

MUJER, SOCIALIZACIÓN, TABÚ Y RELACIONES INTERGRUPALES: LA IDENTIDAD DE GÉNERO EN LA CULTURA MAPUCHE DE LOS SIGLOS XVI Y XVII*

por FRANCIS GOICOVICHVIDELA**

Magister en Historia, Universidad de Chile

I. Introducción

Las sociedades humanas, así como las especies gregarias, tienen algunos puntos en común: la delimitación del conjunto social, el hecho de las diferenciaciones dentro de éste a base de edad, sexo o de algún otro rasgo, su aspecto cooperativo, la identificación de los miembros del endogrupo en contraposición a los que son exteriores a éste, se aplica tanto a los agregados humanos como a los animales. Funciones tales como el cuidado de la prole, la protección contra amenazas externas o la integración en la vida de la comunidad de los que nacieron al interior de ella caracterizan a todos de manera semejante.

Lo que diferencia a las sociedades humanas de las otras es que, a pesar de que el hombre no es sino uno entre los muchos animales sociales, es el único que tiene cultura. Esto significa que hay una distinción profunda entre las respuestas fisiológicas del animal y la conducta cultural del hombre: los estímulos que actúan en la conducta de los animales son, en su mayor parte, inherentes a los acaeceres físicos, inmediatos, que en modo alguno son un subproducto de las actividades anteriores de animales de la misma especie. El hombre, en cambio, acumula experiencia por medio de la palabra, y los estímulos que despiertan la conducta humana son, en gran parte, producto de las vidas de generaciones previas. El ambiente en el cual viven los seres humanos está constituido principalmente por la acumulación de actividades de generaciones anteriores, actividades que están revestidas de una compleja red de significados que determinan tanto la asignación como el desenvolvimiento de las normas y costumbres al interior de las culturas respectivas¹. La interiorización de estos elementos se efectúa a través de un largo proceso de aprendizaje en el que los seres adquieren las múltiples dimensiones de la identidad: identidad cultural, religiosa, social, política y de género. Esta identidad de género, como veremos, predeterminaba en gran manera el rol y estatus de las mujeres en la sociedad mapuche —en relación a los hombres como entre ellas mismas—, la valoración de sus actividades y los espacios en que manifestaban su existencia.

* Investigación financiada por el Programa Interdisciplinario de Estudios de Género (PIEG) de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile.

** Quisiera agradecer a Don Osvaldo Silva Galdames por su valiosa orientación, a Loreto Rebolledo y María Elena Acuña, coordinadora del Programa Interdisciplinario de Estudios de Género, por sus consideraciones al manuscrito, y a Alejandra Ramos, bibliotecaria del Departamento de Ciencias Históricas de la Universidad de Chile, por instarme a esta publicación.

¹ Linton; en Beals, Ralph y Harry Hoijier, *Introducción a la Antropología*, Editorial Aguilar S.A., 1ª edición en inglés, 1953, traducción de J. M. Ruiz-Werner, 2ª ed., Madrid (1969).

II. La educación del indígena y génesis de la identidad: madres y padres como agentes socializadores

Ellos nunca castigan a sus niños varones, porque consideran que el castigo es degradante y que dispone al futuro hombre para que sea pusilánime y poco apto para llenar sus deberes de guerrero

EDMOND SMITH, 1914

Todos los individuos nacen dotados de ciertas habilidades potenciales para la vida cultural, pero es un hecho indudable que nadie viene al mundo perfectamente adaptado para la vida dentro de una cultura particular. Al nacer, el infante posee un mínimo de personalidad y se encuentra con una absoluta carencia de conocimientos: la educación es aquel proceso que tiene por resultado la adquisición de la cultura por el sujeto, la formación de su personalidad y su socialización.

Los individuos adquieren sus normas de conducta, sus actitudes y opiniones y sus sistemas de valores en distintas fuentes. Estas fuentes incluyen, entre otras, la familia, que ejerce un control casi exclusivo sobre el infante y el niño durante sus primeros y quizá más importantes años formativos; los compañeros de la misma edad —es decir, los miembros de su generación—, cuya influencia sobre el ser es muy considerable a lo largo de la mayor parte de su vida, y en general los demás componentes del grupo social que en mayor o menor grado interactúan con “ego” en cada fase de su existencia.

En el transcurso de la vida el individuo experimenta variaciones en su situación, y con cada cambio debe aprender a desempeñar el papel que corresponde para desenvolverse eficientemente en el contexto preestablecido. La educación es, pues, en todas las sociedades un proceso continuo que empieza con el nacimiento de la creatura y prosigue, con mayor o menor intensidad, a lo largo de la vida entera del sujeto. En virtud de este proceso el infante aprende los usos de su cultura y llega a participar más o menos plenamente en ella. Pero ello no lo es todo, pues el ser también adquiere en esta ascensión formativa una personalidad. Tres factores inciden profundamente en su constitución: el elemento biológico heredado, la acción de la cultura y el medio ambiente, y el efecto de las experiencias únicas e idiosincrásicas del individuo².

Cada cultura prescribe ciertos modos convencionales de criar a los infantes, por medio de los cuales se les otorga una identidad no sólo referida al grupo de origen (identificación con los antepasados, su posición al interior de la sociedad, etc.), sino también relativa al género. En la sociedad *mapuche*³ de los siglos XVI y XVII el proceso de endoculturación de los infantes estaba determinado primordialmente —aunque no en forma exclusiva— por sus caracteres físicos: hombres y mujeres representaban obviamente dos tipos “biológicamente” diferentes, y en base a esto la organización social de esta etnia les proporcionaba dos tipos diferentes de compor-

² *Íd.*, p. 672.

³ Las referencias documentales se centran básicamente en las agrupaciones asentadas entre los ríos Biobío y Toltén, tradicionalmente reconocidas bajo el gentilicio “araucano”; sin embargo, en ciertas ocasiones recurriremos a la información referida a grupos de habla mapuche del área central de Chile.

tamiento y de actitudes; es decir, roles de género distintos. Como prueba de que el sexo⁴ era la primera señal que definía la educación del pequeño, Ricardo Latcham nos habla de una costumbre indígena verdaderamente significativa, a la que ningún otro investigador, según parece, ha dado mayor importancia. Esta práctica que a comienzos de este siglo aún conservaban los grupos *huilliches* del sur del río Toltén, consistía en plantar un árbol al nacimiento “de cada niño varón”; estos árboles se plantaban en las inmediaciones del conjunto de rucas cuyos miembros estaban emparentados consanguíneamente entre sí⁵ al momento de poner nombre al niño:

La operación la efectuaba el padre del niño, con ciertos ritos... que incluían invocaciones al tótem, al pillán, aspersiones y libaciones. No sabemos si enterraban en el mismo hoyo excavado para recibir el árbol, el pedazo de cordón umbilical que se cortaba en esta ocasión...⁶.

