiente equivale en la mayoría de los casos, a experimentar a lo largo de toda una existencia formas de discriminación social que articuladas en la vida de una persona, vulneran de manera sistemática, profunda y permanente su calidad de vida y sus derechos humanos, proporcionando a sus posibilidades de desarrollo como ser humano un déficit que supera la simple sumatoria de las distintas opresiones”* (E. Peredo, 1999).

El sistema de dominación occidental-patriarcal continúa negando para las mujeres indígenas el acceso a los derechos humanos fundamentales subsumiéndolas en la marginalidad dado el funcionamiento de las categorías “etnia” y “género” como sistemas de diferenciación social. El mundo de las relaciones de etnicidad y género,

---

<sup>11</sup> Nos referimos a la Ley Indígena N° 19.253 promulgada el año 1993.

resultan hoy en día más que nunca entrelazados, evidenciando la dificultad que experimentan estas mujeres para lograr accionar desde sus propias perspectivas y construirse como sujetas.

Como un medio para contribuir a la visibilización y al reconocimiento de las mujeres indígenas, este trabajo atiende a abordar en nuestro país el tema de la modernización y las identidades étnicas desde una orientación de género. Para ello nos hemos abocado a conocer la identidad de las mujeres de la etnia mapuche en el contexto de la ruralidad y las posiciones que ocupan en sus sistemas socioculturales. Ello nos conduce a plantearnos las interrogantes sobre ¿cómo se conforma en la actualidad la identidad para las mujeres mapuche en el espacio rural? ¿cómo se posicionan las mujeres mapuche rurales social y simbólicamente en su sistema sociocultural?

Esta investigación se presenta así, como un estudio de caso acerca de la construcción identitaria de las mujeres mapuche en la comunidad lafkenche “Rucatraro”, ubicada en el Lago Budi, Novena Región de la Araucanía. El propósito es comprender desde las propias miradas de las mujeres, sus relatos y vivencias, las percepciones que manejan sobre ellas mismas y las posiciones en las que se sitúan en los diversos ámbitos desde un plano social y simbólico. A su vez, integramos la perspectiva de los hombres indagando acerca de las percepciones sociales que manejan sobre las mujeres mapuche en la actualidad. Todo ello, nos permitirá acercarnos a definiciones de identidad que incorporen las transformaciones y especificidades que han afectado a las categorías tradicionales de género para la etnia mapuche en el espacio rural dados los impactos de la modernización.

Se torna necesario, asumir las demandas, problemas, intereses y aspiraciones propias de las mujeres mapuche incluyendo su mirada autoreflexiva como parte del trabajo orientado a contribuir al reconocimiento de su especificidad como mujer indígena. Conocer las formas que asume la identidad étnica femenina en el marco de los actuales procesos de modernización permitirá revisibilizar a la mujer al

interior de su propio sistema sociocultural y posibilitar experiencias de desarrollo fundamentadas desde su especificidad de género.

### **3. Objetivos de Investigación.**

#### **Objetivos Generales:**

1. Conocer la(s) forma(s) que asume la identidad étnica femenina en las mujeres mapuche de la comunidad Lafkenche “Rucatraro”, comuna de Puerto Saavedra, Novena Región de la Araucanía.
2. Dar cuenta de la posición (social y simbólica) que ocupan las mujeres mapuche en el sistema sociocultural de la comunidad Lafkenche “Rucatraro”, comuna de Puerto Saavedra, Novena Región de la Araucanía.

#### **Objetivos Específicos:**

1. Determinar los Roles (públicos y privados) que en la actualidad cumplen las mujeres mapuche de la comunidad “Rucatraro”.
2. Conocer las Percepciones que sobre ellas mismas manejan las mujeres mapuche de la comunidad “Rucatraro”.
3. Identificar las Relaciones que establecen con su entorno social y simbólico las mujeres mapuche de la comunidad “Rucatraro” en su sistema sociocultural.
4. Conocer las Percepciones que sobre las mujeres mapuche de “Rucatraro” tienen los hombres mapuche de la comunidad.
5. Establecer ciertas proposiciones de estudio a partir de los resultados obtenidos.

## **II) Marco Teórico.**

### **1. Teoría del Género.**

#### **1.1 Un nuevo sujeto de estudio: La Mujer.**

Las transformaciones sociales, políticas, económicas y culturales acontecidas durante los últimos decenios en nuestras sociedades, permiten la conformación y el surgimiento de nuevos sujetos con reivindicaciones identitarias propias. En este contexto, uno de los actores sociales que emerge, o más bien despierta con fuerza en la segunda mitad del siglo veinte es: la Mujer. Ello implica dar cuenta de una nueva, y hasta entonces, inexplorada forma de experiencia humana: aquella construida desde la vivencia femenina.

Anteriormente, la historia oficial de la humanidad había sido erigida solo desde la concepción masculina, omitiéndose la perspectiva de la mujer que representaba hasta entonces “la otra” parte de la sociedad, invisibilizada y sometida.

Es el contexto del nuevo movimiento feminista de los años sesenta, desarrollado fundamentalmente en los países del primer mundo, que evidencia y denuncia la sujeción histórica vivida por la mujer en relación con su par hombre.

Emergen los llamados “Estudios sobre la Mujer” que denuncian la condición de subordinación femenina, éstos, pretenden sacar de la invisibilidad analítica<sup>12</sup> a las mujeres y eruiras como nuevo sujeto de estudio. En lo que se refiere a la actividad de las Ciencias Sociales ello significa denunciar que la “voz” que aparece en los estudios como del conjunto social, en realidad es solo una voz masculina. En este sentido, las críticas desde los “Estudios de la Mujer” (y posteriormente desde los “Estudios de Género”) develan tanto el etnocentrismo, como el

---

<sup>12</sup> “La invisibilidad analítica alude al hecho de que en los distintos campos del saber hay una negación o ignorancia de la mujer” esta definición fue extraída de los Apuntes del Curso de Formación General 2002 *Relaciones de Género y Sociedad*, impartidos por la profesora Sonia Montecino en la U. de Chile.

androcentrismo existente en las diversas áreas científicas pues se construyen desde categorías occidentales y machistas con pretensiones universalistas. Se apunta entonces a la deconstrucción de los principales marcos conceptuales elaborados hasta entonces desde las diversas disciplinas, se discuten los paradigmas dominantes y a su vez se contribuye (especialmente desde la Antropología) a indagar en las causas que producían la ausencia de las mujeres en las investigaciones y modelos interpretativos.

Se cuestiona la asignación de roles y formas de comportamiento para cada sexo en la cultura patriarcal conllevando a una reformulación de la realidad social. La pregunta sobre “la identidad femenina” cobra relevancia entre las discusiones teóricas, surgen búsquedas y expresiones de nuevas identidades para las mujeres: la de sujetos de su propia acción con capacidad de modificar su medio.

Sin embargo, los “Estudios sobre la Mujer” prontamente comienzan a ser relativizados por cuanto ya no fue tan simple postular la dominación como un universal idéntico en todos los lugares e inmutable en la historia. En respuesta a ello, emergen los llamados “Estudios de Género” que permiten comprender que las situaciones y posiciones en que se encuentran las mujeres deben ser comprendidas y aprehendidas desde las interacciones e interrelaciones que se generan con el “otro” masculino, no a partir de contextualizaciones aisladas, pues ambos crean y forman el entramado de relaciones sociales que se gestan en el seno de la sociedad en un contexto social e histórico determinado.

## **1.2 Sobre la categoría género y sus contribuciones para el análisis social.**

El surgimiento del concepto género en los estudios sociales se produce a mediados de los años setenta y comprende una verdadera revolución epistemológica en lo que concierne el análisis de las relaciones sociales. El género es entendido como la *construcción social y cultural de las diferencias sexuales*, y apunta a desmitificar la creencia que atribuye únicamente a los

aspectos biológicos del ser humano lo determinante en el comportamiento, temperamento y las actitudes.

Para comprender la evolución del concepto nos remontaremos a sus orígenes que remiten a los planteamientos y cuestionamientos formulados por el nuevo movimiento feminista del siglo veinte.

El nuevo feminismo de los años sesenta que surge en Estados Unidos y se expande posteriormente por toda Europa, al exigirse comprender y explicar la condición de subordinación de las mujeres y su trato desigual en la sociedad se cuestiona la lógica que articula la sociedad, planteando el debate sobre el origen biológico o social de la opresión de las mujeres.

En una primera etapa, asumiendo que la subordinación de las mujeres es una “cuestión de poder” se identifica el concepto de patriarcado como el ordenamiento social culpable de la opresión femenina.

Desde la categoría de patriarcado elaborada por Weber (dominación tradicional cuyo tipo más puro es la del dominio patriarcal) y rescatada para el análisis feminista por Kate Millet se articula el discurso político feminista. El patriarcado es conceptualizado como una institución, construida sobre la base de la fuerza y la violencia sexual, con la violación como su mecanismo principal, ejercida sobre las mujeres. Una institución revestida de aspectos ideológicos y biológicos. Sin embargo, este concepto luego se torna vacío pues es sinónimo de dominación masculina pero no aporta un contenido explicativo de tal sujeción, evidenciándose sus limitaciones para explicar “la cuestión de los orígenes” del patriarcado, así como “la diversidad, tanto histórica como geográfica de éste (Lola G. Luna, 1994).

En la búsqueda de explicaciones a la subordinación, adquiere entonces relevancia el debate naturaleza/cultura que se pregunta, con relación a las diferencias

sexuales entre hombres y mujeres, ¿qué es lo determinante en el comportamiento humano, los aspectos biológicos o los socioculturales? (Lamas, 1986).

Diversos investigadores ya se habían preguntado sobre si las diferencias conductuales entre hombres y mujeres obedecían a factores biológicos o a creaciones culturales, concluyendo que las “asignaciones” diferenciales de tareas y labores durante la niñez explicaban las diferencias en el temperamento y la conducta.<sup>13</sup> Los argumentos biologicistas que planteaban la subordinación de la mujer como un hecho natural dada su especificidad biológica, la maternidad, quedaban definitivamente descartados.

Ahora bien, si la diferencia de status y papeles sexuales entre hombres y mujeres obedece más a una construcción cultural que a diferencias biológicas nos encontramos frente a un constructo sociocultural que define las formas de ser masculino y femenino, es el “género”.

La utilización del concepto introduce la diferencia entre “sexo” biológicamente adquirido, y “género” culturalmente impuesto mediante un complejo proceso individual y social, el proceso de adquisición de género.

Anteriormente, la teórica feminista Simone De Beauvoir (1950), había sentado ya las bases del concepto. Ella propugnó la célebre frase “*No se nace mujer, se llega a serlo*”, con lo cual niega todo determinismo biológico en la construcción de la identidad, considerando al cuerpo como un espacio culturalmente construido y por lo tanto transformable mediante la posibilidad de elección, subyace la idea de un proyecto, de una construcción identitaria.

A continuación, revisaremos las definiciones más importantes generadas para entender al género como sistema de diferenciación social: como sistema sexo/género, como sistema de poder y como sistema de prestigio.

---

<sup>13</sup> Margaret Mead, 1935; Murdock, 1937; Evellyn Sullerot y Jaques Monod, 1976.

### 1. Sistema sexo/género:

Su principal exponente es la Antropóloga Gayle Rubin quién define el género o sexo socialmente construido como: *“El conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos culturales de la actividad humana y en el que se satisfacen esas necesidades humanas transformadas”* (De Barbieri; 1992). Según este planteamiento, cada sociedad tiene su propio sistema sexo/género, es decir, su conjunto de normas y prescripciones sociales mediante las cuales se moldean y definen socialmente las relaciones que organizan y producen la sexualidad y el género.

### 2. El género como sistema de poder:

Esta conceptualización visualiza la subordinación de las mujeres desde el análisis del poder, el género es entendido como un elemento constitutivo de las relaciones de poder que se desarrollan a partir de la diferencia sexual. La historiadora Joan Scott (1990), visualiza las relaciones de género como relaciones de poder que funcionan como el campo primario por medio del cual se articula el poder en una sociedad. Ella, aborda rescata los planteamientos de Michel Foucault, vinculando las relaciones de poder que se articulan entre los géneros con el control de los recursos materiales y simbólicos de una sociedad. A su vez, señala que el análisis de las diferenciaciones de género a partir del poder es extrapolable también a otro tipo de diferenciaciones sociales como las de etnia y clase.

### 3. El género como sistema de prestigio:

Las investigadoras Sherry Ortner y Harriet Whitehead (1979) plantean que un sistema de género, es, en primer lugar un sistema de prestigio. Es decir, los sistemas de prestigio están insertos en las construcciones culturales de género. El género entendido como sistema de prestigio asigna valoraciones diferenciales a

los sujetos clasificándolos a partir de una escala jerarquizada. Las ideologías de género, entendidas como un conjunto de valoraciones estratificadas, existen en todas las culturas y sociedades, definiendo cómo se piensa lo femenino y lo masculino en una de ellas. Para Ortner y Whitehead “*en toda sociedad conocida hombre y mujer son dos términos ponderados de distinta manera, dentro de un conjunto de valores los hombres son, en tanto hombres, mejor valorados*”.<sup>14</sup>

Si bien las tres posturas presentadas aportan a la comprensión del concepto mismo, es importante destacar que el género es un concepto que “varía” según el contexto sociocultural, susceptible al cambio y relacional, en cuanto implica el estudio de las relaciones sociales entre hombres y mujeres. El género también dice relación con otro tipo de diferenciaciones sociales como la clase, la etnia y la edad, pues los sujetos se construyen a partir de múltiples referentes, dependiendo a su vez, del posicionamiento en que se sitúan los sujetos femeninos y masculinos quienes continuamente operan en torno a distintas estructuras cumpliendo diferentes roles. Finalmente, este es un constructo que debe ser entendido desde una perspectiva interdisciplinaria ya que la transversalidad de ópticas permitirá reflexionar en su totalidad el concepto que como hemos visto posee varias aristas.

### **1.3 La construcción simbólica y social del género.**

Desde la perspectiva de género es posible comprender los elementos y factores que posibilitan las diferentes posiciones sociales que ocupan hombres y mujeres en la sociedad a partir de dos enfoques: la construcción simbólica y la construcción social del género. A continuación revisaremos ambas propuestas.

La **construcción simbólica del género** es la corriente que explica la posición de la mujer a partir de las construcciones simbólicas elaboradas por la cultura tales como el lenguaje, los mitos originarios, el habla, entre otros.

---

<sup>14</sup> Ortner, 1979.

Para la construcción simbólica del género la “cultura” constituye el patrimonio singularizador de los grupos humanos (define las particularidades existentes entre distintos grupos), transmite formas de comportamiento explícitas o implícitas, adquiridas y transmitidas mediante símbolos.

La cultura, desde este enfoque, asigna a lo masculino y a lo femenino, mediante sistemas simbólicos, determinadas características valóricas que se transforman en ideologías de género. El problema fundamental es que la valoración generada es diferencial, pues mientras a los hombres se les atribuyen valoraciones positivas, a las mujeres se les asocian valoraciones negativas que justifican su posición de subordinación.

Para Sherry Ortner (1979), principal exponente teórica de esta corriente, el universal status secundario de las mujeres o lo que es lo mismo su desvalorización pancultural, es posible dada la siguiente tesis: la mujer ha sido identificada con - o parece ser el símbolo de- *algo* que todas las culturas desvalorizan, algo que todas las culturas entienden pertenece a un orden de existencia inferior a la suya, ese algo es “la naturaleza”. Es la asociación Mujer/Naturaleza-Hombre/Cultura-, que plantea que las mujeres han sido identificadas o simbólicamente asociadas con la naturaleza, en oposición a los hombres, que se identifican con la cultura, entonces debido a que la cultura intenta constantemente dominar a la naturaleza, el hombre intenta ejercer constantemente control sobre la mujer.

Ahora bien ¿cómo es posible que este modo de pensar aparezca como algo natural y se justifique la lógica de género que implica la dominación masculina?

Para Bourdieu (2000), la arbitrariedad cultural (dominación masculina) es visualizada como algo natural ya que ha sido integrada en los cuerpos y en las mentes gracias al acuerdo “casi perfecto e inmediato” que obtiene tanto en las estructuras objetivas del pensamiento como en las formas cognitivas. Es

necesario evidenciar la “paradoja de la doxa” denunciando los procesos y mecanismos responsables de transformar la arbitrariedad cultural en natural, para ello, dice Bourdieu, debemos aplicar a nuestra visión de mundo el carácter arbitrario y contingente del principio de la diferencia entre lo femenino y lo masculino. Es decir, propone buscar y denunciar la dimensión propiamente simbólica de la dominación masculina mediante el análisis objetivo de la sociedad (objetivar la realidad objetivada) organizada según el principio androcéntrico de la “diferencia” que caracteriza a la mujer con atributos tales como debilidad, dentro, bajo, que se inscriben y justifican en una diferencia biológica y anatómica entre los órganos sexuales extendiéndose este principio a todos los ámbitos de diferenciación social entre los sexos.

Entonces, este orden que aparece como natural pero que es construido socialmente según el principio de “di-visión del mundo” en pares opuestos, asimétricos y homologables, se presenta tanto en las cosas, como en el mundo social y en los hábitos de los agentes. Este trabajo de construcción simbólica según los esquemas prácticos de la visión androcéntrica se aplica también a la construcción social del cuerpo, a las prácticas sexuales y los órganos, definiendo para las mujeres una posición de subordinación que aparece justificada biológicamente ocultándose la construcción social arbitraria que subyace a esta visualización.

Tanto en los planteamientos de Ortner como en el de Pierre Bourdieu cobran relevancia los aspectos simbólicos en el análisis de las relaciones de género. Mientras Ortner pone el acento en las “valoraciones” que las culturas asignan a lo femenino y a lo masculino, Bourdieu señala la importancia de hacer conciente la “di-visión” social arbitraria del mundo.

No obstante, la propuesta de Ortner es sumamente cuestionable por cuanto adhiere a un sesgo etnocéntrico al extrapolar la oposición cultura/naturaleza-dominio/subordinación a “todas” las formas de organización social, suponiendo

que en todas las sociedades existe esta dualidad aparejada a la di-visión doméstico/público.<sup>15</sup> Ello es especialmente discutible si comprendemos que las culturas aborígenes, por ejemplo, construyen su vínculo con la naturaleza desde lazos de reciprocidad, considerando a la tierra como el valor fundamental que los une y alimenta su identidad, muy lejos de pretender dominarla, aprehender de ella desde el más absoluto respeto. Ello da cuenta de que la tesis de Ortner no es aplicable a todas las culturas, sino más bien, solo a la occidental. Este sesgo etnocéntrico resta capacidad analítica a la tesis propuesta y debate su aplicabilidad al conjunto de las sociedades humanas.

Ahora bien, desde el segundo enfoque propuesto, **la construcción social del género**, se postula que la clave para comprender cómo se posicionan hombres y mujeres en cada sociedad no radica en los símbolos, sino más bien en las funciones productivas que ejerce cada sujeto. Las formas que asumen las relaciones de producción son el elemento básico para comprender la condición de las mujeres.

La construcción social del género, enfoque relacionado con la teoría marxista, sostiene que el eje central que determina las posiciones en las jerarquías sociales son las relaciones de producción entre los sexos, es decir, cómo se estructura la división sexual del trabajo y el control sobre los recursos productivos, el acceso a los mismos, la condición del trabajo y los productos. La forma en que se articulan entre hombres y mujeres las relaciones de producción y sus condicionantes materiales, dictaminan el lugar que ocupan los individuos en el sistema social.

Esta corriente se ha desarrollado a partir del rescate de los postulados de F. Engels quién cuestionó la subordinación histórica de la mujer asociándola a un particular sistema de producción. La investigadora que mayormente ha desarrollado esta perspectiva es E. Leacock, sus aportes han sido el rechazo a la idea de que el status de la mujer esté directamente relacionado con su función de

---

<sup>15</sup> Montecino y Rebolledo, 1996.

parir y criar hijos; cuestionando que la distinción público/privado sea una oposición válida interculturalmente para el análisis de las relaciones de género. El status de la mujer entonces, depende de su aporte económico, del control o no respecto al acceso a recursos; la condición de trabajo y la distribución de los productos del mismo.

Uno de los temas de mayor relevancia abordados por la construcción social del género es el trabajo de las mujeres dentro de la economía capitalista. Se ha sostenido la idea de que no se pueden generalizar los efectos de la transformación capitalista en la mujer, sin embargo, se cree que existirían algunas consecuencias especiales producidas por el modo capitalista en la vida de las mujeres en términos de su impacto en: las actividades económicas desarrolladas; en la división sexual del trabajo y en las opciones políticas y sociales.

La construcción social del género, introduce la interrelación existente entre sociedad y economía, su importancia radica en que permite comprender desde la perspectiva económica el lugar de los sujetos en el entramado social. Nuestro marco para comprender íntegramente la posición de la mujer en el sistema sociocultural adhiere a estas dos corrientes que permiten conjugar cultura y economía interrelacionadas en el todo social.

#### **1.4 La eclosión de las desigualdades y las diferencias en las condiciones de género.**

Ahora bien, si la categoría “género” permite comprender las desiguales condiciones entre géneros diferentes, el desarrollo del movimiento feminista negro en los años ochenta, permite visualizar una realidad hasta entonces obviada en los análisis: no todas las mujeres viven en igualdad de condiciones, existen desigualdades intra-género.

Es la llamada “eclosión de las diferencias” postulada tanto desde el discurso feminista postmoderno como desde las mujeres indígenas, las mujeres negras, las lesbianas y las jóvenes, quiénes reclaman por la representación de sus especificidades y particularidades como mujeres. Se vislumbra imperiosamente la necesidad de reconocer las diferencias entre mujeres, como explica Pierucci (en Bello y Ranguel, 2000): *“Las mujeres blancas aparecían como si no tuvieran raza, eran retratadas desde el punto de vista de sus experiencias históricas como si fueran determinadas únicamente por el género....Los medios académicos, alertados por las mujeres negras, se dan cuenta de que el paradigma feminista uni-racial había cometido el mismo equívoco teórico del universalismo abstracto al cambiar el hombre universal por una mujer blanca universal”*.

La visualización de esta importante realidad permite comprender que las brechas de desigualdad entre mujeres están determinadas por diversas categorías como el estrato socioeconómico de pertenencia, la etnia, la edad, el lugar de residencia, entre otros. Es el cruce entre lo particular y lo universal en la experiencia femenina, dando cuenta de la diversidad de realidades e intereses de las mujeres, ante lo cual no pueden existir soluciones únicas.

Todo lo anterior conduce a articular nuevas propuestas de desarrollo y género según la especificidad cultural, especialmente para las mujeres que viven en países tercermundistas. Si bien continúan existiendo demandas universales, la eclosión de las diferencias da cuenta de que existen demandas particulares y es parte fundamental de la tarea general, rearticular y releer las interpretaciones anteriormente formuladas desde el lugar propio, propuesta clave para el análisis acerca de las configuraciones identitarias.

## 2. Identidad.

El complejo vínculo entre la estructura social y la acción humana se expresa en la amplia gama conceptual relativa a la identidad. La identidad es entendida a grandes rasgos como *un proceso en permanente construcción a través del cual los individuos se identifican con determinadas ideas y patrones de comportamiento*. Siguiendo a Miller (en Buxó, 1991) la identidad es considerada una categoría cognitiva que describe la manera en que los acontecimientos son subjetivamente organizados; esto es, cómo son experimentados, interpretados y juzgados. El concepto de identidad, ya sea de una persona, grupo o sociedad, se inserta en diferentes enfoques teóricos, pues existen y constantemente surgen múltiples tipos de identidad.

Desde la década de los ochenta, señala Larraín (2001), el tema de la identidad ha tomado relevancia en los ambientes académicos junto con la irrupción de los así llamados “nuevos movimientos sociales” feministas, ecologistas, étnicos, homosexuales, antinucleares, entre otros, que vinieron a reemplazar prácticamente en todo el mundo la “política de clases” por la “política de identidades”. No por casualidad en esta misma época aparece el pensamiento postmodernista que desafía los relatos totalizantes y los esencialismos de la modernidad para celebrar la pluralidad de discursos y el fin de las verdades absolutas<sup>16</sup>. A continuación, nos abocaremos a exponer las principales características que definen actualmente a este proceso de construcción, enfocándolo hacia las mujeres indígenas de la etnia mapuche.

La identidad, es un proceso abierto, en continua construcción y transformable históricamente, lo que M. Jesús Buxó llama la “fluidez de la identidad”; esto es, la mutabilidad, la variabilidad y la transformación de la identidad que responde a las condiciones cambiantes, a la distribución de los recursos culturales, a las influencias interculturales, y, en definitiva, a la dinámica de la modernización. Es

---

<sup>16</sup> Larraín, 2001.

necesario situar la cuestión de la formación social de la identidad y el mantenimiento o transformación de la misma en torno a los procesos de cambio social y modernización. La mutabilidad de la identidad responde a las diferentes respuestas que elaboran los individuos según los contextos en los cuales interactúan, privilegiando formas a partir de una multiplicidad de opciones posibles. La identidad entonces, se construye socialmente, es formada por procesos sociales y puede ser mantenida, modificada o aún reorganizada por las relaciones sociales (Berger y Luckmann, 1976).

Como señala M. Antonio Garretón (2000), la construcción de la identidad depende tanto de procesos internos como de procesos externos *“la identidad, ya sea de una persona, grupo o sociedad es siempre un proceso en construcción, que depende tanto de procesos internos como de las relaciones e imágenes externas a ellos”*, la identidad es un proceso en el cual se combina *“la evolución de las propias autopercepciones con las miradas de los otros”*. Es decir, es un proceso en el cual influyen tanto aspectos subjetivos, del ámbito psíquico, como aspectos objetivos, del ámbito social.

Para el sociólogo Jorge Larraín, la identidad no es una esencia innata dada sino un proceso social de construcción con tres elementos constitutivos. En primer lugar, los individuos se definen a sí mismos, o se identifican con ciertas cualidades, en términos de determinadas categorías sociales compartidas. En este sentido, puede afirmarse que la cultura es uno de los determinantes de la identidad personal. Todas las identidades personales están enraizadas en contextos colectivos culturalmente determinados (así es como surge la idea de identidades culturales) En segundo lugar, Larraín reconoce el elemento “material”, que incluye al cuerpo y a otras posesiones capaces de entregar al sujeto elementos vitales de autoreconocimiento, las cosas materiales hacen pertenecer o dan el sentido de pertenencia a una comunidad deseada, en esta medida, ellas contribuyen a modelar las identidades personales al simbolizar una identidad colectiva o cultural a la cual se quiere acceder. Por último, en tercer lugar, la

construcción del sí mismo necesariamente supone la existencia de “otros” en un doble sentido<sup>17</sup>. Por una parte, el sujeto se define en términos de cómo lo ven los otros internalizando las expectativas que los demás tienen sobre él, transformando a éstas mismas en sus propias auto-expectativas. Y por otra parte, la definición del sí mismo envuelve una distinción con los valores, características y modo de vida de los otros.

Este último aspecto es sumamente relevante pues implica considerar que el proceso de adquisición de identidad es posible tanto por el *principio de identificación*, como una forma de pertenencia o participación donde las personas encuentran su propio lugar y nombre, como por el *proceso de diferenciación*, que implica reconocer lo que “no se es”.

Desde niños, nos definimos a partir de parecemos a unos, por las similitudes, y de ser distintos a otros, por las diferencias que encontramos. Para obtener un claro sentimiento de identidad es importante reconocer el “dualismo” e importancia del código positivo de identificación y del código negativo de diferenciación. La relevancia de reconocer este segundo principio de diferenciación radica en que sirve para saber lo que no debe hacerse y lo que puede esperarse del “otro”.

En tanto, no se debe caer en el error de pensar ni para los individuos, ni para los actores o grupos sociales una sola identidad. Asimismo, no se debe confundir entre identidades personales y colectivas, las cuales están interrelacionadas y se necesitan recíprocamente pero no son siempre homologables.

Las identidades son múltiples, aunque podamos reconocer una fuente principal de ellas que, en cierto modo, aunque penetrada por otras, tiende a organizarlas y subordinarlas en un conjunto amplio de circunstancias.

---

<sup>17</sup> Larraín, 2001.

Para Garretón (2000), en la actualidad los procesos de transnacionalización y globalización homogeneizan a las sociedades y por lo tanto cuestionan la principal fuente de identidad en América Latina: la identidad nacional-estatal. Estallan nuevas identidades de categorías sociales como el género, la etnia, la religión, la edad, y según las sociedades la construcción de la identidad depende más de cuestiones raciales, religiosas, étnicas, etarias, etc.

En el estudio realizado por Manuel Castells (1999), la identidad es entendida como la fuente de sentido y experiencia para la gente. La identidad, en lo referente a los actores sociales, es el proceso de construcción de sentido atendiendo a un atributo cultural, o un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido. Castells, afirma que para un individuo o actor colectivo puede haber una pluralidad de identidades pero esta pluralidad es fuente de tensión y contradicción tanto a nivel subjetivo como en la acción social. Distingue entre identidad y roles, pues las identidades organizan el sentido mientras los roles organizan las funciones, definiendo sentido como la identificación simbólica que realiza un actor social del objetivo de su acción. Esta distinción no intenta cuestionar la importancia que tienen los roles sociales en la conformación de la identidad, solo diferenciar conceptualizaciones.

Concentrándose en el estudio de las identidades colectivas, Castells señala que la construcción de las identidades utiliza materiales de la historia, la geografía, la biología, las instituciones productivas y reproductivas, la memoria colectiva y las fantasías personales, los aparatos de poder y las instituciones religiosas. Pero los individuos, los grupos sociales, y las sociedades procesan todos esos materiales y los reordenan en su sentido, según las determinaciones sociales y los proyectos culturales implantados en su estructura social y en su marco espacio/temporal. Aquel que construye la identidad colectiva, determina en gran parte el contenido simbólico y el sentido para quienes se identifican con ella. Puesto que la construcción social de la identidad siempre tiene lugar en un contexto marcado por las relaciones de poder, se distingue entre tres formas y orígenes de la

construcción de la identidad: identidad legitimadora, identidad de resistencia e identidad proyecto, cada una de las cuales genera un resultado diferente en la constitución de la sociedad<sup>18</sup>.

Ahora bien, la identidad como permanente proceso de construcción, está sujeta a constantes redefiniciones según las múltiples experiencias internalizadas subjetivamente y el particular contexto sociohistórico en el cual cada una de éstas se desarrolla. A partir de estas diversas vivencias podrán surgir diferentes tipos de identidad como procesos individuales y colectivos.

## **2.1 Identidad Étnica.**

Los individuos experimentan no solo “una” identidad sino que múltiples formas identitarias, así, al construir sus identidades personales, los individuos comparten ciertas afiliaciones, características o lealtades grupales culturalmente determinadas, que contribuyen a especificar al sujeto y su sentimiento de identidad. Implícita a esta afirmación está la idea de identidades colectivas tales como las de género, clase, étnia, sexualidad, nacionalidad etc..., que Stuart Hall ha llamado “identidades culturales”. Son formas colectivas de identidad porque se refieren a algunas características culturalmente definidas que son compartidas por muchos individuos (Larraín, 2001).

Desde esta perspectiva, la identidad étnica como construcción social y cultural que los sujetos elaboran y manipulan en función de diversos contextos se vincula al concepto de “etnicidad” entendido como *“las prácticas culturales y perspectivas que distinguen a una comunidad dada de personas. Los miembros de los grupos étnicos se ven a sí mismos como culturalmente diferentes de otros agrupamientos en una sociedad, y son percibidos por los demás de igual manera. Hay diversas características que pueden servir para distinguir a unos grupos étnicos de otros,*

---

<sup>18</sup> Castells, 1999.

*pero las más habituales son la lengua, la historia o la ascendencia (real o imaginada), la religión y las formas de vestirse y adornarse” (Giddens, 1992)<sup>19</sup>.*

La identidad étnica entonces, se asocia a un conjunto de “atributos” que una sociedad o comunidad étnica comparte de manera colectiva y de una generación a otra. Sin embargo, pareciera ser que el vínculo a una “comunidad imaginada” o el sentido de pertenencia y construcción de un “nosotros” y de una “otredad” es más fuerte que las marcas visibles y “objetivas” con que se intenta definir la identidad. Son en definitiva los propios sujetos y grupos humanos los que establecen las medidas, extensiones y, sobre todo, movilidad de su frontera identitaria<sup>20</sup>.

En este sentido, entenderemos por identidad étnica: *“el resultado de un proceso de identificación y autoidentificación de determinado grupo étnico, con base en el criterio de los rasgos físicos, culturales y sociales, respecto de las sociedades con los que entran en contacto en tanto miembros pertenecientes a sociedades diferentes” (Durán, 1986)*. Esta identificación y autoidentificación conlleva o supone compartir concepciones, imágenes y evaluaciones de sí mismo y del otro; estas se traducirán, total o parcialmente, en acciones que, por la condición del contacto interétnico se orientarán tanto a la sociedad distinta, como hacia la propia.

