

## ELVIRA DE TALAGANTE, LA TATAMAI Y CARMELA ROMERO: EL ORGULLO DE SER MUJERES INDÍGENAS, EN LA NUEVA NOVELA HISTÓRICA CHILENA Y EL RELATO BIOGRÁFICO

ELVIRA DE TALAGANTE, LA TATAMAI AND CARMELA ROMERO:  
THE PRIDE TO BE INDIGENOUS WOMEN IN THE NEW CHILEAN  
HISTORICAL NOVEL AND THE AUTOBIOGRAPHICAL STORY

**MARITZA E. ABURTO D.**

Coordinadora Programa de Educación Intercultural Bilingüe UBB  
Universidad del Bío-Bío, Chillán, Chile  
maburto@ubiobio.cl

### RESUMEN

La novela chilena contemporánea abre sus puertas para dar cuenta de la vida, aspiraciones, roles, sentimientos y opiniones de mujeres indígenas, de estirpe cuzqueña y mapuche, representadas en Elvira de Talagante, la Tatamai y Carmela Romero, retratadas en las novelas históricas *Herencia de fuego* de Juanita Gallardo, *Maldita yo entre las mujeres* de Mercedes Valdivieso y el relato biográfico *Sueño con menguante* de Sonia Montecino, respectivamente. El mundo cotidiano de estas mujeres se teje en torno a la conservación de los valores heredados de las comunidades de las cuales provienen, que hablan de la importancia de la conservación de la tierra y sus tradiciones, de su independencia para resolver sus asuntos y del ejercicio de un estatus –la condición de machi– que aspiran a la conservación de una identidad y el bienestar de quienes les rodean, cuestión que consideran un deber y les llena de orgullo.

**Palabras clave:** Novela histórica chilena, relato biográfico, mujeres indígenas, estirpe, cuzqueña, mapuche, machi, identidad.

### ABSTRACT

The contemporary Chilean novel has opened up to the lives, aspirations, roles, feelings and opinions of indigenous women of Cuzquian and Mapuche ancestry: Elvira Talagante, the Tatamai and Carmela Romero, as portrayed in the historic novels *Herencia de fuego* by Juanita Gallardo, *Maldita yo entre las mujeres*, by Mercedes Valdivieso and in the autobiographic tale *Sueño con menguante*, by Sonia Montecino, respectively. The everyday worlds of these women are carefully woven around the conservation of values inherited from their original communities, which speak out about the preservation of their lands and traditions, their self determination in the resolution of their own problematics and issues, and the acting of a status –specifically “la machi”–, all of which point towards to the protection of their identity and the well-being of those around them, an issue considered a duty and that constitutes them as proud subjects.

**Keywords:** Contemporary Chilean Novel, indigenous women, ancestry, Cuzquian, Mapuche, machi, identity.

Recibido: 14.03.17. Revisado: 22.04.17. Aceptado: 15.05.17.

## INTRODUCCIÓN

Adentrarse en el estudio de la mujer indígena y su imagen implica revisar, además de la teoría literaria, aquellas conceptualizaciones provenientes desde el ámbito feminista que nos permiten hurgar en su historia, indagar en ciertas teorías antropológicas y sociológicas, para conocer sobre su participación en la intrincada red social y sobre su compleja relación con el entorno y ahondar en los fenómenos sociales reivindicativos que permitan develar el importante rol que juegan en las transformaciones sociales en las que se involucran. Revisaremos estas cuestiones y cómo se reflejan en dos novelas que se inscriben en la llamada nueva novela histórica chilena: *Herencia de fuego* de Juanita Gallardo, *Maldita yo entre las mujeres* de Mercedes Valdivieso y el relato biográfico *Sueño con menguante (biografía de una machi)* de Sonia Montecino.

Nuestro propósito es conocer cómo se retrata a las mujeres indígenas y cuál es la imagen que de ellas se construye en estos discursos literarios; en definitiva, cuál es la imagen que de ellas se proyecta, por estos días, al país, en las figuras de Elvira, Cacica de Talagante, personaje de la novela *Herencia de fuego* de Juanita Gallardo, la Tatamai, personaje de la novela *Maldita yo entre las mujeres* de Mercedes Valdivieso y de Carmela Romero Antivil, protagonista de *Sueño con menguante (biografía de una machi)* de Sonia Montecino, textos literarios y biográfico que ofrecen un espacio a las mujeres indígenas poco presentes, como protagonistas, en la literatura chilena.

El mundo occidental y patriarcal ha privilegiado al hombre y el recuento de sus actos en la historia por sobre la mujer, otorgándole a ésta la condición de “otro”. Negada la participación en el poder, silenciada e invisibilizada, se restringe su participación social a la de reproductora de la fuerza de trabajo industrial, de las fuerzas

productivas y de consumidores que sustentan el desarrollo económico histórico y hoy el capitalismo. La mujer constituye un “otro” dentro de la misma metrópoli (Kris-teva, 1974; Kirkwood, 1987).

La configuración de esta relación hombre/mujer en el mundo occidental encuentra su origen en ciertas creencias motivadas por el desconocimiento y miedo provocado en los hombres por lo distinto que hay en ella, en relación con su cuerpo y estructura psicológica. Así, el hombre ha visto en la mujer a alguien distinto de sí, transformando creencias y normas en una ideología que ha marcado las relaciones con ella, ideología que está presente en el lenguaje y otras representaciones simbólicas (Hidalgo, 2006).