Muchos cronistas hablan de árboles plantados por los indígenas, pero ninguno menciona las circunstancias en que se efectuaba la siembra, de modo tal que no podemos afirmar si se referían a esta costumbre. Así por ejemplo, Mariño de Lobera, hablando del viaje de Pedro de Valdivia a las regiones australes para fundar la ciudad que lleva su nombre, señala lo siguiente:

Luego que los españoles pasaron a la otra banda, descubrieron un gran pedazo de tierra algo alta como una loma casi toda cercada de aquel río donde tenían sus viviendas los naturales en razonables casas. Entraron los nuestros por esta loma y viéronla toda tan adornada de *arboleda sembrada a mano*⁷ que parecía un paraíso, así por la lindeza, y orden con que están puestos los árboles, como por el río que va jirando en redondo por aquella loma⁸.

A pesar de la falta de información sobre esta costumbre, los datos aportados por Latcham nos permiten inferir una serie de conjeturas: en primer lugar, que la futura educación de los infantes estaba determinada por los caracteres biológicos que los definían inicialmente, puesto que la ceremonia en cuestión involucraba exclusivamente a los niños varones y, según vemos, era ajena al correlato biológico femenino —así, se verifica una discriminación en las prácticas indígenas relacionada directamente con la morfología del nuevo individuo—; en segundo lugar, no se puede pasar por alto el manifiesto simbolismo del ritual, en el que la imagen del árbol plantado representaba, sin lugar a dudas, la pertenencia y permanencia del varón en la tierra del linaje que le vio nacer, vale decir, su cualidad de unidad inamovible del grupo patrilineal, lo que se condecía con la regla de residencia patrilocal que normaba las uniones de hombres y mujeres. No está de más destacar que la operación, según consta en la cita, era efectuada por el

⁴ La categoría “sexo” alude al ámbito biológico, desprovisto de un revestimiento eminentemente cultural que considere valoraciones, roles, estatus, etc. Véase: Goicovich, Francis, “El Género Femenino en la Sociedad Mapuche de los siglos XVI y XVII: ¿una subordinación permanente?”, en *Actas del 3º Congreso Chileno de Antropología*, tomo II, Temuco, 9-13 de noviembre de 1998, Ediciones LOM, Santiago (2000), pp. 1164-1171.

⁵ Vale decir, cerca del asentamiento del linaje, llamado *lov* o *müchulla* por los nativos.

⁶ Latcham, Ricardo, *La Organización Social y las Creencias Religiosas de los Antiguos Araucanos*, Imprenta Cervantes, Santiago (1924), pp. 564-565.

⁷ El destacado es nuestro.

⁸ Mariño de Lobera, Pedro, *Crónica del Reino de Chile*, Colección de Historiadores de Chile (en adelante CHCh), Imprenta del Ferrocarril, 1580, Santiago (1865), p. 138.

padre del niño, es decir, por un miembro estable del grupo territorial que estaba estrechamente ligado a la figura de los antepasados.

Acabado de nacer, el niño no disponía más que de una existencia física; todavía no era reconocido por la familia ni recibido por la comunidad. Los ritos que se cumplían inmediatamente después del parto eran los que conferían al recién nacido el estatuto de "viviente" propiamente dicho⁹. Diego de Rosales señala que en compañía de la parentela "...se haze la fiesta al nacimiento de la criatura poniéndole nombre"¹⁰. Sin embargo, este ritual inicial no era más que el umbral de una serie de pruebas y ceremonias que a futuro tendrían que afrontar los jóvenes para convertirse en verdaderos miembros reconocidos por la agrupación local. La aguda pluma de Gerónimo de Bibar consignó lo siguiente:

Acostumbran estos indios cuando nacen los hijos de ponerles nombres, y cuando son de edad de doce y quince años le ponen otro nombre; cuando son de XXX o XXXI años les ponen otro nombre, y son muy guerreros¹¹.

En la ceremonia de imposición del nombre (*guí*) de los recién nacidos, que en el caso de los varones era llamada *lukatún* y en el de las mujeres *katankawín*, se hacían ofrendas para que los antepasados ayudaran al nuevo vástago en su vida. Los padres eran los mediadores entre el neonato y la benéfica protección de los respectivos ancestros y las fuerzas aliadas¹².

En la formación de la personalidad el padre y la madre, los polos activos del imaginario y de la imitación, constituían los elementos catalizadores que sellaban la conformación de los sujetos hombre y mujer¹³.

Durante sus primeros años de vida los infantes, sin importar el sexo biológico, se encontraban bajo el exclusivo cuidado de sus madres¹⁴. Ellas eran el principal agente socializador en el mundo mapuche; a través de sus palabras comenzaban a conocer el mundo, las normas que debían regir su diaria conducta, el respeto por las tradiciones¹⁵ y los ancestros y, por sobre todo, a hablar la *lengua de la tierra*.

Para que las mujeres pudiesen efectuar sus labores diarias, el recién nacido era colocado en una cuna que podía llevarse a cuestras, denominada *cupulhue*¹⁶; allí sus madres:

⁹ Eliade, Mircea, *Lo Sagrado y lo Profano*, Editorial Labor, 1ª edición en francés, 1957, traducción de Luis Gil, 7ª ed., Barcelona (1988), p. 155.

¹⁰ Rosales, Diego de, *Historia General del Reyno de Chile. Flandes Indiano* (tomo I), Imprenta de El Mercurio, 1674, Valparaíso (1877), p. 165.

¹¹ Bibar, Gerónimo de, *Crónica y Relación Copiosa y Verdadera de los Reinos de Chile*, Fondo Bibliográfico José Toribio Medina, 1558, Santiago (1966), p. 156.

¹² Los linajes mapuche prehispánicos formaban parte de un clan al que se pertenecía por línea paterna; el tótem de éste era considerado como el benefactor común, una especie de *gran protector*. Su acción amparadora, sin embargo, debía ser menos efectiva que la entregada por un espíritu bienhechor personal. La madre entonces le suministraba esa ánima propia, filiándolo, sólo para dicho efecto, dentro de su clan originario. Manifestación de esta situación era la incorporación del *cúga* o "apellido" al nombre propio (Véase: Silva, Osvaldo, "En torno a la estructura social de los mapuches prehispánicos", en *Cultura, Hombre y Sociedad*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Sede Temuco, N° 1, Temuco (1984), pp. 109-110.

¹³ Montecino, Sonia, *Mujeres de la Tierra*, Ediciones CEM, Santiago (1984), p. 40.

¹⁴ Los niños varones a veces participaban de actividades y competencias "masculinas", como el manejo de armas para la guerra bajo la vigilancia paterna. Sin embargo, la prioridad educativa en este período correspondía a las madres, las hermanas mayores —si las había— y a las mujeres en general.

¹⁵ Una costumbre que se inculcaba a los pequeños era la práctica del baño diario. Un cronista nos dice que "...los muchachos desde pequeños usan andar como patos en el agua...". Véase: González de Nájera, Alonso, *Desengaño y Reparación de la Guerra del Reino de Chile*, CHCh, Imprenta Ercilla, 1614, Santiago (1889), p. 48.

¹⁶ Sobre este punto Ricardo Latham nos dice:

... los tienen en unas tablas embueltos con paños y liados con unas faxas, y toda la noche dexan assi al niño, arrimada la tabla a la pared, y en llorando y dándole el pecho le vuelve a arrimar, y assi pasa la noche y el día¹⁷.