La identidad de una persona se fabrica de percepciones e ideas sobre sí mismo (autoconcepto o identidad personal), de cómo quiere que lo vean los demás (imagen), de cómo le ven los demás (identidad pública), y el reconocimiento que recibe (identidad social), lo cual influye en cómo actúa y se identifica social y étnicamente. Estos son, en conjunto, matices de la estructura cognitiva de la identidad que se desarrollan en la socialización y la interacción social en determinadas contextualizaciones. En este sentido, cabe entender que se complejiza de forma selectiva, económica y flexible la construcción identitaria al

---

<sup>19</sup> Al respecto, otras dimensiones que sirven para distinguir a los grupos étnicos son el parentesco y la territorialidad.

<sup>20</sup> Bello y Rangel, 2000.

enfrentarse con estímulos culturales diversos y fragmentarios procedentes del contexto dinámico del cambio social y la modernización<sup>21</sup>.

A objeto de acercarnos a comprender cómo se configura la identidad étnica para la etnia mapuche, seguiremos en primer lugar la distinción mencionada por Herborn y Eyzaguirre (1999), quienes sitúan como relevante para comprender la constitución identitaria mapuche la distinción entre los criterios de pertenencia étnica y contraste o diferencia. Ello remite a extrapolar para la identidad étnica la conceptualización, de la identidad como un proceso que se conforma en torno principios de identificación y diferenciación.

El criterio de pertenencia, refiere a los elementos que permiten a los individuos adscribir y sentirse parte de un grupo étnico de origen común. Intentando dar cuenta de las formas en que se percibe la identidad étnica desde la propia perspectiva mapuche.

Al respecto, Herborn y Eyzaguirre plantean los conceptos de *Tuwün* y *Küpal*, como los referentes de reconocimiento social y pertenencia de todo individuo mapuche a un respectivo linaje familiar, que entregan a los individuos un sentido de pertenencia a un colectivo societal profundamente arraigado en la cultura mapuche tradicional. El *Tuwün* hace referencia al origen territorial, es decir, al espacio físico de origen de la madre, en donde esta pasa del *lof* del padre al *lof* del marido, es así como los hijos de la mujer son reconocidos como parte de la familia de la madre, es el concepto que vincula a los hijos con el tronco materno. Y el *Küpal* esta referido al lazo sanguíneo que une a los individuos que cohabitan en una comunidad y manifiesta su procedencia. Se traduce en el apellido, elemento que evidencia el vínculo entre los troncos familiares, ya que la noción de sangre (parentesco) antecede a la de etnia, esto explica las marcadas diferencias geográficas entre grupos familiares mapuche y cada área geográfica.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Buxó, 1991.

<sup>22</sup> Herborn y Eyzaguirre, 1999.

Ello implica entender que los lazos familiares han desempeñado un papel fundamental en la estructuración social mapuche; en la distribución de tierras, el matrimonio, las alianzas y en las jerarquías de poder y autoridad al interior de la cultura. Frente al modelo individualista occidental, los mapuche se definen a través del grupo como pertenecientes a un tronco familiar. La importancia dada al linaje familiar permite a su vez, que el nombre propio del individuo se constituya como uno de los elementos del autoconcepto que vincula, de una forma exterior distintiva, a las y los sujetos mapuche con su pertenencia étnico-cultural.<sup>23</sup>

Otro aspecto de identificación étnica propio del pueblo mapuche y de suma importancia, es la relación entre la tierra y la comunidad que remite a su religiosidad y la creencia en el Dios todopoderoso *Ngenechén*. Como señala Rebolledo (1996), *el vínculo con la tierra (mapu) y la comunidad tienen un peso fundamental en la identidad mapuche, ellos son “la gente de la tierra”, y es en el contacto con ella y con la comunidad en la cual se revitalizan los nexos con el pasado, con las divinidades*. Asimismo Foerster y Montecino (en Rebolledo, 1996) destacan que parte importante de la identidad étnica se funda en lo religioso “*El mapuche piensa y vive su identidad religiosamente, de un modo trascendente...en la medida que el **admapu** es concebido y representado como un don de Chao Ngenechén. El **admapu** es el conjunto de símbolos y prácticas tradicionales (las que son reinterpretadas constantemente) como también las creencias que señalan que el mapuche y la tierra (mapu) fueron creados por el Chao. Con los ritos se re-crea y re-vive el admapu*”.

Las formas que asume el “ser mapuche” están íntimamente ligadas a cómo se piensa y ordena el mundo, en referencia siempre a un orden sagrado, en el que la preocupación y las acciones principales están dirigidas a la mantención de la reciprocidad y el equilibrio cósmico. Señala Foerster (1995), que las diferencias y fragmentaciones presentes en esta sociedad son superadas a partir del rito. Con

---

<sup>23</sup> Llanquileo, 1996.

los ritos se reestablece el equilibrio, se convoca y une al mapuche con *ngenechén* ser supremo.

En cuanto al criterio de diferencia como generador de identidad, podemos señalar que la identidad étnica mapuche tiene sentido y se expresa a través de lo “inter-grupal” (Barth, 1976) que afecta a sociedades en contacto. En la relación con el otro diferente, desconocido, extraño, *huinca* se hace conciente el principio de la diferenciación.

Los mapuche por lo tanto, se definen como diferentes de los conquistadores incas primero, los españoles y la sociedad mestiza nacional después, y por ello adhieren a mecanismos de resistencia. Como indica Durán (1986) “*Una de las pruebas más irrefutables de que los mapuche se reconocían como un grupo diferenciado respecto de otro estriba en que ellos resistieron la llegada de los incas primero y de los españoles después*”. La resistencia bélica de los mapuche responde a la autoconcepción como integrantes pertenecientes a un grupo que comparte tanto aspectos culturales concretos como otros relativos a la cosmovisión, y que aspira a permanecer independiente de las intenciones e influencias por parte de los otros grupos humanos vistos como invasores.

En relación al contacto con la “alteridad” Durán (1986), reconoce diferentes tipos de identidad que han definido a los mapuche históricamente. Formas de identidad que actúan como elementos diferenciadores entre los miembros de la sociedad indígena y la sociedad “invasora”, respondiendo a factores de conciencia étnica, edad y posición social en ambas sociedades:

Identidad mapuche integralmente asumida: vivida y asumida actualmente por abuelos y niños en un contexto rural, pero que históricamente se dio en la mayoría de los mapuche durante los siglos XVI y XVII.

Identidad mapuche transada: identidad mapuche que inicia su transacción con la sociedad global en donde los mapuche comienzan a internalizar masivamente las orientaciones socioculturales de esta sociedad. El mapuche va aceptando condiciones socioculturales que se le imponen independientemente del grado de conciencia que tenga de sus consecuencias, fase que se aprecia a partir del siglo XVIII.

Identidad mapuche parcial o totalmente rechazada: quienes actúan esta identidad parcial, evitan participar en situaciones que evidencien su origen étnico. Esta forma de identidad se aprecia desde los primeros años del siglo XX, así muchos mapuche que accedieron a centros educacionales y niegan su cultura viven internamente el complejo de ser mapuche, a veces criticando a sus congéneres ya que han internalizado los estereotipos manejados por los chilenos.

Identidad mapuche reelaborada: se construye en base a elementos socioculturales rescatados desde la sociedad propia en forma espontánea o por influencia de la sociedad global, este fenómeno se observa en las últimas dos décadas del siglo veinte. Así es como en el ámbito urbano es donde se aprecia con mayor claridad esta identificación, ya que sus protagonistas mayoritarios son los jóvenes que han decidido actuar en la sociedad mayor y en su propia sociedad de un modo que beneficie la expresión de una nueva identidad mapuche.

Esta interpretación sobre los tipos de identidad mapuche que se han construido con relación a la alteridad nos conduce a pensar la definición identitaria en relación con el contexto histórico, determinada por las circunstancias sociopolíticas y culturales.

Al respecto, desde los inicios de la década de los noventa entendemos la articulación de un movimiento de reivindicación mapuche que sustenta una identidad étnica cultural estructurada en torno a la reparación de la “deuda histórica” y modelada por una memoria común mapuche. Sin embargo, la decepción experimentada dado el relativo fracaso de la Ley Indígena del año 1993

que no consideró sus demandas en torno al reconocimiento constitucional como pueblo y la falta de representatividad de la creada Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, CONADI, provocan la fragmentación del mismo permitiendo que una fracción de éste afirme la identidad etnonacional. El sentimiento de identidad etnonacional<sup>24</sup> promulgado fundamentalmente por el “Consejo de todas las Tierras” denota la crisis de la conciencia de pertenencia a la nación chilena replanteándose la afirmación de la identidad nacional mapuche.

Si bien, no es posible extrapolar este eje identitario a todos los mapuche, es preciso dar cuenta de su existencia actual como también del surgimiento de las llamadas “identidades territoriales” lafkenche, huilliche, pehuenche..., que dan cuenta de la asociación entre identidad y localidad, y de cómo la pertenencia geográfica estructura diferentes identidades étnicas mapuche. Entendemos que dada la multiplicidad de experiencias, la variabilidad contextual y las diferencias genéricas no puede entenderse un solo tipo de identidad étnica, sino que variadas formas de asumir la identidad mapuche y que ellas están en constante redefinición.

## **2.2 Relaciones Interétnicas.**

*“Esta es una historia acerca de la intolerancia. Acerca de una sociedad que no soporta la existencia de gente diferente. De un país español, criollo europeo, cristiano occidental, que se dice civilizado y trata de acabar con los bárbaros, los salvajes, los hombres que deambulan libremente por las pampas y cordilleras del sur del continente. Ellos se defendieron del salvajismo civilizado; hicieron lo que pudieron, vivieron como mejor supieron, pelearon hasta el cansancio, y terminaron por morir y ser vencidos por el progreso. Entró el ejército, lo siguieron el ferrocarril y los colonos que venían a “hacer la América”, sin percatarse siquiera de lo que allí había ocurrido. Esta guerra inicua, que nuestros gloriosos ejércitos republicanos emprendieron en la segunda mitad del siglo pasado, fue guiada por*

---

<sup>24</sup> Uno de los Antropólogos que plantea la tesis del etnonacionalismo mapuche es Rolf Foerster.

*la intolerancia: el derecho de quien se cree civilizado a combatir la barbarie, en nombre de banderas y santos coronados de las mitologías del progreso de la humanidad*<sup>25</sup>.

Desde sus inicios, el encuentro entre el pueblo mapuche y los colonizadores españoles, primero, y la sociedad chilena, después, ha sido una relación llena de conflictos y tensiones. Invasores ejerciendo violencia, tanto simbólica como física, contra los indígenas del sur, construyéndose la nación chilena en oposición a “lo indio”, con un conocimiento sesgado del “otro” lo cual lleva al prejuicio y a la estereotipación.

Como señala Bastide (1973), el prejuicio es un conjunto de sentimientos, de juicios y de actitudes individuales que provocan – o al menos favorecen y en ocasiones justifican- medidas de discriminación. El prejuicio se presenta siempre como el acto de defensa de un grupo dominante frente a un grupo dominado, o como justificación de la explotación. Existen diferentes tipos de prejuicio: de raza, color, clase, etnia, todos ellos sufridos por el pueblo mapuche que en el caso de las mujeres experimenta también el prejuicio de género.

Desde la sociedad nacional, constantemente se han elaborado estereotipos para identificar a los mapuche, Stuchlik (1974) identifica diferentes períodos históricos asociados a dicha construcción. En particular, a la mujer no le es ajena esta identificación, asignándosele estereotipos que resultan radicales, sin términos medios, oscilando desde el polo del racismo al paternalismo: son trabajadoras o flojas, limpias o cochinas, honradas o ladronas (Montecino, Rebolledo, Wilson; 1993).

Esto, desde luego, no “ocurre” por simple accidente, sino que es resultado de una historia colonial y poscolonial particular. Así, el patrón de estratificación étnica que encontramos hoy en muchos países es una manifestación de relaciones

---

<sup>25</sup> Bengoa, 2000.

estructurales más profundas, que podemos llamar colonialismo interno (Stavenhagen, 2001).

Esta polaridad en las relaciones entre dominador/dominado, también se manifiesta en términos espaciales entre centro y periferia. En el centro, que coincide con el espacio de la ciudad, se situará la población hegemónica que detenta el poder económico, político y cultural; en la periferia, identificada con las áreas rurales se visualizará a la población indígena en las llamadas “reducciones”.

Sin embargo, las migraciones campo-ciudad permitirán que el espacio urbano comience a constituirse como el lugar en el que se desarrollan las relaciones interétnicas por excelencia. Si bien desde la sociedad chilena se desea representar a la ciudad como un espacio homogéneo donde impera una absoluta unidad, la fuerte ola migratoria campo-ciudad que encausa la población mapuche desde los años cincuenta, permite dar cuenta de lo contrario pues la urbe se conforma como un espacio de plena “interacción” entre grupos étnicamente diferenciados.

En el caso de las mujeres mapuche, actualmente el proceso migratorio experimentado por las indígenas permite reconocer en la urbe el lugar de contacto interétnico más importante, específicamente en el hogar de la familia receptora cuando ellas trabajan como empleadas domésticas. Este espacio se presenta como paradigmático para la migrante pues confluyen en él la dimensión privada y la pública<sup>26</sup>. En la urbe, la mujer mapuche se relaciona cara a cara con la sociedad chilena dominante, con el *huinca*, sintiéndose ajena tanto al lugar como a la cultura pues la migración es una movilidad geográfica-espacial y a la vez una movilidad socio-cultural.

Generalmente, las mujeres mapuche emigradas que trabajan como empleadas domésticas experimentan, con la familia *huinca* para la cual trabajan, la relación

---

<sup>26</sup> Rebolledo, 1996.

interétnica asimétrica en términos de “patrona-empleada”. En un primer momento, la patrona representará una especie de “pariente-amiga” encargada de socializar a la mujer mapuche en las dinámicas de la urbe. De la patrona se aprenden las normas y modos de cocinar, vestirse, hablar y comportarse en la ciudad. Sin embargo, después de un tiempo esta relación comienza a cambiar, producto del surgimiento de la conciencia de género y de clase: *“... en la relación inicial de patrona-empleada mapuche recién llegada a la ciudad estaba claro que la primera resocializaba a la segunda, lo que remarcaba sus aprendizajes en culturas diferentes y por tanto sus diferencias étnicas. A medida que pasa el tiempo y el aprendizaje urbano de la migrante es una realidad, el contexto de interacción cambia (...) En un segundo momento, cuando la mujer ya se resocializó en la ciudad y logra percibir que puede tomar en sus manos algunas decisiones sobre su vida, toma conciencia de género y de clase”* (Rebolledo, 1996).

Pero las relaciones interétnicas no se darán solo en la ciudad, la comunidad misma comenzará a constituir, fundamentalmente producto de las intervenciones externas, también un lugar en el que se vive el contacto con el *huinca*. Caracterizadas por un paternalismo y asistencialismo exacerbado, las relaciones interétnicas en el campo vienen la mayor parte de las veces acompañadas de grandes “promesas” y “proyectos” de desarrollo que promulgan la integración a la “totalidad” nacional. Sin embargo, la realidad refleja que la brecha entre la sociedad mapuche rural y la sociedad nacional tiende a acrecentarse.

Determinantes en la conformación de la identidad étnica de las mujeres mapuche, las relaciones interétnicas no han dejado de orientarse discriminatoriamente, no solo las mujeres migrantes, sino también las mujeres mapuche en la comunidad rural viven esa interacción étnica en términos desiguales, ya sea en las relaciones económicas, en las comerciales y burocráticas o en la prestación de servicios asistenciales como educación, salud u otros.

## 2.3 Identidad de Género.

Con el desarrollo del concepto “género” surgen nuevas interrogantes acerca del proceso de construcción de identidad en hombres y mujeres pues como se interroga Marta Lamas ¿cómo se conforma la identidad de los seres humanos que son, a la vez, cuerpos sexuados y seres socialmente contruidos?

El género evidencia que la adquisición de la masculinidad y la femineidad se da por medio de un aprendizaje social y de conformidad con las normas de un determinado modelo dado. Esto nos lleva a entender que no hay una, sino variadas y múltiples identidades de género y que constantemente producto de la modernidad surgen nuevos modelos de femineidad/ masculinidad.

A su vez, la identidad de género no puede ser hegemónica, es decir, debe ser comprendida en relación con el cruce de otros aspectos igualmente importantes para el individuo en su vida social, tales como la clase, la etnia, la generación, entre otros.

Como señala Sonia Montecino (1995), el tema de la identidad de género restituye un doble movimiento: lo particular y lo universal, por eso la constitución del sí mismo está atravesada por la unicidad y la multiplicidad. Así el sujeto tomará los materiales de su identidad desde la cultura a la que pertenece; pero también de su clase, de su familia, de los modelos femeninos y masculinos en que ha sido socializado; por tanto, su conformación como sujeto/a será una experiencia que conjugará elementos singulares, intersectados por variables plurales: una clase, una cultura.<sup>27</sup>

En el caso de la identidad de las mujeres mapuche se presentan dos ejes identitarios estrechamente relacionados: identidad étnica e identidad de género, esta última determinada por la cultura mapuche. La posición que ocupan las

---

<sup>27</sup> Montecino, 1995.

mujeres al interior del ordenamiento social mapuche responde a las particularidades culturales que definen a esta etnia pues: *“las etnias son también organizaciones sociales y culturales que conforman modos de vida particulares para las mujeres y hombres. En este sentido, las etnias son modificadores que dan una especificidad a la condición de la mujer”* (Lagarde, 1992).

Cada cultura construye las formas y modelos de ser masculino y femenino, la identidad étnica se interrelaciona con la identidad de género, conformada por una cosmovisión particular, determinadas creencias, rituales y formas de vida junto a un contexto espacio temporal específico, en definitiva todo un *ethos* cultural que configura las identidades de género de un grupo étnico particular.

#### **2.4 Identidad Étnica Femenina.**

En el estudio acerca de la identidad étnica femenina es posible diferenciar dos modelos identitarios presentados por M. Jesús Buxó (1991). Al respecto, la autora distingue entre el modelo cristal y el espejo:

- 1) Modelo Cristal: *“...el que se configura con respecto a su modelo cultural nativo. Su identidad se construye en transparencia con el grupo, es rígida y por ello más frágil y delicada, por que resulta de una respuesta emocional y directa con la internalización parental”*.
- 2) Modelo Espejo: *“Se construye de acuerdo a la reflexión consiente y definición propia sobre las disponibilidades culturales del entorno. Se representan como una entidad individuada que se afirma como mujer, madre, vendedora, lavandera, etc. Su identidad es producto del juicio discursivo, tienen conciencia que las ayuda a discriminar entre lo que son y no son, y lo que quieren llegar a ser”* (Buxó, 1991).

La conformación de la identidad es un proceso complejo, y por ello Buxó asume la existencia de una “Identidad Fragmentada” pues las mujeres en el proceso

migratorio experimentan la oscilación entre ambos tipos identitarios. Sin embargo, sostiene el paradigma cristal para mujeres indígenas migrantes recientes: *“grupo de indígenas Quiché, de origen rural, y migrantes recientes, residentes en las zonas mas alejadas del núcleo urbano, con un estilo de vida en que se combina la tradicionalidad con la pobreza...”*, y el espejo para mujeres indígenas nacidas en la urbe: *“...indígenas urbanitas, nacidas en Quetzaltenango, con escolarización breve pero alfabetas”*.

Buxó, constata que entre estos dos tipos identitarios radican diferencias en las formas de autoconcepto (lo que piensan de sí mismas) y las formas de identificación (lo que piensan del entorno cultural). Aquellas mujeres representadas por el modelo cristal de identidad son incapaces de generar discursos para reflexionar sobre sus creencias y actitudes, mientras aquellas mujeres representadas por el modelo espejo, logran razonar sobre sus creencias y actitudes gozando de una capacidad de reflexión crítica sobre sí mismas y el medio cultural que las rodea. Este cambio cognitivo identifica a las primeras mujeres con la perspectiva identitaria relacional pues la única forma de representarse a sí mismas es a través de su familia y la comunidad, su identidad se constituye en transparencia con el grupo, se “es” porque se pertenece sin tener una conciencia clara de las diferencias. En tanto, el segundo modelo hace referencia a una perspectiva individuada de identidad cuyas características se configuran en la reflexión y la definición propias (incorporando sus experiencias en torno al género, a los roles, a la etnia, la clase...), capaces del juicio discursivo que logra soslayar la autoridad tradicional y buscar innovaciones en la definición de la identidad.

Estos mismos modelos han sido aplicados por Rebolledo (1996) y Montecino (1997) en sus estudios sobre mujeres mapuche migrantes. Mientras Rebolledo sostiene que ambos modelos no representan alternativas excluyentes en el proceso de incorporación a la ciudad, sino estadios sucesivos, Montecino plantea que el tránsito entre uno y otro modelo no implica el cumplimiento de estadios sucesivos en el camino entre el blanqueamiento y la profundización étnica. Los

cambios de personalidad en torno a estos dos modelos no implican un quiebre con la cultura mapuche, aunque algunas mujeres suelen “*ahuincarse*” entrando en conflicto con la identidad étnica. Si bien en esta situación de migración la identidad se ve tensionada y es objeto de redefiniciones, el posible cambio de contexto ciudad-comunidad puede implicar retornar al modelo cristal.

En tanto, Bengoa (1996) sostiene que en la actualidad el mundo de la comunidad rural no puede entenderse como un espacio aislado pues está constantemente influido por las dinámicas de “ida y venida” del campo a la ciudad que experimentan los mapuche. A su vez, habrían una serie de procesos estructurales que permitirían a las comunidades y territorios mapuche, convertirse en crecientes “áreas de refugio” y espacios de resistencia cultural y social frente a las modernizaciones. Es la doble interpretación de la comunidad como espacios de “entrada y salida” pero también como un lugar desde el cual culturalmente se resisten las dinámicas impuestas por la modernidad.

Al respecto, Laura Luna (2001), señala que el proceso de conformación identitaria de las mujeres mapuche no debe entenderse aisladamente desde la dinámica de la “ruralidad” o desde la experiencia “urbana”, sino más bien, a partir de un constante interflujo entre campo-ciudad. Es necesario entonces cuestionar la imagen estereotipada de la mujer mapuche campesina para reconocerla en la dinámica “ida y venida” entre el mundo rural y el urbano pues actualmente este flujo es parte de su realidad cotidiana. El regreso a la comunidad, lugar no ajeno a las dinámicas de la modernidad producto de este “ir y venir”, se produce en un contexto en el cual se privilegia por parte de dichas mujeres nuevas formas de relacionarse y de articular los roles, promoviendo cambios a favor del desarrollo familiar y comunitario, son los llamados “efectos de retorno”. La apertura mental adquirida en la ciudad permite rechazar parcialmente algunos aspectos de la dimensión rural, articulando un proceso de selección consciente de algunos valores y hábitos - además que de elementos materiales- que son introducidos por

iniciativa personal en las comunidades rurales cuestionando algunos (no todos) viejos patrones sociales, culturales y económicos.

Este es el marco analítico que parece explicar en la actualidad de mejor forma el acontecer de la mujer mapuche, pues desde los años noventa, los cambios sociopolíticos configuran un nuevo contexto de interacción que posibilita el desarrollo tanto de la conciencia étnica como la de género. A su vez, los procesos migratorios transforman el espacio de la comunidad rural que se torna en un lugar de recepción-expulsión de individuos. La mujer en el plano rural, no deja de estar constantemente influenciada por las dinámicas de la modernidad, ya sea mediante el acceso a bienes materiales como la luz eléctrica o el mejoramiento de la vialidad, tanto como a bienes sociales que se intentan impartir desde programas de desarrollo elaborados por agentes externos que frecuentemente se orientan de modo paternalista.

Es necesario entonces, comprender a la mujer mapuche como una intermediaria entre la “tradicción” y la “modernidad” del mundo urbano, explorando las formas en que ella podría ser promotora de un cambio en su cultura, “acompañándola” a lo largo de un proceso de apropiación mas que “abandonándola” a los inevitables mecanismos de enajenación e imposición que derivan del contacto con la sociedad occidental.<sup>27</sup>

Ahora bien, debemos tener en cuenta que en el estudio de la identidad étnica femenina confluyen distintos sistemas de diferenciación social: la clase, la etnia y el género. En todos, la mujer mapuche ocupa la posición más desprestigiada, su identidad estará constantemente interceptada por estas categorías que la signan desigual y discriminan. Respecto al género y a la etnia como sistemas de diferenciación social, Verena Stolcke (2000), postula que ambos son culturalmente contruidos, y no sustentados en una base biológica (sexual y racial) como se desea hacer creer. Es decir extrapola la diferencia sexo/género a la de raza/étnia

---

<sup>27</sup> Luna, 2001.

aludiendo a que ambas diferencias sociales funcionan como mecanismos de dominación económica, política y social en la sociedad burguesa, evidenciando una estrecha relación entre sexismo y racismo. Ambos sistemas signan de forma importante la estructura identitaria para las mujeres mapuche.

### **3. Los Roles Sociales.**

Para el estudio de las formas que asume la identidad de las mujeres mapuche es también necesario comprender los roles que ellas cumplen en la estructura social y que dan cuenta de cómo se posiciona con relación a los “otros”.

El individuo, se construye como persona en la medida que adopta una estructura de actitudes que le permiten responder a lo que es “socialmente esperable” según las normas culturales en acción. Es la adopción de roles sociales, que permiten vincular al individuo desde su subjetividad con el ambiente social. De ello se desprende que la conducta relacionada con los roles es un rasgo de la personalidad de suma importancia en el estudio de la constitución identitaria. Las interrelaciones entre mundo subjetivo y objetivo determinan inexorablemente nuestra personalidad. Al desempeñar los roles sociales participamos en el mundo social y al internalizar dichos “roles” cobra sentido para nosotros subjetivamente esa esfera social.

Entenderemos la conformación de los roles sociales desde el paradigma Interaccionista Simbólico que a partir del concepto “otro generalizado” logra explicar la interrelación entre el individuo y el todo social.

#### **3.1 Interaccionismo Simbólico.**

El enfoque teórico del Interaccionismo Simbólico, desarrollado fundamentalmente por el filósofo Georges Mead, es en la actualidad uno de los lineamientos con mayor incidencia en la teoría sociológica. El análisis que orienta se dirige hacia las acciones mentales de los actores sociales y sus procesos de interacción, por lo tanto ahonda en la subjetividad de los sujetos sociales y la construcción de su identidad. Su interés no es explicar la dinámica de la sociedad a partir de un todo macroestructurado, sino centrarse en la interacción entre

individuos pues a partir de ésta se conforman códigos simbólicos socialmente comprendidos que posibilitan el orden social.

La importancia de la interacción social radica en la cualidad simbólica del comportamiento, pues los sujetos comparten un conjunto de significaciones que permiten una definición común del mundo social. En la interacción entre los sujetos quienes comparten y comprenden cualidades simbólicas como el gesto y el lenguaje, se establece un proceso de mutua comunicación en el cual los actores se constituyen socialmente.

Los significados elaborados y comprendidos intersubjetivamente posibilitan que el individuo sea capaz de tomar la posición del “otro” y por lo tanto actuar según las expectativas esperadas por el conjunto social. Es el surgimiento del así llamado “otro generalizado”.

### **3.2 La conformación de los Roles Sociales.**

La capacidad de los individuos de asumir la función del “otro”, es decir, de desdoblarnos y ser capaces de situarnos en el lugar del otro permite la configuración de “lo social”. Este proceso es posible mediante la adopción del “otro generalizado” entendido como *la actitud de la comunidad o del grupo social que interviene, en tanto proceso organizado o actividad social, en la experiencia del individuo que forma parte de ella. Mediante el “otro generalizado” se internalizan las actitudes y comportamientos de los otros frente a nosotros mismos, constituyendo un “espejo social” en el cual el actor se ve reflejado. De este modo, internalizamos el control social, los códigos éticos y las normas sociales (Mead, 1953).*

Es mediante el “otro generalizado” que la comunidad influye en el comportamiento del individuo, éste, a su vez, es capaz de comprender las expectativas generadas en torno a él y la conducta apropiada para responder de forma adecuada a los

comportamientos de los demás. A partir de la internalización del “otro generalizado” los sujetos logran dilucidar el modelo de acción esperado según las circunstancias sociales en juego. Esta capacidad de vernos como nos ven los otros y de actuar conforme a lo esperado asumiendo un determinado comportamiento, se integra a nosotros en la forma de “rol”.

El análisis sobre la conformación de los “roles” tiene particular importancia para la sociología del conocimiento porque revela las mediaciones entre los universos macroscópicos de significado, que están objetivados en una sociedad, y las maneras como estos universos cobran realidad subjetiva para los individuos. La única forma de unir ambos análisis consiste en indagar cómo el individuo, en su actividad social total, se relaciona con la colectividad aludida. Dicha indagación consistirá, necesariamente, en un análisis de los “roles” (Berger y Luckmann, 1968).

El aprendizaje de los roles se realiza mediante el proceso de sociabilización que nos exige habituarnos y objetivar la realidad, de este modo comenzamos a experimentar la encarnación de las instituciones. Este proceso no sería posible sin el desarrollo del “otro generalizado” en nosotros.

El rol social, es también el comportamiento que se espera de un individuo que ocupa una determinada **posición social**. En toda sociedad, los individuos desempeñan una cierta cantidad de diferentes roles sociales de acuerdo con los distintos contextos de sus actividades (Giddens, 1992). El concepto de “rol social” se relaciona con el de “status” del individuo, este último entendido en términos de prestigio social que se le conceden a un determinado sujeto o grupo, según su posición social.

Un sujeto no cumple un único “rol” sino un conjunto de “roles sociales” dependiendo de los contextos en los cuales se desenvuelve y las posiciones sociales que ocupa. De este modo, algunos roles poseen mayor importancia que

otros para la identidad del individuo, algunos se “ajustan” mejor que otros a nuestra personalidad, y en el peor de los casos puede producirse un “conflicto” entre los múltiples roles a los que debemos adscribir.

Ello implica que debemos reajustar los roles y de este modo superar la coyuntura. La reestructuración de roles influye en las formas identitarias pues implica adaptarse a otras expectativas de comportamiento.

Esto es posiblemente lo que sucede con las mujeres mapuches que deben interactuar entre el contexto comunitario y la sociedad chilena en el marco de nuevas relaciones étnicas y de género en torno a los procesos de modernización. La reformulación de roles ciertamente generará transformaciones en el ámbito identitario pues: *“La concepción misma acerca de quiénes y qué somos depende de la interacción social, en el marco de los roles”* (Hollander, 1968).

### III) Marco Metodológico.

A continuación se exponen las principales decisiones metodológicas pertinentes a la investigación dando cuenta del modo a partir del cuál se abordó el fenómeno de estudio en términos del Diseño de la Investigación, Universo de Estudio, Unidad de Análisis, selección de la Muestra, Técnicas de Investigación, Análisis de Datos y los criterios de Validez y Credibilidad.

#### 1. Definición del Diseño de Investigación.

El Diseño de Investigación corresponde al tipo **Exploratorio** debido a la escasa información e investigación en torno a la identidad de las mujeres mapuche rurales en el actual contexto de modernización. En esta investigación se pretendió conocer como se posiciona en este nuevo escenario la mujer mapuche y si acaso surgen nuevas formas identitarias en torno a su figura, temática poco estudiada y que permitió a esta estudio plantearse como exploratorio. Asimismo, la escasa bibliografía acerca de la mujer indígena en las comunidades lafkenche del Lago Budi ratifica el carácter exploratorio de esta investigación.

En el diseño no se estableció hipótesis pues una investigación de corte exploratorio es esencialmente flexible y proclive a reformulaciones, solo se asumieron ciertas conjeturas iniciales o supuestos, en este caso, nos preguntamos sobre la identidad actual de la mujer mapuche rural bajo el supuesto de que debido a los procesos de aculturación experimentados, las percepciones, posiciones y roles de la mujer en la cultura mapuche tienden a reestructurarse.

La Metodología de Investigación aplicada fue de Tipo **Cualitativa** por cuanto se buscó desentrañar las significaciones elaboradas desde los sujetos, conocer y comprender desde los relatos de los hablantes como se estructuran las percepciones sociales. Entonces, se trabajó a partir de sus subjetividades, el interés fue el habla de las mujeres y hombres de la comunidad, su percepción, por

lo tanto se recurrió a ahondar en vivencias, recuerdos, experiencias que solo son posibles de conocer a partir de la convivencia y la conversación.

El Paradigma Cualitativo de Investigación se presenta como una orientación eminentemente “descubridora” que ahonda en la subjetividad de los individuos intentando comprender la realidad social desde el punto de vista de los sujetos. Por ello, la metodología cualitativa privilegia el estudio de los fenómenos sociales en el propio entorno natural en el que ocurren, de este modo se pueden captar los aspectos subjetivos de la conducta humana y explorar los significados atribuidos a los fenómenos por los propios actores.

Asimismo, la elección de la metodología cualitativa obedece al hecho de que la conducta humana está modelada por el contexto cultural de la que es parte, adoptando una perspectiva cultural en la comprensión del fenómeno. No se puede comprender la conducta sin la comprensión del marco sociocultural dentro del cual los sujetos interpretan, piensan y elaboran sentido. Requiriendo la perspectiva cultural de una mirada detenida, detallada y profunda sobre los procesos culturales subyacentes a las experiencias de los individuos (Di Silvestre, 1999).