La novela histórica convencional, discurso de la modernidad, ha omitido la presencia de las mujeres en sus creaciones; sin embargo, la nueva novela histórica ha recuperado su presencia y le ha dedicado sus páginas a modo de reivindicación, ya que incorporan, de manera sobresaliente, personajes femeninos, desplazando la mirada desde personajes tradicionalmente masculinos a aquellos, complementando, enriqueciendo y complejizando las miradas sobre las mujeres ofrecidas por el discurso oficial, tanto histórico como ficticio. La nueva novela histórica es una novela que viene a “descentralizar y cuestionar los discursos absolutizantes y globalizadores del saber”, desde la “marginalidad y sobre figuras marginales”, problematizando el discurso oficial, para recusarlo, en un afán de suplir sus carencias a través de un discurso alternativo (Morales, p. 1996).

La nueva novela histórica se vuelca a la historia para rescatar el pasado, indagando en sucesos y personajes, descubriéndoles desde nuevas perspectivas, apropiándose de la historia silenciada, para impugnar la historia oficial, con el propósito de resemantizarla. Esta es una novela que cuestiona “la verdad” y deja ver lo que ha sido deformado

u ocultado en la historia (Moreno, 1992), aludiendo a una necesidad por encontrar los sucesos reales, existentes detrás de los relatos que de ella nos han llegado.

En este nuevo contexto para la novela, las hay aquellas que abordan un diálogo intertextual con el discurso histórico, que tienen por objeto “coger nuestra realidad histórica y releerla, revelando lo que la historia oficial ha silenciado, censurado y ocultado, a la mujer y a otros” (Morales, 1996; Kristeva, 1974), como es el caso —a nuestro juicio— de *Maldita yo entre la mujeres* y *Herencia de fuego*.

Las nuevas novelas contemporáneas, además, ofrecen un discurso de carácter testimonial, que representa las “voces menores” que no han tenido espacio ni existencia en el discurso histórico y ficticio oficial, recuperando con ello para la literatura el “cuento de las mujeres, la cultura oral que transmite saberes, llenando espacios del discurso de la ‘Historia’, aportando hechos antes considerados insignificantes e intrascendentes y visibilizando a los invisibles para dar cuenta de la rebelión de los que tradicionalmente carecían de voz, que no tenían voz propia, en definitiva de la rebelión del coro” (Nun en Kirkwood, 1987).

*Sueño con menguante, biografía de la machi Carmela Romero Antivil*, es un libro testimonial, construido de manera particular: es una biografía por encargo. La protagonista ha solicitado a una joven estudiante que recoja su vida, el doloroso proceso de convertirse en machi y las dificultades a las cuales se enfrenta haciendo ejercicio de tal oficio. Ella lo ha hecho usando múltiples recursos escriturales: el discurso biográfico, el cuaderno de campo etnográfico, relatos tradicionales, entre otros, complejizando y enriqueciendo la configuración del mundo habitado por esta mujer.

Indagar en la imagen de la mujer indígena es descubrir que se le ha configurado como un “otro”. La “otredad” supone la

existencia de un “uno”, el hombre occidental evolucionado, que se destaca por sobre el resto de los habitantes del mundo. Un “otro” que carece de rasgos culturales europeos es un ‘otro’ distinto del hombre occidental: el indígena, el bárbaro. La otredad se presenta como aquello distinto de occidente, lo relativo a las colonias y ha recibido un carácter peyorativo, concebidas en una relación de inferioridad cultural (Harris, 1998; Todorov, 1991, 2003). Las mujeres indígenas, doblemente subvaloradas, reciben menos atención en las letras o, bien, se retratan situadas en espacios lejanos al protagonismo.

Hoy, cargadas de valor positivo, estas mujeres se asoman al imaginario chileno, a través de estas obras literarias, ahora configuradas como protagonistas que luchan infatigablemente por conservar la cultura, transmitirla, respetar la tierra como fuente de vida y madre, conquistando un espacio negado o mezquino, otorgado en las letras nacionales, reivindicativamente.

**LA CACICA DOÑA ELVIRA DE  
TALAGANTE DE *HERENCIA DE  
FUEGO*, JUANITA GALLARDO  
(2003), LA CONSERVACIÓN DE LOS  
VALORES, LA TRADICIÓN Y LA  
CULTURA DE UN PUEBLO**

Doña Elvira, la cacica de Talagante, es retratada como una mujer de alto linaje, dentro de la estructura de poder del incanato; es una mujer orgullosa y plenamente satisfecha con su condición indígena. Se siente responsable con la vida de su pueblo y la protección de sus tierras, una misión que le fuera entregada por su padre. Es una mujer que vive en el entorno de la naturaleza, que se confunde con ella, que se hace una con los elementos: “Sus ropas huelen a humo de leña de boldo y su pelo a bosque” (Gallardo, 2003, p. 36).