Cuando debían desplazarse para ciertas labores, como la recolección, colocaban el cupulhue con el niño en la espalda, sosteniendo la cuna con una correa o lazo de lana atado a la frente, conocido como *trapelquelco*. Gracias a este instrumento los niños continuaban bajo la vigilancia materna cuando éstas trabajaban en el rancho o las sementeras. Sin embargo, cuando el niño aprendía a caminar esta obligada inmovilidad se trocaba en un inquieto y creciente interés por explorar su mundo circundante. Se les mantenía ligeramente vestidos o desnudos para que el chamal (manto cuadrado de lana) no dificultase sus movimientos y pudiesen desarrollarse ágiles y desenvueltos¹⁸.

Las labores que correspondían a los pequeños no se hallaban diferenciadas, al parecer, por el factor discriminador del sexo: niños y niñas, y jóvenes de mayor edad acompañaban a su madre en sus tareas diarias, ayudándole a desempeñar las arduas labores de cada día. Así por ejemplo, en los banquetes y fiestas:

...anda gran número de mozas y muchachos con varios vasos llenos de sus vinos, dando de beber por todas las hileras a los que bailan, sirviendo entre los vasos algunos cálices¹⁹.

Esta indiferenciación de labores, como podría pensarse, no es exclusivamente explicable por el factor aglutinador de la madre. Creemos más bien que eran los sistemas de valores, las tradiciones y costumbres de la sociedad mapuche las que determinaban esta etapa de indivisión en las funciones pertinentes a los pequeños de ambos sexos. La personalidad masculina y femenina propiamente tales, según podemos inferir de las escasas noticias documentales referidas al tema, eran ámbitos que, ligados a roles específicos, debían construirse a través de procesos aún más complejos, pero situados en una balanza valorativa que daba prioridad a lo masculino: la figura del padre vivía en el imaginario femenino ligada a la posesión de bienes (tierra, animales, prestigio) y a la exterioridad de la ruca, de la familia, en el dominio de lo público. Nuestra postura se sustenta en aspectos muy concretos: la función educativa y socializadora de la mujer —entre otros tantos roles asignados a su condición de tal— tuvo, sin lugar a dudas, un reconocimiento de parte de la comunidad patriarcal; en su cuerpo y palabra descansaba no sólo la reproducción del linaje, sino también la formación de sus integrantes: al engendrar y educar

“La construcción del cupulhue era diversa, generalmente los costados se formaban con palos de unos 50 o 60 centímetros de largo, unidos por dos o más travesaños; sobre estos palos se extendía un cuero de oveja bien sobado con un doblez en la extremidad. En algunos casos los palos laterales eran adornados con las figuras del tótem. El niño, una vez fajado era introducido en el cupulhue, con los pies metidos en el doblez del cuero de oveja, sus brazos quedaban siempre libres” (Latcham, Ricardo, “Los niños entre los Araucanos”, en *Revista de Educación*, Ministerio de Educación, N° 13, Santiago (1930), p. 13.

¹⁷ Rosales, Diego de, *op. cit.*, en nota 12, p. 167.

¹⁸ El religioso Juan Ignacio Molina, en su *Compendio de la Historia Civil del Reino de Chile*, nos dice:

“Cuando estas criaturas principian á caminar, lo que hacen muy presto, no les ponen corpiños ni otras ataduras, los tienen ligeramente vestidos, los dejan andar por todas partes y comer de todas cosas. Formándose así por ellos mismos, resultan bien hechos, robustos y menos expuestos a las enfermedades...” (Molina, Juan, *Compendio de la Historia Geográfica, Natural y Civil del Reino de Chile*, CHCh, Imprenta Elzeviriana, 1787, Santiago (1901), pp. 191-192.

¹⁹ González de Nájera, Alonso, *op. cit.*, en nota 17, p. 55.

garantizaba la perpetuación numérica y cultural del grupo. En una primera fase los muchachos aprendían los usos de su cultura prioritariamente por imitación²⁰ e instrucción de sus madres, y ello explica que muchas de las labores femeninas contaran con la ayuda indiferenciada de niños y niñas; sin embargo, llegada una cierta edad, esta enseñanza común se particularizaba, y mientras las ahora jóvenes *segúan* al alero de sus madres, los mancebos, que hasta ese instante habían vivido protegidos en un mundo femenino, jugando con sus hermanas, primas y vecinos, quedaban bajo la tutela del grupo masculino del linaje, sus padres y los ancianos. En la medida que ambos segmentos aún eran incapaces de desempeñar los roles considerados como inherentes a su sexo, las categorías culturales de “hombre” y “mujer”, que se traducían en la adopción de la condición de adultos, aún no eran interiorizadas en sus respectivas personalidades²¹.

La primacía del ámbito masculino reside en este contexto —pensamos nosotros— no sólo en la convicción de que los jóvenes fueran socializados por el grupo que se reconocía descendiente de los antepasados que habían dado origen a la colectividad, sino también en el hecho de que *los jóvenes varones* abandonaban una instancia inicial de socialización —a la que seguían unidas las mozas— por otra que, además de ulterior, debía ser lógicamente “superior”²².

Los jóvenes no eran considerados miembros efectivos de la comunidad mientras no se iniciaban en los ritos de pasaje: la verdadera integración al linaje como miembro con deberes y responsabilidades no tenía lugar hasta que el niño o niña entraba en un período de prueba más o menos largo, durante el cual recibían instrucción de la historia de sus antepasados, de las costumbres tradicionales y su significado, del tótem y sus misterios, y de sus obligaciones para con la familia, el clan y la tribu²³. Este conjunto de enseñanzas que constituían la “costumbre de la tierra” recibía el nombre de *admapu*.

Si se trataba de los mancebos, sus “maestros” prestaban preferente atención al arte de hablar en público, en voz alta, sin turbación y en especial cultivarle la memoria y la repetición, palabra por palabra, de mensajes, después de oírlos una sola vez. Cuando los indígenas hacían la elección de sus jefes en los momentos de conflicto, las cualidades exigidas a los candidatos eran un desarrollado sentido de servicio a la comunidad, el coraje personal y la capacidad de razonamiento oratorio²⁴. Ello explica en parte que esta última condición haya sido fomentada desde la niñez —y con mayor énfasis durante la juventud— en el joven mapuche, el que debía pasar una dura prueba de capacidad verbal al alcanzar el *huechetu* o adolescencia²⁵.

Los jóvenes solían acompañar a sus padres a las juntas, donde al oír los discursos de los mayores se instruían en la perfección de este arte.

²⁰ La pluma de Alonso González de Nájera nos informa que “...se crían desde niños en lo que ven hacer a sus padres, y se engolosinan en lo que ven deleitarse” (González de Nájera, Alonso, *op. cit.*, en nota 17, p. 60).

²¹ El ascenso al rango de adulto suponía por parte de los jóvenes una conformidad con las reglas obligatorias del orden social, reglas que sometían su individualidad y, en el caso de los hombres, su poder de decisión a la colectividad.