Al intentar penetrar en el sentido profundo de la esfera simbólica, desentrañar significados, construcciones y las influencias de factores socioculturales en las experiencias de los sujetos, la orientación cualitativa pone el énfasis en el habla de los sujetos, generando cuestionamientos, respuestas y conocimientos mediante ricos juegos de lenguaje.

Los métodos cualitativos de investigación definen una manera peculiar de investigar los fenómenos sociales, al respecto podemos establecer cinco características descritas por Ruiz (1999):

- Su objetivo es la captación y reconstrucción de significado.
- Su lenguaje es básicamente conceptual y metafórico.

- Su modo de captar la información no es estructurado sino flexible y desestructurado.
- Su procedimiento es más inductivo que deductivo.
- La orientación no es particularista y generalizadora sino holística y concretizadora.

Dados los objetivos de investigación, la metodología cualitativa se presenta como el enfoque adecuado que nos permitió acceder a comprender como las mujeres mapuche se ven a sí mismas, a su entorno socio-simbólico y como son percibidas por los hombres que las rodean.

## **2. Universo del Estudio.**

El Universo de Estudio lo constituyeron las mujeres y hombres mapuche de la comunidad lafkenche “Rucatraro”, ubicada en el Lago Budi, Comuna de Puerto Saavedra, IX Región de la Araucanía.

## **3. Unidad de Análisis.**

La Unidad de Análisis de esta investigación corresponde a cada mujer y hombre mapuche de la comunidad lafkenche “Rucatraro”, ubicada en el Lago Budi, Comuna de Puerto Saavedra, IX Región de la Araucanía.

## **4. Ubicación Geográfica de la Comunidad Rucatraro.**

El sector del Lago Budi, se encuentra ubicado a aproximadamente 80 kilómetros al sur oeste de Temuco y pertenece a la Comuna de Puerto Saavedra. Este lago se caracteriza por ser el único cuerpo lacustre salado de Sudamérica y estar habitado ancestralmente por población mapuche lafkenche. La comunidad Indígena Rucatraro, ex- Bartolo Queupan, se ubica en el sector Norte del Lago Budi, a 12

Kilómetros de Puerto Saavedra, con Título de Merced N°1822, y constituida como Personalidad Jurídica el año 1997.

**Mapa Geográfico:**



La población estimada en la comunidad es de aproximadamente 194 personas, 115 hombres y 79 mujeres agrupadas en 41 familias<sup>28</sup>. En su interior, la comunidad cuenta con una escuela particular subvencionada, una sede social, un cementerio y una capilla evangélica.

## **5. Muestra de Estudio.**

El diseño muestral para esta investigación fue no probabilístico al tratarse de un estudio cualitativo dirigido a un determinado grupo de personas orientado a conocer las percepciones sociales que elaboran y la posición que ocupan en determinado sistema sociocultural. En razón de ello, el tipo de muestreo elegido fue el de criterio, en el cuál se propone la selección de todos los casos que concuerden con algún criterio, asegurando calidad (Di Silvestre, 1999). Los criterios de inclusión utilizados para la selección de la muestra fueron la pertenencia étnica mapuche, dada por los apellidos y la territorialidad referida al lugar de residencia, en este caso la comunidad indígena Rucatraro. Asimismo, se estableció un criterio etario definiéndose como mínimo de edad para los entrevistados(as) de 18 años, pues a partir de esta edad los individuos ya han desarrollado concepciones propias sobre su individualidad. Según dichos criterios la muestra se conformó de la siguiente forma:

*Las mujeres y hombres mapuche, con al menos un apellido que de cuenta de su pertenencia étnica, mayores de 17 años, residentes en la Comunidad Rucatraro, Sector del Lago Budi, Comuna de Puerto Saavedra, IX Región de la Araucanía.*

Para la selección de los casos muestrales, se trabajó con aquellas personas que accedieron voluntariamente a ser parte del estudio previa presentación del tema de investigación. El tamaño de la muestra se determinó según el criterio de saturación y las necesidades de información para responder a los objetivos del

---

<sup>28</sup> Programa Orígenes, 2002.

estudio, la selección del número de entrevistadas llegó hasta el punto en que ninguna nueva informante brindo información distinta a la obtenida.

Al respecto el tamaño de la muestra resultó de 12 mujeres entre 19 y 78 años y de 4 hombres entre 22 y 63 años. Entre las personas entrevistadas se logró la heterogeneidad en relación a variables como edad, estado civil, nivel de estudios y actividad.

### *Mujeres*

Edad / Estado Civil	18-25 años	26-35 años	36-45 años	46 años y más
Casada	-	1	3	1
Soltera	4	1	1	-
Viuda	-	-	-	1

Edad / Escolaridad	18-25	26-35	36-45	46 y más
Básica Incompleta	-	-	2	2
Básica Completa	-	-	2	-
Media Incompleta	-	-	-	-
Media Completa	4	-	-	-
Educación Superior	-	2	-	-

Edad / Actividad Primaria	18-25	26-35	36-45	46 y más
Dueña de Casa	2	-	2	2
Trabajadora Asalariada	-	2	2	-
Estudiante	2	-	-	-

\* Distinguimos entre Actividad Primaria y Secundaria pues aquellas mujeres que trabajan remuneradamente también deben ejercer los quehaceres del hogar pero como Actividad Secundaria.

#### *Hombres*

Edad	22 años	43 años	56 años	63 años
Estado Civil	Soltero	Casado	Casado	Casado
Escolaridad	Técnico superior	Básica Completa	Básica Incompleta	Básica Incompleta
Actividad	Estudiante	Laborea Agrícolas	Labores Agrícolas	Labores Agrícolas/Fletes

Ahora bien, el acceso al lugar de investigación se comenzó a originar el año 2003 cuando participé como voluntaria talleres de reforzamiento escolar para los niños/as de la comunidad. Mi participación en dichos talleres me permitió ir conociendo a las mujeres de la comunidad. El acercamiento se fue generando rápida y espontáneamente en cuanto ellas valoraban de forma muy positiva mi ayuda en la formación educativa de sus hijos/as. Los lazos con las entrevistadas

se continuaron refirmando a medida que fui siendo invitada a sus hogares manteniendo largas conversaciones que me permitieron acercarme a sus realidades logrando el *rapport* adecuado. Asimismo, se me empezó a reconocer como una interesada en la cultura mapuche y sus significados dadas las reiteradas conversaciones al respecto, siendo invitada en Diciembre del mismo año al guillatún de la comunidad celebrado en el sector Trawa-Trawa.

De suma importancia para mi acercamiento a las dinámicas de la comunidad y su entendimiento resulto ser el profesor de la Escuela Rucatraro Sr. Néstor Chávez, junto a quién logré comprender significados, formas de pensar y actuar propias del contexto sociocultural de la comunidad, analizar situaciones y construir conocimientos sobre las mismas. Del mismo modo, logré visualizar mi rol como aprendiz en un mundo lleno de señales antes obviadas, transformándose Néstor, en un excelente *informante clave* para mi investigación.

## **6. Técnicas de Investigación**

Las Técnicas de Investigación elegidas para la recolección de datos fueron la observación participante y la entrevista en profundidad. Dado que este estudio adhiere a una perspectiva hermenéutica ambas técnicas permitieron paulatinamente adentrarnos en el contexto de vida de los sujetos, así como acceder a comprender sus significaciones más íntimas.

Durante el primer período de la investigación, la recolección de datos se realizó únicamente mediante la técnica de la observación participante entendida como *la investigación que involucra la interacción social entre el investigador y los informantes en el milieu de los últimos, durante la cuál se recogen datos de modo sistemático y no intrusivo* (Taylor y Bogdan, 1992).

La recolección de datos mediante observación participante se efectuó según el procedimiento de la investigación abierta, es decir, en el momento en que los

sujetos preguntaban sobre mi interés en el lugar, no dudaba en explicarles que estaba realizando un trabajo acerca de las mujeres en la comunidad. Además el acercamiento se formuló de manera no intrusiva, es decir, respetando las dinámicas del entorno e intentando aminorar mi influencia en las mismas.

Posteriormente, en la segunda fase de recolección de datos se trabajó a partir de entrevistas en profundidad entendidas como *reiterados encuentros cara a cara con el investigador y los informantes, encuentros éstos dirigidos hacia la comprensión de las perspectivas que tienen los informantes respecto de sus vidas, experiencias o situaciones, tal como lo expresan con sus propias palabras* (Taylor y Bogdan, 1992).

En la entrevista en profundidad, la conversación se genera como un dialogo entre iguales en el cual se debe aprender lo que es importante para los sujetos, antes de lo que es importante para el investigador, se busca comprender tanto como las significaciones de su habla, el sentido de sus silencios y expresiones. El objetivo es lograr una comprensión detallada de las experiencias y perspectivas de los informantes, explorando en el mundo vivido por los sujetos y buscando los significados de los temas centrales en sus vidas. Este tipo de técnica es útil para “obtener información de carácter pragmático, es decir, de cómo los sujetos diversos actúan y reconstruyen el sistema de representaciones sociales en sus prácticas individuales” (Alonso,1999).

Para realizar las entrevistas en profundidad utilizamos como procedimiento una pauta semi-estructurada, es decir, se iniciaba la conversación focalizándola hacia ciertas temáticas para que de este modo el informante pudiera explayarse sobre sus experiencias y concepciones al respecto. Mediante la pauta semi-estructurada pudimos acceder de manera más “esquemática” a las percepciones individuales de los sujetos, acercándonos paulatinamente a sus historias de vida y por medio de sus relatos abarcar sus autorepercepciones y las formas en que elaboran las concepciones acerca de su entorno.

El proceso de recolección de datos se construyó como una conversación a partir de una dinámica interpersonal entre investigadora/ informante, generando un proceso comunicativo sin juicios hacia lo expuesto por los sujetos y respetando las contradicciones en los relatos pues las posibles ambigüedades que planteaba el entrevistado podían ser reflejo de ambigüedades objetivas del mundo en que vive.

Para la realización de las entrevistas, se aprovechó el contacto efectuado con las informantes durante la observación participante. Una vez que aceptaron ser entrevistadas/os, ellas/os fijaron las fechas de las entrevistas según sus tiempos a objeto de generar una conversación en tranquilidad. Las entrevistas se realizaron tanto en las casas de los informantes como en la escuela de la comunidad y la sede social, intentando evitar la presencia de terceros que pudiesen inhibir el habla de la entrevistada/o. Para lograr registrar a cabalidad las conversaciones y la integridad de los relatos de los sujetos, se utilizó una grabadora automática previa aceptación del objeto por parte de las/os entrevistadas

## **7. Plan de Análisis de la Información.**

Durante la investigación, el análisis de los datos se comenzó a realizar paralelamente al proceso de recolección de la información con la finalidad de lograr una interacción permanente entre observación e interpretación. Al respecto, para analizar los datos se utilizó la técnica del análisis temático, que busca seleccionar los tópicos de mayor preeminencia para las hablantes a modo de comprender las significaciones relevantes para ellas en la estructura identitaria. La información por temas obtenida se categorizó según el siguiente mapa cognitivo que permitió ordenar el análisis.

Mapa cognitivo:

Dimensiones	Subdimensiones	Factores Relevantes
<p><b>1º Dimensión:</b></p> <p>La Conformación Identitaria de las Mujeres Mapuche como Proceso Interno.</p>	<p>Autopercepción</p>	<p>1) Principio de Identificación</p>
		<p>2) Principio de Diferenciación</p>
	<p>Proyecciones</p>	<p>1) Cambios</p>
		<p>2) Problemas</p>
<p>3) Expectativas</p>		
<p><b>2º Dimensión:</b></p> <p>Las Relaciones de la Mujer Mapuche con su entorno Social y Simbólico.</p>	<p>Ámbito Socio-Cultural</p>	<p>1) Participación en la comunidad</p>
		<p>2) Trabajo doméstico- Trabajo remunerado.</p>
	<p>Ámbito Simbólico-Cultural</p>	<p>1) Reproducción de la Cultura mapuche</p>
		<p>2) Concepción de las Relaciones de Género en el sistema cultural</p>

## 8. Criterios de Credibilidad y Validez.

Para lograr obtener una información de calidad, se adoptaron algunas estrategias a modo de probar la credibilidad y la validez en esta investigación cualitativa. En relación a los procedimientos aplicados para la implementación de las técnicas de recolección de datos, y al dato obtenido, se debió prevenir la influencia de sesgos provenientes tanto por parte de las entrevistadas/os como por parte de la investigadora a fin de conseguir un estudio creíble y rico en información. A objeto de disminuir los sesgos de la investigación siguiendo a Di Silvestre (1994), en el proceso de recolección de datos se utilizaron los siguientes criterios:

1. Se registraron las opiniones, impresiones y pensamientos de la investigadora por separado del registro de lo observado y escuchado. Ello se trabajó en un diario de campo en el que se dividieron aquellos aspectos objetivos referidos a lo visto y comentado por los informantes, y aquellos aspectos subjetivos referidos a las opiniones personales y posibles hipótesis de la investigadora.
2. Se utilizó una grabadora durante las entrevistas en profundidad, de este modo se logró registrar el dato de forma completa y precisa. Asimismo, se utilizó el recurso fotográfico a objeto de recordar con mayor precisión escenarios físicos, personas y situaciones.
3. Se presentaron separadamente las construcciones de primer orden referentes a los puntos de vista y percepciones de los informantes, y las construcciones de segundo orden referidas a las conclusiones elaboradas por la investigadora.

Asimismo, para manejar las amenazas a la validez del estudio, se utilizó la estrategia de la triangulación entendida como *la recolección de datos de un rango diverso de individuos y situaciones, usando una variedad de técnicas y procedimientos* (Maxwell, 1996). La triangulación metodológica se logró aplicando diferentes métodos de recolección de datos como la revisión de documentación

referida al tema de estudio, la técnica de la observación participante y la entrevista en profundidad. A su vez, los datos obtenidos fueron evaluados con la tutora de esta investigación a fin de acceder a interpretaciones alternativas, evitar juicios de valor y lograr un conocimiento objetivo de la realidad social estudiada.

#### **IV) Antecedentes Generales.**

##### **1. Reseña histórica del Pueblo Mapuche.**

Los Mapuches son el grupo étnico aborígen con mayor presencia en Chile. Ocupaban, al llegar los españoles, un territorio de casi setecientos kilómetros de largo, desde el río Itata hacia el sur. Era entonces posible diferenciar diversos grupos de mapuche según el contexto geográfico en el que habitaban, eran los *picunche*, los *huelteche*, los *lafkenche*, los *pehuenche*, los *huilliche*; todos ellos compartían una lengua y un conjunto común de rasgos culturales.

Como señalan Bengoa y Valenzuela (1985), el origen del pueblo mapuche es difícil de precisar, aceptándose generalmente la hipótesis de que provenían de migraciones y transformaciones de grupos de cazadores recolectores que ocupaban la parte central de América del Sur. La trayectoria del pueblo mapuche anterior a la colonización española puede ser resumida en algunos hitos fundamentales. Un primer período caracterizado por una economía mixta, basada en una agricultura incipiente, con recolección de plantas y pesca que comenzó con la influencia incaica; una historia de influencias extranjeras derivadas de la invasión inca y que dejaron su huella en la agricultura, la lengua y probablemente en los rituales; acompañado de un sistema de parentesco basado en unidades básicas de pequeño tamaño y autónomas, pudiendo agruparse dependiendo de ciertas circunstancias como los conflictos bélicos (Herborn y Eyzaguirre, 1999).

Con la conquista española, comienza un proceso de guerra sangrienta y sin cuartel que duró siglo y medio, desde la llegada de Valdivia al territorio, hasta las paces o parlamento de Quilín (1641), cuando la corona reconoce mediante tratado la autonomía de la nación mapuche. Se establece el río Bío-Bío como la frontera indígena y la independencia de los territorios al sur que ocupaba el pueblo mapuche.

A partir de entonces, se inicia un largo período colonial -siglo y medio- en que se sucedieron los ataques al territorio, los levantamientos indígenas y los parlamentos. La sociedad mapuche durante esta etapa experimenta profundas transformaciones en el ámbito de su organización económica, socio-política y cultural. Las relaciones con los españoles permiten importantes procesos de apropiación e innovación, el mejor ejemplo de ello es la adaptación del “caballo”, animal internado en América por los españoles y domesticado por los mapuches adecuándolo a sus estrategias, técnicas y terreno.

Esta situación perduró hasta inicios del siglo XIX, época en la que emergen los procesos de independencia nacional dotados de pretensiones expansionistas sobre los territorios y las poblaciones que no fueron plenamente conquistadas por los españoles. Con la conformación de los Estados nacionales de Chile y Argentina el pueblo mapuche experimenta un radical cambio que marcará el devenir de su cultura.

Los nuevos Estados nacionales realizan verdaderas campañas de conquista contra el pueblo mapuche, es la “Pacificación de la Araucanía” en Chile (1881-1883) y la “Campaña del Desierto” en Argentina (1873-1885). El proceso de sometimiento de los mapuches a la soberanía nacional implica la apropiación de sus terrenos ancestralmente ocupados y la radicación de la población en reducciones territoriales otorgadas por el estado chileno bajo el nombre de “Títulos de Merced”. En un período de 45 años a la población mapuche se le expropió su territorio ancestral, el *Meli Wixan Mapu*, y se le obligó a ser parte de una cultura ajena mediante una integración como ciudadanos de “segunda clase”.

Durante este proceso el pueblo mapuche no solo sufre un “despojo” de tierras, se trata, a su vez, de un proceso de destrucción de las sociedades mapuches autónomas y de las principales bases de sustentación de su cultura lo cual constituye un verdadero etnocidio (Saavedra, 2002).

Esta es la situación que vive entrado el siglo XX el pueblo mapuche, la atomización de sus territorios implica la sobreexplotación de la tierra y deterioro de los recursos naturales, la pauperización y la miseria se agudizan producto de la asimetría en las relaciones interétnicas, y los intentos “integradores” desde la sociedad nacional actúan bajo políticas asimilacionistas que niegan la propia cultura.

Durante el siglo XX, el Estado chileno continúa con los despojos de terrenos, entre 1927 y 1931, un conjunto de leyes permite la división de las comunidades asentadas en las reducciones y su venta a privados. Las tierras ocupadas son “pocas y malas”, los mapuches ahora campesinos minifundistas practican una economía de subsistencia consumiendo una parte de sus productos y vendiendo el resto en los mercados locales.

Sin embargo, la resistencia cultural mapuche perdura, más aún, se emprenden múltiples procesos de movilización social y participación política que apuntan a responder a la usurpación de tierras. Las principales demandas de estas organizaciones son la defensa de sus derechos sobre la tierra, de su cultura y del respeto para el pueblo mapuche. Hacia mediados de la década del sesenta, la población mapuche se hace parte del movimiento campesino y los procesos de reforma agraria. Se organizan grandes movilizaciones para recuperar tierras, son las llamadas “corridas de cerco” que solo entre 1971 y 1972 logran reapropiar 69.436 hectáreas que beneficiaron a 201 comunidades.

Durante el Gobierno de Salvador Allende se promulga la Ley Indígena 17.729 que facilita algunas de las demandas históricas del pueblo mapuche sobre sus tierras, también se crea el Instituto de Desarrollo Indígena (IDI) para apoyar el desarrollo social, educacional y cultural del pueblo mapuche. No obstante el proceso de reforma agraria llevado a cabo entre los años 1967-1973, no logra una solución integralmente el problema de tierras.

Posteriormente, con la Dictadura Militar el pueblo mapuche nuevamente sufre el despojo de sus territorios y la violación a sus derechos humanos. Las organizaciones mapuches son desarticuladas y aquellos indígenas que participaron en el proceso de la reforma agraria cruelmente perseguidos, se frenan los procesos político-sociales en que participaban los mapuches. El Estado deja de apoyar las actividades de desarrollo indígena para implantar un modelo de desarrollo neoliberal en el cual el mercado entra a regular todas las relaciones, con ello se agudiza la opresión, el prejuicio étnico y la discriminación. El modelo neoliberal impuesto a la fuerza por el Gobierno Militar tendrá consecuencias para la población mapuche y reforzará las tendencias a la proletarización y el empobrecimiento de la mayor parte de los mapuche de las reducciones<sup>29</sup>.

En este período los mapuches pierden el proteccionismo del Estado y quedan librados a la competencia del mercado, el modelo neoliberal fomenta la privatización y la expropiación de las tierras mapuches, poderosas empresas se adueñan de tierras pertenecientes al *Meli Wixan Mapu* iniciando una serie de conflictos que perduran hasta hoy.

En 1979, el Decreto-Ley 2568 modifica la legislación indígena vigente consolidando la usurpación de tierras: se despoja de sus propiedades a cientos de mapuches, se permite la división de las comunidades y su venta a particulares, gran parte de las tierras pérdidas van a dar a manos de las empresas forestales.

Con la llegada de la democracia, los gobiernos de la transición y la globalización, se configura un nuevo escenario para las demandas del pueblo mapuche. Los avances en la legislación internacional sobre pueblos indígenas, la relevancia que adquiere en el contexto democrático el concepto de ciudadanía, el crecimiento de los movimientos indígenas latinoamericanos, la expansión de proyectos de inversión privada sobre explotación de recursos naturales en territorios mapuches

---

<sup>29</sup> Saavedra, 2002.

y el uso reiterado de la fuerza pública aplicando las leyes de seguridad del Estado y antiterrorista, dan cuenta del marco actual en el que se conforma el conflicto étnico mapuche desde los años noventa.

En el año 1993, el Congreso Nacional aprueba la Ley Indígena N°19.253, actualmente en vigencia y elaborada por la Comisión Especial de Pueblos Indígenas “CEPI”. Esta Ley se presenta como el primer intento por generar un “nuevo trato histórico” entre pueblos indígenas, estado y sociedad, creando como organismo específico la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, CONADI, dependiente del Ministerio de Planificación, MIDEPLAN.

Mediante esta ley el gobierno se compromete a encarar los problemas étnicos teniendo en cuenta la perspectiva de las organizaciones indígenas representadas por la CONADI. Sin embargo, pese a ser un avance para los pueblos indígenas, esta ley ha demostrado ser insuficiente pues no ha logrado resolver las demandas indígenas. La CONADI, socavada por la intervención directa del gobierno, pierde representatividad y actualmente resulta absolutamente desprestigiada pues pareciera abogar no por los intereses de las poblaciones indígenas sino por aquellos del Estado y los privados.

Los conflictos entre el pueblo mapuche y el Estado chileno deben remitirse a dicha ley que omite el tema fundamental del reconocimiento constitucional del pueblo mapuche y sus derechos, tema básico y prioritario a abordar. Constituyéndose en una ley proteccionista tanto para los individuos como para las tierras indígenas.

A su vez, durante estos años las demandas mapuches se radicalizan pues no solo se enfocan a una recuperación “material” del territorio ancestral *Meli Wixan Mapu*, sino que también se vuelven “simbólicas” al reivindicar el derecho a la autonomía, autodeterminación y autogobierno.

Si bien existen diversas posturas que se dan en torno a las reivindicaciones actuales, lo cierto es que aún el estado no ha logrado configurar una política de conciliación y reparación con el pueblo mapuche, negándosele el derecho fundamental al reconocimiento, paso inicial para establecer un “nuevo trato”. Ello se traduce en la ausencia de un reconocimiento constitucional del los pueblos indígenas y la postergación de la ratificación del convenio internacional N° 169 de la OIT.

En los años recientes, un nuevo instrumento de atención a las demandas indígenas ha sido desplegado, se trata de la comisión de negociación “Verdad Histórica y Nuevo Trato” cuyo objetivo es corregir la invisibilidad histórica de las etnias que habitan en el territorio nacional, reconocer su identidad, reparar el daño que les ha sido inflingido y contribuir a la preservación de su cultura. Pese a ello, el pasado 30 de Abril del 2003, el Senado de la nación volvió a rechazar el reconocimiento Constitucional de los Pueblos Originarios en Chile.

El 28 de Octubre del 2003 se entregó el primer informe de la “Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato”, entre las propuestas planteadas destacan la posibilidad de que las minorías étnicas tengan representación especial en el congreso y que participen e integren gobiernos comunales y regionales, el reconocimiento constitucional a través de un estatuto jurídico especial declarando su existencia y su descendencia de sociedades precoloniales garantizando la diversidad étnica y cambiando el concepto de etnias por el de pueblos indígenas en la constitución.<sup>30</sup>

Dichas propuestas suscitaron en el país diversas polémicas en torno al tema sobre la autonomía indígena y derechos colectivos territoriales. Dando cuenta de la existencia de un sector social absolutamente conservador, que niega el derecho de las poblaciones indígenas a acceder a una autonomía político territorial pues ven en esta propuesta un atentado a la unidad del Estado nación, negando la multiétnicidad y pluriculturalidad a partir de la cual se conforma nuestra sociedad.

---

<sup>30</sup> El Mercurio, Miércoles 5 de Noviembre de 2003.

En tanto, las principales organizaciones mapuches representadas por sus dirigentes, entre ellos Aucán Huilcamán, Galvarino Reimán y José Llancamán, calificaron el informe de “colonialista” pues si bien representa un avance en los aspectos más esenciales, no recomienda generar mecanismos de reparación para la restitución de las tierras “usurpadas”. Además, no da cuenta de los problemas que sufren los mapuche urbanos en la actualidad, lo cual excluye a gran parte de la población mapuche que actualmente vive en la ciudad.<sup>31</sup>

## 2. Antecedentes Socioculturales del Pueblo Mapuche

De acuerdo a los resultados preliminares del Censo Nacional de Población y Vivienda 2002, en Chile, 692,192 personas, equivalentes al 4,6% de la población total, pertenecen a alguno de los ocho grupos étnicos reconocidos en la Ley Indígena N°19.253 de 1993.<sup>32</sup>

A nivel nacional, el mayor porcentaje de pertenencia étnica corresponde a los mapuche, con el 87,31% de la población indígena total, es decir, 604,349 personas declararon pertenecer en el 2002 al “pueblo originario indígena” mapuche.<sup>33</sup>

Atendiendo a la localización espacial de la población mapuche, referente de esta investigación, según los datos del Censo 2002, en territorio chileno<sup>34</sup> ella se concentra principalmente en la IX región de la Araucanía con el 33,6% del total de la población mapuche, en la Metropolitana con el 30,3% y en la X región con el 16,6% de su población.

La IX región de la Araucanía se sitúa al sur de Chile y su capital es Temuco, los mapuche que representan el 23,5% del total de población regional habitan

---

<sup>31</sup> Ídem.

<sup>32</sup> Los ocho grupos indígenas reconocidos legalmente son: mapuche, aymara, atacameño, alacalufe, rapanui, quechua, colla y yámana.

<sup>33</sup> INE, 2002.

<sup>34</sup> Recordemos que el pueblo mapuche reside en dos contextos nacionales: Chile y Argentina. Aquellos mapuches que habitan en territorio argentino son los denominados *Puelche*.

mayoritariamente en áreas rurales constituyendo el 53% de la población rural total de la región<sup>35</sup>. Entendemos por “rural” el territorio (relación espacio-ambiente, sociedad, cultura y economía) estructurado en torno a procesos de producción directa de productos agropecuarios, mineros o pesqueros, de turismo especializado, que cuentan con población relativamente dispersa o agrupada en pequeñas villas de no más de 2000 habitantes (Williamson, 2004). El contexto de la ruralidad en la actualidad, se define por la dinámica de la transformación a partir de los procesos modernizadores que modifican radicalmente los modos de configuración de las relaciones sociales sustentadas en la tradición, afectando a todas las dimensiones del territorio: económicas, sociales, políticas y culturales.

Ahora bien, el análisis del contexto sociodemográfico que distingue a la población mapuche rural de la IX Región, demuestra que los *mapuche* en su mayoría viven en condiciones de precariedad y vulnerabilidad (Martínez, 1998, en Hernández 2003). A fines de la década de los ochenta, la mortalidad infantil duplicaba el promedio nacional; la mortalidad materna se estimaba en un orden equivalente a 7 veces el promedio del país; la esperanza de vida al nacer se situaba en un valor de casi 10 años más bajo que el del país (UFRO-INE-FII\_PAESMI y CELADE, en Hernández, 2003). A su vez, los datos del Índice de Desarrollo Humano (IDH, 2003) muestran una clara diferencia entre los índices de la población indígena mapuche 0,582, y la población no mapuche 0,700 para la región de la Araucanía. Sumado al alto porcentaje de deserción escolar para la población mapuche, 30,4% entre la educación básica y media<sup>36</sup>, se logra corroborar la delicada situación social que experimenta este pueblo.

Puesto que este trabajo se orienta a conocer las formas que adquiere la identidad étnica femenina de las mapuche de la comunidad “Rucatraro”, ubicada en la Comuna de Puerto Saavedra, a continuación nos abocaremos a describir dicha zona.

---

<sup>35</sup> Williamson, 2003.

<sup>36</sup> Ídem.

Ubicada en la costa de la novena región provincia de Cautín, la comuna de Puerto Saavedra, es, según la encuesta Casen 2000, la segunda comuna más pobre de Chile, el 59,9% de su población es pobre (21,2% indigente y 38,7% pobre no indigente).

Razones para ello hay varias, Puerto Saavedra es mayoritariamente una comuna rural, el 80,9% de su población reside en zonas rurales<sup>37</sup> y cuentan con una economía de subsistencia basada en la pequeña agricultura y la pesca. Los productos que se cosechan, como la papa y el trigo, se guardan para subsistir durante el año. Son muy pocas las familias que cuentan con tierra suficiente como para vender su sobreproducción y la ausencia de grandes extensiones de pastos en la zona impide una ganadería abundante.

La población de 15 años y más que participa en la fuerza de trabajo activamente representa solo el 38,4% de la población total de la comuna, mientras que el 61,6% restante de la población se mantiene inactiva. A su vez, la tasa de analfabetismo es de 13,9% siendo mayor para las mujeres, 14,6%, que para los hombres, 13,2%.<sup>38</sup>

Según el Censo de población de 1992, ésta es una de las comunas con más alto porcentaje de población mapuche en Chile, el 64,7% de la población total de la comuna de Puerto Saavedra es originaria del pueblo mapuche habitando mayoritariamente la zona del Lago Budi.

En razón de ello, la Ley Indígena del año 1993 permite decretar en 1997 la creación del “Área de Desarrollo Indígena del Lago Budi” con una superficie aproximada de 388 Km<sup>2</sup> comprendiendo tanto la comuna de Puerto Saavedra como una parte de la Teodoro Schmit. La principal organización en esta zona rural son las 119 comunidades mapuche lafkenche conformadas en su mayoría con posesión de títulos de merced. En este punto, debemos mencionar que para los

---

<sup>37</sup> CASEN, 2000.

<sup>38</sup> CASEN, 2000.

efectos de este trabajo entenderemos como comunidad indígena el área territorial en el que residen núcleos familiares indígenas que se organizan a partir de un sistema sociocultural propio, diferenciándose de los integrantes de otras comunidades a partir de límites físicos manifiestos en el territorio y estipulados en los títulos de merced.

Las comunidades mapuche lafkenche del Budi, único cuerpo lacustre salado de Latinoamérica, se ubican en todas las riberas del lago. La zona presenta serias dificultades productivas pues se caracteriza por la escasez de tierras, tanto para los fines culturales, silvoagropecuarios y habitacionales, producto de la histórica y progresiva disminución de las propiedades. Esto se ve acrecentado por la sucesiva división de la propiedad a la hora de la herencia y sucesión. Todo ello trae consigo una serie de factores colaterales, como por ejemplo: hacinamiento, emigración de la juventud, traslado a otros territorios (fuera de la comuna), disgregación de la familia, frustración, etc. A esto se suman las dificultades para postular a concursos de Fondos de tierra<sup>39</sup>.

El sector presenta una baja calidad de insumos agrícolas, no se ha mecanizado la agricultura ni manejado una producción con materia orgánica, faltan proyectos de riego y drenaje e infraestructura para mejorar y diversificar la producción. La actividad pesquera en el lago Budi ha sido sobre explotada y actualmente las especies se encuentran en menor cantidad.

Asimismo, la calidad de la educación es mala, no existen colegios técnicos interculturales en el ADI Budi ni de enseñanza media. La educación no es pertinente, no se enseña la historia del pueblo mapuche ni el *mapudungun* adecuadamente.

El panorama expuesto, permite dimensionar las condiciones de extrema precariedad en las que viven las comunidades lafkenche del Budi, que desde la

---

<sup>39</sup> Consejo Pu Werken, Lof Budi, 2002.

declaración de la zona como ADI Budi en 1997 han experimentado también la constante intervención de múltiples organismos gubernamentales y no gubernamentales orientados a desarrollar programas de carácter social y productivo representando fuertes presiones aculturativas. Actualmente, dicha zona es beneficiaria del “Programa Orígenes”, los múltiples descontentos de las comunidades mapuche con la gestión de dicho programa llevaron a que el pasado mes de Noviembre del 2003 el Consejo de Werkenes del Lago Budi ocupara el municipio de Puerto Saavedra como mecanismo pacífico de protesta. Dicha movilización representa un paso significativo en la organización de las comunidades mapuche lafkenche para lograr ser partícipes de las políticas públicas que definen su desarrollo.