La cacica se niega a hablar la lengua de los castellanos dentro de su casa, no viste como cristiana, rechaza la religión española y se resiste a seguir las nuevas costumbres que van penetrando en la vida cotidiana, incluso en la cocina. Ha actuado según la conveniencia de su pueblo, ha privilegiado conservar las tierras antes de perderlas, casándose con un extranjero: “Quince años atrás había visto llegar a los conquistadores con sus armas de fuego que le produjeron espanto, su soberbia que no trepidaba en asesinar, sus Cristos de palo que para nada servían y, obedeciendo a su padre que le ordenó apretar los dientes y resistir, se amancebó con ese alemán de piel tan blanca que siempre le provocó repugnancia” (Gallardo, 2003, p. 47).

Tomándose su tiempo para observar el funcionamiento de la casa de su hija, doña Águeda y quienes la habitan, se manifiesta en desacuerdo con la vida que allí se lleva; ella se opone a los modos culturales que se van imponiendo, en el nuevo mundo. Es para ella preocupación fundamental conservar las tradiciones y lo hace notar. No asume el protocolo cristiano que se vive según el calendario y no acata lo estipulado con motivo de Semana Santa. Ante la imposición de no realizar trabajos de ninguna índole, acarrear agua o cocinar y ayunar, ella vive según las usanzas de su tierra: se levanta al despunte del alba, se sienta en la cocina a tomar su tisana de hierbas, se pierde en la contemplación de la luz naciente y se duerme a la hora en que se duermen las gallinas “para respetar el orden natural de las cosas” (Gallardo, 2003, p. 38). La cocinera se molesta, porque su cocina ha sido usurpada por unos indios de Talagante que se adentraban en sus dominios y “cocinaban sopas de verduras para la Cacica, como si ella no supiera hacerlas y para peor, en pleno Jueves y Viernes Santo, llamando a desgracias con tamaño desacato a los mandamientos de Dios” (Gallardo, 2003, p. 39).

En el bautizo de su bisnieta Catalina, hija de Catalina Lisperguer, la cacica recupera la tradición de su pueblo cuando en vez de contar con un padrino y una madrina para la niña, como se hace en el mundo cristiano, se han impuesto dos mujeres como madrinas: “El bautizo fue considerado un ‘escándalo’, aunque se dio en voz baja antes del inicio de la ceremonia religiosa, cuando una india arrugada como higo, con bastón de mando y traje ritual, llegó reclamando el derecho a ser madrina de la recién nacida ‘por ser lo convenido por nuestros mayores’ (Gallardo, 2003, p. 42), acto considerado negativo por quienes sustentan miradas europeas: “No es un buen augurio para la niña” (Gallardo, 2003, p. 42), resaltando la importancia de los ancianos dentro del mundo cultural pre-hispano.

La anciana es enfática acerca de la valoración de la independencia que las mujeres han de tener y proteger; cree que, aun cuando los hombres han de jugar un rol en la vida familiar ya que “sirven para engendrar hijos, defender a sus familias y mantenerlas en la decencia debida” (Gallardo, 2003, p. 44), éstas no pueden supeditarse a ellos y signa con valor negativo el que ellas se sometan a la voluntad de sus maridos, a través del amor, herramienta de sumisión, cuestión que le molestaba especialmente de su hija, Doña Águeda Flores, porque se transforman “mediante su alquimia en sirvientas voluntarias de sus maridos” (Gallardo, 2003, p. 44).

La cacica asume con profunda convicción la misión de conservar y mantener vigente la cultura, cuestión propia de las mujeres de su estirpe y transmitir sus valores y usanzas, a todo su linaje, incluidos todos los hombres y mujeres de la familia, aglutinándola en torno a ella. En relación con estas ideas, se molesta sobremanera cuando ve que su bisnieto es incapaz de reconocerla; un niño que no re/conoce a sus ancestros pierde su identidad: “Es una vergüen-

za que no sepas reconocer a tu bisabuela” (Gallardo, 2003, p. 36), se queja y asume con firmeza la crianza y educación del niño, papel importante de los ancianos en la formación de los niños indígenas. Doña Elvira le recuerda a su hija, enfáticamente y con reproche, que ha de seguir esta misma tradición: “Se te olvida, Águeda, que las mujeres recibimos el encargo de mantener nuestra cultura ante la destrucción que trajeron los invasores llegados del otro lado del mar” (Gallardo, 2003, p. 49).

En este sentido, Doña Elvira representa la sabiduría de la madre tierra, las madres indígenas que son una con la tierra; la sabiduría de un pueblo que quiere seguir viviendo y según sus tradiciones. Pero encuentra resistencia dentro de su propia familia y entra en conflicto con su hija. Doña Águeda, que es una de las primeras mestizas criollas de esta tierra, lleva en ella la marca de dos mundos que se encuentran y configuran una nueva realidad. Viven en ella lo europeo y lo indígena; sin embargo, se identifica más con lo español: es súbdita leal a Su Majestad, una católica de misa diaria y numerosas obras pías, una propietaria dedicada al florecimiento de la tierra y el comercio. Águeda no aprueba que la cacica influya en la formación de su bisnieto, porque considera que su madre sustenta ideas que han perdido vigencia en el contexto del nuevo mundo, lo que da cuenta de la tensión histórica y socio-cultural de la época, así es que trata de alejarlo de ella: “Era la primera vez que salía a la calle con su nieto, pero ni muerta iba a permitir que la Cacica le llenara la mente de ideas sepultadas por el tiempo” (Gallardo, 2003, p. 36).