²² Baste cotejar los numerosos trabajos etnográficos que se han realizado en torno a otras sociedades similares a la de nuestra investigación para comprobar, incluso en aquellas organizadas por las prescripciones de filiación matrilineal y residencia matrilocal, que durante los rituales de pasaje los jóvenes eran apartados de sus “hermanas” para, desde ese instante, pasar a ocupar un lugar de primacía en relación al de sus ex compañeras de juegos.

²³ Latcham, Ricardo, *op. cit.*, en nota 8, p. 466.

²⁴ Kurteff, Aída, *Los Araucanos en el Misterio de los Andes*, Editorial Plus Ultra, Buenos Aires (1979), p. 77.

²⁵ De acuerdo al sacerdote jesuita Miguel de Olivares:

“Este modo de ensayos elocuentes practican desde niños, porque saben la mucha cuenta que se hace entre ellos de quien habla bien, y que lo contrario es exacción, que se opone para que alguno no suceda en algún baston, aunque le venga por sangre” (Olivares, Miguel de, *Historia Militar, Civil y Sagrada de Chile*, CHCh, Imprenta del Ferrocarril, 1762, Santiago (1864), p. 41.

Al considerar las rivalidades y conflictos en que se trababan continuamente los linajes, resulta inevitable considerar la trascendente importancia que debió haber jugado el dominio de la palabra tanto en las juntas de guerra como en los parlamentos de paz. Por la defensa del territorio y la integridad de sus habitantes, contrariamente a lo que la mayoría de los historiadores ha venido sosteniendo desde hace más de un siglo, el mapuche no sólo recurrió al lenguaje de las armas, sino también a las virtudes persuasivas del verbo en favor de una solución pacífica a las desavenencias intergrupales. Sin embargo, como la posibilidad bélica estaba siempre latente, cada uno de estos grupos territoriales debía preocuparse por disponer de una reserva de hombres constantemente dispuesta para la lucha. Así creemos poder explicar las reiteradas alusiones que hacen los cronistas a las competencias y ejercicios a que eran sometidos los jóvenes, y a su especialización en el manejo de las armas. De este modo nos relata Alonso de Ercilla en el canto primero de su célebre poema épico "La Araucana":

En lo que usan los niños en teniendo
habilidad i fuerza provechosa,
es que un trecho seguido han de ir corriendo
por una áspera cuesta pedregosa;
i al puesto i fin del curso revolviendo,
le dan al vencedor alguna cosa:
vienen a ser tan sueltos i alentados
que alcanzan por aliento los venados.
I desde la niñez al ejercicio
los apremian por fuerza i los incitan,
i en el bélico estudio i duro oficio,
entrando en mas edad los ejercitan:
si alguno de flaqueza de un indicio,
del uso militar lo inhabilitan...²⁶

El jesuita Alonso de Ovalle entrega datos similares:

En teniendo el niño fuerzas, le hacen subir corriendo una pedregosa cuesta, dando al que mejor lo hace un premio, con que les hacen muy sueltos y lijeros, y así los he visto yo en sus fiestas, holguras y juegos, apostar a correr de dos en dos con gran lijereza; a los ya mancebos, ejercitan en armas, y los que no aprovechan y muestran ménos talento en este ejercicio, los obligan a la labranza, y los que están dedicados a la guerra, no los dejan divertirse ni ocuparse en otra cosa, y así están obligados a sustentar armas y caballos y ser muy diestros en su ejercicio, y estar prontos y aparejados para la ocasión...²⁷

Otro religioso, el abate Diego de Rosales nos dice finalmente que:

A los muchachos para que se crien fuertes, demas de que los hazen andar desnudos al frio y al agua, no han de dormir ni comer dentro de casa, sino fuera; y no les dan a comer carne ni cosa guisada, sino harina de cebada o de maiz y cosas ligeras²⁸.

²⁶ Ercilla, Alonso de, *La Araucana*, Imprenta Cervantes, 1569, Santiago (1888), p. 4.

²⁷ Ovalle, Alonso de, *Histórica Relación del Reyno de Chile*, CHCh (Tomo I), Imprenta Ercilla, 1644, Santiago (1888), p. 154.

²⁸ Rosales, Diego de, *op. cit.*, en nota 12, p. 167.

La enseñanza de todos estos detalles estaba a cargo de los padres y los ancianos. Podría pensarse que en estas competencias juveniles, en que los vencedores eran premiados, también actuaba una cuestión de “orgullo personal”, pues para un padre puede haber sido fuente de prestigio el que sus hijos fuesen reconocidos como los mejores guerreros del linaje. Lamentablemente muy poco sabemos de la manera en que se efectuaban estas enseñanzas, así como respecto del régimen de vida que llevaban los jóvenes durante estas pruebas; solamente se sabe que una de las operaciones forzosas era la depilación del cuerpo, que se llevaba a cabo arrancando pelo por pelo, con una especie de pinza compuesta de dos conchitas²⁹.

A través de la “creación” de los hombres se aseguraba la preservación y estabilidad no sólo de la familia, sino también de la comunidad. El polo masculino constituía el ancla desde la cual se armaba el discurso cultural de esta sociedad; la voz de las mujeres tendía a reproducir los espacios que privilegiaban la constitución del hombre como fuente fundante del orden: de este modo, el sujeto (mujer y hombre) se iba constituyendo en un núcleo que descansaba en un sistema focalizado en el poder masculino.

La educación de las mozas, como ya dijimos, seguía a cargo de las mujeres de edad madura. Éstas les enseñaban los quehaceres de la casa, el modo de tejer ponchos y paños, la fabricación de alfarería y todo aquello que estaba socialmente reconocido como función propia de su condición femenina³⁰. Este peldaño del proceso de socialización coincidía con la llegada de la menstruación: este acontecimiento “natural” era celebrado pues significaba el nacimiento de una nueva unidad reproductiva al interior del linaje. Considerando que las uniones “matrimoniales” seguían los principios de la exogamia, la génesis de una nueva fuente de vida era condescendiente con los intereses, privilegios y ventajas tanto políticas como económicas que se derivaban. Así, la vivencia de ser “dada”, trasladada desde un núcleo a otro era un elemento que desde la infancia iba dimensionando una huella en la personalidad femenina, era un destino que había sido delimitado en los recónditos tiempos de los ancestros, y al cual no se podía contrariar: el estigma del desarraigo era, en suma, un precepto inalienable a la condición de mujer.

Sobre el ritual de la primera sangre, Lautaro Ferrer³¹ nos dice que una vez que la muchacha avisaba a su madre, ésta le preparaba un lecho cómodo donde debía permanecer sin mirar hombre por algunos días. Al amanecer del día siguiente la muchacha hacía tres atados de leña, los que debía dejar en tres partes diferentes a la vista de todos, con lo que revelaba a la colectividad el nacimiento de una nueva “mujer” entre ellos. Durante este lapso la socialización de la joven, como ya hemos mencionado, adquiriría un nuevo matiz: aprendía los secretos y tabúes de su género, entre ellos, que jamás debía mostrar a ningún hombre alguna huella de su flujo menstrual³². El ritual finalizaba con un gran festejo, el que probablemente se identifica con muchas de las innumerables “borracheras” consignadas en las páginas de las crónicas.

²⁹ Latcham, Ricardo, *op. cit.*, en nota 8, p. 467.