### **3. Mujer Mapuche.**

La situación de la mujer mapuche tiene sus particulares dinámicas y especificidades, es por ello que los estudios sobre el pueblo mapuche deben dar cuenta de las diferencias respecto al género que en esta cultura se construyen. Puesto que el sujeto de éste estudio es la mujer mapuche, se torna necesario comprender cómo se inserta ella en el sistema sociocultural al cuál pertenece, tomando en cuenta que los cambios en la organización social del pueblo mapuche han generado la reestructuración en la asignación de roles sociales. Primero, las expropiaciones territoriales y la conformación de reducciones indígenas comunitarias reconfiguraron el marco social que en la actualidad es vuelto a reformular producto de los procesos de modernización, presiones externas a la comunidad. A continuación revisaremos los roles tradicionales que ha cumplido advirtiendo los cambios que ha experimentado en los últimos años.

Antes bien, es preciso señalar la importancia de visualizar los roles de la mujer mapuche como parte de un todo, pues no se debe caer en el error de considerar cada rol como una esfera autónoma ya que la interdependencia entre éstos es crucial para comprender la estructura de su dinámica de vida. La comprensión de

la dimensión “integral” de las funciones sociales en los diferentes ámbitos, es elemental para abordar estudios acerca de la mujer campesina. Loreto Rebolledo (1993), advierte del peligro que representa la tendencia a la fragmentación de roles en las investigaciones contextualizadas en el ámbito de la ruralidad: *“Al tratarse de una realidad compleja donde los sujetos que la viven lo hacen de una manera integral es riesgoso separar esferas, pues se puede sacar conclusiones generales erróneas. Lo que es subordinación en una esfera puede ser poder en otra (...) A veces se la analiza como trabajadora en el packing, otras se la estudia en su cotidiano familiar, otras en sus prácticas medicinales, pero en cada uno de estas situaciones desaparece la campesina real, que es bastante más que una suma de roles y se caracteriza por ser multifacética de manera simultánea”*. Esta conceptualización nos lleva a entender que en los espacios rurales se hace difícil separar esferas, distinguiendo por ejemplo, entre trabajo productivo y trabajo doméstico de reproducción, pues ambas funciones se complementan confundándose a lo largo de la jornada diaria.

Ahora bien, debemos entender los roles que ha cumplido la mujer mapuche en estrecha relación con la cosmogonía de su pueblo pues las formas de interpretar el mundo natural determinan las relaciones que se dan entre el mundo social y los géneros.

En la cosmogonía mapuche la vida se sustenta en una relación de dualidad y complementariedad cuyo principio fundamental es el equilibrio entre las fuerzas del bien y el mal que dominan tanto el orden natural como social. Las relaciones entre los géneros obedecen a esta dinámica de complementariedad y equilibrio.

Desde esta concepción, la mujer es representada simbólicamente de forma ambivalente en tanto ella ostenta el rol de *machi*, chamana y curandera que ocupa un espacio de poder mágico en la actividad ritual, y *kalku*, bruja que detenta el poder maléfico potencialmente presente en todas las mujeres. Esta tensión entre el bien y el mal constituye a la mujer en el plano simbólico: *“La cosmovisión*

*mapuche otorga un lugar singular a lo femenino, una ubicuidad doble. Puede estar tanto en el bien como en el mal”* (Montecino, 1984).

El rol de *machi* legitima el poder de la mujer en tanto depositaria y conocedora de la sabiduría ancestral o *kimun*, reafirmando la identidad étnica mapuche. Ella es preferentemente la elegida por el dios *Chao Ngenechén* para ejercer el “don” de intermediaria, siendo la única capaz de restituir el equilibrio ante situaciones conflictivas. La autoridad y dominio sobre lo mágico también se representa en el contacto que se establece con la divinidad mediante la actividad onírica. Los sueños “*peuma*” acompañaran a la mujer a lo largo de toda su vida permitiéndole establecer el vínculo con lo sobrenatural, recibiendo a través de los *peuma* señales sagradas que le permitirán comprender la realidad y accionar conforme a lo “revelado”.

Las reglas del sistema cultural de parentesco del pueblo mapuche dan cuenta de la descendencia patrilineal, aparejada a la residencia patrilocal. Para la mujer, patrilineaje significa que su ascendencia y descendencia es definida siguiendo la línea de los varones de la familia. Desde su nacimiento pertenece a un linaje, que corresponde al del padre. Sólo pierde este linaje cuando sale de su grupo y se integra a otro a través del matrimonio, entonces pasa a ser parte del linaje del marido por medio de su descendencia, desplazándose físicamente de la casa paterna a la localidad y casa del marido (Herborn y Eyzaguirre, 1999). Así, en términos sociales, la mujer mapuche representa el nexo de comunicación entre diferentes grupos de parentesco locales, permitiendo la cohesión social entre grupos familiares y generacionales.

Durante la niñez, las labores que se asignan a niños y niñas mapuche son similares, la colaboración en las labores domésticas se combina con el trabajo en la huerta, en las faenas campesinas tanto en la siembra y la cosecha, como en las actividades de pastoreo o cría de animales. Posteriormente, la mujer experimenta el paso de joven a adulta marcado fundamentalmente por el matrimonio y la

llegada del primer hijo/a. El trabajo doméstico de reproducción y producción, durante todas las etapas de su vida será su principal función.

Anterior al proceso reduccional, el casamiento se realizaba a través del *rapto de la novia* y el posterior pago a la familia de la mujer por la cesión de su hija en el rito del *mafutun*. La poligamia era permitida en tanto el hombre fuese capaz de mantener a todas sus esposas, la cantidad de esposas que tuviera un hombre era indicador de riqueza.

Al respecto, podemos señalar diferentes interpretaciones sobre la sociedad mapuche en este período histórico, la primera plantea que ésta era una cultura *machista* que subordinaba a la mujer y la consideraba solo en cuanto objeto de intercambio. La segunda, defiende el valor de la mujer en tanto valor social y por lo tanto encuentra que ella disfrutaba de una posición objetiva muy elevada al interior de la estructura social, sin por ello negar su estatus de subordinación. Y la tercera, señala que el machismo es una categoría occidental que no representa a la sociedad mapuche pre-reducción.

Ahora bien, lo cierto es que con el proceso de reducción, el *rapto de la novia* como unión matrimonial tiende a desaparecer, la poligamia ya no resulta posible debido a la escasez de tierras y la proletarización campesina de la sociedad mapuche incidirá en que las mujeres deban salir de la esfera familiar en busca de insumos para la subsistencia. Sin embargo, el matrimonio continúa siendo un factor de enlace entre los diferentes linajes.

En el matrimonio la mujer debe asumir nuevas responsabilidades en el rol de madre-esposa reproductora. Este es el rol que ha cumplido tradicionalmente la mujer mapuche, procreadora, creadora de vida, reproductora en tanto cuerpo biológicamente sexuado. Esta nueva etapa en su vida representa un rasgo definitorio en la constitución de su ser, al igual que la muerte del padre, símbolo de orden y autoridad, el matrimonio se constituye como una “marca” que signara a la

mujer durante todo su devenir, es el paso a la autoridad marital constituyéndose en una especie de “trauma vital”, que representa una “dimensión del sufrimiento” (Montecino, 1984).

En la familia, instancia básica para que los individuos integren a sí mismos la lengua y el conocimiento de las normas culturales, la mujer reproduce la cultura mediante la enseñanza de sus hijos, transmitiendo y conservando los valores tradicionales, llevando la sabiduría de los antiguos a través del relato oral. Ella cumple el rol de socializadora inculcando cotidianamente las prácticas y significados del mundo mapuche. Además es agente de la salud, conocedora de las hierbas medicinales cumple las funciones propias de curandera y hierbatera. La mujer asume las prácticas médicas siendo su conocimiento fundamental para el bienestar social.

En tanto, su función en la economía familiar de autosubsistencia se basa en la realización de las labores domésticas que permiten la reproducción del núcleo familiar junto a labores de producción como el cultivo de la huerta, la crianza de animales menores (aves, ovinos, cerdos) y las tareas de recolección. Todas ellas permitirán el bienestar del grupo familiar. Estas serán sus responsabilidades relegadas al espacio privado en el que también realiza roles productivos. Mientras, el hombre asume las tareas que implican las labores agrícolas (crianza de animales mayores como caballos y bueyes, siembra, cosecha y arado de la tierra), por ende una función de productor que implica la salida del hogar.

En el ámbito político, ellas generalmente no han gozado de participación pues la autoridad ancestralmente ha estado representada en la imagen del *Lonko*, hombre y nombrado por herencia. Solo en las últimas décadas las mujeres han logrado articular interpretaciones políticas influenciadas por la ideología marxista que a su vez permite establecer la factibilidad para otra lucha, la de las propias mujeres (Montecino, 1984). El empoderamiento político de las mujeres se ha incrementado paulatinamente siendo el caso más emblemático en la actualidad el de las

hermanas Nicolasa y Berta Quintreman de la comunidad Ralco-Lepoy quiénes fueron el soporte fundamental en el movimiento de lucha que se articuló para evitar la construcción de la represa Ralco en el Alto Bío-Bío, consagrándose así como símbolos de resistencia político-cultural.

En el discurso y la práctica política las mujeres reinterpretan desde su perspectiva la condición en la que se encuentran, mezclando elementos, creando nexos entre el poder político y religioso. Sus aportes revitalizan al movimiento mapuche, generando espacios de resistencia en los que se recupera la tradición y se trae a colación la memoria histórica del pueblo mapuche.

En las últimas décadas, con el empeoramiento de las condiciones en el mundo rural producto de la industrialización y tecnificación del trabajo, la migración se convierte en una usual estrategia de sobrevivencia. Es muy probable que debido a la escasez de recursos para el sustento familiar la joven migre a la ciudad en busca de mejores oportunidades laborales, pese a la aparente importancia de tradiciones culturales como el estricto control del hombre sobre la mujer y la falta de autonomía de las mujeres fuera de la familia (Rebolledo, 1995). La mujer “sale” de los límites reduccionales en busca de trabajo asalariado y/o comercializando los productos manufacturados por ella misma como los textiles y la cestería, la contribución que pueda hacer con los insumos ganados permitirá aportar a los ingresos familiares y a “faltas” como el mate, el azúcar, la manteca entre otros.

El contacto con la ciudad se convierte para las mujeres no sólo en una opción para contribuir económicamente al núcleo familiar, sino también en una instancia para independizarse del yugo del padre, conociendo un nuevo “mundo” y accediendo a bienes materiales antes inalcanzables. Este aspecto da cuenta de la dimensión psicológica y cultural que motiva la emigración, es por ello también una estrategia que asegura la “libertad de elección” tanto en el plano económico como en el personal, motivada por las ansias de conocer nuevos horizontes. Señala Loreto Rebolledo (1996): *“Por lo tanto, no son solo las causas estructurales las que*

*motivan la migración femenina, también interviene la voluntad, el deseo de superarse, de conocer, de vivir otras experiencias y aprender, en otras palabras hay una actitud de apertura hacia el cambio, a buscar nuevos horizontes”.*

En la ciudad, la migrante experimenta un proceso de “cambio de mentalidad” en el que se reivindica a la mujer como sujeto de su propio desarrollo, cuestionando las relaciones de género establecidas en la comunidad lo cual implica cuestionar la “tradicción” misma. Como precisa Laura Luna (2001), *“Así pareciera que el proceso de emancipación que la mujer mapuche comienza en el mundo urbano aunque de una forma inconsciente llegue a involucrar la cultura en su conjunto. El cuestionamiento consciente de las relaciones de género propias de la ruralidad se vuelve en un cuestionamiento de toda la “dimensión ruralidad” y de la misma identidad étnica”*. Posteriormente, la mujer que retorna a la comunidad adquiere potencialmente un rol de intermediaria entre “tradicción-modernidad” pues es capaz de transmitir los nuevos conocimientos adquiridos y concientizar a las demás mujeres acerca de su condición de sujeción: *“Habiendo entrenado su propia capacidad de iniciativa y experimentado una nueva forma de relacionarse y de articulación de roles y tareas en un contexto ajeno al familiar, están ahora en condiciones de traducir estas nuevas adquisiciones personales en el contexto comunitario y tradicional convirtiéndose en promovedoras de cambios a favor del desarrollo familiar y comunitario”*.

En el plano productivo, la división sexual del trabajo también resulta afectada por los cambios provocados por los procesos de la modernización, la mujer en el espacio rural debe asumir funciones anteriormente reservadas solo a los varones: se hace cargo de las tareas pesadas del predio, cuida al ganado mayor y gestiona los insumos y el pago de deudas. Las tareas domésticas deben compatibilizarse con las nuevas funciones en el ámbito agrícola. Las diversas actividades que las mujeres han empezado a emprender para generar el sustento permiten que el rol de proveedor(a) actualmente sea asumido por ambos géneros en el contexto comunitario. Toledo (En Huenchuán, 1995) identifica cuatro tareas femeninas que

definen este rol: agropecuarias (huerta, chacra, frutales, ganado menor y recolección), artesanía (textilería, cestería y alfarería), comercialización (ventas de su producción agropecuaria para compras de faltas), venta de fuerza de trabajo.

En definitiva, las nuevas situaciones provocadas por presiones externas a la comunidad conducirán a la reconfiguración de algunos aspectos de la vida adquiriendo las mujeres una serie de nuevas formas de accionar, posibilitando cambios a nivel de su configuración identitaria.

En la actualidad, atendiendo al tamaño de la población femenina mapuche, ellas representan según el Censo 2002, el 49,6% de la población mapuche total.

Con relación a sus niveles de instrucción, entre las mujeres mapuche de 5 años y más, el 52,7% ha cursado o cursa actualmente enseñanza básica, el 28% enseñanza media y el 6,7% enseñanza superior, mientras que un 7,3% nunca ha asistido a la escuela.<sup>39</sup> En términos generales, los niveles educacionales son bajos.

Entre las actividades que realizan las mujeres mapuche de 15 años y más, el 32,2% de ellas pertenece a la población económicamente activa mientras el 67,8% restante es población económicamente no activa dedicada fundamentalmente a los quehaceres del hogar. Entre las mujeres ocupadas el 51,6% trabaja asalariadamente en actividades de comercio o educación, mientras que el 33,6% se desempeña como trabajadoras de servicio doméstico.<sup>40</sup> Con relación a la jefatura del hogar, para la etnia mapuche el 71,5% de los hogares declararon en el Censo 2002 tener una jefatura masculina mientras el 28,5% de los hogares son dirigidos por mujeres.

---

<sup>39</sup> Porcentajes elaborados a partir de los resultados preliminares del Censo de Población 2002.

<sup>40</sup> Ídem.

Ahora bien, en la Novena Región la población femenina mapuche asciende al 49,3% del total de la población mapuche residente, con un índice de masculinidad de 101,6. El último Censo de población 2002, destaca que, las dinámicas de los cambios reproductivos para las mujeres se han modificado, pues en promedio la mujer indígena urbana tiene solo un hijo menos que la mujer indígena rural, en el caso de las mujeres mapuche urbanas el promedio es de 2,0 hijos mientras que el promedio para las mujeres en zonas rurales es de 3,1 hijos.

Según el Índice de Desarrollo humano (IDH, 2003), la diferencia entre la condición de las mujeres mapuche rurales y las mujeres mapuche urbanas es alta, con cifras de 0,513 y 0,701 respectivamente. A su vez, existe un notorio rezago educativo para las mujeres mapuche rurales, las que sólo alcanzan un 72% de alfabetismo y 4,3 años de escolaridad promedio<sup>41</sup>. El IDH concluye: “Ser mujer mapuche, habitante de zonas rurales de la Región de la Araucanía aparece como la situación de mayor superposición de inequidades observadas. El ser rural implica menores IDH, si además es indígena la situación es peor, y si además es mujer la situación asume un carácter de discriminación, desigualdad, injusticia social y educativa grave”.

La condición de las mujeres mapuche rurales resulta de extrema vulnerabilidad<sup>42</sup>, por cuanto son susceptible de experimentar la triple discriminación de etnia, género y clase en contextos de reproducción extremadamente precarios. La articulación de estos tres sistemas de diferenciación social en el contexto rural, niegan la posibilidad de un desarrollo humano con equidad, el acceso al ejercicio de sus derechos fundamentales y su autodeterminación como mujeres mapuche, planteándose la necesidad de generar un acercamiento a su realidad a fin de comprender desde su propia perspectiva su condición actual.

---

<sup>41</sup> Williamson, 2003.

<sup>42</sup> Tanto las mujeres mapuche que residen en las zonas rurales como aquellas que residen en la urbe experimentan la vulnerabilidad social. Sin embargo, las circunstancias contextuales permean diferencias en las formas en que se da la desigualdad.

## **V) Análisis de la Información.**

En el marco de la investigación, para cumplir los objetivos propuestos se trabajó con los relatos y vivencias de las Mujeres Mapuche de la comunidad Rucatraro a partir de dos ejes de análisis. El primero de ellos, refiere a la conformación identitaria de la Mujer desde la definición del sí mismo en función de su autopercepción, sus proyecciones con relación a los cambios experimentados, sus problemas y actuales expectativas, es decir, atendiendo al proceso interno de la construcción identitaria. El segundo eje en cambio, aborda las percepciones que ellas han elaborado acerca de su entorno social y simbólico, entendiendo la construcción identitaria desde las relaciones con el colectivo y las posiciones que ocupan en los diferentes contextos relacionales.

Comprendiendo que la construcción identitaria también es un proceso en el cual influye la mirada de los “otros”, se trabajó finalmente con las significaciones que sobre las mujeres manejan los hombres de la comunidad.

Ahora bien, para abordar el análisis sobre la construcción identitaria de las mujeres mapuche lafkenche de Rucatraro, inicialmente debemos exponer cuales son los tareas que desempeñan en su diario vivir, pues en función de lo que ellas hacen se elaboran las percepciones sobre el sí mismo.

Las mujeres mapuche que habitan en la comunidad “Rucatraro” desde una perspectiva general, son las encargadas del funcionamiento de sus respectivos hogares familiares en su rol de dueñas de casa. Desde el inicio de la jornada diaria, deberán encargarse de prender el fuego y echar a andar la cocina, mientras los niños/as (si es que los hay) comenzarán a levantarse para irse rápidamente a la escuela. Limpiar, ordenar la casa y lavar la loza, serán las primeras tareas a realizar, para posteriormente encargarse completamente de su función como cocineras. Pelar papas, hacer trapi (ají), amasar pan o sopaipillas (cuando hay suficiente aceite o manteca) serán los principales alimentos a preparar. En su

ocupación de cocineras, destaca la importancia de cebar un buen mate, en lo posible con alguna hierba que endulce como la menta o el poleo, siendo la responsable de ofrecerlo a los presentes y servir el desayuno. Posteriormente, sus tareas adquirirán una dimensión productiva en cuanto alimento a los animales, busque agua y cuide el huerto sembrando o cosechando papas, arvejas, porotos y maíz, dependiendo de la época estacional. En sus espacios libres se convertirá en tejedora, hilando y avanzando con sus trabajos en lana haciendo gorros, calcetas, cuellos y chales, como parguas y canastillos en chipón (raíz seca). Ella será la encargada de vender sus productos textiles y animales, comercializándolos tanto en otras comunidades como en Puerto Saavedra. Asimismo, será responsable de vender los sacos de papas a los comerciantes que llegan en camión a la comunidad, recibiendo un bajísimo precio (aproximadamente \$2000 pesos) por cada saco de 80 kilos.

El monocultivo de la papa en el sector, hace que este producto se convierta en el alimento esencial de la población mapuche lafkenche, hoy en día, las mujeres participan tanto en la siembra, cosecha y venta de la misma. En sus hogares acumularán los sacos que les permitirán alimentarse durante todo un año.

Las casas o *rukas* en las que habitan ya no son como las construcciones antiguas, ahora ya no hay piso de tierra ni fogón, la estructura es de madera y se utiliza la cocina a leña, además ha llegado la luz eléctrica a los hogares. La cocina, continua siendo el centro del hogar, espacio en el que se comparte el alimento y alrededor del cual se encuentran los dormitorios. Los baños o literas (hoyo en la tierra sobre los cuales se construye una superficie de madera con un círculo vacío) siguen situándose separados de la casa, no contando con lavamanos ni ducha. El agua, sumamente escasa, deberá ser obtenida de pozos que no siempre se encuentran cerca debiendo transportar diariamente varios baldes de agua.

Con el paso del día y la llegada del resto de los integrantes familiares, la mujer asume la responsabilidad de nutrición y de cuidado de los niños/as y del marido en

su rol de madre-esposa. En el almuerzo, el primer plato a servir será siempre para el cónyuge o hijo mayor quienes regresan de las faenas agrícolas. Con los niños/as, se recreará el rol de socializadoras culturales al ser las responsables de inculcar los valores y enseñanzas propias de la cultura. También, cumplirá el rol de agente de salud familiar cuando alguien se enferme, siendo la encargada de atender a la persona, labor que realizará básicamente a partir de hierbas medicinales “*lawenes*” remedios naturales que ella conoce. En el caso de que el enfermo se agrave, lo acompañará a la posta o al hospital.

Otras funciones que deberá realizar serán el lavado de la ropa de todos los integrantes familiares y la recolección de las ramas y piñas de pino que servirán para mantener en el hogar el calor del fuego. De este modo, comprendemos como en el espacio privado, los roles reproductivos y productivos se confunden durante toda la jornada laboral.

En tanto, en el espacio público de la comunidad, la mujer se reunirá una vez a la semana con sus pares en los diversos tipos de talleres que constantemente se realizan como los de telar (recreando su rol de tejedoras), los de construcción y mantención de invernaderos o los de manualidades, entre otros. Estos talleres son generalmente realizados por organismos externos a la comunidad como el Programa Orígenes, Indap, Prodemu, Visión Mundial, Traperos de Maus por nombrar a algunos, en los cuales se invita a participar a todas las mujeres del sector en la sede comunitaria. Las mujeres en este ámbito ejercerán un rol de gestión, utilizando los recursos y conocimientos brindados por estos agentes en la comunidad.

A su vez, cuando asistan a las reuniones comunitarias organizadas para tomar decisiones, orientar los proyectos que intervienen en la zona o para recibir los fardos de pasto, árboles frutales, y animales (entre otros) que llegan producto de diversos programas a la comunidad, asumirán un rol de intermediarias entre el ámbito público y el privado.

Desde una orientación colectiva, como una estrategia para juntar fondos comunitarios, las mujeres organizarán una vez al mes bingos o rifas en los que se venderán los números del juego y diversos alimentos como completos, empanadas, pescado frito y cerveza. Cada una de ellas deberá aportar con algún animal o comestible para los premios concursables.

Con la posibilidad de insertarse en el mercado laboral, la mujer asume el incipiente rol de trabajadora asalariada. En la comunidad, aquellas mujeres que trabajan remuneradamente lo hacen en la escuela, ya sea como profesoras, manipuladoras de alimentos o como *kimche* (conocedora de la cultura ancestral) quién realiza un taller a los niños/as. Algunas de las mujeres también ejercen un rol de trabajadoras comerciantes desde la autogestión cuando venden sus comidas en los “días de pago”, instancia en la cual en la sede social el Estado chileno paga a los adultos mayores su pensión de vejez y a las madres de familia \$3000 pesos por niño/a que estudie debido a su condición de extrema pobreza. Con su trabajo y la remuneración del mismo, ella adquiere un rol de proveedora familiar.

Habitualmente, cada quince días viajará a Puerto Saavedra para comprar las faltas del hogar. Para esta ocasión, dejará de usar su característico delantal floreado multicolor para adoptar prendas de vestir más formales y limpias. En el pueblo, como administradora del dinero intentará minimizar los gastos realizando la mayor parte de sus compras en el único bazar que “fía”, lugar en el que se encuentra frecuentemente con otros mapuche. Pero su visita al pueblo también puede acontecer por otro tipo de motivos como la realización de algún trámite en el registro civil o en la municipalidad.

En tanto, las mujeres jóvenes que cursan sus estudios de enseñanza media deben constantemente viajar a la ciudad debido a que la escuela de la comunidad solo ofrece enseñanza básica. Aquellas mujeres jóvenes que actualmente desean acceder a la enseñanza superior, también deben movilizarse frecuentemente para asistir al preuniversitario en Temuco, compatibilizando su rol de dueñas de casa

con el de estudiantes. El financiamiento es posible por determinadas becas (mayormente de organismos privados) que costean su transporte y la mensualidad de la casa de estudios.

En festividades religiosas como el wetripantú (celebración del año nuevo mapuche) y el guillatún (ceremonia de agradecimiento al dios *chao ngenechén* por las bondades de la tierra) las mujeres que adhieren a las creencias mapuche recrearán su rol de reproductoras culturales. En estas ocasiones cocinarán las comidas típicas que ofrecerán a sus invitados como símbolo de reciprocidad y generalmente se vestirán conforme a su vestimenta tradicional usando trapelacucha, chamal y falda. Además, participan de la rogativa cantando y ofreciendo al *rehue* alimentos típicos como el muday y las sopaipillas.

## **1 . La Conformación Identitaria de las Mujeres Mapuche como Proceso Interno.**

Para las mujeres mapuche que viven en el contexto rural de la comunidad “Rucatraro”, la percepción que tienen sobre ellas mismas se estructura diferencialmente según diversos referentes que conforman la dimensión individual de la identidad. Conjugándose los principios de identificación a partir del estado civil, la condición etaria, la actividad, la migración y la adscripción religiosa. Se reconoce que en el espacio comunitario existen “varias” formas de ser / hacer mujer mapuche asociadas a diferentes tipos de valoración. Las diferencias entre ellas se plantean desde el principio dual de inclusión / exclusión en términos de: casada / soltera; adulta / joven; trabaja o estudia/ no trabaja ni estudia; migrante / no migrante y adhiere a alguna religión /no adhiere a ninguna religión.

Las mujeres casadas, son las que gozan de mayor prestigio social siendo valoradas fundamentalmente por su rol de madre-esposas. Es la importancia atribuida a la relación de pareja y a la responsabilidad de tener hijos, apareciendo

como la forma de constituirse plenamente como mujer por cuanto se esta a cargo de la reproducción del núcleo familiar.

El estado civil de la mujer casada asociado a la maternidad confina a las mujeres madre solteras a ser consideradas como las infractoras del mandato cultural siendo menos valoradas. No obstante, la representación tradicional de la mujer-casada-completa-adulta, tiene como contraparte el obstáculo que ella experimenta para salir del espacio privado y para ejercer sus derechos territoriales en cuanto debe residir en la propiedad del marido, implicando la pérdida de su propio acceso a la tierra.

En tanto, las mujeres jóvenes y solteras son valoradas positivamente solo en cuanto estudien o trabajen, pues acceden a nuevos conocimientos y fuentes de información. A ellas se les permiten mayores grados de movilidad y posibilidades de acción al experimentar el interflujo campo-ciudad. Por el contrario, se les estigmatiza negativamente cuando continúan viviendo en la comunidad junto a sus padres pues pareciera que: *“no luchan por su futuro”*. Aún no se constituyen plenamente como mujeres al no haber conformado su propio núcleo familiar.

Para las mujeres que emigraron en busca de trabajo o con el fin de continuar sus estudios formales, su retorno a la comunidad se produce generalmente por la muerte del padre o la madre y su valoración resulta ambigua. Por una parte, se las asocia a una mejor situación económica y nivel de vida, depositarias de un conocimiento ignorado y valorado en el ámbito comunitario que dice relación con el saber desenvolverse en la ciudad: asumen costumbres y prácticas aprendidas en el trabajo urbano tales como el comportamiento ahorrativo y el rechazo al paternalismo, como asimismo poseen mayores grados de escolaridad. Por el contrario, se les desprestigia por cuanto adoptan un aspecto físico diferente *“vuelven, más tiras se podría decir”* asociado a un libertinaje sexual *“como sobre utilizando su cuerpo mismo”*. Para las mujeres migrantes la cultura aparece como sumamente recelosa, advirtiendo la doble discriminación que sufren primero en el ámbito urbano, y posteriormente en el espacio rural: *“Me miraban mal... claro*

*porque me veían de Santiago y yo me preguntaba pero ¿qué es lo que le hice?, A veces me hablaban otras no y qué sé yo, pero yo la ignoraba*". No obstante, ellas se caracterizan por una mayor capacidad emprendedora y apertura hacia el cambio que se manifiesta en su alto grado de participación en las actividades referidas al desarrollo comunitario como los talleres de orientación productiva, en las capacitaciones con proyectos del "Programa Orígenes" o Indap, y en los bingos y rifas para juntar fondos comunes.

Paralelamente, encontramos que la construcción identitaria se estructura diferencialmente desde el elemento religioso, con relación a la creencia religiosa. Se distingue entre aquellas mujeres que vivencian la religiosidad mapuche, aquellas que operan desde el sincretismo en cuanto creen tanto en la virgen como en *chao ngenechén*, y aquellas que adhieren únicamente a una creencia ajena a la religiosidad mapuche. Las mujeres evangélicas son, entre todas ellas, las que deben guiarse por las pautas más rígidas de acción por cuanto su iglesia les prohíbe participar en diversas actividades sociales, moldeando estrictamente su comportamiento. La religiosidad continúa representando un elemento de suma importancia para el sentido de vida, es por ello que ninguna de las mujeres entrevistadas se reconoce en el ateísmo, visualizando negativamente a aquellas mujeres que no adhieren a ninguna fe religiosa por cuanto no creen en una alteridad superior que oriente su actuar: *"Es que hay que tener fe en diosito, y si yo no tengo fe, es mal, es como no creer en lo que va a pasar"*.

A estas diferenciaciones que construyen las disímiles características identitarias entre las mujeres, subyace el funcionamiento de una ideología de género que otorga valoraciones jerárquicas a las formas de femineidad. En un polo, encontramos a aquellas mujeres que poseen las características mejor valoradas: el ser madre-esposa-dueña de casa-no migrante-creyente, condición que se asocia a bajos grados de autonomía y libertad de acción, debiendo desenvolverse en espacios restringidos. Mientras en el polo opuesto, con una menor valoración opera el modelo de mujer soltera-trabajadora o estudiante-migrante-no creyente,

que goza de mayores libertades, movilidad e independencia en sus decisiones pero culturalmente objetada. De este modo, logramos comprender que en la conformación del ser mujer inciden diversas condiciones que operan como verdaderos sistemas de diferenciación social signando a la mujer mapuche en el espacio comunitario. Sin embargo, la tradicional diferenciación mujeres casadas (asociadas a la maternidad) /no casadas, continúa siendo el rasgo de mayor relevancia en la estructuración identitaria por cuanto resulta esencial el hecho de que la mujer conforme un núcleo familiar permitiendo la cohesión social entre linajes diferentes y la reproducción de la etnia en su función de madre, cumpliendo así con sus asignaciones tradicionales valoradas socialmente. La mujer casada se constituye entonces como la mujer completa, que cumple con las prescripciones culturalmente adscritas a su género. En tanto, la mujer soltera y sin hijos aún no se constituye plenamente. Junto a esta diferenciación, se articulan rasgos definitorios no tradicionales que habrían sido integrados producto de la influencia moderna en sus sistemas de vida tales como la actividad y la migración.

*“Yo soy de acá lo llevo en mi sangre”*

A su vez, encontramos para las mujeres ciertos ejes de identificación comunes, el primero de ellos es el nombre propio mapuche, que vincula desde una forma exterior distintiva a las mujeres con su pertenencia étnico-cultural representando una “marca” de reconocimiento identitario: *“Yo me llamo María Huechucoy Cañuqueo soy mapuche”*. En este sentido el nombre propio expresa la pertenencia sociocultural, es la importancia del linaje de pertenencia. El apellido da cuenta de que la forma en que se define la individualidad deriva de la adscripción a determinados valores, tradiciones y formas culturales de concebir el mundo.

El siguiente eje de identificación reconocido es la “territorialidad”. El sí mismo se define a partir del lugar de residencia, la comunidad en la que se vive, en este caso, la comunidad Rucatraro, Sector de Isla Huapi *“Yo me llamo... y soy de Rucatraro”*. La autopercepción se conforma con relación a la comunidad, en el

ámbito comunitario la mujer se reconoce como perteneciente a un determinado linaje, es la fuerza de la pertenencia a la tierra transmitida por consanguinidad, por el lazo sanguíneo: *“yo soy de acá, lo llevo en mi sangre”*. Según M. J. Buxó la identidad de estas mujeres correspondería al modelo cristal por cuanto la forma de representarse a sí mismas es a través de la comunidad, su identidad se construye en transparencia con el grupo, se “es” porque se pertenece a una comunidad dado su linaje específico.