La cacica posee plena conciencia de la importancia de la sobrevivencia de su pueblo, la necesidad de la defensa y, por sobre todo, de la necesidad de contar con más guerreros para resistir la invasión europea. Le duele la actitud de su nieta María que, siendo joven aún, no tenga más que

un hijo, menos ahora cuando “su pueblo se preparaba para la rebelión y requería de más hombres para guerrear, mujeres para asistirlos y procrear nuevos combatientes” (Gallardo, 2003, p. 47). Había llegado, a su juicio, el momento de combatir a los invasores y formar alianzas con los mapuche y su linaje tenía que ser parte de ello.

Águeda, tomando partido por los españoles, aquellos que siente más cercanos en sangre, sostiene: “Madre somos más próximos a los españoles que a los Mapuche” (Gallardo, 2003, p. 48). Su madre era de estirpe cusqueña; ella, en cambio, era una mujer de vida opulenta que pasaba por perfecta española, a pesar de su apariencia germana; estaba casada con un español y era madre de un súbdito del rey de España. Además, cree que su madre no interpreta debidamente las cosas, ya que ese que ella llamaba ‘su pueblo’, no eran sino sus sometidos, su trofeo de la conquista del Inca.

Águeda cree que su madre ignora que su mundo se ha desmoronado irremediablemente y ya no había vuelta atrás. Sus tres nietos varones son capitanes del Ejército del Rey. El Tahuantinsuyu había sido destruido y era cuestión del pasado. Había que sobrevivir, eso era lo que pensaba. Pero su madre insistía: “Nuestra responsabilidad es cuidar la tierra, ‘no nuestros pellejos’”, decía (Gallardo, 2003, p. 48). Sabía, la cacica, que estaban en una posición de desventada; sin embargo, aun así, aspiraba a revertirla. Pensaba que el poder ostentado por su familia era frágil y pasajero, sólo el que los españoles quisieran otorgarte.

Para la cacica, la situación vivida a partir de la llegada de los españoles había traído confusión. Sostiene que “los actuales trastornos vienen de confundir la tierra con el territorio de un reino” (Gallardo, 2003, p. 49) y olvidas que “nosotros somos la tierra” (Gallardo, 2003, p. 49). Ella le recuerda a su hija los lazos que las unían a la tierra, arboles, piedras, animales y otros hombres,

todos como parte de ese espacio original. La anciana, en este sentido, se configura como la voz presente que recuerda quiénes son, su relación con el entorno, el deber que les asiste en el cuidado de ella, la importancia de conservar su identidad y la comunicación con entidades desconocidas para los españoles, porque existen seres invisibles a los ojos de miradas groseras. Lamenta la falta de ofrendas y respeto para con ellas y, por sobre todo, la pérdida del sentido que allí habitada antes de la llegada de los europeos. Madre e hija representan el conflicto entre dos mundos que, una vez enfrentados en un mismo espacio, no logran conciliarse.

**LA TATAMAI DE MALDITA  
YO ENTRE LAS MUJERES DE  
MERCEDES VALDIVIESO  
(1991), UNA TRADICIÓN DE  
MUJERES QUE SE MANTIENE  
GENERACIONALMENTE**

La Tatamai es retratada en la novela *Maldita yo entre las mujeres* de Mercedes Valdivieso como una mujer indígena dotada de una profunda sabiduría y conocimiento, capaz de conducir a las mujeres Flores-Lisperguer por el camino que trazara la matriarca de la familia, doña Elvira, cacica que Talagante, mujer omnipresente en el relato. Es ella quien inicia a estas mujeres en un camino del saber y de la independencia que implica disentir con el orden patriarcal y católico, instalado socialmente y reproducido en la intimidad familiar a través del pater familias, don Gonzalo de los Ríos. Cuenta la Tatamai a las niñas bajo su cuidado que a la “bisabuela le pasó el bautismo por la cabeza pero hasta ahí le llegó la fe y se le quedó indio el sentimiento” (Valdivieso, 1991, p. 38), configurándose como un cuerpo que es, además, lugar de resistencia. La bisabuela se ofrece como ejemplo de lealtad con su pueblo, de lealtad con una tradición

de mujeres independientes, libres para gobernar sus vidas y tomar las decisiones que consideren apropiadas.

La Tatamai invoca constantemente a la cacica. La matriarca es origen y referente de este estirpe de mujeres; porque ha sabido estar presente para y en cada una de ellas. La cacica puede desdoblarse y trasgredir los límites del tiempo y el espacio, para hacerse presente, estar con ellas y ser una con ellas. Doña Elvira “supo irse del cuerpo y volar con la cabeza” (Valdivieso, 1991, p. 39) y desde “su altura miró a las mujeres de su linaje, cambiando a otras en el tiempo” (Valdivieso, 1991, p. 39).

La Tatamai es la voz de la sabiduría de las mujeres indígenas y, en este rol, con su discurso, contraviene la mirada que ofrece el mundo masculino para ellas, resistiendo el discurso de los sacerdotes y el discurso del pater familias, ya que no está dispuesta a acatar un conjunto de valores y prácticas que denigran, invisibilizan y sojuzgan a las mujeres, dentro del contexto español y católico dominante.