³⁰ Véase: Goicovich, Francis, “El Rol de la Mujer Mapuche en el Ámbito de la Producción”, en *Identidades e Ideologías de Género*, Rebolledo, Loreto y María Elena Acuña (Compiladoras), Programa Interdisciplinario de Estudios de Género, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Santiago (1998), pp. 59-72.

³¹ Ferrer, Pedro L., *Historia General de la Medicina en Chile: desde el descubrimiento y conquista de Chile, en 1535, hasta nuestros días*, tomo I, Imprenta Talca (1904), pp. 65-66.

³² A partir de su consolidación de adulta, la mujer mapuche quedaba sujeta a varios tabúes, los que se multiplicaban durante el período de embarazo. La condición de “elemento contaminante” es común a muchas otras culturas. Así, por ejemplo, Goodale nos dice que:

A partir de este instante la iniciada se mostraba al grupo con una nueva identidad; desde ahora adquiriría la condición de *huendomo* (nueva mujer) o de *huelcha huemalhuén* (nueva doncella), en el sentido de que era ya de edad casadera. La muchacha, así, se presentaba con un nuevo rostro ante el grupo. Pero su educación de mujer, como veremos más adelante, no finalizaba con esta ceremonia: aún debía pasar la dura prueba de garantizar la perpetuación del linaje de su pareja y tener que demostrar a los ojos de su nueva parentela la interiorización y efectividad de su aprendizaje; probar su condición de mujer.

Los cambios corporales y psicológicos que a partir de esta edad se iban produciendo en la fisiología y personalidad de los jóvenes de ambos sexos los llevaban a explorar nuevas dimensiones que también constituían una escuela preparatoria para su vida futura. Con la socialmente reconocida condición de adultos que ahora detentaban, las prácticas sexuales en fiestas o en situaciones apartadas pasaban a ser un lugar común en sus vidas, a través de las que interiorizaban y confirmaban sus respectivos rangos de hombre y mujer. La educación sexual, eje central para el futuro desempeño de sus roles, estaba en sus propias manos y voluntades. Los solteros gozaban de una amplia libertad para relacionarse con sus similares del sexo opuesto —con la salvedad categórica, claro está, del tabú del incesto—, con quienes solían mantener uniones sexuales pasajeras. Sobre la mujer célibe, llamadas *ilchas*³³, Diego de Rosales informa:

...las que no tienen marido son fáciles en la deshonestidad por no tener a quien respetar...; antes en muchas ay ignorancia de que sea pecado la junta de solteros³⁴.

Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán nos dice de la joven soltera que "...como suelta y libre podía arrimarse a quien le diese gusto"³⁵.

De igual manera, una costumbre cotidiana como el baño matutino en esteros y ríos se prestaba para los jugueteos y prácticas sexuales. Si algún varón merodeaba por esos lugares, las jóvenes, desnudas y sin mayor recato, podían invitarlo a compartir las bondades y placeres del agua. Así nos relata el autor del *Cautiverio Feliz*, quien en compañía de otros jóvenes indígenas encontraron:

...algunas muchachonas desnudas en el agua... [las que] nos llamaron, que en estos entretenimientos y alegres bailes, como solteras y sin dueños ni maridos, suelen servir de bufonas...³⁶.

Del mismo modo, las numerosas fiestas les daban la oportunidad de conocer a los jóvenes casaderos y de entablar relaciones con ellos. Diego de Rosales señala:

"Los kaulong de Nueva Bretaña consideran a las mujeres agentes contaminantes desde antes de la pubertad hasta después de la menopausia, y especialmente "peligrosas" durante la menstruación y el parto. En estos periodos la mujer debe mantenerse alejada de jardines, viviendas y fuentes, además de evitar tocar cosas que un hombre pudiera tocar posteriormente" (en Moore, Henrieta, *Antropología y Feminismo*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1991, p. 31).

³³ Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán nos dice en su *Cautiverio Feliz*: "...venían a brindarnos las ilchas, que así llaman a las mozas sueltas y sin dependencias, para que fuésemos a acompañarlas; que de esa suerte iríamos todos a festejarlas..." (Núñez de Pineda y Bascuñán, Francisco, *Cautiverio Feliz y Razón de las Guerras Dilatadas de Chile*, CHCh, Imprenta del Ferrocarril, Santiago, 1673, p. 475).

³⁴ Rosales, Diego de, *op. cit.*, en nota 12, p. 160.

³⁵ Núñez de Pineda y Bascuñán, Francisco, *op. cit.*, en nota 35, p. 202. En las páginas de la *Historia Militar, Civil y Sagrada de Chile* de Miguel de Olivares, encontramos que a las hijas "les dan ensanche para que usen o abusen de su libertad, según el antojo propio o ajeno, y así las más de ellas son mujeres antes de ser esposas" (Olivares, Miguel de, *op. cit.*, en nota 27, p. 61).

³⁶ *Íd.*, p. 296.

En estas fiestas y casamientos se conciertan otros muchos, porque como bailan hombres con mugeres y las doncellas tienen suelta para cuanto quieren, se conciertan facilmente y se casan, a veces con gusto de sus padres y a veces sin él³⁷.

Las jóvenes recurrían a vestimentas y adornos a través de los cuales revelaban a la comunidad —y muy especialmente a sus similares del sexo opuesto— su estado de solteras³⁸. Sin embargo, como el matrimonio significaba el paso a una nueva posición al interior de la sociedad mapuche (con sus respectivos derechos y deberes), la mujer se desprendía de estas “señales” de su anterior condición.

La virginidad carecía de valor para los mapuches³⁹; muy por el contrario, las mujeres solían ser más consideradas en tanto más experiencias habían tenido con el sexo opuesto pues estimaban que una niña muy buscada y festejada valía más que otra que no había sabido captar las simpatías masculinas⁴⁰. Era, pensamos, en consideración a esto y a los intereses paternos que se escondían tras el cuerpo de la mujer, que los progenitores permitían esta vida licenciosa⁴¹ a sus hijas, pues una joven codiciada por muchos se traducía en un precio elevado para desposarla: sus virtudes femeninas, por tanto, y dejando momentáneamente de lado las consideraciones políticas y guerreras, quedaban bajo la potestad del mejor postor.

La celebración del matrimonio abría las puertas al principal escenario en el que las recién desposadas debían hacer valer su condición de mujer: la vida en familia.

III. El matrimonio mapuche y sus implicancias

La famille du chef était fort nombreuse, et au milieu d'une quarantaine d'individus, femmes, jeunes gens et enfans, il semblait régner en patriarche. Aux repas, ou les femmes en paraissaient jamais que pour servir les hommes, chacun d'eux était assis à l'une des petites tables

ALCIDÉ D'ORBIGNY (1836: 343)

Función esencialmente femenina era la virtud de concebir la nueva vida, de engendrar a las generaciones venideras y garantizar la continuidad del linaje. La colectividad entera se recono-

³⁷ Rosales, Diego de, *op. cit.*, en nota 12, p. 143.