En tanto, aquellas mujeres jóvenes menores de 25 años, también se autoidentifican con relación a la pertenencia comunitaria: *“Yo me llamo Jessica Painenao, vivo en Rucatraro”*. Sin embargo, se plantea la diferencia entre “ser parte de” y el “vivir en”, denotando un menor grado de importancia en la construcción identitaria la adherencia a la comunidad. Los constantes interflujos campo-ciudad, podrían estar incidiendo en que para estas mujeres deje de tener una mayor relevancia la comunidad presentándose no como un lugar de pertenencia sino más bien como el lugar de residencia. A su vez, es posible señalar que su ser identitario se define en relación a un elemento cultural externo, la educación: *“Yo me llamo... y soy egresada del colegio de enseñanza media”*. En la definición del sí mismo adquiere relevancia el nivel de escolaridad alcanzado, es la incorporación de las experiencias propias y la apropiación de un elemento cultural ajeno e innovador en la estructuración identitaria. Para Buxó, estas mujeres coincidirían con el modelo espejo de identificación en el cual existe una reflexión conciente sobre lo que son, sus logros y lo que desean llegar a ser, privilegiando el desarrollo de la individualidad.

Resulta interesante constatar que las únicas dos mujeres profesionales entrevistadas, ambas mayores de 25 años, no se definieron en términos de su profesión a pesar de que actualmente ejercen como educadoras en la comunidad. Esta situación podría estar dando cuenta de que mientras las mujeres transitan entre el campo y la ciudad adhieren preferentemente al modelo de construcción espejo y que el regreso a la comunidad implica la reestructuración identitaria. En

su conformación identitaria estas mujeres adhieren a un discurso tradicional al identificarse como parte de la comunidad desde el principio de la territorialidad, junto con consolidar una acción moderna en cuanto son profesionales y trabajan remuneradamente, es decir, adoptan selectivamente elementos de ambas culturas respondiendo a al proceso de mestizaje. Este modelo de retorno, nos señala que el tránsito entre ejes identitarios no implica necesariamente el quiebre con la cultura mapuche, antes bien expresa como se adecuan y mezclan reflexivamente los elementos identitarios de una y otra cultura que entraran en juego para el contexto de la comunidad. Entre las dos mujeres profesionales surge una valoración diferencial en cuanto una de ellas es casada con hijos y la otra es madre soltera, concediendo a esta última una menor valoración y reafirmando la fuerza del estado civil como principio de diferenciación social por sobre otras diferencias.

Constatamos que para aquellas mujeres casadas, asociado al principio de la pertenencia a la comunidad como forma de representación se encuentra el principio de la descendencia patrilineal y la “virilocalidad”. Ello da cuenta de que las mujeres continúan adscribiendo al principio de la residencia patrilocal, desplazándose desde su comunidad de origen a la comunidad del marido al casarse, haciéndose parte de esta última, hecho que implica un cambio en sus vidas, un quiebre que marca un antes y un después en su devenir identitario. La mujer abandona su comunidad de origen para migrar a la del marido en un paso que la signa identitariamente por cuanto comienza a pertenecer a un nuevo linaje, dando cuenta de cómo continúa representando un “nexo” entre diferentes grupos familiares, esencial para la cohesión social de la etnia: *“...dónde yo nací y me crié es mi comunidad Aillapan en ese lugar, dónde están mis padres actualmente vivos, mi papá, mi mamá mi familia, vivo acá por razón de que uno se enamora, se gusta la pareja y eso me pasó y ahora soy de hecho de otra comunidad, pero de aquí mismo, y eso es mi pasado”*.

Ahora bien, la pertenencia étnica, se presenta como un fuerte principio de identificación, común a todas las mujeres entrevistadas. El pertenecer a la cultura mapuche es valorado positivamente, fuente de “orgullo” a través de la cual se reconoce el linaje de origen, la importancia de la etnia dada por la descendencia que vincula a un tronco familiar: *“Yo soy mapuche y el hecho de ser mapuche, me siento mapuche nunca me voy a sentir avergonzada de lo que soy ni por mi familia entonces es todo lo que yo tengo, es gracias a mi familia por parte de mi mamá y de mi papá porque de una u otra forma contribuyen a que uno sea alguien en la vida”*.

Para aquellas mujeres jóvenes, menores de 25 años, la pertenencia étnica si bien también representa un principio de identificación, afirman sin embargo, desconocer aspectos de su cultura. Ello representa una contradicción en cuanto se sienten parte del colectivo social pero ignoran sus contenidos y significaciones culturales: *“Yo soy mapuche, vivo acá en una localidad mapuche y me gusta, o sea también me gustaría aprender más porque en realidad no sé mucho!”*.

Desde una perspectiva general, las mujeres mapuche se perciben como *fuertes, valientes, inteligentes, bien decididas en too*. Las caracteriza el ser trabajadoras y esforzadas preocupadas por el bienestar de todo el grupo familiar y su reproducción, capaces de entregar cariño y amor a sus hijos sacrificándose por ellos. Mujeres luchadoras que rebuscan las alternativas para entregar a sus hijos la escolaridad que ellas no tuvieron dando cuenta de la importancia que le atribuyen al rol de madres capaces de generar mejores condiciones de vida.

La percepción que sobre ellas mismas elaboran también adquiere una dimensión crítica al reconocer que sus debilidades radican en ser sumisas en cuanto a que *“cualquiera las puede pasar a llevar”* dada su condición de género y étnica: en el campo son desprestigiadas por ser mujeres y en el pueblo por ser mapuche. Además, se asume la dificultad de que entre ellas son demasiado *“peleadoras”* lo cual obedece a las diferencias socioeconómicas entre ellas y a una falta de

comunicación, generando relaciones intragénero conflictivas. Este aspecto, se presenta como un verdadero obstáculo para el desarrollo centrado en sus propias perspectivas, las posibilidades de asociatividad se tornan sumamente difíciles pues el consenso intersubjetivo es constantemente atacado por el conflicto entre las mujeres.

*“La chilena ella se cree porque son chilenas pero no saben de dónde vienen”*

La construcción identitaria también está determinada por la forma en que se perciben las mujeres mapuche rurales con relación a las “otras” mujeres, no mapuche, chilenas, “chiñurras” y urbanas. Es interesante destacar que en la percepción que manejan acerca de las “otras”, la mujer chilena es asociada a la vida en la urbe mientras aquellas mujeres que no son mapuche pero que viven en el contexto rural y también son campesinas no son visualizadas como extrañas pues comparten la común experiencia de la vida en la ruralidad.

Es decir, el principio de diferenciación con las “otras” se manifiesta con mayor fuerza según el contexto geográfico de residencia que en las diferencias étnicas. Con las mujeres chilenas que viven en el campo se comparte la identidad campesina conjugándose la diferenciación de otra manera, desde una menor confrontación pues ambas son mujeres campesinas por sobre las diferencias étnicas, entonces las “otras” serán las chilenas que habitan en el espacio urbano.

Las mujeres de la comunidad Rucatraro se identifican diferentes a las mujeres “huincas” de la ciudad dadas sus particularidades lingüísticas, utilizan otro tipo de vocabulario en el que entremezclan el mapudungun, y otro acento, no manejando a cabalidad la lengua castellana. Se distinguen también por su apariencia física que se manifiesta tanto en sus ojos rasgueados, pelo negro y contextura robusta, constituyendo el cuerpo un elemento que le da sentido a la identidad. Las diferencias se manifiestan asimismo en la forma de vestir, la mujer mapuche

siempre recatada, evita exponer su cuerpo y privilegia el uso de la falda, su delantal floreado multicolor y la pañoleta sobre su cabeza.

Con relación a las características conductuales las mujeres mapuche se visualizan más “*calmaditas*”, “*calladitas*” y “*puras de pensamiento*” que las mujeres chilenas urbanas: “*La mujer huinca es más liberal, en cambio la mujer mapuche es más como te dije es más sumisa, más calmaíta*”. Estos elementos indican que en relación con la alteridad la mujer mapuche se reconoce portadora de un comportamiento pasivo encontrando en las “*otras*” un accionar liberal. Pero esta liberalidad es percibida contradictoriamente pues se cuestiona en el ámbito sexual y se valora positivamente en la relación con los hombres por cuanto son capaces de “*hacerse respetar*” en términos de sus derechos como mujeres, especialmente aquellos que implican el resguardo hacia su integridad física.

Ahora bien, la especificidad cultural de las mujeres mapuche les permite conocer su procedencia, saber sobre sus orígenes, en cambio la mujer chilena no sabe de dónde proviene, siendo una desventaja pues no forman parte de una cultura, no tienen una raíz propia, no saben sobre su tronco de procedencia ni de su historia. Ello señala que las mujeres mapuche son conscientes de su pasado histórico y la situación que en la actualidad las afecta, percibiéndose depositarias de un verdadero ser que las hace distintas: “*las mapuche son de cultura mapuche, ellas saben su origen mapuche y los huinca como decimos las señoras que viven en la ciudad ellas no conocen su origen donde ellos viven, entonces en ese sentido hay diferencias... cada mujer sabe lo que ella esta viviendo y la mujer mapuche conoce lo que ella esta viviendo*”.

Los contextos geográficos disímiles en que ambas mujeres se desenvuelven generan que las diferencias entre ellas también estén determinadas por los diferentes conocimientos que manejan. La mujer mapuche en el campo sabe cómo desenvolverse y la chilena urbana no, siendo visualizada como menos trabajadora por cuanto la vida de campo demanda mayores exigencias. Por el

contrario, se reconoce que la mujer del pueblo posee un saber que la mapuche no tiene, utiliza artefactos eléctricos, estudia y maneja mayor información puesto que tiene la posibilidad de conocer y salir del espacio propio: *“Las mujeres huincas saben, tienen como más información que las mujeres mapuche, las huincas nosotros les decimos las del pueblo, porque ellas tienen más, saben más, han andado más que nosotras, han tenido más posibilidades para salir más lejos...más recursos también”*. Es la polaridad entre centro y periferia que se traduce en diferentes formas de accionar en cada espacio. Al respecto, el caso de las mujeres migrantes resulta emblemático por cuanto conocen ambos conocimientos debiendo articular un proceso de selección conciente de los valores y practicas que serán introducidos en el espacio de la ruralidad cuestionando probablemente algunos tradicionales patrones culturales. En este sentido, la mujer migrante se constituye como una intermediaria entre la tradición y la modernidad eligiendo los elementos que le permitirán lograr de mejor forma su desarrollo, adoptando por ejemplo un nuevo comportamiento económico: *“Sí, cuando viví en Santiago me sirvió muchísimo a ahorrar, a ser económica para dar también a los demás, a las finales es lo mismo porque si yo soy económica allá, acá también voy a tener que serlo”*.

A las múltiples diferencias entre mapuche y “huincas” subyace una gran similitud que es la de pertenecer al género femenino por cuanto ambas son capaces de experimentar la maternidad, reflejando la importancia atribuida al rol de madre en la concepción del ser mujer: *“la mujer huinca como la mujer mapuche siente lo que es el amor, el cariño... las dos son capaces de ser mamá, de ser madres... son mujeres”*. Es decir, ambas mujeres se constituyen como tales por su capacidad de ser madres perpetuando la tradicional concepción femenina.

## 1.2 Cambios, Problemas y Expectativas de las mujeres en la actualidad.

*“Cambia la cosa, ahora es alegre porque tenemos agua y luz”*

En los últimos años las mujeres de la comunidad Rucatraro han experimentado diversas transformaciones generadas tanto por la llegada de instalaciones modernas como la electrificación y la construcción de un puente, como por los cambios generacionales marcados por los procesos de modernización.

Al respecto, para las mujeres mapuche la llegada de la llamada “modernidad” con sus tecnologías no es un referente conflictivo en cuanto permite mejorar la calidad de vida haciéndola más “cómoda”. No obstante, se comienzan a visualizar los primeros efectos negativos de la misma que responden a prácticas de consumo que generan endeudamiento y sustentan un acercamiento hacia la sociedad materialista occidental.

En primer lugar, los cambios acontecidos referentes al mejoramiento de la accesibilidad al lugar son considerados positivamente, es el acercamiento a los espacios urbanos en los que se encuentran los servicios básicos. En el caso de la salud, el puente construido permite que actualmente se pueda circular directamente al hospital de Puerto Saavedra, lo cual anteriormente era imposible ya que la balsa que conectaba a la comunidad funcionaba solo hasta las ocho de la tarde. En el plano educacional, contribuye a que las jóvenes puedan realizar con mayor facilidad sus estudios de enseñanza media en lugares como Carahue, Imperial y Temuco, regresando a la comunidad los fines de semana: *“Me parece que son adelantos importantes, nos sirven mucho a nosotros porque por ejemplo el puente que está ahí en el Budi, cuando yo estudiaba tenía que pasar en lancha y a veces la lancha estaba mala, teníamos que esperar como 3-4 horas esperando ahí, llegábamos oscuro a la casa y a veces teníamos que irnos sola en el barro y pucha ese puente es super importante porque ahora pasamos ni en dos minutos en el bus, pero antes nosotros nos demorábamos, teníamos que pasar en el bote*

*y sufríamos harto porque a veces estaba lloviendo y teníamos que peliarnos pa' pasar en bus!"*

El mejoramiento de las vías de transporte, se traduce en un aumento de las posibilidades de "movilidad", de entrada-salida del espacio comunitario, de ir y venir, permitiendo el constante vínculo con el mundo moderno. Es la referencia a un territorio "abierto" de recepción y expulsión de individuos, como señala J. Bengoa un lugar desde el cuál constantemente se "va y viene". El espacio comunitario se convierte en un escenario rural interconectado, interrelacionado e intercomunicado con fronteras cada vez más diluidas.

No obstante, las condiciones de salubridad en la comunidad continúan siendo precarias, las dificultades existentes para obtener agua complican la erradicación de infecciones como el sarna y el impétigo. Además, la calidad de la educación primaria es sumamente deficiente. Es decir, se mejora el acceso a servicios que son "de" y "están en" el espacio moderno urbano, pero en el lugar propio, en la dimensión comunitaria continúan escaseando las condiciones básicas para generar bienestar. Es la reproducción de la desigualdad bajo "nuevos" ropajes que niegan las oportunidades de desarrollo "desde" y "en" el entorno propio, perpetuando la dominación centro-periferia.

Con relación a la llegada de la electricidad, en materia de trabajo doméstico se facilitan las labores del hogar al implementarse la utilización de artefactos eléctricos que permiten reducir los esfuerzos y tiempos destinados al mismo: *"varios trabajos se hicieron fácil... lo mismo pa' dueña de casa, antes no teníamos lavadora y ahora la mayoría de la gente tiene lavadora, y eso es una ayuda muy grande, porque uno deja dando vuelta la lavadora y sigue haciendo otra cosa, otras cosas de aseo de casa"*. La llegada de la luz, también incide en una transformación en la dimensión "temporal" de las practicas de trabajo, permitiendo que la mujer dueña de casa extienda su jornada laboral y la joven estudiante prolongue sus prácticas de estudio: *"Acá cuando estaba la lámpara a parafina por*

*ejemplo y uno quería costurar, no podía porque no tenía luz suficiente y con la luz uno puede amanecer trabajando. Y eso es lo que hago y la luz a mi me ha servido mucho, lo mismo a mi hija que estudia”.*

Ahora bien, un interesante fenómeno de mediación cultural que se produce con la llegada de la electricidad al espacio privado, es la inserción de la televisión en el cotidiano familiar. El consumo televisivo reúne a la familia inscribiéndose en las relaciones sociales entre los integrantes. A través de las imágenes, la televisión permite el acercamiento a realidades desconocidas, mundos ajenos y lejanos, vinculando lo local con lo global transformándose en un agente socializador que ejerce su poder en la medida que logra determinar lo que es bueno y malo, valorado y desvalorado por el colectivo social. Como medio de comunicación, trasmite un modelo dominante-occidental de sociedad que se proyecta hacia los televidentes. En este punto, rescatamos el planteamiento de R. Catalán quien advierte que las familias mapuche lejos de asimilar este imperativo cultural se orientan según una apropiación “reflexiva” de los contenidos expuestos en la televisión al integrar lo visto a partir de marcos referenciales que les son propios y cercanos<sup>43</sup>. Del mismo modo, señala el peligro de concebir a la televisión como un elemento destructor de hogares pues por el contrario su presencia evoca una fuerza interpeladora, propiciatoria de discursos y conversaciones entre los agentes familiares. Entendemos entonces que la televisión re-estructura el contenido de los diálogos entre los individuos antes que aniquilarlos, las conversaciones ya no se dan solo en torno a temas cotidianos desplazándose hacia tópicos lejanos y nuevos. En este sentido, especialmente para las mujeres dueñas de casa, la inserción de la televisión en el ámbito doméstico representa la posibilidad de entretención y distracción, una vía de escape en medio de sus actividades laborales que aumenta los tiempos destinados a la recreación.

Pero, la televisión representa también el acercamiento hacia la sociedad de consumo, al anhelo material como forma de vida, fomentando practicas de

---

<sup>43</sup> R. Catalán, 2001.

consumo. La mayor facilidad para acceder a espacios urbanos de “compra-venta” permite incentivar estos principios. Son los efectos negativos de la tecnología que se traducen en endeudamiento dada la carencia de trabajo remunerado estable que no permite que todos los meses se cuente con el dinero suficiente para pagar las cuentas, consumando una relación tortuosa: *“...igual a veces nos causa dolor por no tener el dinero de pagar la luz porque nos sale mucho y de repente no tengo ese dinero, por eso no, pero igual ha sido un logro muy avanzado para la comunidad”*.

Como marco general la influencia de los avances modernos en el ámbito comunitario es percibido como un aporte, pero se necesita de la voluntad emprendedora, como elemento crucial, para utilizar a favor los medios disponibles. Es la importancia de la dimensión individual en un correcto usufructo de la tecnología para facilitar el desarrollo: *“son cosas que la tecnología le va poniendo también algo a favor, o sea si uno también porque no sale adelante es porque falta un poco empeño y el querer y eso tiene que ver con la autoestima, porque no es fácil de decir “voy a ser esto... bueno hay gente que no es así que se va quedando atrás, que es especialista en retroceder porque aquí estamos todos nosotros nacimos en la misma pobreza digamos, dentro de la misma pobreza tan lejos de comodidades pero es cosa de esforzarse”*.

Ahora bien, entre las mujeres mapuche las transformaciones experimentadas en los últimos años responden también a cambios generacionales marcados por la mayor influencia de los procesos de modernización en las generaciones jóvenes.

De este modo, las mujeres según grupo etario se distinguen por los niveles de escolaridad alcanzados: “mi mamá terminó el octavo yo terminé el cuarto y así, yo creo que si yo tengo hijo va terminar la enseñanza superior”. Ello a su vez determina que las motivaciones de la migración para las mujeres jóvenes en la actualidad respondan tanto a la búsqueda por entrar al mercado laboral, como al deseo por continuar sus estudios. Pero este aumento de la educación formal

implica la pérdida de la transmisión de los conocimientos de la cultura mapuche. En el caso de las mujeres jóvenes, el constante interflujo entre la vida comunitaria y la urbe no les permite apropiarse de dichas enseñanzas además de que son socializadas en un sistema de educación occidental. En la actualidad se espera que los programas de educación intercultural bilingüe atiendan a esta problemática.

El acceso de la mujer al ámbito del trabajo asalariado también genera nuevas formas de percepción marcadas por la salida del espacio privado, la capacidad de ser independientes económicamente y la aceptación de la monoparentalidad como modelo familiar en el que la mujer asume tanto el rol de madre como el de padre: *“Sí es diferente porque por ejemplo mi abuela no hace nada, que yo me acuerde ella no salía, no iba al pueblo, estaba en la casa no más, en cambio ahora no, las mujeres salen, salen, trabajan no están tanto en la casa y hay personas que han tomado el de ser mamá y papá”. “Por ejemplo, de mi abuelita hasta hoy, yo he sido capaz de salir adelante sola con una hija, en cambio mi abuela siempre como que se atuvo a sus hijos mayores”.*

Paralelamente, las relaciones familiares madre/hijos(as) se han visto alteradas por cuanto se ha iniciado un proceso en el que se reestructuran antiguas conceptualizaciones sociales desarrollándose nuevas formas de asumir la maternidad. Ahora se les exige menos a los niños/as en el trabajo del hogar permitiendo espacios de mayor libertad y juego. Es la inserción de una renovada concepción sobre la infancia construida en torno a la extensión de los derechos y libertades fundamentales para los niños/as que redefinen las actividades que se consideran adecuadas para su condición: *“La vida de antes era más exigente, más las personas de antes eran más exigentes, no tenía una liberación así, los niños eran menos libres, ahora no pos, los niños son más libres, van con sus madres, salen, pasean, juegan, si tiene una fiesta van, salen y antes no pos antes por ejemplo no salían, los padres salían y los niños quedaban en la casa cuidando los*

*animales, los chanchos... o los hermanos menores, ahora no si uno sale salen toos los niños, no los dejan en la casa, se ha liberao, la vida de ahora claro”.*

Con relación a la histórica dificultad que han experimentado las mujeres para acceder a la propiedad de la tierra, ellas perciben que producto de la nueva legislación actualmente también pueden gozar de este beneficio logrando una igualdad con relación al hombre. Asimismo, se extiende esta posibilidad para los niños/as dando cuenta de la ampliación de los derechos de acceso a la tierra a todo el núcleo familiar, re-estructurando las anteriores concepciones dada la intervención de la legislación chilena en sus sistemas de vida. “Las mujeres y los hijos, hoy en día con la nueva ley todo tanto las tierras como los bienes que hayan quedado en la casa tienen derecho”. Sin embargo, en la practica el ejercicio de este derecho resulta ambiguo especialmente para el caso de las mujeres casadas quienes deben residir en las tierras del marido y renunciar a sus tierras de procedencia. Sumado al desconocimiento de los tramites legales para inscribir la propiedad bajo su registro, el acceso a la tierra por parte de las mujeres opera más que nada en un plano simbólico.

*“A mí me gustaría que hubiera más trabajo”*

Entre los problemas que afectan en la actualidad a las mujeres mapuche la falta de trabajo remunerado en la comunidad se presenta como una dificultad de primer orden, compleja dados los bajos niveles de escolaridad y escasa especialización: *“No hay trabajo para la mujer del campo, uno que es joven igual yo ya no soy tan joven pero necesito el trabajo para sacar adelante a los hijos, darle los estudios que uno no tuvo”, “Es difícil acá en el campo, eso de encontrar trabajo porque además uno de repente tiene trabajo y tiene que sufrir humillaciones, porque uno a veces también es humillada, entonces por eso a mí me gustaría que hubiera más trabajo”.* En este sentido, el Estado debiera ser el organismo responsable de crear las condiciones necesarias de empleo, sin embargo, se desconfía de su accionar por cuanto nunca anteriormente se habían preocupado del pueblo mapuche y solo

en los últimos años se les ha comenzado a tomar en cuenta producto de los esfuerzos por el reconocimiento y la organización especialmente en torno al Consejo de Werkenes: *“eso yo creo que poco a poco se está ganando un espacio y el gobierno está asumiendo que hay muchos pueblos originarios y que a lo mejor en la cultura mapuche son los que más hay”*.

Pero sin duda, la mayor problemática actual opera en el espacio privado. La violencia intrafamiliar continúa siendo una realidad latente, el alto nivel de alcoholismo de los hombres desencadena la mayor de las veces en el maltrato. Ante este hecho, las mujeres mapuche se encuentran en una situación sumamente desprotegida por cuanto no pueden acceder a mecanismos de denuncia ni protección en el espacio comunitario, perpetuando *“el temor a decir las cosas como uno realmente las siente”*. Situación especialmente compleja para aquellas mujeres casadas quienes dado el principio de la virilocalidad interactúan en las tierras del esposo y su linaje familiar, conllevando a que la mayor parte de las veces se silencien los abusos ocurridos en su contra. Se legitima la violencia física y psicológica como mecanismo a partir del cual los hombres resguardan el poder, constituyendo el cuerpo sexuado de la mujer una fuente para perpetuar la dominación. Desde los esquemas occidentales, para las mujeres de la comunidad la institución de carabineros debiese ser el organismo encargado de acoger las denuncias sobre maltrato familiar. No obstante, esta opción para las mujeres mapuche resulta a lo menos contradictoria por cuanto carabineros representa una autoridad ajena, encargada de resguardar los intereses del estado chileno y que opera la mayor parte de las veces en desmedro de la cultura indígena. Comprendemos entonces que la situación en torno a la violencia intrafamiliar en el espacio comunitario es sumamente complicada pues desde la cultura mapuche no existen mecanismos de sanción y desde la sociedad chilena el organismo encargado de mediar el conflicto es el mismo ente encargado de reprimir a la etnia en sus reivindicaciones.

*“Ese es mi sueño... que mis hijos sean mucho más que yo”*

Entre las perspectivas que se modelan para el futuro encontramos que aquellas mujeres madres con bajos niveles de escolaridad, construyen sus proyecciones con relación a la familia, el tener una casa propia para que sus hijos puedan continuar de forma segura sus estudios. Mientras aquellas mujeres que actualmente estudian o completaron la enseñanza media, construyen su devenir con relación a su desarrollo personal, visualizando un futuro académico, terminar una carrera y ser independientes: *“Yo más adelante quiero seguir estudiando, yo estoy así loca por decirlo de hacer el curso de diferencial, o sea profesora de diferencial, entonces ahí estoy esperando que mi bebé crezca un poco y seguir adelante porque a lo mejor lo de uno en un tiempo se puede terminar, y sé que soy joven todavía, pero quiero seguir estudiando”*.

Seguir la vida en el campo es un común anhelo, espacio tranquilo, seguro y libre. En cambio la ciudad aparece como un lugar lleno de riesgos, accidentes y peligros, se objetan las practicas que se desarrollan en la urbe como la criminalidad y la drogadicción, y a su vez, se rechazan los valores que implica la vida en ella, asociados a la corrupción espiritual: *“la misma ciudad a ti te lleva a perderte de la pureza que tu llevas”*.

La emigración del espacio rural se presenta como una opción en cuanto permite acceder a fuentes laborales y educacionales inexistentes en el espacio comunitario: *“No me gusta Santiago, estoy bien acá, solo que me falta trabajo”, “A mi no me gustaría volver pero si por necesidad a lo mejor voy a tener que volver porque no he encontrado trabajo acá”, “Para mí lo ideal sería trabajar acá porque estoy cerca de mi familia y no me hallo en el pueblo, o sea puedo lograrlo pero no es mucho lo que me hallo”*.

## **2. Las Relaciones de las Mujeres Mapuche con su Entorno Social y Simbólico.**

### **2.1. La Percepción acerca del espacio sociocomunitario.**

Las múltiples relaciones que establecen las mujeres en el espacio comunitario dan cuenta de los diferentes ámbitos en los que intervienen, es así como identificamos el ámbito organizacional, político, y educacional, estableciendo diferentes tipos de relaciones en cada uno de ellos pero sin duda todas interrelacionadas.

En el plano organizacional, las mujeres han comenzado a participar activamente en las reuniones comunitarias orientadas a la discusión de los proyectos que se ejecutan en el sector, la distribución de los beneficios otorgados por los mismos y los compromisos que se asumen como comunidad, dando cuenta de un cambio en el tipo de relaciones asumiendo un rol más participativo: *“Antes no era así, antes era hombre solamente, nunca las mujeres andaban en eso, eran más los hombres cabecillas, siempre los hombres andaban en eso ahora no pos ahora son común”*.

Se reconoce que generalmente son las mujeres casadas y viudas quienes asisten a estas convocatorias siendo sus opiniones respetadas y valoradas en cuanto aportan con ideas claras y concisas acerca de las problemáticas que afectan a la comunidad. Las mujeres jóvenes en tanto, no participan en este ámbito organizacional por cuanto no siempre se encuentran en la comunidad además de percibir que no serían bien recibidas pues no poseen propiedad sobre la tierra ni han conformado aún un núcleo familiar. Por lo tanto, la participación en las reuniones de la comunidad se relaciona con el estado civil de la mujer y la acreditación de tierras. Ello refleja nuevamente la relevancia que en la definición del ser mujer adquiere la dimensión madre de familia que implica el asumir una responsabilidad social, constituyéndose así la mujer completa, con un criterio adulto de decisión orientado hacia el bienestar colectivo.

El paulatino involucramiento de las mujeres en este tipo de actividades no implica que las decisiones que adopten obedezcan a razonamientos autónomos pues la mayoría de las veces son los maridos (o los hijos mayores en el caso de las mujeres viudas) quiénes inciden en sus posturas: *“Las mujeres son las que dan y tienen la idea bien clara, pero aquí en este sector son muy pocas las mujeres que pueden dar su opinión y decir así derechamente esto o lo otro, ellas primero dicen: voy a conversarlo con mi esposo y depende de lo que él me diga yo voy a aceptar esto”*. El criterio que adoptan las mujeres casadas o viudas en la toma de decisiones comunitarias estará determinado por la opinión del hombre más cercano, operando como una estrategia para lograr de común acuerdo el bienestar familiar. Este no es el caso de las mujeres madres solteras quiénes sí operan según el principio de la autonomía en las decisiones hogar-comunidad, dando cuenta de diferentes formas de asumir las responsabilidades comunitarias según el estado civil.

El incremento de la participación femenina en las actividades relacionadas con la organización de la comunidad representa un empoderamiento en este plano pues se reconoce socialmente su habla, su derecho a la palabra. Este es un cambio cultural pues se concede una valoración a la opinión de la mujer en el espacio público asumiendo un rol de intermediarias entre el ámbito familiar y la comunidad.

Por su parte, el hombre deja de asistir a las reuniones de la comunidad a falta de motivación, asumiendo que la mujer podrá cumplir mejor el rol de representante familiar en esta instancia. Las características asignadas a la mujer permiten que su entrada al espacio de las relaciones públicas entre los agentes comunitarios no se torne conflictiva sino más bien aceptada, comenzando a ejercer una función que el hombre comienza a desestimar: *“... generalmente dicen “ya anda tú” le dicen a la señora, “anda tú porque yo no tengo paciencia, porque yo no puedo, tengo que trabajar”, o sea que los maridos tienen hartos peros y mandan a las señoras y porque las señoras tienen más paciencia, las mujeres captan más, los*

*hombres están en la agricultura, en no armarse de paciencia y la mujer que siempre tiene esa paciencia suficiente”.*

Ahora bien, la participación de las mujeres en las reuniones comunitarias representa a su vez la posibilidad para salir del ámbito privado y acceder a nuevos espacios de sociabilidad y distensión en los que se comparte junto a otras mujeres. Esta misma situación acontece en los talleres implementados por diversas ONG's orientados al desarrollo de las capacidades productivas de las mujeres en los que se confunden espacio de producción con espacio de esparcimiento pues la asistencia a dichas instancias representa más que una oportunidad de desarrollo productivo la posibilidad de recreación: *“...en los proyectos como que yo diría que no se enseña, se viene a estar, en los proyectos que se hacen se va a trabajar a una sede y están ahí conversando y como que se quedan ahí, pero no es algo como que ellas puedan decir “voy a ganar plata” y que vengan con ganas a trabajar”.* Este hecho demuestra la magnitud del encierro de las mujeres en el espacio privado, generando que ellas perciban su asistencia a los talleres y capacitaciones no como un aumento de su jornada laboral sino como un aumento en los tiempos dedicados al esparcimiento: *“...como que se relaja uno, toos los días aquí en el trabajo encerrao' y uno cuando va a las reuniones conversa como con otra gente, toma como aire... uno se divierte, conversa, se ríe con la persona”.* Frecuentemente los proyectos que se efectúan no resultan funcionales por cuanto no generan un real aumento en la productividad al desarrollarse por pequeñas extensiones de tiempo y fomentar habilidades que las mujeres ya manejan como es el caso de los textiles.

En estas instancias de reunión también se produce la intercepción entre el espacio público de sociabilidad y el espacio privado personal mediante las conversaciones que mantienen las mujeres. Estos diálogos pueden resultar conflictivos por cuanto en estas instancias se destruyen y construyen constantemente percepciones sociales acerca del entorno comunitario y sus integrantes desde valoraciones jerárquicas. Se debe “saber” como comportarse en estas ocasiones y manejar

ambos espacios cuidadosamente, especialmente las mujeres migrantes, pues de lo contrario pueden resultar “malos entendidos” que desencadenen en rencillas intracomunitarias: *“Yo de todo el tiempo que estoy en la organización , hasta este momento ni una mujer todavía me ha dicho “oye, sabes tu hablaste mal de mi” no, hasta este momento no tengo esa mala suerte ¿porqué? Por que hasta este momento he sabido mantenerme ¿ya?”*.

La salida del hogar y la asistencia a dichos talleres o capacitaciones conlleva asimismo a que la mujer lafkenche acceda a un nuevo tipo de conocimiento diferente al tradicional, transmitido por gente con “estudios”. Este aprendizaje implica nuevas formas de relación entre las mujeres y el entorno social, desarrollando la conciencia del “sí mismo” con capacidad de autodeterminación y sujeto de derechos : *“...entonces todas esas cosas como que, cada vez vamos despertando y abriendo más los ojos. Casi cada vez a nosotros ya no nos pueden decir esto aquí, esto allá porque nosotros ya lo tenemos claro, ya lo tenemos claro porque con las capacitaciones yo aprendí, aprendí muchísimo ¿ya? También aprendí quién era yo, también aprendí mis valores, mis derechos, toas esas cosas...si es bonito porque uno aprende lo que antiguamente nuestros papás nunca pudieron aprender”*. Al respecto, se comprende que en la vida comunitaria se juegan dos tipos de aprendizajes, el primero referido a la tradición, basado en la sabiduría de los antiguos, transmitido oralmente y aprendido a lo largo de la vida. El segundo, es un aprendizaje nuevo, ajeno a la cultura, aprendido a través de la lectura, el estudio y la información, el cual permitirá un mejor desenvolvimiento en la relación con los “otros” al inculcar la valoración de lo propio, es la inserción de una nueva forma de pensar en la que surge la noción de los derechos individuales despertando ante nuevas posibilidades de ser/hacer mujer.