En las conversaciones de las mujeres va surgiendo el discurso de los sacerdotes, encargados de la formación de las niñas Águeda y Catalina; éste es un discurso no exento de alusiones a la debilidad de la mujer y su tendencia al mal. Dice Catalina: “Fray Cristóbal de Vera me sermoneaba el miedo: mujer fue quien puso la oreja al demonio y en mujer principió el pecado” (Valdivieso, 1991, p. 45). Además, imponían drásticas prácticas penitenciales, a modo de expiar culpas: “me disponía penitencias y sogas ásperas a la cintura” (Valdivieso, 1991, p. 46), según la usanza católica, acostumbrada en la Colonia. Las enseñanzas del catolicismo son que las mujeres son débiles, frágiles a la seducción del mal, proclives a romper las normas de Dios, origen del pecado y, con ello, culpables de los dolores que la humanidad ha de vivir.

El discurso de la Tatamai ofrece un dis-

curso alternativo al del clero, es decir, un contra-discurso donde las muchachas alcanzan, en tanto mujeres, un protagonismo inusual para la época. La Tatamai: “Platicaba historias contrarias a las de los frailes, en ellas siempre vencían unas Elviras, unas Catalinas y unas Águedas” (Valdivieso, 1991, p. 46). Este contra-discurso ofrece formas alternativas de interpretar el mundo, donde las mujeres pueden alcanzar el estatus de heroínas y mostrarse insumisas en relación con las normas patriarcales, desafiando el orden católico oficial. También muestra a las niñas un mundo donde las mujeres cobran especial importancia: les enseña a que pierdan el miedo “que no sirve y abaja” (Valdivieso, 1991, p. 38), descalificándolo como instrumento de control de las mujeres, junto a la culpa, en la época.

La Tatamai constituye en sí misma un modelo de desacato a la autoridad del pater familias, que lamenta la desaparición de una sirvienta leal para con él. Desafiante, responde a las preguntas que indagan por ella: “A la sirvienta se la tragó la tierra, ‘o el infierno’” (Valdivieso, 1991, p. 102)... “su sitio que merecía” (Valdivieso, 1991, p. 102). Ella, a la vez, constituye un eslabón fundamental de la comunicación generacional entre las mujeres de la familia. Es ella el vehículo de transmisión de la sabiduría, el conocimiento y las experiencias que poseen, tejiendo una historia común para un linaje articulado en torno a la complicidad generacional, porque “De mujer madre a mujer hija pasa la herencia que traemos” (Valdivieso, 1991, p. 38).

Esta caracterización de la Tatamai representa, a nuestro juicio, la voluntad de independencia de las mujeres, construida sobre la base de sus vivencias y el legado de otras, en una reflexión que las hace sujetos protagonistas de su historia y vida.

### LA MACHI CARMELA ROMERO ANTIVIL DE SUEÑO CON MEN- GUANTE (BIOGRAFÍA DE UNA MACHI) DE SONIA MONTECINO (1999)

Carmela Romero Antivil, Peñellen es una mujer destinada a ser *machi*<sup>1</sup>. Ella ha nacido con el espíritu que antes ha habitado en otros integrantes de su familia, ese *püllü* la ha escogido para habitar en ella y darle todos sus dones, virtudes y cualidades. Ese espíritu la acompañará hasta que muera y, cuando ya no haya integrantes de ese linaje, irá a reunirse con *Chao Dios, Ngenechen*, luego de recorrer un camino muy duro. Cuenta la niña: “Ese espíritu, cuando me formé, cuando me engendró mi papá, ya estaba allí” (Montecino, 1999, p. 48) y “Sufrí ese *püllü*<sup>2</sup> buscando a la persona hasta que la encuentra” (Montecino, 1999, 48). Carmela se sabe y reconoce como poseedora de este espíritu que la lleva a convertirse en aquello para lo cual está destinada: “... como estaba destinada y tenía el espíritu” (Montecino, 1999, p. 63).

Su nacimiento aconteció estando rodeada de remedios, “tal como lo había soñado mi mamá” (Montecino, 1999, p. 47). Ha sido doloroso y difícil: “las gentes rogaron, oraron, buscaron remedios, canelo” (Montecino, 1999, p. 47). Las circunstancias de su nacimiento anunciaban una vida de similares características.

<sup>1</sup> La *machi* es el título que ostenta la persona dedicada a esta institución y es miembro activo de esta institución. (Alonqueo, 1979).

<sup>2</sup> Cuando hablamos del *püllü* nos referimos al suelo, por un lado, y a lo que en castellano se llama espíritu. En la concepción mapuche el término *püllü* denota lo material, lo tangible y lo etéreo. Pero en la filosofía mapuche ambas entidades se asemejan y en un momento de la “vida” se conjugan. En este contexto entendemos la vida tanto terrenal como ultraterrenal (Quidel, 1998).