³⁸ En el siglo XVIII Felipe Gómez de Vidaurre informaba en torno a esta materia que “...las doncellas llevan cerca del nudo del pié un hilo rojo para denotar su estado de solteras” (Gómez de Vidaurre, Felipe, *Historia Geográfica, Natural y Civil del Reino de Chile*, tomo I, CHCh, Imprenta Ercilla, 1789, Santiago (1889), p. 344).

³⁹ Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán nos dice: “...estos son los ordinarios [pecados] entre ellos, porque el privarse del juicio, ni emularse, ni cohabitar con las mugeres del trato y solteras, no lo reputan por tal” (Núñez de Pineda y Bascuñán, Francisco, *op. cit.*, en nota 35, p. 107).

El jesuita Diego de Rosales agrega:

“Solamente las que no tienen marido son fáciles en la deshonestidad por no tener a quien respetar, que en esa parte tienen poco temor a los Padres, y a Dios ninguno porque no le conocen; antes en muchas ay ignorancia de que sea pecado la junta de solteros (...) la virginidad ni se pide ni se paga, ni le obligan a que se case con ella al que conoció una doncella, ni a que la dote...” (Rosales, Diego de, *op. cit.*, en nota 12, p. 160).

⁴⁰ Latcham, Ricardo, *op. cit.*, en nota 8, p. 553.

⁴¹ Licenciosa a “nuestros” ojos, claro está.

cía hija del lado femenino, del grupo “extranjero” constitutivo de la comunidad. La otra cara del grupo, aquellos que encontraban su identidad en el culto al *Pillán* local, tenía conciencia que la procreación era la manera de mantener a la sociedad, y sabían que dependían de las virtudes naturales de la mujer para conseguirlo. No en vano los cronistas consignaron el sentimiento de rechazo hacia la mujer que no había sido privilegiada con el don de la fertilidad; Miguel de Olaverría decía que “la que sale estéril la vuelven a su padre y él toma el interés que se le dio por ella...”⁴².

Con la primera sangre y una vez finalizado el período de enseñanza materna sobre las actividades propias de su género, la nueva mujer se encontraba ya en edad casadera.

En la sociedad mapuche, la institución cultural del matrimonio se definía en base a la pareja estable socialmente sancionada para el reconocido propósito social de la procreación. La multiplicación de los *hombres*, la continuidad del segmento unido en alma y sangre al territorio, era la garantía de perpetuación del culto a los ancestros a través del tiempo; con ello, se resguardaba la identidad y preservación del linaje para las futuras generaciones. Sin embargo, en el seno de esta cultura —como en todas las sociedades— el ámbito de acción de la institución conyugal tenía una proyección que iba más allá del terreno de la biología y la religión: su consagración implicaba un acuerdo de cooperación no sólo entre los esposos, sino que también entre aquellos grupos más amplios de parientes constitutivos de la familia extensa. Su consolidación era la matriz que originaba los complejos sistemas de reciprocidad entre esposos y sus respectivos grupos familiares.

En virtud de lo ya expuesto, es fácil deducir que esta institución estaba demarcada por factores socioeconómicos subyacentes. Es bien sabido que el prestigio y la riqueza del padre de familia no sólo estaban determinados por la cantidad de esposas, sino también por el número de hijas que vivían bajo el techo de su ruca⁴³:

...entre estos indios (...) el que tiene mas hixas es mas rico y se tiene por mas dichoso, porque como le pagan las hijas, con ellas adquiere mas hazienda y se ennoblece mas, porque emparienta por medio de las hixas con mas. Y es entre ellos gran nobleza el tener grande parentela...⁴⁴

De este modo, la “entrega” de las hijas no sólo proporcionaba a los linajes excedentes en bienes, dado que las mujeres también constituían las bisagras que vinculaban entre sí los diversos clanes y patrilinajes mapuche en un complicado sistema de intercambios económicos y relaciones de poder: los patriclanes eran exógamos, norma que les obligaba a relacionarse entre sí a fin de obtener esposas. Esto se tradujo en alianzas matrimoniales que vinculaban diversos clanes, formalizadas en la ayuda mutua en caso de ataque o defensa contra vecinos o enemigos foráneos⁴⁵.

La forma de unión practicada por los mapuche era el “matrimonio por compra” (*ngillán* o *ngillandomo*), variante que ha sido profundamente estudiada y teorizada por diversos especialis-

⁴² Olaverría, Miguel de, *Informe sobre el Reino de Chile, sus indios y sus guerras*, CHCh (2ª serie), Fondo José Toribio Medina, 1594, Santiago (1960), p. 398.

⁴³ Estrictamente hablando, las prácticas que aseguraban el prestigio masculino iban más allá de la simple posesión de muchas esposas e hijas.

⁴⁴ Rosales, Diego de, *op. cit.*, en nota 12, p. 142.

⁴⁵ Silva Galdames, Osvaldo, “Grupos de filiación y territoriales entre los araucanos prehispánicos”, en *Cuadernos de Historia*, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, N° 5, Santiago (1985), p. 13.

tas (Moore, 1991; Reed, 1994)⁴⁶. Siguiendo sus preceptos, los patrilineajes cambiaban bienes por mujeres, o más exactamente por “derechos” sobre mujeres. Este tipo de pago, en el que intervenía la decisión de los padres de la muchacha sin que ella tomara cartas en el asunto, implicaba el traspaso de los derechos uxori-locales (sexuales y domésticos) y procreadores (alumbramiento) al grupo del novio. Tal sistema determinaba que los derechos transferidos incluyeran la posesión no sólo de la joven, sino también de sus futuros hijos. Ello adquiría una importancia crucial en los casos de separación conyugal (lo que nosotros llamamos “divorcio”), pues el padre biológico conservaba todos los derechos sobre los vástagos, que en tales circunstancias pasaban a la custodia de la abuela paterna o de una de sus esposas. Sin embargo, el análisis documental nos permite afirmar que la mujer mapuche no solía servirse de esta práctica, pues el deseo de abandonar al marido encontraba el difícil escollo de tener que dejar a los hijos⁴⁷. Como dice acertadamente Evelyn Reed, refiriéndose a esta forma matrimonial, “un hombre ‘procreaba’ a su hijo no a través de un proceso genético sino a través de una transacción de propiedad”⁴⁸, de manera tal que los hijos propios de un hombre —aquellos que mantendrían la continuidad del linaje— eran los hijos que él había adquirido previa y simbólicamente por medio del pago en el cuerpo de su madre⁴⁹. Esta “estrategia” cultural garantizaba la perpetuación de la línea de descendencia padre-hijo (patrilineal), la herencia y la sucesión.

En suma, el pago que los especialistas suelen llamar “precio de la novia”, y que como vimos también significaba una retribución por la progenie que pasaría a formar parte de la familia del esposo, cumplía tres funciones esenciales: en primer lugar, establecía un vínculo político y económico entre las familias de los novios para asegurar la ulterior estabilidad del matrimonio; además, simbolizaba la posición económico-social de las familias que iban a unirse por afinidad; y finalmente, proporcionaba a la familia de la novia un medio de compensar su pérdida⁵⁰. El pago en bienes aseguraba, por consiguiente, que la fuerza de trabajo de la mujer y los frutos de su capacidad reproductiva ya no podrían ser reclamados por su familia de origen.