En los talleres comunitarios las mujeres asumen un rol de gestión entre la comunidad y los organismos patrocinantes. Sin embargo, estos son reconocidos como espacios en los que las mujeres participan de forma diferencial por cuanto

se fomentan organizaciones en torno a “directivas” que jerarquizan las relaciones entre ellas, insertándolas en dinámicas legales-formales propias de la institucionalidad occidental. El problema es que aquellas mujeres que integran las “directivas” resultan mayormente beneficiadas por los programas puesto que en ellas recae la labor de distribuir los insumos. Resultado de ello, rencillas intracomunitarias, peleas y divisiones producto de intervenciones externas que operan fomentando tipos de organización no tradicional, ajenas a la cultura y propias de la lógica occidental. Ello es especialmente emblemático en torno a la participación en la asociación “Visión Mundial” y en el “Programa Orígenes”, que además promueven proyectos concursables que introducen la competitividad en las relaciones comunitarias. Estas formas de asociatividad terminan provocando un efecto contrario al esperado pues disgregan y distancian a las mujeres complicando la conformación de una fuerza social femenina autónoma, e incidiendo en el proceso de aculturación.

Sin embargo, persisten otras formas de organización propias de la vida comunitaria, éstas son las redes sociales de apoyo que operan bajo los principios de solidaridad y reciprocidad con la finalidad de socorrer a las familias de la comunidad. Estas redes se constituyen informalmente respondiendo a las dinámicas culturales, obran ante hechos relevantes como la muerte de un familiar, instancia llena de dolor en la cual las mujeres se organizan para cocinar en conjunto y colaborar con los preparativos para el entierro. Surge la movilización social con la finalidad de socorrer a los afectados ya sea monetariamente, ayudando con trabajo o apoyando con la presencia, dando cuenta de la fuerza de la pertenencia comunitaria: *“Por ejemplo, ellas participan en decir “yo puedo aportar con esto o lo otro”, con ser solidario, me... de repente a lo mejor hay muy poca gente que trabaja pero cuando ellos dan, dan para los otros. Si se necesita dinero por ejemplo, ellos lo hacen, se junta el dinero y se va a visitar a esa persona, a los dolientes y así”*. En estas situaciones las mujeres participan en un plano de igualdad, no importa la edad, ni el estado civil, ni la actividad, se aporta con lo que se puede, lo esencial es la relación mediante el trabajo con la

comunidad, el sentirse y hacerse parte del lugar: *“En todo lo que se refiere a la comunidad y participo en todo, no el hecho de ir a ver noo, si va a haber un entierro voy y cocino hago lo que tengo que hacer, atiando a mis amistades, me gusta eso, eso si que me gusta porque se comparte con la gente, la gente no la ve a una como profesora sino que la ve como alguien... alguien de la comunidad no más”*.

En el plano político, la realidad da cuenta de que la participación femenina en esta esfera depende de dos tipos de lógicas, la que dice relación con la cultura mapuche, y la que depende del sistema chileno. En la estructura política mapuche, las mujeres no poseen control sobre las decisiones pues no asumen cargos de relevancia como el de *Lonko*. Aunque se reconoce que si la mujer ha sido debidamente educada y tiene buenos principios está capacitada para asumir este rol de autoridad, pero la tradición no es así, pues normalmente este cargo recae en los hombres: *“ Yo pienso que la mujer tiene las mismas capacidades, los mismos derechos y capacidades para hacer lo que el hombre hace... Aunque eso es por descendencia, no es que hoy día se designe, es una cosa que viene desde antes, viene de una tradición entonces no es una cosa que hoy día se decide, viene de una herencia de, claro de los abuelitos, de los ancianos porque la persona no puede ocupar un cargo así dentro de la cultura”*. La fuerza de la tradición no permite que la mujer pueda asumir el máximo cargo político en la comunidad, ni tampoco el de *Werken*, consejeros y voceros quienes actualmente a través de su propio consejo son los que establecen las relaciones con el estado chileno. En referencia al hombre, la mujer asume una posición de subordinación en el aspecto político mapuche. Su función se limita a apoyar las decisiones del consejo y cumplir cargos tradicionales como el de *Kimche*, que es el de asesora cultural. Es la evidencia de la persistencia de un constructo sociocultural tradicional marcado por la rígida prescripción que asigna a los hombres el poder político y a las mujeres el poder de reproductoras culturales. Al respecto, este tradicional mandato es transgredido por las mujeres migrantes cuya partida representa la renuncia a reproducir el poder de la mujer en el plano cultural.

Por el contrario, las mujeres creen que sí es posible asumir cargos de autoridad en el sistema político chileno, en este caso opera un principio de igualdad en el acceso a estas funciones: *“En las autoridades puede ser alcalde una mujer o un hombre, puede ser presidente una mujer o un hombre, ahora por ejemplo porque los candidatos que están saliendo a la luz es así”*. Sin embargo, su acceso a éste sistema es restringido en cuanto no está capacitada en materia de educación formal ni conoce los procedimientos de la política chilena, en la practica resulta difícil que se transforme en una figura de poder político.

Entonces, se asumen dos tipos de lógicas para la acción política, la primera es aquella propia de la cultura mapuche dictaminada por tradición que impide el empoderamiento de las mujeres en la toma de decisiones sometiendo a lo dictaminado por los hombres que poseen cargos de poder y apoyando a los mismos en tanto figuras de carácter cultural. Y la segunda, referida a la lógica occidental, que reconoce en cambio a la mujer como figura política con capacidad de acción y con las mismas oportunidades que el hombre pero en la practica es sumamente difícil que ella pueda ejercer este derecho. Entre ambas, prima en el espacio comunitario la organización política en torno al sistema mapuche.

Ahora bien, con relación a la participación en el ámbito educacional comunitario, es posible señalar que en este espacio las mujeres lafkenche se ven enfrentadas a una situación sumamente conflictiva por cuanto experimentan la dominación intragénero ejercida por la sostenedora y directora de la Escuela Particular Subvencionada Rucatraro. En este plano, las mujeres de la comunidad sufren constantemente los abusos de la sostenedora de la escuela no mapuche, sino “chiñurra”, y quién en su discurso reivindica la cultura ancestral pero que en la práctica desvaloriza a las mujeres de la comunidad desestimándolas como personas y humillándolas constantemente. La sostenedora de la escuela es además propietaria del aserradero del lugar y del camión de fletes, es decir, mantiene un fuerte poder económico, administradora de los recursos que llegan desde el estado a la escuela, reproduce la dominación tradicional en el espacio

comunitario generando disputas entre las mujeres que la apoyan y las que no. Se conforman relaciones asimétricas situándose las mujeres mapuche en una posición subordinada, se acciona por “miedo a”, en su rol de apoderada no tiene acceso ni control sobre los recursos educativos destinados a sus hijos. Esta situación da cuenta de los mecanismos de sometimiento intragénero que existen al interior de la comunidad y que operan en desmedro de las mujeres mapuche quiénes deben someterse a una figura social que se sitúa en una posición dominante tanto desde la construcción simbólica del género por cuanto no es mapuche, como desde la construcción social al poseer los recursos educativos y económicos del lugar. En el espacio comunitario entonces, también opera un modelo identitario de mujer dominante que articula la triple opresión de género, etnia y clase reafirmando la estructura jerárquica de las identidades.

## **2.2 La Percepción acerca del trabajo doméstico y del trabajo remunerado.**

### **“Hago las labores de una dueña de casa”**

Desde un marco general las mujeres de la comunidad Rucatraro en sus hogares cumplen el rol de dueñas de casa que implica ejercer todas las labores domésticas de reproducción que incluyen los quehaceres del hogar, y las labores productivas como el cuidado de los animales menores (aves, ovinos y cerdos) y la mantención del huerto. Este tipo de trabajo es visualizado como una labor engorrosa y desgastadora, pues en el espacio rural demanda mayor esfuerzo y sacrificio resultando la mujer toda “maltratada” y “sucia”: *“...bueno no me gusta mucho porque por ejemplo el lavar, que estar con la máquina, ir al pozo y sacar agua y yo noooo, entonces por eso mucha fuerza, y estar trasladando baldes por aquí, baldes por allá y después trasladar la ropa a la batea..., mucho”*.

El trabajo doméstico se presenta como una “necesidad” básica para la reproducción y lo deben efectuar las mujeres dada la tradicional división sexual del trabajo que asigna las actividades relacionadas a la producción agrícola a los

hombres. En la actualidad, los procesos de migración que implican la ausencia del hombre, inciden en que las mujeres empiecen a realizar las labores tradicionalmente masculinas, reestructurando su trabajo y las funciones que desempeña. Es en períodos de crisis, cuándo el hombre está ausente, que la mujer interviene en el mundo del “otro”, asumiendo roles y responsabilidades que históricamente se le habían negado: *“Una mujer puede tener la capacidad pero habiendo hombres no, no puede estar la mujer haciendo, o sea, ahora mi mamá está sola porque mi hermano está en el servicio militar y mi hermano menor Adrián está estudiando en Temuco entonces mi mamá ahora decía “a mí me toca tesar los bueyes” entonces mi mami en ese sentido puede ayudar y podemos ayudar a sembrar papas, sí, echando papas, sacando papas, sí podemos, las mujeres sí podemos hacer eso”.*

Este incipiente cambio resulta unilateral por cuanto no es sinónimo de un mayor involucramiento de los hombres en las funciones domésticas cuando la mujer es la migrante ya que el rol de dueña de casa lo asume la hija mayor.

Como una manifestación de la conciencia de género ante la cual comienzan a despertar las mujeres, se presenta el reclamo hacia la desvalorización social y económica del trabajo doméstico de reproducción. Se conceptualiza el valor económico de las actividades domésticas evidenciando la desigualdad con relación al hombre por cuanto éstas no son consideradas actividades “productivas” y por lo tanto no remuneradas, transformándose en una discriminación de género: *“¡No, no... aquí no se valora eso ese tipo de trabajo porque es trabajo, es un trabajo por eso yo reclamo de repente “a mí quién me paga estar todo el día en la batea lavando!” Ese es el reclamo que yo hago cuando mi viejo me dice alguna cosa “quién me paga a mi estar too el día en la cocina”, sin embargo tu salís a trabajar, dos días, tres días y pololito que te estai ganando, ¿quién me paga? Nadie, o sea el trabajo es duro para la mujer mapuche ser campesina... pero hay que saberlo llevar igual, no sé... hay que acostumbrarse igual, de repente podrían valer más el trabajo de la mujer mapuche igual no sé como, cualquier cosa que*

*hagan porque hay mujeres que pasan meses y meses y no se ganan ni un peso y trabajando toos los días”.*

En el espacio privado, las mujeres-madre paralelamente deben realizar las funciones que dicen relación con la enseñanza de los hijos/as, inculcar las creencias, normas y valores propios de la etnia mapuche asumiendo el rol de socializadoras. Su identidad se articula desde su rol de reproductoras culturales, en el diario vivir son las encargadas de transmitir significados y pautas sociales de comportamiento. A las hijas mujeres, se les enseñaran las asignaciones específicas a su género así como las formas de trabajo, marcando el énfasis en las tareas que involucran el cuidado de sus hermanos/as menores. La condición de madre socializadora le permite a la mujer una posición privilegiada socialmente, ejerce poder al ser la encargada de moldear formas de disciplinamiento. Esta labor ha llegado a complejizarse en cuanto los valores inculcados a los hijos/as distan de los valores en juego en la ciudad. Es el cruce entre tradición y modernidad en el que el mundo moderno es visualizado como injusto e individualista entrando en contradicción con las enseñanzas inculcadas en el espacio privado: *“el mundo actual, por ejemplo yo les digo a mis hijos que no peleen, no decir insolencias, pero a dónde ellos se van a enfrentar la vida te va a tratar así... lamentablemente hoy día es así, yo lo que menos quisiera es que mis hijos anden peliando, lo prohíbo y menos en la casa groserías, pero en el futuro espera un mundo totalmente diverso, totalmente injusto”.*

Aquellas mujeres migrantes sin hijos, son socialmente menos valoradas por cuanto no experimentan el rol de socializadoras culturales, no reproducen ni transmiten las practicas culturales que confieren empoderamiento en el espacio privado. Por el contrario, emigran a un mundo en el cual las relaciones se configuran a partir de principios objetados por la cultura tradicional. Son las transgresoras del mandato cultural en cuanto renuncian a cumplir un rol de fundamental importancia para la reproducción étnica y para la constitución “plena” del ser mujer mapuche. A su regreso a la comunidad ocupan, en un primer

momento, una posición desprestigiada, especialmente si retornan sin pareja y con un hijo/a concebido y socializado en el espacio urbano, asignándosele estigmatizaciones negativas que la asocian con un comportamiento marcado por el libertinaje sexual. Sin embargo, esta condición puede resultar transitoria en cuanto se adapten a las normativas culturales y respeten los valores en juego experimentando la reestructuración identitaria. Es lo que Buxó llama la fluidez de la identidad, en continua reformulación y que puede operar para la mujer mapuche que primero emigra de la comunidad como el paso a un modelo identitario espejo, para posteriormente con el retorno a la comunidad, experimentar el tránsito hacia un modelo renovado por cuanto se seleccionarán reflexivamente los elementos culturales aprendidos en el espacio de la urbe y que seguirán estructurando su identidad en el espacio comunitario. De este modo, constatamos que la identidad se construye y reconstruye constantemente, no es un constructo rígido.

#### *“Yo soy la dueña de la plata”*

La entrada al mercado laboral marca significativamente a las mujeres mapuche adentrándolas en un proceso en el que se reconfiguran los modos de organización social en torno al trabajo.

Aquellas mujeres casadas son, las que encuentran mayores dificultades para acceder al empleo dado el escaso apoyo que obtienen por parte de sus esposos quienes normalmente visualizan la salida del hogar como un abandono de las responsabilidades hogareñas: *“Primero no estaba de acuerdo con que yo trabajara porque como que una cuando sale como que abandona too, deja too botao´así... Yo fui sola no más, aunque él no quería yo igual me puse a trabajar no más”*. En un primer momento los roles de trabajadora asalariada y dueña de casa son comprendidos como excluyentes, la mujer madre-esposa es fuertemente criticada por la comunidad, no obstante, ella debe someterse a la doble jornada de trabajo. Para aquellas mujeres jóvenes y solteras si bien también resulta difícil la salida del hogar dada la aprensión de los padres, socialmente son visualizadas

positivamente por cuanto dejan de ser una carga constituyéndose en agentes que aportarán nuevos ingresos para el sustento familiar.

Junto al panorama laboral surge la dimensión del sufrimiento, las mujeres experimentan la discriminación, extrañan a sus familiares, desconfían del medio, además, de tener que convivir con las formas modernas de contaminación: *“En Santiago no me acostumbré, no me hallaba es que es diferente el clima, el ruido todo el día y acá vivo diferente no hay ruido, no me acostumbré... aquí la gente es humilde como transparente tiene cariño de adentro no de encimita y allá la gente uno no la conoce no sabe con quién puedes estar conversando”*.

La entrada de la mujer al mercado del trabajo asalariado configura para ella nuevas formas de vulnerabilidad, las relaciones salariales que establece son vínculos económicos precarios dadas las malas condiciones del trabajo, las bajas remuneraciones, el desconocimiento de los derechos laborales y los mecanismos para exigir el cumplimiento de los mismos. Es la articulación de nuevas formas de dominación para la mujer que dicen relación con su condición de trabajadora asalariada.

Ahora bien, al interior del espacio comunitario, las mujeres han logrado desarrollar pequeñas estrategias laborales que les permitirán generar ingresos de forma autónoma, entre ellas, la producción y comercialización textil, el cultivo y venta de hortalizas así como la preparación y venta de comidas en los días de pago. Estas alternativas autogestionadas se crean dada la inestabilidad laboral del cónyuge, momento de crisis que desencadena el cuestionamiento hacia el rol de proveedor atribuido únicamente a él. Es la creciente participación femenina en la búsqueda por contribuir al presupuesto familiar.

Las mujeres que generan sus propios ingresos reconocen que son ellas mismas quienes administran el dinero: *“yo decido porque yo soy la dueña de la plata”*. El control sobre sus recursos económicos evidencia un incipiente empoderamiento femenino que en la organización familiar se traduce en un mayor poder de

decisión en cuanto se valora su palabra. En la relación de pareja adquiere relevancia su opinión, se toman decisiones familiares desde el mutuo consenso: *“hay muchas cosas de común acuerdo, se conversa en común acuerdo con el esposo, igual el hijo, igual siempre ayudando con ideas”*.

Con la posibilidad de emplearse la mujer comienza a cumplir un nuevo rol, el de proveedora familiar. Los ingresos ganados permiten paliar las “faltas” en el hogar priorizando el bienestar social antes que el beneficio personal. La mujer debe saber administrar el dinero *“lo que se gana es poquito y hay que saber invertirlo”*, mientras los hombres malgastan sus ingresos en el alcohol. Ello da cuenta de diferentes formas de asumir las responsabilidades familiares representando la mujer el verdadero soporte familiar: *“Son muy trabajadoras, esforzadas, eso sí, que se esfuerzan harto por llevar el sustento a la casa y ellas son las que se nota más que trabaja que los hombres”*. Para aquellas mujeres jóvenes el trabajo asalariado representa la posibilidad de ayudar al núcleo familiar así como la instancia para independizarse y suplir sus propias necesidades. En ambos casos, las mujeres actúan según un principio de cooperación antes que a partir de iniciativas individualistas, posicionándose como figura de esencial importancia para el desarrollo social.

En la relación con el trabajo remunerado puede llegar a surgir también la conciencia de género, el acceso y control de los recursos puede incidir en la búsqueda de un mayor empoderamiento en la esfera familiar que se traduciría en relaciones de pareja igualitarias. En el plano personal, representa la oportunidad para acceder a nuevas formas de comunicación, relacionarse con otra gente, salir del sometimiento del mundo privado que encasilla en el rol de madre-esposa. Este cambio, es simbolizado como un despertar al mundo, insertándose en nuevos procesos de sociabilización marcados por la mayor movilidad que le confiere el rol de trabajadora asalariada: *“Yo era una mujer muy sometida a la casa, mi vida se dedico más a ser mamá, de repente a ser mamá y papá porque yo he tenido muchas dificultades en mi vida... ahora mi vida cambio porque quizás como que yo*

*desperté un poco, quizás yo estaba como en una tiniebla porque el problema que esto que lo otro, que los hijos que la casa y a veces iba a Puerto y de Puerto a la casa y nada más, no tenía comunicación con la gente, me rodeaban muchos problemas que en la cual yo estaba quizás inclusive a punto de perder la pareja! Pero como una mujer mapuche tiene que ser así bien pará y tiene que aguantar sufrir una mujer, y yo hice eso, y ahora el trabajo que tengo gracias a dios mi pensamiento es diferente”.*

*“Si yo estudio no estaría aquí raspando la olla”*

La posibilidad de estudiar representa una importante instancia para acceder a mejores puestos de trabajo y surgir económicamente. Pero además incide en la dimensión más íntima de la mujer mejorando su autovaloración.

Acceder a la educación resulta difícil por cuanto la mayor parte de las veces no se cuenta con los recursos necesarios. Especial dificultad experimentan aquellas mujeres casadas quienes una vez más encuentran una negatividad por parte de sus esposos para realizar sus actividades académicas“... *de repente habían tantos problemas pero había que salir adelante igual, en ese tiempo difícil dejar al bebé, dejar la casa y detrás de todo eso habían casi rupturas matrimoniales o sea no era tan fácil tampoco decir “bueno te vas que te vaya bien”, o sea, el hombre de campo tiene otra mentalidad, otra perspectiva en cuanto a que la mujer se realice por ejemplo como persona o el estudiar, no es fácil para ellos aceptarlo”*. Para seguir con sus estudios, recurrirán a sus familiares más cercanos quienes las reemplazarán en sus labores hogareñas obrando como verdaderas redes sociales de apoyo.

En tanto, para las mujeres jóvenes es importante destacar la apropiación cultural que han comenzado a ejercer de la educación formal constituyéndose este conocimiento ajeno, en un elemento que determina de forma relevante su construcción identitaria. Se afirma la diferencia entre aquellas jóvenes que

permanecen en la comunidad trabajando desde los elementos culturales propios, y aquellas que emigran en búsqueda de otro tipo de alternativas externas a su cultura: *“La niña o señorita que quedo en la casa su mamá puede enseñarle telar y entonces ella lo vende y en ese sentido ella igual está usando su inteligencia, su conocimiento pero en su casa, y la niña que está estudiando en la ciudad puede conocer otros aspectos, quiere saber otras cosas de la ciudad, no de su cultura”*.

Las opciones académicas a las cuales aspiran las mujeres varían según la edad, es así como aquellas mujeres mayores desearían terminar la enseñanza media mientras aquellas menores desearían acceder a la educación superior especializándose en carreras tan diversas como computación, construcción, y en gran medida educación intercultural que permitirá aplicar los conocimientos aprehendidos en el espacio comunitario.

### **2.3. La Percepción acerca del entorno simbólico cultural.**

*“Es muy importante preservar la cultura mapuche porque así nacimos los mapuche y después si vamos perdiendo es como tener vergüenza de ser mapuche”*

La reproducción de las tradiciones y ritos propios de la cultura mapuche forma parte de las prácticas de vida de las mujeres de la comunidad. Si bien podemos establecer diferentes formas de vivir y experimentar la cultura, todas ellas valoran y perciben como importante continuar con el rescate y la transmisión de los conocimientos ancestrales.

El rito religioso que representa de mejor forma la espiritualidad del pueblo mapuche es el guillatún, agradecimiento al *chao ngenechén* por las bondades de la tierra e instancia de reunión social en la cual adquiere especial relevancia la comida como elemento que simboliza y recrea el principio de reciprocidad. La

comunidad Rucatraro, celebra una vez al año esta fiesta en el sector de Trawa-Trawa y la ceremonia dura un día entero, en ella pueden participar integrantes de otras comunidades y *huincas* que hayan sido previamente invitados. El lugar espacial en el que cual se desarrolla la celebración se constituye como un campo santo en el que se diferencian: el sector de las ramadas en el cual se comparte el alimento y se reafirman los lazos sociales, y el sector de la rogativa en cuyo centro se levanta el *rehue* y se experimenta la comunicación con la divinidad guiada por las oraciones de la machi de la comunidad vecina “Lanahue” pues en “Rucatraro” ya no hay machi. Ceremonia llena de significaciones culinarias e instrumentales que han perdurado a través del tiempo y que se espera se continúen reproduciendo: *“yo tengo conciente que el guillatún ha sido siempre la misma cosa, nunca ha cambiado, para mi nunca ha cambiado, el guillatún ha sido siempre de carne, de fe, de instrumentos, toas esas cosas, yo creo que nunca va a cambiar tampoco, nunca va a cambiar ni nadie la va a hacer cambiar, ni el huinca¿ ya?”*.

En la identificación con la religiosidad mapuche, la rogativa del guillatún se vive como una instancia llena de misticismo diferente a las oraciones que se hacen en otras iglesias, con un fuerte sentido de espiritualidad: *“... cuando asisto a los guillatunes, ahí siento algo distinto de cuando voy a la iglesia católica o evangélica por qué igual he participado en varias iglesias, es algo distinto como que te llega así cuando estai cerca de dios, no sé como que se te sale algo del cuerpo, o como que te aliviana algo. Cuando estoy en el momento de la rogativa lo siento mucho más que cuando estoy en la iglesia... es distinto, eso que siento así esa sensación es harto mas que con otra iglesia”*.

Las formas de participación femenina en el guillatún varían dependiendo de la situación económica. Las mujeres que tienen el dinero para cubrir los gastos que implica la ocasión “entran”, participando como anfitrionas organizadoras de la celebración, posicionándose privilegiadamente. Los días previos son las encargadas de cocinar los alimentos que se ofrecerán en atención a las

amistades. Mientras tanto, aquellas mujeres que no pueden cubrir los gastos que implica el guillatún asisten a la ceremonia en calidad de invitadas o *“a mirar no más”*, generalmente madres solteras, asumiendo una posición inferior. Es decir, la forma de participación en el guillatún depende de la capacidad adquisitiva que posea cada mujer, en este sentido, constatamos como la condición socioeconómica también estructura diferencias en los modos y practicas de asumir la identificación en torno a la religiosidad.

Es interesante destacar como para aquellas mujeres que también son católicas, no resulta contradictoria la adhesión a dicha iglesia con la cultura mapuche. Antes bien, se percibe que la creencia es una sola, que la fe trasciende, dando cuenta de la profunda espiritualidad con la que se vive la religión: *“yo fui bautizada en católico... a veces voy a misa, pero igual sabemos que hay un solo dios, yo no puedo criticar a uno tirarle muchas flores sino que la religión es una sola, hay un solo dios pa´ mucha religión”*.

Por el contrario, aquellas mujeres que profesan la religión evangélica dejan de recrear las ceremonias mapuche, no asisten al guillatún pues su iglesia se los prohíbe estigmatizándolo como una instancia propicia para la *“tomatera”* de alcohol. En la comunidad, existe un alto porcentaje de creyentes evangélicos, corriente que ha logrado un efectivo acercamiento, tanto de hombres como de mujeres a su fe, mediante el despojo de sus connotaciones occidentales, asimilando la religión a la cultura mapuche, insertándose en el espacio comunitario y apropiándose del mapudungun. En ella se reconoce una alternativa para acercarse a dios de modo sano sin renegar de la pertenencia étnica: *“... nosotros somos evangélicos... somos mapuche pero no estamos ahí para ir a guillatún porque hace no sé cuantos años se hace que el guillatún se tiene que llevar chicha y vino y nosotros no somos así, o sea no practicamos en ese sentido el guillatún”*.

En el plano simbólico, se entiende que uno de los mayores cambios que ha experimentado la cultura es la pérdida de la importancia atribuida a la palabra como principio estructurador de las relaciones sociales. La palabra ya no es fuente de compromiso como antes en que *todo se arreglaba de a palabra*, ello responde a los procesos de aculturación que han insertado la lógica burocrática-formal como principio regulador de las relaciones. contractuales. En la actualidad, la instancia que continúa generando comunicación oral, conversación y común-uniión desde la palabra, es la reunión en torno al mate. El compartir un mate representa un momento de re-encuentro con el otro en el que se reactualiza el lazo social.

Asimismo, se reconoce en el vestuario tradicional un significativo elemento cultural que las mujeres mapuche han dejado de usar en su vida cotidiana. El *chamal*, la *trapelacucha*, entre otros, aluden y recrean la tradición, fuentes de poder simbólico a través de las cuales las mujeres se reconocen como hermanas mapuche. Actualmente solo se usan en ceremonias de importancia como el guillatún y el wetripantú. Esta última dice relación con la celebración del nuevo año, ocasión en que la comunidad se reúne y cada mujer aporta con alimentos tradicionales para ofrecer tales como: el catuto, la tortilla de rescoldo y el muday. Ellas ejercen también su rol de reproductoras culturales en la danza, bailando el *purrún*, así como cantando en la rogativa, en la que se sigue a la machi portando ramitas de canelo o maqui como símbolos sagrados.

El mapudungun, como lengua autóctona se ha abandonado paulatinamente, ya no se habla así *de corrio* como los antiguos quienes manejaban dos idiomas. La mayoría de las mujeres perciben que hablan escasamente la lengua mapudungun transmitida recelosamente por sus padres, y que es el castellano el idioma que utilizan prioritariamente en sus hogares mezclando palabras de la lengua originaria. Entre aquellas mujeres jóvenes, surge la dimensión crítica respecto al desconocimiento del mapudungun denotando el interés por aprenderlo por cuanto es un rasgo esencial para preservar la cultura mapuche: *“es muy malo no saber el idioma yo siendo mapuche de apellido, mis padres bien mapuche y yo no saber*

*nada me siento muy incomoda, me siento mal porque no voy a surgir mi idioma, no voy a surgir mi origen que como soy y después cuando tenga hijos ¿qué les voy a enseñar?”* . La implementación de la enseñanza intercultural bilingüe se presenta como una alternativa que en la actualidad podría contribuir a la revalorización del mapudungun, transmitiendo la lengua a los niños.

*“La machi es como un dios, es algo respetado”*

Para la cosmogonía de las mujeres mapuche la machi continúa simbolizando una figura central, poseedora de un don que le permite conectarse con las fuerzas divinas del bien y del mal. El poder de la machi opera en un plano sobrenatural, no se recurre a ella para sanar cualquier enfermedad, sino que en ocasiones extremas, en las que determinadas fuerzas operan sobre la persona como el “ojo”, y que la medicina occidental no puede tratar: *“he escuchado personas que les hacen daño así y recurren a una machi para que limpiar y que voten toas cosas malas que tiene la persona que esta por ejemplo envenena con cosas de campo y como le tienen mala le dan como un veneno a la persona y las personas al tiro recurren a la machi y yo creo que si como que tienen poder para sacar ese virus que está adentro”*.

Pero en la actualidad coexisten dos tipos de concepciones en torno a la machi. Las machi “verdaderas”, son aquellas poseedoras del conocimiento desde pequeñas, reacias a dar a conocer lo que saben, necesitan del entorno místico para realizar su ritual y lograr la conexión con las fuerzas sobrenaturales. La presencia del *rehue*, el *kultrun*, entre otros, son indispensables en la rogativa, el trabajo que realizan es *“de corazón”* y retribuido según la voluntad de la gente. Por el contrario, últimamente han surgido “otras” mujeres que no son realmente machi pues no adquieren el don desde pequeñas sino que ya de adultas se “convierten” y por lo tanto no tienen el conocimiento necesario para realizar la rogativa adecuadamente. En su proceder obran por dinero, no por espíritu y pueden negarse si no se les retribuye lo requerido. Además, operan en lugares

públicos, a veces hasta en la ciudad, alejándose del entorno requerido para el ritual: *“Algunas no tienen ese conocimiento, la abuela Margarita por ejemplo no lo tiene porque ella toca el kultrun, toca y baila así y too al lote, no con aquella certeza y como corresponde, las personas dicen también que ellas tienen espíritu, un don, lo que la abuela Margarita no lo tiene tampoco”*. Es la conformación de un nuevo modelo identitario de machi que obra según una lógica monetaria, mercantilizando el trabajo místico-espiritual y el rol de chamana. Ante la amenaza que implica la desaparición de la machi, se yergue esta figura que se apropia de las características formales, usa la vestimenta adecuada, trapelacucha, chamal y tiene su kultrun. Pero obra por un sentido más bien monetario, mezclando y adecuando su identidad a los requerimientos tanto de la cultura mapuche como de la cultura occidental, respondiendo a un proceso de mestizaje pues ella también trabajará en los espacios ajenos a lo mapuche, en la urbe.

Asimismo, se hace la distinción entre las machi y las médicas, éstas últimas, parteras, encargadas de componer huesos y hacer remedios de campo *“lawenes”*. Al respecto, para las mujeres continúa siendo una práctica usual el tratamiento de ciertos males como dolor de estómago, de cabeza, indigestión, espasmo, enfriamiento..., mediante hierbas medicinales. El poleo, la menta, el llantén, la ruda, el éter, son algunas de las más conocidas y su aplicación es generalizada por cuanto no tiene costo monetario a diferencia de los remedios que ofrece la medicina occidental. En este sentido, las mujeres gestionan los recursos en salud tradicional a través del reconocimiento de la machi y el conocimiento de las hierbas medicinales manteniendo un rol de agentes de salud familiar.

Desde un marco general, se reconoce que en los últimos años se ha comenzado a generar un proceso de revaloración cultural que implica el rescate de antiguas tradiciones como la celebración del Wetripantú y los juegos de palin. Este proceso motivado por las reivindicaciones étnicas resulta propicio para que la sociedad chilena, los “huincas”, empiecen a conocer y valorar la cultura mapuche. Es el caso de la medicina tradicional que a través de las emergentes farmacias

mapuche trasciende los límites comunales para llegar a la ciudad operando como un mecanismo de legitimación social: *“A mí me parece bien porque los médicos tienen que valorizar los remedios tradicionales del campo, los huincas tienen que valorizar lo que hacen los mapuche”, “Me parece bien que haya salido así como al aire porque estamos como yo creo que algunos remedios hacen bien y o sea se han escuchado por ahí opiniones que han salido buenos los remedios, y estaban aquí como encerrados, como que nadie los sabía y ahora ya los sabe la gente”*.

#### **2.4 La Percepción acerca de las relaciones de género en el sistema cultural mapuche.**

##### *“Los hombres mapuche son machistas”*

Desde las percepciones de las mujeres, la cultura mapuche estructura las relaciones simbólicas de género en torno al machismo, ocupando una posición de subordinación con relación al hombre. El machismo se representa, entre otros, en la rígida división sexual del trabajo que sitúa a la mujer únicamente en el espacio privado de reproducción dificultándose la salida de esta esfera para optar al trabajo remunerado: *“Cuando uno está en la casa y quiere salir a trabajar, los hombres no quieren porque tiene que seguir acá, porque son de la casa y tiene que quedarse ahí no más”; “ Por ejemplo si tu quieres picar leña los mapuche te dicen no tengo que hacerlo yo, eso no es para ti, pero uno igual puede hacerlo”*.