Es pues la suya, su condición de *machi*, una condición para la cual ha sido elegida y constituye una condición que implica que quienes la han sido elegidos atraviesen por un difícil camino hasta llegar a serlo; porque es un proceso que acompaña un largo sufrimiento físico y psicológico. Su abuela, quien la ha criado y le ha dado un nombre mapuche, se resiste a que Peñellen asuma tal condición. Puede reconocer que la niña posee tal *püllü*, pero pretende alejarla de ello, pues no estará exenta de sufrimiento y envidias, a pesar de ser motivo —a la vez— de mucho orgullo y prestigio: “... pero yo no quiero que seas *machi* porque vas a sufrir mucho, también pueden envidiarte, odiarte y te pueden hacer mal” (Montecino, 1999, p. 77). Cree la abuela que “saliendo del campo, de los mapuche, te vas a apartar de esa enfermedad, te vas a mejorar” (Montecino, 1999, p. 113). Pero no es así, viviendo en Santiago sufre permanentemente de enfermedades y dolencias. Peñellen no puede escapar de ese *püllü* que es su destino<sup>3</sup>. Sin embargo, no asumirlo es también motivo de dolor<sup>4</sup>.

Desde muy pequeña pudo notarse diferente. A través de las experiencias cotidianas ella va viviendo un proceso de revelación; ciertos elementos claves de la condición de machi se van presentando, ya sea en experiencias vivenciales o a través de los sueños que configuran su identidad. En una ocasión caminó a buscar agua y se encontró con una oveja, que la miraba fijamente;

queriéndola llevar a casa con su prima para comerla, la oveja ascendió hacia el cielo y desapareció. Se abrió un hueco en el cielo y desde allí todo se iluminó y llovió sobre ellas. Llovió con sol, con luz y el agua más que agua era luz que alumbraba. Surgió un arcoíris donde estuvo la oveja y ellas entraron en él, jugaron allí y la luz del arco iris alumbraba “¡... todo mi cuerpo, en los pies, todo!” (Montecino, 1999, p. 66). “El arcoíris me alumbró toda, una luz fuerte que me iluminó de rojo, amarillo, verde, con siete colores me alumbraron. (Montecino, 1999, p. 67).

Carmela Romero sabe que ha sido elegida para ser machi a través del “perimontun”<sup>5</sup>. El *perimontun* le dice que tiene un rol que cumplir: ser *machi*. “Así fui médica, yo no quería ser, pero me pescó tan fuerte que no podía huir de ser médica” (Montecino, 1999, p. 67). Enfrentada a esta visión, la niña tuvo conciencia de que se habían producido cambios en ella; muchas energías habían entrado en ella, representadas en luz del arcoíris; ahora podía reconocer los remedios y con ellos, preparar otros que sanaban a las gentes<sup>6</sup>.

Los sueños que tiene Peñellen complementan el *perimontun*. La niña soñó que “andaba en una montaña virgen y los remedios de flores bailaban, se movían, como que me hablaban” (Montecino, 1999, p. 76) y su abuela le confirmó su destino: “Es el espíritu de machi que tienes” (Montecino, 1999, p. 77). La niña ha soñado que se dormía al lado de un árbol, un canelo “que tenía labrados unos escalones chiquititos y

<sup>3</sup> “Hacerse machi implica, en primer lugar, un profundo sacrificio de la persona elegida por lo cual ningún padre está dispuesto a ver que sus hijos padezcan de ello (Quidel, 1998).

<sup>4</sup> Si no asume el rol se producen desequilibrios de por vida. Ser machi suele ser motivo de mucho sufrimiento, de incomprendiones y de envidia por la importancia que reviste socialmente tal condición. No todos entienden lo que significa ser machi, hay prejuicios al respecto y se puede acusar a las personas de bruja, de tranzar con el mal, de manejar el mal, se ser mentirosa (Quidel, 1998).

<sup>5</sup> “Una visión que la persona tiene del *geh* que le ha llamado a sumir el rol, que aparece a temprana edad o se revela en sueños” (Quidel, 1998).

<sup>6</sup> El origen del machi está en la naturaleza, los *newen* que hay en ella son quienes se toman a los machi. En cada uno de las manifestaciones del *mapu* hay un *newen* que sustenta esa manifestación: bosques, esteros, trueno, vertientes... (Quidel, 1998).

subí y subí, pero no era yo, era el espíritu el que me había venido en el sueño y me daba fuerzas para subir. Desperté en mi sueño y junto a mí había un *rewe*<sup>7</sup>. Corrí a donde mi abuelita a contarle lo que había soñado” (Montecino, 1999, p. 77), “... es el *pü-llü* que sale a soñar”, me dijo (Montecino, 1999, p. 77). Los sueños que tiene la niña constituyen un espacio o dimensión a partir de los cuales va adquiriendo familiaridad con todos aquellos elementos propios de la vida de los *machi*<sup>8</sup>, un espacio de aprendizaje.

En la vida cotidiana van surgiendo, también, vivencias que la hacen reflexionar sobre su destino. Ha visto cómo se construye el *kultrún*<sup>9</sup> de una *machi*, un procedimiento ritualístico que involucra a la comunidad, porque quienes comparten su entorno pueden reconocer cuando una persona está destinada a ello y saben que si se rechaza tal condición enferman e incluso mueren. Varias personas han buscado en el bosque un árbol del cual construir el *kultrun* y, a través de este acto de contemplación, la niña va conociendo los elementos que acompañan la vida de lo/as *machi* y el carácter sagrado que involucran. “*Kultrun* es el nombre común con el cual se conoce al instrumento

principal de lo/as *machi*, el cual cumple diversas funciones. Pero el *kultrun* es mucho más que eso.