Diego de Rosales nos dice que una vez saldada la cantidad convenida:

...de ello se tiene siempre mucha cuenta y razon, para que se entienda como pagó la muger cumplidamente y que no se la puedan quitar en ningun tiempo..⁵¹

⁴⁶ Véase: Moore, Henrieta, *op. cit.*, en nota 34; Reed, Evelyn, *La Evolución de la Mujer, del Clan Matriarcal a la Familia Patriarcal*, Editorial Fontanamara, 1ª edición en inglés, 1975, traducción de Marta Humphreys, 2ª ed., México D.F. (1994).

⁴⁷ Es bien sabido que la unión familiar y afectiva más fuerte es aquella que se establece entre madre e hijos, por sobre la relación de esposos.

⁴⁸ Reed, Evelyn, *op. cit.*, en nota 48, p. 304.

⁴⁹ La mujer era, lógicamente, un medio indispensable para garantizar la perpetuación de las agrupaciones parentales. Sin embargo, algunos cronistas exageraron esta obsesión por asegurar la conservación y continuidad de la stirpe; así por ejemplo, el siguiente fragmento nos dice:

“... y son tan bárbaros y codiciosos que si compra uno una mujer y ve que no tiene hijos en ella con que desquitar lo que le ha costado solicita otro indio que ve tiene muchos hijos y por buen enjendrador lo alquila y le paga porque le haga hijos en su mujer...” (Col. Doc. Inéditos, tomo 273 (8048): 526).

El autor no especifica el nexo que existía entre el esposo y el indígena que “haría hijos en su mujer”: creemos que esta situación sólo era permisible entre hermanos uterinos por las implicancias religiosas-ancestrales que involucraba. Además, si la mujer no podía tener hijos, la “responsabilidad” solía recaer en ella pues era vista como incapaz de preservar la sangre del grupo que la había adquirido, ello sin importar si esta incapacidad residía verdaderamente en el hombre, cosa que por lo demás desconocían. Fertilidad e infertilidad eran, por tanto, ámbitos propios del universo femenino.

⁵⁰ Gallardo Porras, Viviana, “El Rol de la Mujer en la Sociedad Mapuche del Siglo XVI y XVII”, *Tesis para optar al grado de Licenciado en Humanidades con mención en Historia*, Departamento de Ciencias Históricas, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago (1990).

⁵¹ Rosales, Diego de, *op. cit.*, en nota 12, p. 143.

Gerónimo de Bibar, sobre el precio de la novia nos dice:

...que el que tiene hija y se la pide otro conciertanse en cierta cantidad de ovejas, y el que la quiere ha de pagar aquellas ovejas y lleva la muger⁵².

El hombre que deseaba casarse, una vez elegida la mujer y las más de las veces concertado con ella, personalmente o como sucedía con más frecuencia, por intermedio de algún pariente o amigo, entraba en relaciones con el padre o pariente mayor de la niña, haciendo presente sus deseos. Se discutía el precio, la forma de pago y el plazo en que debía entregarse. Los derechos y obligaciones que implicaban la pertenencia a un grupo de parentesco permitían al pretendiente recurrir a la ayuda recíproca de su linaje de origen para completar la cantidad exigida:

...por ser causa de toda la parentela y uso entre ellos que lo que no puede uno pagar, se lo ayuden a pagar los parientes, oy por mi, mañana por ti⁵³.

Se ha dado por supuesto que la mujer solicitada no intervenía en los arreglos ni estaba en posición de rechazar al pretendiente. En efecto, la joven no participaba de los acuerdos concernientes al precio que habría de pagarse por ella, ni tampoco se daba frecuentemente el caso de que ésta desatendiera el consentimiento paterno de llevar a cabo la ceremonia una vez que las partes habían llegado a un convenio. La "tácita" aprobación de la muchacha, empero, no encuentra su *única* explicación en el acatamiento incuestionable a la voluntad omnipotente del jefe de familia; muy por el contrario, se puede sostener con seguridad que la mayor parte de los casamientos se efectuaban con el conocimiento y anuencia de la interesada, aunque muy probablemente el padre de la niña no estuviese enterado de ello. Nuestra posición se sostiene sobre el ya comentado hecho de que en su vida de solteras, las mancebas gozaban de toda clase de facilidades para conocer jóvenes y ponerse de acuerdo con ellos. Así, es factible pensar, como Latcham⁵⁴, que el pretendiente haya sido uno de los numerosos y esporádicos compañeros sexuales de la muchacha durante su etapa de soltería, y junto a ello, que sus aspiraciones matrimoniales hayan sido el fruto del previo acuerdo y aprobación de la niña. Esta idea se refuerza al comprobar que en ciertas ocasiones, cuando la oposición paterna chocaba con los anhelos de la joven pareja, generalmente por causa de la escasa fortuna del pretendiente que no era suficiente para cubrir el pago exigido, la niña y el muchacho se fugaban para refugiarse en la ruca de algún pariente de otra agrupación, o bien se escondían en los bosques, valiéndose de los amigos para la suministración de alimentos y abrigo. Entretanto los parientes del raptor trataban de aplacar la ira del padre y arreglar una componenda, lo que en vista del hecho consumado no era muy difícil. Una vez arreglado todo satisfactoriamente, los fugitivos salían de su retiro y se procedía a celebrar la fiesta del matrimonio⁵⁵.

Sin embargo en algunos casos, sobre todo cuando se trataba de estrechar lazos de amistad con otra familia, de concertar la paz o de gratificar y honrar a algún ilustre personaje, quedaba demostrada la incontestable voluntad patriarcal al ser acatada sin objeciones. Así, por ejemplo

⁵² Bibar, Gerónimo de, *op. cit.*, en nota 13, p. 155.

⁵³ Rosales, Diego de, *op. cit.*, en nota 12, p. 134.

⁵⁴ Latcham, Ricardo, *op. cit.*, en nota 8, p. 532.

⁵⁵ *Id.*, p. 533.

Núñez de Pineda y Bascuñán nos cuenta que en cierta ocasión el cacique Quilalebo le ofreció “a su hija, que estaba entre las damas bailando... y le dijo, que me cojiese de la mano y bailase conmigo, porque ya me la tenía dada para mujer...”⁵⁶. Ante la negación del muy católico autor del *Cautiverio Feliz*, “respondióme la moza cortesmente y con agrado, que ella no había de hacer mas de lo que su padre le ordenase, a quien estaba sujeta, y su voluntad subordinada”⁵⁷.

En estas no poco frecuentes circunstancias el matrimonio pudo haber sido una experiencia traumática para las jóvenes. Atrás quedaban sus parejas de juventud, repentinamente debía poner su fuerza de trabajo y su capacidad de procrear a disposición del patrilinaje del esposo, y tenía que pasar por el difícil proceso de inserción a su nueva agrupación parental. Si bien es cierto que en su condición de unidad temporal del grupo natal esta alternativa estaba siempre presente en el destino de la mujer —del cual ella estaba consciente—, ello no descarta la aflicción de saberse “dueña” de un futuro incierto que no era gobernado por sus propias manos.