Los hombres mapuche son representados como sumamente celosos y egoístas por cuanto impiden que las mujeres accedan a espacios de distensión, diversión, tengan amistades y se comuniquen con otra gente, *“como esclavo tiene que ser la mujer”*. Además se observa que en las relaciones de pareja son poco cariñosos pues *“fueron criados de otro modo”*, a partir de una comunicación fría y distante entre sus padres.

En razón de ello, las mujeres han iniciado un incipiente proceso de concientización que busca transformar las relaciones de género pues: *“ahora las mujeres tienen más liberación que antes”*. Tanto su participación en talleres orientados al desarrollo de su autovaloración, así como su entrada al mercado laboral configuran un panorama propicio para cuestionar la posición de subordinación. Se busca el respeto y el reconocimiento de sus libertades y derechos como sujeto mujer, constituyéndose en una demanda prioritaria para su desarrollo integral: *“...entonces tiene que valorarme tal cual soy, entonces si las mujeres despiertan un poco, abre un poco la mente que tanto el hombre tiene derechos de surgir, nosotras como mujeres también tenemos derecho de surgir”*. Es el deseo de reformular las tradicionales asignaciones de género en la pareja, abogando por nuevas formas de relaciones más igualitarias fundamentadas en la comprensión y la confianza como principios de comunicación.

Sin embargo, este proceso no está exento de conflictos, el malestar de los hombres provocado por la imposibilidad de cumplir a cabalidad su tradicional rol de proveedores familiares lo desprestigia, dejando de representar una figura de autoridad que realiza la mediación entre el espacio público y el privado. Se desestructuran los ejes de poder habituales desde los cuales los hombres desplegaban dominación, desencadenando en la búsqueda de nuevas esferas para reafirmar su autoridad, la violencia intrafamiliar se constituye como el mecanismo que en la actualidad le permite ejercer la sujeción. La violencia contra la mujer, tanto física como psicológica, y el alto grado de alcoholismo de los hombres representan prácticas que reproducen la dominación en el seno de la familia. Las mujeres deben responsabilizarse además por el cuidado de sus maridos para alejarlos del alcohol ejerciendo el rol de protectoras familiares.

Esta situación determina que la relación de pareja aparezca desprestigiada, para las madres solteras el hombre representa más que una compañía, una verdadera fuente de problemas: *“A veces he pensado que sé yo de casarme y no, no eso lo tengo muy claro de que a veces le he pedido a dios que no, no con mis hijos así*

*solita pero yo no quiero algún maltrato, mejor no me lo dé... yo ya tengo mi cierta edad pero no sé de golpe de un hombre, no sé de hombre que llegué qué sé yo insultándome, me saque toos mis defectos, porque así es”.*

Se disuelven las tradicionales construcciones sobre el género por cuanto las mujeres buscan una nueva posición en la organización sociocultural que posibilite su empoderamiento en el plano simbólico como sujetos con conciencia de sus derechos. Paralelamente la masculinidad deja de ser fuente de estabilidad familiar, detentando el hombre poder desde nuevos ejes cristalizados en la violencia intrafamiliar.

### **3. Las Percepciones de los Hombres de la Comunidad “Rucatraro” acerca de las Mujeres Mapuche.**

*“Hay un cambio grandísimo a lo que se vivía antes”*

Para los hombres de la comunidad, las mujeres mapuche desde un enfoque generalizado se caracterizan por ser *humildes, esforzadas, trabajadoras y respetuosas*. Su principal rol es el ser dueña de casa abocada a los quehaceres domésticos, limpiar, lavar, cocinar, preocuparse de la reproducción de su hogar, que también implica el cuidado de sus hijos/as y marido. Asimismo, deben saber hacer la huerta y cuidar a sus animales: aves, chanchos, corderos, pato, ganso, preocupándose de *“todo lo que es de casa”* labores que *“les gusta hacer”*.

Sin embargo, existen diferentes formas de asumir las responsabilidades familiares que responden a las profundas transformaciones que ha experimentado la cultura y que han afectado a la mujer: *“hay hartas cosas que se han ido perdiendo de a poco...hay un cambio grandísimo a lo que se vivía antes, la misma mujer que ahora participa en hartas cosas que antes no lo hacía, por ejemplo ahora ella tiene más entrevista con la gente”*. Estos cambios han incidido en la salida de la mujer

del espacio privado, del encierro en el hogar, para comenzar a entablar una mayor comunicación con las personas ajenas a su núcleo familiar.

Actualmente no es posible referirse a “la” mujer mapuche por cuanto se elaboran distintas percepciones sociales sobre ser/hacer mujer asociadas a diferentes formas de establecer las relaciones entre los géneros: *“...hay tantos parecios en matrimonios mapuche, en unos las mujeres toma las decisiones y el hombre ejecuta no más, y en otros casos no pos, too lo hace el hombre, toma las decisiones, ejecuta y la mujer espera no más, como que te dijera yo, espera que too se le traiga en bandeja, si falta algo dice que falta eso pero nunca lo va a ir a comprar, siempre el hombre va a comprarlo todo y en algunos otros casos la mujer dice lo que falta pero dice necesito plata para ir a comprarlo y el hombre tiene que dar y el hombre nunca compra nada, por eso estamos ahora en mundo más moderno por eso uno como que no puede decir “es así... son así toas” no pos*”. En este sentido, comprendemos como las mujeres se posicionan diferencialmente en las relaciones de género para lograr el bienestar familiar, pues algunas han comenzado a obrar en complementariedad con el hombre, otras se mantienen pasivas esperando la acción del cónyuge, mientras otro grupo de mujeres acciona pero desde la dependencia económica encargándose el hombre solamente de retribuir el dinero requerido.

Entre las diferentes formas de ser mujer, los hombre perciben una distinción fundamental entre aquellas que aún siguen sus costumbres y aquellas que han empezado a vivir a la “modernidad”. Las mujeres que aún continúan con las tradiciones son dueñas de casa, cocinan a la usanza antigua, hacen catuto, papa asa, papas fvuna y respetan al hombre en sus decisiones. En cambio, aquellas mujeres que han comenzado a cambiar sus costumbres dejan el hogar familiar para irse a trabajar y/o estudiar asumiendo el control sobre sus decisiones, priorizando su desarrollo individual. Con relación a su entrada al mercado laboral son valoradas “dependiendo” del trabajo que hagan, es decir, no todos los trabajos que haga la mujer en la ciudad son valorados por cuanto algunos implican la

exhibición y utilización de su cuerpo. Mientras aquellas mujeres que deciden estudiar son valoradas positivamente por cuanto desean mejorar su calidad de vida.

En relación a las mujeres que han comenzado a emigrar se percibe que en un primer momento lo hacían como una estrategia para lograr contribuir al bienestar del grupo familiar, sin embargo, ahora su emigración está motivada por factores individuales más que sociales dejando de apoyar a sus familiares en la comunidad para privilegiar su realización personal: *“La mujer mapuche que se va, se va a trabajar para ella y antes no poh! Vivían mandando giros a sus papas, a su familia, las mujeres, muy al unito es ahora”*. Se constata que la mujer comienza a operar priorizando su propio desarrollo, reflejando el mestizaje cultural en cuanto se acciona desde una perspectiva individualista moderna.

Para las generaciones más jóvenes, los cambios culturales conllevan a una reestructuración de las tradicionales relaciones entre padre/hija. Anteriormente, la palabra era suficiente para restituir el orden, se respetaba, ahora en cambio *“son poco más porfias las hijas”*, perdiendo peso en las acciones de las jóvenes la influencia del padre, diluyéndose las rígidas relaciones asimétricas. Es la reformulación de la concepción del hombre como padre detentor de poder incuestionable cuyo mandato regulaba las relaciones entre el medio social y los miembros familiares. Ello también se representa en la condición de madre soltera que asume la hija independiente de la prescripción del padre, evidenciando un cambio por cuanto anteriormente si quedaba embarazada, estaba obligada a casarse con el hombre que él le asignara: *“Hoy por hoy si la mujer mapuche queda esperando no se casa no más, sí no hay amor no se casa, tiene su hijo lo cría y listo, antes no poh! Si quedaba esperando tenía que casarse y obedecer a su familia, como sea tenía que hacerse cargo el hombre”*.

Es también la transformación de las formas matrimoniales, pues ahora adquiere importancia la dimensión individual, en la elección de la mujer ella decide por

“amor” a su pareja, ya no está confinada a las prescripciones del grupo familiar guiado por el padre. La familia ya no intercede en esta decisión como antes en que la mujer era signada, “marcada” para casarse sometiéndose a la decisión del colectivo: *“Tú todavía no nacías cuando ya se sabía el hombre, el hombre con el que la mujer se tenía que casar, era marcada la mujer”*. En esta elección ella puede decidir casarse hasta con un “huinca” implicando procesos de mestizaje criticados por los hombres pues *“ya no están obligadas a casarse con mapuche”* hecho de significación en cuanto atenta contra la reproducción de la etnia.

Ahora bien, las mujeres que migraron y vuelven a la comunidad son percibidas diferentes a las mujeres que nunca han dejado el espacio comunitario: *“son más mandonas, aparte que saben más que las mujeres que están aquí ...claro como se dice que ellas traen Santiago al pueblo”*. Es decir, en la concepción que se elabora sobre estas mujeres destaca el hecho de ser mujeres de carácter que no son sumisas, manejan otro tipo de conocimiento y evidencian el mestizaje en cuanto reviven en la comunidad formas propias de la urbe. Sin embargo, a pesar de que adopten nuevas costumbres, ellas deben saber adecuarse a las prescripciones culturales pues de lo contrario no serán respetadas: *“Ellas tienen que comportarse, si vienen de Santiago y si ellas quieren venir a la comunidad, ellas tienen que ser humildes con la gente de la comunidad”*.

En el marco del contexto sociocomunitario, se observa que las mujeres comienzan a salir de la esfera privada para asistir a reuniones que implican su entrada al ámbito público, notable especialmente para las mujeres viudas quienes se ven obligadas a asumir las responsabilidades de sus esposos: *“cuando una mujer queda viuda asume toda esa responsabilidad que es del marido, sobre todo cuando no tiene hijos grandes, son todos chicos...tiene que asumir, tiene que participar en las reuniones comunitarias”*. En estos espacios a las mujeres se les respeta su palabra y sus ideas participando a veces más que el hombre si maneja mejor el idioma castellano, pues puede desarrollar ideas con mayor claridad. Ello

señala un importante proceso de mestizaje en cuanto las reuniones entre el colectivo social se realizan en trono a la lengua externa.

En el plano político por el contrario, se piensa que la mujer no puede participar como *Lonko* pues es un cargo heredado familiarmente solo a los hombres. En la actualidad, si tienen la educación necesaria pueden ser elegidas por asamblea y llegar a ser dirigentes, sin embargo éste no simboliza un cargo de decisión y autoridad como el del *Lonko*, sino más bien de representación.

Ahora bien, para los hombres la entrada de la mujer al trabajo asalariado es una opción que ellos no apoyan pues es preferible que se dediquen únicamente a su función en el hogar: *“de acuerdo no estoy, pero si la mujer tiene una decisión y quiere trabajar uno no le puede impedir tampoco...por ejemplo si el hombre tiene como para poder hacerle, la mujer que haga sus cosas en la casa mejor”*. Ante la posibilidad de que el hombre pueda cumplir a cabalidad su rol de proveedor la mujer no debería asumir un rol de trabajadora asalariada, entonces la situación laboral de los hombres resulta la condicionante de mayor relevancia para que las mujeres puedan acceder o no al trabajo remunerado.

No obstante, se perciben las dificultades del trabajo en el campo para la mujer, la paga es mala, evidenciando la precariedad del trabajo femenino en el espacio rural: *“El problema es que trabajo hay pero de campo no más y ese no es un sueldo rentable para poder subsistir, por ejemplo si tu tienes un sueldo sabes que a fin de mes vas a tener plata y la mujer de campo tiene que vender sus productos, animales, cosas así para tener plata, pollo, cordero, chancho todo eso”*. Se asume como problemática para la mujer la precaria condición de su trabajo en el campo.

En el plano simbólico, desde la perspectiva de los hombres, en las relaciones de género existe el machismo pero es un machismo diferente por cuanto la mujer ahora puede tomar sus propias decisiones y salir de la esfera familiar *“el hombre de ahora no es machista como antes, porque antes el hombre tomaba la decisión*

*y la mujer tenía que hacer lo mismo, por ejemplo yo he escuchado que antes el hombre a la mujer no la dejaba salir y ahora no pos porque los mismos talleres que hacen las mujeres ahora salen y antes no pos”. En esta “renovada” concepción de machismo, contradictoriamente el hombre machista es representado como aquel que interviene en el espacio doméstico, que se preocupa de la organización en la esfera privada de reproducción, dando cuenta de las aún rígidas concepciones en torno a la distinción hombre-mujer: “el hombre machista hasta en las ollas anda metió, yo al menos aquí adentro de la casa ni siquiera sé lo que falta, sí pos en el trabajo sí pero acá adentro de la casa no sé si hay comia o no hay comia, sé que me tienen que tener la comia...pero hay hombre mapuche que tiene que saberlo too, hasta la gallina que falta y que hay que comerse en la cazuela saben”.*

De esta forma, entendemos que las percepciones de los hombres acerca de las mujeres obedecen a las diferentes formas en que ellas han comenzado a asumir los cambios generados con la modernidad, diferenciando a groso modo entre un modelo conservador y un modelo más liberal de mujer. Entre todas ellas las mejor valoradas son las madre-esposas dueñas de casa, persistiendo el constructo tradicional sobre la femineidad. No obstante, se visualiza que las relaciones entre género se desenvuelven en el marco de un nuevo machismo que acepta las mayores libertades que tienen las mujeres pero haciendo caso omiso de las problemáticas que las afectan con relación a la violencia intrafamiliar.

## **VI) Conclusiones.**

En el contexto de esta investigación empírica de carácter cualitativo, se ha intentado dar a conocer la construcción identitaria que en la actualidad presentan las mujeres mapuche lafkenche de la comunidad Rucatraro. A través de los relatos articulados por ellas, hemos buscado aprehender las estructuras identitarias que se configuran para el género femenino de la etnia mapuche en el ámbito de la ruralidad, dados los actuales procesos de modernización que afectan las formas de vida. La interpretación que las sujetas hicieron sobre ellas mismas y su entorno, nos permitió comprender desde la mirada autoreflexiva las formas de ser/hacer mujer presentes hoy en día y las posiciones en que ellas se sitúan en el plano social y simbólico. Atendiendo a la orientación de género, también se abordaron las percepciones que elaboran los hombres a modo de lograr una perspectiva integral acerca de las mujeres mapuche.

Desde el conjunto de mujeres entrevistadas, el interés para hablar sobre ellas se reflejó en la disponibilidad para entablar las conversaciones y la fluidez en torno a la cual se desarrollaron los relatos, si bien algunas temáticas fueron más difíciles de abordar como el tema de la violencia intrafamiliar y las relaciones conflictivas con la directora de la escuela Rucatraro. En tanto, para los hombres entrevistados la reflexión entorno a las mujeres de la comunidad resultó a veces compleja dada una falta de empatía hacia el mundo femenino ajeno en significaciones.

Ahora bien, como parte de las funciones que deben ejecutar las mujeres en su cotidianeidad, distinguimos diversos roles a los cuales ellas adhieren tanto en el ámbito privado como en el público. Desde su accionar en el espacio privado asumen el rol de dueñas de casa asociado a la maternidad cuando tienen hijos/as. En el hogar, son las encargadas de realizar las tareas fundamentales para la reproducción del grupo familiar como cocinar, limpiar, lavar...; labores que se complementarizan con las funciones productivas como la crianza y comercialización de sus animales. Junto a sus hijos/as, asumen un rol de

socializadoras al inculcar los valores y normas culturales moldeando el comportamiento. Asimismo, cumplen el rol de agentes de salud familiar.

En la interacción con la colectividad social dan cuenta del rol de intermediarias entre la comunidad y la familia, y de su rol de gestión en la participación junto a organismos externos. Las precarias condiciones que experimentan en términos económicos, conducen a que las mujeres participen actualmente en mayor grado del rol de trabajadoras asalariadas que se articula con el de proveedoras familiares. A su vez, para las mujeres jóvenes adquiere relevancia su rol de estudiantes.

En este sentido, entendemos que en la actualidad se han reconfigurado los roles asignados tradicionalmente al género femenino en el sistema sociocultural mapuche, pues la mujer adquiere relevancia en el contexto del espacio público antes inexplorado, evidenciando una mayor posibilidad para ser y hacer sujeto con capacidad de acción propia.

En tanto, en cuanto hemos comprendido que la construcción identitaria es un proceso en constante reformulación que conjuga las autopercepciones y las relaciones con el entorno, destacamos que para las mujeres mapuche rurales hoy en día, no existe un único modelo identitario, sino distintos tipos que se definen a partir de la interacción entre diversos referentes. El estado civil, la edad, la actividad, la migración y la identificación religiosa, son las variables de mayor relevancia que determinan diferentes estructuraciones identitarias en el contexto comunitario, a las cuales subyace la articulación de una ideología de género.

Reconocemos en el estado civil el aspecto que mayormente incide en la construcción identitaria, la mujer “íntegra”, adulta, completa, es representada como la “madre-esposa” por cuanto asume la responsabilidad de generar las condiciones necesarias para la reproducción de todo el núcleo familiar en términos del bienestar físico y de la socialización cultural. A ellas se les asignan las mejores

valoraciones sociales proyectándose las más bajas para las mujeres migrantes madres solteras, que regresan a la comunidad con un hijo nacido en la urbe, generalmente de un “*huinca*”, transgrediendo el mandato cultural por cuanto conforman un núcleo familiar monoparental con un hijo mestizo.

La situación etaria, define a su vez, diferentes posibilidades de interacción para la mujer, las jóvenes son quienes accionan en mayor medida en materia de educación y trabajo asalariado experimentando el constante interflujo campo-ciudad, mientras las mujeres casadas-adultas quedan generalmente confinadas al espacio privado. Tanto las actividades educativas como las de trabajo asalariado implican una mayor libertad de movilidad para la mujer, permitiendo el contacto con el mundo urbano.

En este sentido, la migración como la posibilidad de trasladarse desde un contexto conocido a otro desconocido marca un antes y un después en el devenir de la configuración identitaria. Este fenómeno conlleva a un quiebre y la adopción de un nuevo marco referencial en las vidas, hecho que la mujer puede experimentar en dos etapas que se distinguen en tanto una responde a la lógica cultural mapuche, mientras la otra corresponde a las dinámicas que imponen los procesos de modernización.

El primer tipo de migración es intercomunitaria, y hace referencia a la emigración de la mujer desde su comunidad de origen a la comunidad del cónyuge obedeciendo al principio de residencia virilocal que continúa operando para las mujeres mapuche en el espacio rural. En esta instancia, ella deja el lugar dónde se crió junto a su linaje de origen para incorporarse al linaje y a las tierras del marido. Ello no involucra un cambio en relación con el sustrato sociocultural cuando el marido también es mapuche, siendo positivamente valorada, pero envolviendo como efecto negativo un mayor sometimiento y subordinación al poder del hombre.

Sin embargo, la migración campo-ciudad motivada por la inserción al mercado laboral o la continuación de los estudios, implica tanto un traslado geográfico como un abandono de la cultura de origen afectando la dimensión sociocultural. Las mujeres que migran desde el contexto rural hacia el urbano dejan de ser personajes de elemental importancia para la reproducción cultural de la etnia siendo por ello negativamente estigmatizadas. Pero su salida del espacio comunitario implica efectos positivos para ellas en cuanto experimentan un avance en los procesos de autonomía e independencia.

La adscripción religiosa, se presenta también como una categoría determinante en la estructura identitaria surgiendo la posibilidad de que la mujer se represente con relación a la adherencia de las creencias mapuche, la combinación de ésta fe y otra religión, o la adherencia única a una iglesia externa, generalmente la evangélica. Cabe destacar que no se presentó caso alguno de ateísmo por cuanto la religiosidad continúa siendo un elemento de importante identificación. El campo religioso, confiere diferentes modos de ser/hacer mujer en el espacio comunitario y la función que cada mujer asuma en la participación religiosa puede llegar a depender de su estado socioeconómico. Es el caso del guillatún en el que las mujeres mapuche se diferencian entre las que “entran”, si pueden absorber los costos que éste implica asumiendo una posición de centralidad y, entre las que simplemente asisten como invitadas a “mirar no más” al no tener el poder adquisitivo suficiente para costear la atención de los invitados. Son las mujeres casadas, que ya han conformado un núcleo familiar, quienes es más probable que “entren” adquiriendo por ello un mayor status y prestigio social, mientras las mujeres madres solteras son quienes generalmente no contarán con el respaldo económico suficiente para participar como anfitrionas en la ocasión.

En tanto, como principios de identificación común que se proyectan hacia todas las mujeres y dan cuenta de la pertenencia étnica, encontramos primeramente el nombre propio mapuche, marca y forma distintiva del sistema sociocultural de reconocimiento dado por el linaje. En segundo lugar, advertimos el principio de la

territorialidad que dice relación con la identificación a partir del lugar de residencia, el cual es experimentado en grados desiguales por las mujeres aludiendo a diferentes tipos de identidad y expectativas.

Es así, como un grupo de mujeres se autoidentifica en estrechez a la comunidad, “se es” porque se pertenece “a”, el sí mismo se piensa a partir del nexo con la territorialidad dado por la pertenencia a un linaje familiar, es el sentido de pertenencia en relación con el medio, correspondiendo al modelo identitario cristal. Desde este modelo, las mujeres se construyen en transparencia con el grupo, de acuerdo a la tradición y sin cuestionamientos, elaborando sus expectativas de vida basándose en el bienestar del conjunto social. En tanto, las mujeres jóvenes que transitan entre el campo y la ciudad expresan la pertenencia territorial en menor grado, ellas solo “viven” en la comunidad configurando su identificación a partir de la apropiación de elementos culturales externos como es el caso de la educación formal. Integran a su estructura identitaria un elemento innovador que les permite definirse como entidad individuada acercándose, al modelo espejo de identificación. Para ellas, la identidad está fuertemente determinada por el constante interflujo entre el espacio rural y el urbano, distanciándose de las definiciones tradicionales de identidad para tomar conciencia acerca de las nuevas posibilidades para definir lo que “son” y “no son” desde su individualidad.

Ahora bien, con relación al proceso actual que experimentan las mujeres migrantes que retornan a la comunidad, surge un nuevo tipo identitario que responde al tránsito entre diferentes contextos de interacción. Con el regreso a la comunidad, la identidad espejo se verá tensionada sufriendo una redefinición. Ello permitirá el surgimiento de un nuevo constructo identitario definido a partir de la integración selectiva de los elementos culturales de cada contexto evidenciando los procesos de mestizaje y elaborando un modelo de “identidad retorno”. Este modelo, obedece a las nuevas dinámicas de la modernización a partir de las cuales las mujeres experimentan la movilidad geográfica y el conocimiento de nuevas realidades culturales que determinan su forma de ser, debiendo evaluar

reflexivamente los elementos identitarios a incorporar en el espacio comunitario. En su identidad combinarán elementos tradicionales y modernos privilegiando el desarrollo de sus expectativas individuales como mujer. Es el caso de las mujeres profesionales que residen en la comunidad quienes adhieren a un discurso tradicional, se identifican con relación a la territorialidad no en base a su profesión, pero con la combinación de elementos modernos de acción, trabajan asalariadamente ejerciendo su calidad de profesionales, adscriben a comportamientos económicos ahorrativos y advierten una mayor apertura hacia el cambio y la innovación. Ellas disponen en su identidad de la selección reflexiva de los elementos de una y otra cultura que articulan en el espacio comunitario respondiendo así a los procesos de mestizaje.

A las diversas formas de construirse como mujer, complica la existencia de relaciones intragénero conflictivas surgidas por la falta de comunicación, las diferencias socioeconómicas y la participación diferencial en organizaciones que actúan en la comunidad, impidiendo el impulso de una fuerza femenina autónoma capaz de orientar el desarrollo que les concierne. Se torna necesario crear las condiciones para trascender las subjetividades y re-encontrarse en un trabajo común orientado hacia la superación de las inequidades que las atañen como mujeres mapuche rurales.

Desde el principio de diferenciación, constatamos que las mujeres mapuche rurales visualizan a la “otra” como la mujer chilena que vive en el contexto de la urbe, adquiriendo mayor importancia en la diferenciación el lugar de residencia más que las diferencias étnicas. Con las mujeres chilenas que habitan en el campo se comparte la identidad campesina que define una particular forma de trabajo, conformándose la identidad en relación a la alteridad desde los diferentes modos de vida que se dan en el campo y la ciudad.

Es menester señalar, que los tipos identitarios mencionados, operan en un nuevo contexto de ruralidad en el que la comunidad se presenta como un lugar “abierto”

interconectado, interrelacionado e intercomunicado con el mundo moderno producto de los procesos de modernización. Al respecto, ellas experimentan cambios en torno a su percepción acerca del espacio, el tiempo y la dimensión social.

La mayor accesibilidad a la comunidad dado el mejoramiento de las vías de transporte, permite que el espacio rural sea concebido como un lugar desde el cual constantemente se puede “ir y venir”, ya no como un sitio aislado e incomunicado. Se percibe el acercamiento entre el espacio rural y urbano, que se traduce en una mayor posibilidad para acceder a los servicios básicos que se encuentran en la urbe. Sin embargo, la comunidad continúa permaneciendo como un espacio “estático” en cuanto no mejoran en su interior la infraestructura de los servicios básicos. Este hecho estaría dando cuenta de una nueva forma de dominación pues la comunidad mapuche no se transforma en un lugar que cuente con los recursos necesarios para generar el bienestar de su población, obligando a la misma a emigrar a centros urbanos, alejándolos de su localidad, sometiéndolos a la aculturación y manteniendo condiciones precarias de reproducción.

Con la posibilidad de la luz eléctrica, se percibe que las pautas de tiempo tienden a reestructurarse. Es así como disminuye la proporción de tiempo destinada a algunos quehaceres del hogar producto de la utilización de artefactos eléctricos, aumentan los tiempos de esparcimiento con la televisión y se facilita la prolongación de la jornada laboral o de estudios. Ello incide en que las mujeres adscriban a nuevas concepciones temporales pues su diario vivir ya no está determinado por referentes naturales como lo era anteriormente el circuito del sol, sino referida a tiempos que responden a un mayor dinamismo vinculado a la inserción de nuevas tecnologías en su cotidianeidad.

La dimensión social, también se ve afectada en cuanto las mujeres se insertan, especialmente con la influencia de la televisión, en la sociedad de consumo

adhiriendo paulatinamente a practicas de endeudamiento. Tanto los medios de comunicación como la mayor accesibilidad a espacios urbanos configuran un nuevo panorama que posibilita practicas sociales consumistas. La reestructuración de la dimensión social, se fundamenta asimismo con la incorporación de una nueva percepción acerca de la infancia, extendiéndose los derechos fundamentales hacia los niños/as a quienes se les conceden espacios de juego y esparcimiento propios a su condición. Es una nueva forma de asumir la maternidad en cuanto los niños/as también son sujetos con derechos propios, admitiéndose para ellos/as la necesidad de distensión alejándose de la tradicional concepción que los visualizaba fundamentalmente en su rol de ayudantes/as en los trabajos del hogar.

Ello, sumado a una mayor escolaridad en cada generación y las posibilidades para insertarse en el mercado laboral, configuran un nuevo marco de acción para las mujeres mapuche en el espacio de la ruralidad.

No obstante, continúan operando serias dificultades que obstaculizan su desarrollo en este contexto. La precarización y falta de trabajo en la comunidad se conjuga con una latente reproducción de la violencia intrafamiliar minando las posibilidades para socavar las condiciones de subordinación que las afectan. El caso de la violencia, física y psicológica, aparece como alarmante al no contar las mujeres con las herramientas posibles para desterrar este mecanismo de sumisión en la comunidad. Desde la cultura mapuche, ellas no encuentran alternativas de denuncia ni sanción hacia la violencia, menos si son casadas y habitan en la comunidad del esposo, dificultándose el encontrar apoyo alejadas de su linaje de origen. En tanto, desde la sociedad chilena, carabineros no resulta un organismo confiable ni efectivo para solucionar el apremio. Se torna indispensable generar instancias que permitan la mediación de este conflicto realizando un trabajo de concientización que incorpore a los hombres, atendiendo a una perspectiva de género, reconociendo en la violencia un mecanismo que reproduce la dominación de toda la etnia.

A su vez, particular ambigüedad adquiere la antigua problematización que dice relación con el derecho de las mujeres a la propiedad sobre de la tierra. Actualmente, se percibe que éste ha dejado de ser un inconveniente de primer orden en cuanto ellas también pueden optar a dicho beneficio señalado por la ley chilena. Pero, este proceso aún actúa solo en la esfera simbólica ya que siguiendo el principio de la residencia patrilocal, ellas se ven constreñidas para acceder a sus tierras. En este punto, sería interesante estudiar en que medida las mujeres han comenzado a demandar la propiedad sobre la tierra efectuando los trámites legales de posesión y si es que ello implica conceptualizarla como mercancía, lo cual representaría toda una transformación en lo que acontece a la tradicional noción.

Ahora bien, comprendiendo que los procesos externos y las relaciones con el colectivo social también determinan las formas identitarias, referimos a las posiciones en las que ellas se sitúan actualmente en correspondencia al entorno sociocultural mapuche. Destacamos que los lugares que ellas ocupan, tanto en el plano social como simbólico, varían según sus características identitarias en función de los diferentes factores ya mencionados. Desde la dimensión sociocomunitaria, reconocemos que las mujeres mapuche han comenzado a posicionarse en la esfera pública, proceso de interacción dado por la mayor participación en los diversos ámbitos comunitarios, la reestructuración de las formas de trabajo doméstico en el campo y su inserción al mercado laboral, permitiendo la reconfiguración de las funciones tradicionales asociadas al género femenino.

El mayor empoderamiento de las mujeres en el espacio público, responde a su involucramiento en las reuniones referentes a la organización comunitaria, en las cuales su palabra es respetada representando la mujer un vínculo entre el núcleo familiar y la comunidad. En este sentido, son las mujeres casadas, viudas y madres solteras jefas de hogar (en menor medida), quiénes asumen el rol de intermediarias entre la esfera privada y pública conciliando entre las posturas

familiares y las proposiciones de la comunidad en materia de desarrollo. Las mujeres que aún no han concretado un hogar familiar no se apoderan de dicha responsabilidad social.

Otra circunstancia en las cuales las mujeres logran acceder al espacio público, es en la relación con los agentes externos que interceden en la comunidad. A partir de su participación junto a estos organismos en talleres y capacitaciones, ellas también se constituyen en receptoras de un nuevo tipo de conocimiento ajeno a la cultura, en el que se propugna la noción de ciudadana de derechos y su especificidad como mujer con problemáticas propias. En este sentido, la intervención de dichos organismos representa una contribución hacia la concientización de género. Sin embargo, éstas instancias no se han orientado hacia un rescate de las lógicas tradicionales de organización, antes bien han operado desde estructuras occidentales y métodos que han insertado la verticalidad en las relaciones entre las mujeres, factor de competitividad que se traduce en conflicto. Se niegan así los principios de cooperación y mutua colaboración en las relaciones atendiendo a lógicas paternalistas que desarticulan su accionar como grupo social, obligándolas a vincularse bajo relaciones asimétricas. Resulta necesario entonces, denunciar de qué modo ciertos agentes externos a la cultura mapuche contribuyen mayormente a perpetuar lógicas asimilacionistas antes que a fomentar un desarrollo fundamentado en los componentes propios de la cultura originaria.

No obstante, las formas tradicionales de organización fundamentadas en la reciprocidad entre las mujeres continúan funcionando, obligaciones morales y éticas que dan la pertenencia a la entidad sociocultural. Ante situaciones de relevancia para el colectivo social tales como un casamiento, una defunción o un mingaco, surge la cooperación en el trabajo comunitario, persistiendo como representaciones de poder social que operan a partir de una integración de carácter igualitario entre los sujetos/as de la comunidad. En dichas ocasiones las mujeres son las encargadas de cocinar y atender a los participantes, vitales para

recrear el lazo social asumiendo una posición central en cuanto ejercen el rol de socibilizadoras entre los diferentes linajes familiares.