La *machi*<sup>10</sup> es una institución dentro de la cultura mapuche, que goza de importancia fundamental para la organización de la vida comunitaria. Es una persona de profunda sabiduría, que sustenta principios y normas que le permiten intervenir en todo trabajo mapuche y aconsejar a otros. Es una persona destinada al servicio de sus iguales<sup>11</sup>.

Ser *machi*, convertirse en *machi* es, ya decíamos, un proceso largo y muy doloroso. Es un camino que incomprende. Hay ocasiones en que algunos miembros de la comunidad les envidian por el prestigio que conlleva y se dice de ello/as que son ‘*machi kalku*’<sup>12</sup>, alguien que puede manejar las fuerzas negativas y que puede, por lo tanto, hacer daño a los otros que, desprovistos de ese conocimiento, están a merced de sus malos sentimientos. Es lo que ha vivido también Carmela, la envidia de algunos integrantes de su comunidad ha llevado a que digan que ella es *machi kalku*, generando desconfianza y distancia en muchos miembros de la comunidad.

Asumir el rol de *machi*, responder positivamente al llamado de esta ‘condición’ es

<sup>7</sup> El *rewe* se compone de diversos vegetales como el *maqui*, el *canelo*, la *quila*, el manzano y el helecho *ampe*. En medio de estas ramas se coloca un palo con peldaños (el *rewe* propiamente dicho) para que en él se extasién las machis (P. Coña, 1995). El *rewe* es símbolo exclusivo de la institución del *machigen* (Quidel, 1998).

<sup>8</sup> Ser *machi*, *machin*, es una institución orgánica socio-religiosa que hay dentro del pueblo mapuche, cuya función es ejercer una función netamente humanitaria, que involucra ideas de fraternidad, de amor, que involucra un profundo idealismo espiritual alimentado por el espíritu de Dios (*Ffil.eü*), que significa la llama encendida del amor espiritual, del poder grande, de la fortaleza y la llama poderosa de amor y temor” (Alonqueo, 1979).

<sup>9</sup> Según el *machi* Caniullan en “el *kultrun* está el conocimiento, la educación y el pensamiento mapuche. Es un instrumento que contiene sabiduría, en ella está la medicina, la religión, la astronomía, la representación del universo visto desde lo mapuche” (Quidel, 1998).

<sup>10</sup> La *machi* es una persona destinada a servir a sus iguales, una persona que ha sido elegida para mitigar el dolor de las personas, quien guíe las rogativas, que levante las ceremonias, quien se arrodille en la tierra para pedir por sus hermanos. Otorga sanidad a los enfermos, conocedor de los *baweh*, que brotan, crecen y se desarrollan en el *püjü*. La *machi* es la persona a quien se le entrega el *Kimün* a través del *Küymín* y el *güban* para que ella lo haga saber a sus semejantes en el *naiq mapu* y el *püjü mapu* (Quidel, 1998).

<sup>11</sup> La *machi* aconseja y orienta según el *rakizuum*, conocedora y ejecutadora permanente del *mapun rakizuum*. Por ello dirige, controla, sanciona, evalúa y reorienta las conductas de los habitantes de su *lof* y de sus pacientes. Portadora de profundos elementos culturales de su pueblo (Quidel, 1998).

<sup>12</sup> *Machi kalku*: un/a *machi* que usa el conocimiento que posee para hacer mal a miembros de la comunidad.

asumir la preocupación por el bienestar de toda la comunidad a la cual se pertenece y atender a los llamados de otras personas de otras comunidades. El bienestar, la salud, las relaciones positivas con el entorno, leer los mensajes que los elementos ofrecen cotidianamente, constituyen tareas de máxima responsabilidad para un/a machi y Carmela ha asumido ese rol, a pesar del dolor que conlleva no sólo iniciarse en esta institución sino, además, ejercerla. La responsabilidad de velar por el bienestar comunitario, la continuidad de las tradiciones, la relación con los *ngen*<sup>13</sup> constituyen elementos fundamentales de la cultura y, por ende, de su vigencia, en el tiempo, y a través de ella y su ejercicio, permanece en el tiempo.

## CONCLUSIONES

La nueva novela histórica chilena asume la tarea de rescatar la importancia de las mujeres ausentes en la novela histórica canónica. Esta novela indaga en sucesos y personajes, develando la vida de las mujeres desde nuevas perspectivas, impugnando verdades absolutas, lo deformado o aquello que deliberadamente se ha ocultado y ofrece un espacio para su reivindicación.

Las mujeres que hemos encontrado en estos textos contradicen las caracterizaciones que tradicionalmente se les han dado en la novela canónica. Doña Elvira es una mujer de destacada posición ante su pueblo, es quien insiste en guiar sus destinos acorde con la tradición. Es una mujer orgullosa y satisfecha con su condición de indígena, responsable con la existencia de su pueblo, sus valores, su cultura y, sobre todo, con el cuidado y conservación de la tierra. La Cacica vive en comunión con la naturaleza y los elementos culturales propios de

su pueblo; usa e impone la lengua heredada de su linaje y se niega a hablar la de los invasores; insiste en que las mujeres tomen sus propias decisiones; anhela que estos valores permanezcan en el tiempo y que las mujeres, especialmente, porque tradicionalmente así ha sido, sean las portadoras de ese conocimiento. Busca crear condiciones para la sobrevivencia de su pueblo y alejar al extranjero.

Doña Elvira representa, a nuestro juicio, la sabiduría de la tierra y de un pueblo que lucha por seguir viviendo y según sus costumbres, resistiendo el coloniaje, cuestión a la que se opone su hija mestiza, Doña Águeda, que toma partido por lo español.

En el caso de la Tatamai vemos una exaltación de la condición de insumisión de mujeres que contravienen las miradas que para ellas ha ofrecido el catolicismo y el patriarcado, instalado en el sistema político-social imperante y reproducido en el seno familiar por el pater familias durante la colonia española. Ella, dotada de una profunda lucidez, invita a resistir al patriarcado y resulta ser la guía en un camino de aprendizaje hacia la independencia, la valoración de las mujeres y su mundo, construyendo un tejido de saberes femeninos que vienen a reivindicarlo.

Carmela Romero, Peñiñen, constituye, a nuestro juicio, una reivindicación de la sabia mapuche, la *machi*, considerada tradicionalmente en el mundo criollo como 'bruja' por su conocimiento de las hierbas, la cura de enfermedades y la interpretación de las fuerzas de la naturaleza, cuestiones que dentro de la cultura chilena han sido signadas con connotaciones negativas. Ella abre las puertas para conocer la complejidad y la intimidad de un proceso doloroso que resulta en la configuración de una persona dotada excepcionalmente y que constituye un elemento fundamental de la cultura e identidad mapuche. La machi busca restablecer el equilibrio en las personas y en

<sup>13</sup> Energías presentes en los elementos.

el entorno, además de conservar vivo el conocimiento que configura la identidad del pueblo mapuche.

En definitiva, Doña Elvira, la Tatamai y Carmela son todas mujeres fuertes y valientes que construyen sus destinos con plena conciencia de ello y que conocen muy bien sus capacidades, asumiendo roles de liderazgo dentro de sus familias, comunidades y pueblos, contraviniendo la imagen que de ella han propiciado y extendido las ideas del patriarcado.

A diferencia de los feminismos europeos, que abogan por los derechos de las mujeres en amplios y diversos sentidos, las luchas de las mujeres indígenas y los feminismos del *Abya Yala*<sup>14</sup> se caracterizan porque centran la atención en la lucha por la conservación de la cultura y el respeto a los derechos de los pueblos originarios. Las mujeres indígenas, fuertemente conectadas con su identidad étnica, luchan por evitar el atropello a sus derechos colectivos y comunitarios, buscando restablecer el bienestar tradicional. Sus luchas buscan el respeto a sus derechos como pueblos; son luchas por conservar sus territorios, el agua, la flora y fauna nativa, la lengua, la cosmovisión y todas aquellas expresiones de sus respectivas identidades culturales. Ellas se oponen con fuerza a invisibilización y destrucción cultural. La lucha reivindicativa que emprenden las mujeres indígenas, ayer como hoy, se lleva a cabo incluso desde sus propios cuerpos, en tanto espacios dibujados culturalmente que resisten y se rebelan frente a un estado, construcción machista y patriarcal, que las demoniza y persigue.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALONQUEO, M. (1979), *Instituciones religiosas del pueblo mapuche*. Santiago de Chile: Ed. Nueva Universidad. Pontificia Universidad Católica de Chile.
- BAJTÍN, M. (1989), *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.
- GALLARDO, J. (2003), *Herencia de fuego*. Santiago de Chile: Editorial Planeta Chilena S. A.
- Harris, M. (1998), *Antropología cultural*. Madrid, Alianza Editorial.
- HIDALGO, R. (2006), *La otredad en América Latina: etnicidad, pobreza y feminidad*. Universidad Nacional del Nordeste, Argentina, [www.unne.edu.ar/web/cyt2006/02 Humanidades/2006](http://www.unne.edu.ar/web/cyt2006/02_Humanidades/2006)
- KIRKWOOD, J. (1987), *Feminarios*. Santiago de Chile: Ediciones Documentas.
- KRISTEVA, J. (1974), *About Chinese Woman*. New York: Columbia University Press.
- MONTECINO, S. (1999). *Sueño con meneguante (Biografía de una machi)*. Santiago de Chile: Editorial Sudamericana.
- MORALES, E. (1996), Más allá de la historia oficial. La nueva novela histórica hispanoamericana. *Revista Mensaje*, 450, 22-24.
- MORENO, F. (1992), La historia recurrente y los nuevos cronistas de Indias (Sobre una modalidad de la novela hispanoamericana actual). *Acta Literaria*, 17, pp. ....
- QUIDEL, J. (1998), Machi Zugu: Ser machi. *Cultura, Hombre y Sociedad (CUHSO)*, 4(4), 30-37.
- TODOROV, T. (1991), *Nosotros y los otros*. Reflexiones sobre la diversidad humana. México: Siglo XXI Editores S. A.
- TODOROV, T. (2003), *La conquista de América. El problema del otro*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Valdivieso, M. (1991), *Maldita yo entre las mujeres*. Santiago de Chile: Ed. Antártica S. A.

<sup>14</sup> Nombre dado al continente americano por sus habitantes antes de la llegada de los españoles.