En tanto, la interacción de las mujeres en el plano político y en el marco de la educación da cuenta de que en ambos sistemas ellas adhieren a una posición de sumisión al no tener derecho a una activa participación siendo únicamente receptoras de prescripciones sociales. Para el caso de la acción política desde el sistema mapuche, la rígida división sexual tradicional en materia de autoridad continúa negando esta función para la mujer. Paralelamente, desde el sistema chileno ella sí podría experimentar la asociatividad política y lograr convertirse en figura que detenta poder en representación del colectivo social, pero su acceso a participar desde esta instancia es sumamente restringido en cuanto necesita de una adecuada formación en la educación formal, no existiendo en la práctica una real libertad para ejercer desde la política chilena. Con relación al ámbito de la educación, la referencia fundamental es la vinculación con la escuela particular subvencionada de la comunidad Rucatraro, situación en la cual las mujeres experimentan la dominación intragénero. La figura de la directora de la escuela, no mapuche y poseedora de recursos culturales y económicos, representa un modelo de mujer dominante que expresa la polaridad occidental-originario manifestando como las construcciones identitarias de género, en el espacio comunitario, también se afincan entre las fronteras étnicas generando conflictivas tensiones sociales. Consecuencia de ello, se niega para las mujeres su participación en el ámbito de la educación. Se torna necesario evidenciar la importancia del control sobre dichos espacios fundamentales para la integración, fomentando la intervención del conjunto social en el funcionamiento de los mismos a fin de acordar desde el consenso comunitario ejes orientadores de la educación.

El espacio privado de reproducción, permanece representando el lugar otorgado al género femenino por excelencia, aunque bien se reconfiguran las funciones asignadas al tradicional rol de dueña de casa. Debido a la emigración del hombre, las mujeres comienzan a cubrir trabajos delegados anteriormente a ellos, propiciando la recomposición del trabajo femenino en el campo al asumir labores

agrícolas, de crianza de ganado mayor y comercialización que implican operar ya no solo desde el escenario privado accediendo a la esfera pública.

El proceso de inserción al mercado laboral diluye a su vez la rígida conceptualización de la mujer únicamente en su rol de dueña de casa, pues actualmente ella complementa dichas labores en gran medida con el trabajo remunerado experimentando la doble jornada laboral. En su nuevo rol de proveedora, la mujer detenta un mayor empoderamiento económico, siendo más probable que su acceso a las fuentes de ingreso se traduzca en bienestar familiar que el acceso de los hombres, quienes malgastan en el vicio del alcohol. En esta instancia puede también desarrollarse la conciencia de género, surgiendo el cuestionamiento sobre la desvalorización social y económica del trabajo doméstico, y la búsqueda de una mayor incidencia en las decisiones acerca del bienestar del grupo familiar.

Ahora bien, atendiendo a las relaciones con la esfera sociocultural, desde el plano simbólico, podemos señalar que las mujeres definen diferentes sentidos de acción según la pertenencia religiosa. La religiosidad en torno a las creencias mapuche convive en la comunidad junto a otras formas religiosas externas. Según sus adherencias religiosas las mujeres adoptarán diferentes prácticas, el caso de la iglesia evangélica asume una dimensión compleja en cuanto despoja a las mujeres de su pertenencia sociocultural, sin embargo ellas no lo perciben de esa forma pues reconocen en esta iglesia una forma para acercarse de forma sana a dios.

En el marco de la religiosidad mapuche, constatamos que el tradicional poder simbólico de la mujer en la figura de la machi se ve debatido en cuanto se prueba la existencia de dos tipos de chamana. La machi “verdadera” opera de acuerdo a la tradición, según un don heredado desde pequeña, mientras el otro tipo de machi obra ya de adulta a partir de una lógica monetaria conllevando a la mercantilización del rol mismo. Esta doble percepción acerca de la machi

evidencia los procesos de mestizaje experimentados en los que se plantea la importancia de continuar reproduciendo este rol que confiere poder a la mujer en la esfera simbólica, tanto en el espacio comunitario como en la relación con la sociedad occidental.

No obstante, ellas permanecen ejerciendo el rol de reproductoras culturales en la socialización de los hijos, siendo respetadas y valoradas en esta función social. Asimismo, detentan una posición de poder simbólico en cuanto son agentes de salud familiar, conocedoras y manipuladoras de las hierbas medicinales, conocimiento ancestral que se transmite generacionalmente entre las mujeres. Al respecto, tanto las mujeres sin hijos como las migrantes representan figuras que se alejan del mandato cultural al no ejercer el importante rol de transmisoras culturales, siendo deslegitimadas por el conjunto social en cuanto traban la reproducción de la etnia.

En tanto, el elemento cultural de fundamental importancia que paulatinamente se ha perdido, es la lengua mapudungun. Como estructurador de la representación acerca del mundo, la pérdida del lenguaje incide también en una pérdida del conocimiento sobre las significaciones culturales y la cosmovisión del mundo. Especialmente para las mujeres jóvenes esta pérdida adquiere una dimensión negativa en cuanto ya no manejan el idioma. La educación formal y la influencia de los medios de comunicación contribuyen a que ellas experimenten subjetivamente el castellano como lengua dominante.

Refiriendo a las actuales relaciones simbólicas de género, definimos para las mujeres un incipiente proceso de concientización propiciado por su mayor salida del espacio privado apreciando nuevas formas de sociabilización. En este sentido, se cuestiona la tradicional representación acerca de la mujer visualizada solo en su rol de madre-esposa, descartada para emplazarse en espacios públicos de participación, medreando sus posibilidades para ser/hacer como sujeto en pleno ejercicio de sus derechos y reduciendo su espectro de proyecciones personales a

su función social. Análogamente, se propugna la igualdad en las relaciones de género, especialmente en el trato con la pareja rechazando las relaciones machistas. Pero estas iniciativas en pro de la igualdad de género descansan aún, solo en el plano simbólico. En la práctica la condición de las mujeres continúa siendo sumamente vulnerable en cuanto son constantemente víctimas de la violencia que opera sobre ellas como mecanismo de sujeción.

Contrariamente, desde la perspectiva de los hombres el machismo no adquiere una dimensión crítica, más aún se fundamenta un nuevo machismo en el cual se les conceden a las mujeres mayores beneficios como la salida del espacio privado, sin cuestionarse la relación asimétrica misma. En la percepción que actualmente elaboran los hombres acerca de las mujeres se reconoce la imposibilidad de concebir a “la” mujer mapuche en cuanto actualmente se estructuran diferentes formas de ser mujer. Las diferencias entre ellas se plantean a partir de las nuevas orientaciones que algunas experimentan al abogar por la extensión de sus libertades y derechos, siguiendo principios “modernos” que introducen la noción de sujeto con capacidad de acción propia cuestionando la tradicional construcción de género que la somete al hombre. La pérdida de autoridad del género masculino, se refleja también en la menor importancia atribuida por las hijas mujeres al rol de padre detentor de poder incuestionable, ellas transgreden el mandato de la palabra paterna, perdiendo relevancia en sus formas de actuar la prescripción social. En relación con la entrada de las mujeres al mercado laboral, ésta es percibida como una instancia a la cual ellas no deberían recurrir cuando el hombre puede asumir a cabalidad su rol de proveedor familiar. Sin embargo, la inestabilidad laboral le impide a los hombres poder asumir completamente este rol, generando que los ejes tradicionales a partir de los cuales ellos detentaban autoridad se reestructuran.

Atendiendo a la realidad estudiada, desde las mujeres mapuche lafkenche de la comunidad Rucatraro, hemos aprehendido diferentes formas identitarias estructuradas a partir de diversos referentes de identificación. No siendo posible

hablar hoy en día de “un” único modelo de mujer mapuche, pues las identidades se afincan en múltiples principios de identificación generando “diferentes” tipos identitarios que interactúan en el contexto comunitario. Dados los procesos de modernización que afectan al espacio de la comunidad indígena, la conformación identitaria se estructura a partir de ejes tales como el estado civil asociado a la maternidad, la edad, la actividad, la situación con relación a la migración y la religiosidad. Igualmente, se develan ejes comunes de identificación como el nombre propio, dado por la pertenencia a un linaje de origen y la territorialidad que es vivida en grados diferentes. Las nuevas características que definen a la ruralidad como un espacio “abierto” e interconectado con el mundo urbano, posibilitan la configuración de modelos identitarios que varían según la persistencia de elementos culturales propios a la etnia mapuche y, la apropiación de elementos culturales externos que responden a los procesos de mestizaje, percibiéndose la articulación de un nuevo tipo de “identidad retorno”. Entre las identidades femeninas presentes, se pronuncia el funcionamiento de una ideología de género que expresa la polaridad asimétrica asignando una mejor valoración a las mujeres que adhieren a la construcción tradicional de ser/hacer mujer en la cultura mapuche aparejada a una menor autonomía en sus formas de vida.

Con relación a la configuración identitaria desde la alteridad, destacamos que el principio de diferenciación más fuerte es la residencia urbana de la mujer chilena, por sobre su especificidad étnica, dando cuenta de la importancia de los contextos de reproducción en cuanto determinan formas específicas de vida.

A su vez, el espacio de la ruralidad continua permaneciendo como un lugar “estático” en cuanto no logra ofrecer las condiciones necesarias para un adecuado bienestar social incitando a la migración, situación que representa la persistencia de una lógica de dominación centro-periferia en cuanto no se crean las reales posibilidades para gestar un desarrollo desde el espacio propio. Propiciando que la configuración identitaria para las mujeres mapuche rurales esté cada vez más

influenciada por el espacio urbano y los procesos de mestizaje que esta relación implica.

De esta forma, hemos podido comprender como en la actualidad surgen por una parte nuevas formas identitarias junto a fuentes de valorización y empoderamiento individual y social que cuestionan las tradicionales asignaciones de género para las mujeres respondiendo al incipiente desarrollo de una concepción moderna de individuo que prioriza la realización personal. Pero contrariamente, se acentúan antiguas y degradantes formas de sujeción que reproducen la vulnerabilidad y la precariedad. Ello nos lleva a subrayar que el trabajo para lograr mejoras en las condiciones de género para las mujeres es un compromiso que necesariamente incluye la perspectiva de la otra parte, de los hombres. No siendo posible concebir aisladamente los problemas que experimentan uno y otro género.

Cabe mencionar que los resultados obtenidos por esta investigación representan un acercamiento hacia la realidad actual de las mujeres mapuche en el espacio rural, sin embargo los disímiles contextos geográficos en que ellas habitan definen particulares dinámicas sociales, económicas y culturales que este trabajo no logra abordar. Resultaría por ello, de sumo interés estudiar comparativamente la conformación identitaria de las mujeres mapuche desde sus especificidades en los diferentes contextos tanto rurales como urbanos, en cuanto hemos entendido que existen múltiples formas de constituirse como mujer.

Asimismo, a través de este estudio, hemos visualizado que la temática acerca de la salud reproductiva de la mujer mapuche resulta una importante orientación a abordar, compleja dado el alto nivel de intimidad que amerita el tratamiento de este tema, mereciendo una especial atención. Nuestra limitación se manifestó en la imposibilidad para hacer frente a esta temática que merece una dedicación particular, destacamos entonces, la relevancia de generar información referida a las dinámicas reproductivas y a la sexualidad, comprendiendo al respecto como las malas condiciones de salubridad y el difícil acceso al agua pueden incidir en la salud reproductiva de las mujeres mapuche.

Finalmente, desde una representación general, destacamos la importancia de desarrollar mejores y mayores estadísticas de género y etnicidad dada la deficiente información acerca de la realidad de la mujer mapuche desde una perspectiva macro. El trabajo estadístico permitiría cuantificar de modo global las tendencias sociales específicas a las mujeres mapuche en temas actualmente relevantes como comportamiento económico, salud, educación y participación política, así como comprender su situación a la luz de las realidades de otras mujeres.

De este modo, a través de esta investigación hemos pretendido sumarnos a los esfuerzos por visibilizar la realidad de un grupo social históricamente excluido por la sociedad chilena patriarcal dominante. Creemos que las relaciones entre los grupos étnicamente y genéricamente diferenciados constituyen un elemento primario en el desarrollo político, social y económico del mundo actual. Sin embargo, el paso elemental para comenzar a generar un dialogo social igualitario es el conocimiento acerca de las formas identitarias que surgen para ellos/as en la actualidad dados los procesos de modernización que también les/as atañen. Asumir y develar las diferentes identidades en la conformación cultural del territorio llamado Chile, representa un paso inicial para comenzar a entablar por primera vez relaciones interétnicas y de género orientadas desde los principios del respeto y el reconocimiento.

## **Bibliografía.**

**Alonso, Benito** "Sujeto y discurso: el lugar de la entrevista abierta en las practicas de la sociología cualitativa". En *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en Ciencias Sociales*, Editorial Síntesis, Madrid-España, 1999.

**Arancibia, M. Gabriela** "Discursos y Representaciones Sociales sobre género y poder". Tesis Sociología U. de Chile, Santiago, Noviembre 2001.

**Arango, León y Viveros** (compiladoras) "Género e Identidad, ensayos sobre lo femenino y lo masculino". T.M Ediciones, Bogota, 1995.

**Badinter, Elizabeth** "XY: La identidad masculina". Ediciones Odile Jacob, Septiembre, 1992.

**Barbieri, Teresita** "Sobre la categoría género. Una introducción teórico-metodológica". En *Fin de siglo y cambio civilizatorio*, Ediciones de las Mujeres N° 17, Isis, Santiago, 1992,

**Barth, Fredrik** "Los grupos étnicos y sus fronteras". Fondo de Cultura Económica, México, 1976.

**Bastide, Roger** "El prójimo y el extraño, el encuentro de las civilizaciones". Amorroutu editores, Buenos Aires, 1973.

**Bello A.; Ranguel M.** "Etnicidad, raza y equidad en América Latina y el Caribe". Naciones Unidas / CEPAL. Santiago, 2000.

**Bengoa, J; Valenzuela, E** "Economía mapuche: pobreza y subsistencia en la sociedad mapuche contemporánea". Editorial Santiago, PAS, 1984.

**Bengoa, José** "Un asunto de identidad". Revista *Proposiciones* N° 20, Septiembre 1991.

**Bengoa, José** "Mujer, tradición y shamanismo: relato de una machi mapuche". En *Revista Proposiciones*, N° 21, Santiago, 1992.

**Bengoa, José** "Población, familia y migración mapuche". Los impactos de la modernización en la sociedad mapuche 1982-1995". En *Pentukun* N°6, Instituto de Estudios Indígenas, UFRO, 1996.

**Bengoa, José** "Historia del Pueblo Mapuche, Siglo XIX y XX". Ediciones LOM, Santiago de Chile, 2000.

**Bengoa, José** “La invención de las minorías: las identidades étnicas en un mundo globalizado”. En Revista de la Academia, *Estado actual y perspectivas del problema étnico en Chile*, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile, 2002

**Berger P.; Luckmann T.** “La construcción social de la realidad”. Amorroutu Editores, Buenos Aires, 1976.

**Bourdieu, Pierre** “La dominación masculina” Editorial Anagrama, Barcelona, 2000.

**Buxó, M. Jesús** “Vitrinas, cristales y espejos: dos modelos de identidad en la cultura urbana de las mujeres quiché de Quetzaltenango”. En *Mujeres y Sociedad, nuevos enfoques metodológicos*, Ed. Del SIMS, U. de Barcelona, 1991.

**Castells, Manuel** “La era de la información: Economía, sociedad y cultura” Volumen II: El poder de la identidad. Siglo veintiuno editores, México, 1999.

**Catalán, Ramiro** “La Pantalla Boca Arriba: televisión, género y cultura en una localidad de San Juan de la Costa”. En *Memoria, Tradición y Modernidad en Chile: Identidades al acecho*, CEDEM. Santiago de Chile, 2001.

**Consejo Pu Werken, Lof Budi** “Demandas y propuestas de las comunidades mapuches del territorio Lafkenche, para la elaboración de un plan indígena en el Área de Desarrollo Indígena del Budi”. En [www.proyectogar.cl](http://www.proyectogar.cl). Marzo, 2002.

**Coñuecar Andrea** “Intersección mujer mapuche / género: Aproximaciones desde la mirada mapuche”. Centro de documentación mapuche, Universidad de Uppsala, Suecia, 2000.

**De Beauvoir, Simone** “El segundo sexo”. Siglo Veinte Ediciones, Buenos Aires, 1972.

**Delgado J. M.; Gutiérrez J.** “Métodos y Técnicas Cualitativas de Investigación en Ciencias Sociales”. Editorial Síntesis, Madrid-España, 1999.

**Di Silvestre, Cristina** “Apuntes de Apoyo a la Docencia I. La Metodología cualitativa: sus principios subyacentes”. Curso de Métodos y Técnicas Cualitativas I, Departamento de Sociología, U. de Chile, 1999.

**Di Silvestre, Cristina** “Apuntes de Apoyo a la Docencia II. Las Decisiones a ser adoptadas en el Diseño Metodológico Cualitativo”. Curso Métodos y Técnicas Cualitativas I, Departamento de Sociología, U. de Chile, 1999.

**Durán, Teresa** “Identidad Mapuche. Un problema de vida y de concepto”. En *América Indígena*, Vol XLVI, N°4, Pontificia Universidad Católica de Chile, Sede Temuco, 1986.

**Engels, Friederich** “El origen de la familia: de la propiedad privada y del Estado”. Editorial Claridad, Buenos Aires, 1971.

**Erikson, Erik** “Infancias y Sociedad”. Editorial Hormé, Buenos Aires, 1959.

**Fernando M.G.; Ibáñez J.** (comp) “El análisis de la realidad social. Métodos y Técnicas de Investigación”. Ed. Alianza Universidad, Madrid-España, 1993.

**Foerster, Rolf** “Introducción a la religiosidad mapuche”. Editorial Universitaria, Santiago, 1995.

**Garretón, Manuel Antonio** “La sociedad en que vivi(re)mos: introducción sociológica al cambio de siglo” . Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2000.

**Garretón, Manuel Antonio** (coordinador) “El Espacio Cultural Latinoamericano. Bases para una política cultural de integración”. Fondo de Cultura Económica, Convenio Andrés Bello. Primera edición, Chile, 2003

**Giddens, Anthony** “Sociología”, Editorial Alianza, Madrid-España, 1992.

**Grebe, María Ester** “Culturas Indígenas de Chile: Un Estudio Preliminar”. MINEDUC, Pehuén Editores, Santiago, 1998.

**Gros, Cristián** “Políticas de la etnicidad: identidad Estado y modernidad”. Capítulo V, Proyecto étnico y ciudadanía en América Latina, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, 2000.

**Hollander, Edwin** “Principios y métodos de psicología social”. Amorroutu Editores, Buenos Aires, 1968.

**Hopenhayn M.; Calderon F.; Ottone E.** “Hacia una perspectiva crítica de la modernidad: las dimensiones culturales de la transformación productiva con equidad”. Naciones Unidas / CEPAL. Santiago, 1993.

**Herborn C.; Eyzaguirre M.** “Identidad étnica femenina de mujeres mapuche migrantes a la ciudad de Temuco”. Tesis para optar al grado de Antropología. Universidad Católica de Temuco, 1999.

**Hernández, Isabel** “Autonomía o ciudadanía incompleta. El pueblo mapuche en Chile y Argentina”. Naciones Unidas / CEPAL. Santiago, 2003.

**Hernández R.; Fernández C.; Baptista P.** “Metodología de la Investigación”. Ed. Mc Graw-Hill Interamericana de México, S.A., 1991.

**Huenchuán, Sandra** “Mujeres rurales e indígenas en la Araucanía: huellas demográficas y aspectos de sus condiciones de vida”. Liwen N°4, Centro de Estudios y documentación Liwen, 1995.

**INE- MIDEPLAN** “Resultados preliminares del XVII Censo Nacional de Población año 2002”. Santiago de Chile, Marzo 2003.

**INE** “Hojas Informativas, Estadísticas Sociales, Pueblos Indígenas en Censo 2002”, Santiago de Chile, 2004.

**Lagarde, Marcela** “Madresposas, monjas, putas y locas. Estudios de los cautiverios femeninos”. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1990.

**Lamas, Marta** “La Antropología feminista y la categoría género”. En *Nueva Antropología*, Vol VIII, N° 30, 1986.

**Lamas, Marta** “Cuerpo: diferencia sexual y género”. Ediciones Taurus, México, 2001.

**Larraín, Jorge** “Identidad Chilena”. LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2001.

**Llanquileo, M.** “La identidad cultural en los procesos de modernización. Un análisis de los cambios de nombre en sujetos mapuche, 1970-1990”. En *Revista Proposiciones*, N° 27, Santiago de Chile, 1996.

**Luna, Laura** “La mujer Mapuche: Construyendo su identidad entre el mundo rural y el urbano”. En *Memoria, tradición y modernidad en Chile. Identidades al asecho*, CEDEM. Santiago de Chile, 2001

**Luna, Lola** (compiladora) “Género, clase y raza en América Latina”. Ediciones del Seminario interdisciplinar, Universidad de Barcelona, 1991.

**Luna, Lola** (compiladora) “Historia, género y política: movimientos de mujeres y participación política en Colombia 1930-1991”. Universidad de Barcelona, 1995.

**Luna, Lola** (compiladora) “Desde las orillas de la política: género y poder en América Latina”. Ediciones del Seminario interdisciplinar, Universidad de Barcelona, 1996.

**Maxwell, Joseph** “Tipos de Validez en la Investigación Cualitativa”. En *Qualitative Research Design. An Interactive Approach*, traducido por Ma. Cristina Di Silvestre. Sage Publications, 1996.

**Mead, Georges** “Espíritu, persona y sociedad: desde el punto de vista del conductismo social”. Ediciones Paidós, Buenos Aires, 1953.

**MIDEPLAN** “Resultados Encuesta CASEN 2000”. En: [www.mideplan.cl](http://www.mideplan.cl).

**MIDEPLAN-Programa Orígenes** “Diagnóstico de la comunidad Rucatraro”, 2002.

**Montecino, Sonia** “Mujeres de la Tierra”. Ediciones CEDEM-PEMCI, 1984.

**Montecino, Sonia** "Madres y huachos. Alegorías del mestizaje chileno. Editorial Cuarto Propio-CEDEM, Santiago, 1991.

**Montecino, Sonia.** Apuntes del curso de formación general "Relaciones de Género y Sociedad" Universidad de Chile, 2002.

**Montecino S.; Rebolledo L.** "Conceptos de género y desarrollo". Serie Apuntes Docentes I, Programa Interdisciplinario de género, Facultad de Ciencias Sociales, U. de Chile, 1996.

**Montecino S.; Rebolledo. L; Wilson. A.** "Diagnóstico sobre inserción laboral de mujeres mapuche rurales y urbanas". SERNAM, Universidad de Chile, 1993.

**OIT** "Pueblos Indígenas: Normativa Constitucional". En: [www.oit.or.cr](http://www.oit.or.cr); 1999.

**Ortner, Sherry** "¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?". En: Antropología y feminismo. Editorial Anagrama, Barcelona, 1979.

**Parker, Cristián** "Modernización y Cultura Indígena Mapuche". En *¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?*, San Pablo Ediciones, Santiago de Chile, 1995.

**Peredo, Elizabeth** (coordinadora) "Resumen sobre el Seminario-Taller: Género y Etnicidad organizado por la fundación Solón" En: [www.funsolon.org/MIT/MS/Genero.htm](http://www.funsolon.org/MIT/MS/Genero.htm) ; 2001.

**PNUD/ Universidad de La Frontera/MIDEPLAN** "El Índice de Desarrollo Humano en la Población Mapuche de la Araucanía". Temas de Desarrollo Humano Sustentable N°8, 2003.

**Rebolledo, Loreto** "Análisis y propuestas para los estudios de género y campesinado". En Huellas, Mujer y Antropología, CEDEM, Santiago de Chile, 1993.

**Rebolledo, Loreto** "Los Cambios de Personalidad en mujeres mapuche migrantes: Consideraciones en torno a la identidad". Programa Interdisciplinario de Estudios de Género, Universidad de Chile, 1996.

**Ruiz J.I.** "Metodología de la Investigación Cualitativa". Universidad de Deusto, Bilbao-España, 1999.

**Saavedra, Alejandro** "Los Mapuche en la sociedad chilena actual". LOM Ediciones, 2002.

**Scott, Joan** "El género: una categoría útil para el análisis histórico" Ed. Alfons el Magnanim, Valencia, 1990.

**Stake, B.E.** "Investigación con Estudio de Caso". Editorial Morata, Madrid-España, 1995.

**Stavenhagen, Rodolfo** "La cuestión étnica". El Colegio de México, 2001.

**Stuchlik, Milan** "Rasgos de la sociedad mapuche contemporánea". Santiago: Ediciones Nueva Universidad, 1974.

**Taylor S.J.; Bogdan R.** "Introducción a los Métodos Cualitativos de Investigación". Ed. Paidós, Barcelona-España, 1992.

**Toledo, Victor** "La mujer rural de la IX región". Temuco-Chile, 1992.

**Touraine, Alain** "¿Podremos vivir juntos?: Iguales y diferentes". Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1997.

**UFRO** "Área de Desarrollo Indígena Lago Budi. Manual de Información". Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, Temuco-Chile, José Aylwin (compilador), 1997.

**Williamson, Guillermo** "Estudio sobre la Educación para la población rural en Chile". En *Educación para el desarrollo rural: hacia nuevas respuestas normativas*, FAO/UNESCO, 2003.

Información de Prensa:

**El Mercurio**, Miércoles 5 de Noviembre de 2003.

## **ANEXOS.**

### **Pauta de Entrevista.**

#### **Mujeres.**

##### **I. Antecedentes Generales.**

1. Nombre completo (ambos apellidos), edad, estado civil, comunidad de origen.
2. Estudios: escolaridad (básica, media, especialización técnica, universitaria, oficio, capacitaciones).

-¿Cuándo tu vas a una reunión y estás frente a personas desconocidas, cómo te presentas?

##### **II. Definición de la identidad.**

1. Identificación en términos de Autopercepción.

-¿Te consideras mapuche, por qué?

-¿ Cuándo te diste cuenta de que eras mapuche?

-¿Cómo son los mapuche? ¿Qué cosas caracterizan y son importantes para considerar a alguien mapuche y qué cosas los diferencian?

##### **III Participación en el sistema social mapuche.**

1. Ámbito Socio-Cultural.

-¿Hace cuanto tiempo vives en la comunidad? ¿ Viven más parientes tuyos en la comunidad?

-¿Participas en las actividades de la comunidad?

-¿Qué haces, por qué y con qué frecuencia?

-¿Qué significa para ti participar en estas actividades?

-¿Que opina tu familia al respecto?

-¿Participa algún integrante de tu familia en actividades comunitarias? ¿Qué opinas al respecto?

-¿Participas o has participado en alguna organización social y/o mapuche? ¿En qué y qué haces?

-¿Ha cambiado algo en ti desde que participas en esta organización? ¿Qué?

-¿Crees que es importante participar en organizaciones sociales y/o mapuche?

¿Por qué?

- ¿Cumples o has cumplido algún rol tradicional mapuche?
- ¿Qué representa para ti el Lonko de la comunidad?
- ¿Crees que una mujer puede ser Lonko?
- ¿Las mujeres participan en las decisiones de la comunidad? ¿De qué forma?

- ¿Actualmente con quiénes vives en tu hogar?
- ¿Has vivido en otro lugar, dónde y con quién?
- ¿Cuales son tus tareas en el hogar?
- ¿Qué te gusta y que te gustaría dejar de hacer?
- ¿Crees que tus labores en la familia son valoradas por los demás?

- ¿Tienes o has tenido algún trabajo remunerado-pagado?¿Qué haces?
- ¿Cómo te sientes, te gusta?
- ¿Crees que tu relación con los demás en la familia cambia al poder aportar ingresos?
- ¿En qué y por qué?

## 2. Ámbito Simbólico-Cultural.

- ¿Alguna vez has tenido un sueño premonitorio?
- ¿Alguna vez has sentido la existencia de wekufe o kalkus?
- ¿Has consultado, o alguien de tu familia, a una machi?
- ¿Crees que es positivo o negativo consultar a machis?¿Por qué?
- ¿Cuál es la principal función de la machi? (medicinal, religiosa, política, económica...)¿Es importante?
- ¿Que piensas de las machi en la actualidad?

En Temuco y Santiago existen farmacias de medicina mapuche y en algunos consultorios se ha implementado la medicina mapuche con asistencia de machis,

- ¿Que opinas de esta experiencia?
- ¿Conoces hierbas medicinales, como cuales?
- ¿Usas hierbas medicinales como remedio?

- ¿Crees en alguna Iglesia? ¿Cuál? ¿Desde cuando? ¿Por qué?
- ¿Participas constantemente?
- ¿De qué forma participas?
- ¿Que significa para ti?

- ¿Consideras que es importante mantener la cultura de los mapuche? ¿Por qué?
- ¿Que haces por mantener el conocimiento mapuche?
- ¿Enseñas a tus hijos la cultura mapuche?

- ¿Hablas mapudungun?

- ¿En tu familia hablan mapudungun?
- ¿Crees que es importante que exista el mapudungun? ¿Por qué?

*(para mujeres casadas)*

- ¿Hace cuanto te casaste? ¿Con mapuche o huinca?
- ¿Crees que tu relación de pareja es buena?

*(para mujeres solteras)*

- ¿Has pololeado? ¿Con mapuche o huinca?
- ¿Tú preferirías casarte con un mapuche o huinca? ¿Por qué?
- ¿Cómo crees que los hombres ven a la mujer en la comunidad? Hacen diferencias entre las que se fueron a trabajar a la ciudad y las que no?
- ¿Diferencian entre solteras y casadas?

-¿Crees que en la cultura mapuche la mujer es respetada e importante para la comunidad? ¿Por qué?

- ¿Crees que los hombres mapuche son machistas?
- ¿Por qué?

#### **IV Relación Estado chileno-Mujer Mapuche**

- ¿Qué opinas del Estado chileno y la relación con el pueblo mapuche?
- ¿Qué opinas sobre la construcción de la carretera de la Costa?
- ¿Qué opinas sobre la llegada de la electricidad?

-¿Has sido alguna vez beneficiaria de algún programa de desarrollo estatal?  
¿Cuál?

- ¿Cómo evalúas el funcionamiento?
- ¿Te interesa participar en alguno, por qué?

-¿Cómo crees que la mujer mapuche podría ayudar a mejorar el sistema de salud?

- ¿Qué necesitaría?
- ¿Cómo crees que la mujer mapuche podría ayudar a mejorar el sistema educacional?

-¿qué necesitaría?  
-¿Crees que la mujer mapuche reclama sus demandas al Estado? ¿Cómo?

#### **V. Expectativas y Concepciones.**

- ¿Cómo son las mujeres mapuche? ¿Qué valores caracterizan a la mujer mapuche?

- ¿Qué significa para ti ser mujer mapuche, qué sientes?
- ¿Cómo te ves y percibes siendo mujer mapuche?

-¿Qué cosas te agradan de ser mapuche y que cosas no?

-¿Cuales son tus cualidades, capacidades, fortalezas como mujer mapuche?

- ¿Te gustaría cambiar en algunos aspectos, como cuáles?
- ¿Qué opinas sobre los huincas?
- ¿Cómo crees que ven los huincas a las mujeres mapuche?
- ¿Qué diferencias crees que existen entre las mujeres huincas y las mapuche?
- ¿En qué se parecen las mujeres huincas y las mapuche?
- ¿Crees que a veces no puedes hacer algunas cosas por ser mujer? ¿cuales?
- ¿Te juntas con otras mujeres en la comunidad?
- ¿Son solidarias entre ustedes?
- ¿Crees que han habido cambios en la mujer mapuche en los últimos años? ¿Cuales?
- ¿Existen diferencias entre tu abuela, madre y tu, cuales?
- ¿Cuáles crees que son los principales problemas que afectan a las mujeres en la comunidad?
- ¿Quién debería resolverlos?
- ¿Las mujeres mapuche deben tener derecho a la herencia de las tierras?
- ¿Has emigrado a la ciudad, alguna vez, por qué?
- ¿Cómo fue la experiencia?
- ¿Te gustaría emigrar? ¿Por qué?
- ¿Si pudieras cumplir un sueño, cuál elegirías?

**Pauta de Entrevistas.  
Hombres.**

I Representaciones acerca de la Mujer Mapuche.

- ¿Cómo crees que es la mujer mapuche de la comunidad, descríbela?}
- ¿Encuentras diferencias entre las mujeres que han emigrado a la ciudad y las que nunca han salido de la comunidad, cuales?
- ¿Crees que han habido cambios en las mujeres, por ejemplo ves cambios entre tu mamá, tu esposa y tus hijas? Cuales?

- ¿Cuales son los principales trabajos que ella debe realizar en su hogar?
- ¿Y cuál crees es el más importante?
- ¿Y en la comunidad?

- ¿Crees que las mujeres pueden participar de las decisiones en la comunidad?
- ¿Crees en la autoridad del Lonko?
- ¿Una mujer puede ser Lonko, por qué?
- ¿Crees en la machi?
- Un hombre puede ser machi, por qué?

- ¿Cuáles crees son los principales problemas que afectan actualmente a las mujeres en la comunidad?
- ¿Los hombres podrían ayudar a solucionarlos, cómo?

- ¿Qué opinas de las mujeres de la comunidad que trabajan y ganan dinero?
- ¿Qué opinas de las mujeres de la comunidad que desean estudiar y ser profesionales?

- ¿Crees que las mujeres pueden tener derecho a la herencia de tierras?
- ¿Crees que los mapuche son machistas, por qué?