Terminados los preliminares y fijadas las condiciones del pago, el casamiento se iniciaba generalmente con un raptó simulado (*gapitún*). El novio junto a amigos y parientes sorprendía a la muchacha y la sacaba de la ruca familiar, enfrentando sólo la resistencia de las mujeres y niños. Huían al bosque, donde permanecían durante varios días. Luego, con la deuda saldada, el compromiso se sellaba definitivamente con una gran fiesta en la que participaban los linajes involucrados, ritual que Diego de Rosales narra detalladamente⁵⁸. El autor relata que el día fijado para el matrimonio acudían los parientes del novio llevando carneros, ovejas de la tierra y muchas mantas y camisetas. A continuación venía la parentela de sus esposas “...y grande acompañamiento y aparato de carneros, aves, pescados y otras cosas para la fiesta”⁵⁹. Tras ellos arribaron los familiares de la novia con “...grande repostería de botijas y tinajas de chicha”⁶⁰. Luego el patrilinaje de la mujer recibía del padre del novio:

...los carneros, bacas y ovejas de la tierra que él y sus parientes han traído, y muchas mantas y camisetas, que todo se cuenta por dote y por paga de la mujer (...) que todos participan aquel día de la hazienda, que son las ovejas y carneros, y a cada uno le mata las que le han de tocar y se las dexa allí tendidas a los pies...⁶¹.

Los bienes se compartían con los miembros del patriclán de la novia en una forma de redistribución que refleja los mecanismos de reciprocidad que se practicaban entre las agrupaciones. Resulta interesante observar que:

...a la novia y a su madre las cubren de mantas y camisetas, que es la paga y el dote que se da a la madre de la novia por la crianza de la hija, todo lo qual reparten la madre y la hija entre sus parientes para que todos tengan...⁶².

El hecho, de acuerdo a Silva⁶³, indica un reparto de bienes en el matrilinaje, puesto que madre e hija los entregaban a quienes no participaron en la división de las ovejas y chilihueques. El

⁵⁶ Núñez de Pineda, Francisco, *op. cit.*, en nota 35, p. 289.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 290.

⁵⁸ Rosales, Diego de, *op. cit.*, en nota 12, pp. 141-144.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 143.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*

⁶³ Silva Galdames, Osvaldo, *op. cit.*, en nota 47, p. 19.

testimonio de Rosales es un claro indicio de la doble filiación mapuche e indica uno de los derechos del matriclán: recibir los tejidos entregados como parte del precio de progenie. Sin embargo, como señala el etnohistoriador, un derecho iba siempre acompañado de su correspondiente deber. En torno a esto el cronista nos dice que:

Con la facilidad que se casan deshazen tambien el contacto, que como fué de venta, en enfadándose la muger del marido, le dexa y se vuelve en casa de sus Padres y haze que le vuelvan la hazienda que les dió por ella: con que deshecho el contrato queda tambien deshecho el casamiento. Y tambien le suelen deshazer casándose con otro y volviendo el segundo marido al primero la hazienda y las pagas que les dió por la muger. Y lo mismo haze el marido, que en casándose de una muger o en sintiendo en ella flaqueza alguna y que le ha hecho adulterio, no la mata, por no perder la hazienda que le costó, sino que se la vuelve a sus Padres...⁶⁴.

El fragmento no da respuesta, sin embargo, al modo en que el progenitor reintegraba algo que ya había sido distribuido y consumido por los miembros de su patrilinaje. Las investigaciones de Osvaldo Silva⁶⁵ han determinado que tal deber correspondía al matriclán, puesto que sus manos habían recibido los bienes no comestibles, asumiendo una responsabilidad solidaria por el comportamiento y fertilidad de la mujer que portaba su mismo *cuga*⁶⁶. Avala esta posibilidad la siguiente declaración de Bibar:

Si por ventura queda debiendo alguna cosa y no tiene para pagar, es obligado que, si pare la muger hija, se la da a su suegro en pago de lo que le restó debiendo; y si es hijo, no es obligado a dalla⁶⁷.

El acuerdo satisfacía a ambos grupos de filiación: el paterno recuperaba una mujer por quien podría obtener una parte del “precio de progenie”, mientras que el materno recobraba un miembro que portaba el mismo “apellido” conjuntamente con la capacidad reproductora que contribuiría a su perduración⁶⁸.

En suma, se comprueba con sólidos argumentos el complejo trasfondo político que envolvían las uniones conyugales mapuche. Los segmentos parentales de los esposos establecían nexos socioeconómicos, y el “yerno” contraía ciertos compromisos con el “suegro” que no terminaban mientras viviese la mujer, como ayudar en los gastos de sus fiestas, acompañarle en sus querellas y venganzas, y asistirle en las tareas que se efectuaban por *mingaco*. Estas obligaciones eran mutuas. Así se comprende que el tener muchas hijas era fuente de prosperidad para el padre, porque además de aumentar sus bienes cuando ellas se casaban, también se acrecentaba el número de cooperadores en la labranza de sus tierras y en los elevados gastos de las fiestas. De esta manera, si bien la familia del hombre ganaba un miembro y la de la mujer lo perdía, las relaciones recíprocitarias de ayuda y socorro ante cualquier eventualidad, unidas al precio pagado por la novia, dejaban el asunto en una situación de igualdad y equilibrio.

⁶⁴ Rosales, Diego de, *op. cit.*, en nota 12, pp. 141-142.

⁶⁵ Silva Galdames, Osvaldo, *op. cit.*, en notas 14 y 47.

⁶⁶ “Apellido”.

⁶⁷ Bibar, Gerónimo de, *op. cit.*, en nota 13, p. 160.

⁶⁸ Silva Galdames, Osvaldo, *op. cit.*, en nota 47, p. 20.

Mucho se ha hablado de la poliginia como una práctica común entre los mapuches del período de contacto. Hay que hacer notar, sin embargo, que esta no fue una costumbre extendida, pues es necesario advertir que el precio pagado a los parientes de la novia era causa de que pocos pudiesen tener más de una o dos mujeres. Siguiendo el relato de los cronistas, los aborígenes de recursos más limitados y parentela menos numerosa tenían difícilmente dos esposas, reservando este privilegio a los *ulmenes* u hombres ricos. Bibar indica que “la gente común se casa con una y dos mugeres”⁶⁹. Así, el “precio de la novia” era un verdadero obstáculo para la generalización de esta modalidad matrimonial:

...lo que dicen de la multiplicidad de las mujeres la mayor parte dellos no tienen mas que una, i no pocos ninguna, porque no tienen con que pagarlas, pues para poderse casar han de pagar la mujer, i para ser la mayor parte dellos mui pobres, ni aun tienen para una muger; de manera que la multiplicidad de las mujeres se reduce a los ricos que tienen con que pagar⁷⁰.

Para aquellos que podían consolidar un espacio doméstico superior a la familia nuclear, lo que se había dado por la mujer en especies materiales era retribuido con creces, pues desde el día de su matrimonio ella ponía al servicio de su nueva unidad residencial sus virtudes reproductivas y productivas:

...pero después cobran bien lo que la muger les cuesta, porque la tienen y se sirven de ella casi como esclava: y de aquí es que usan la poligamia no tanto por luxuria cuanto por interes y especie de grandeza⁷¹.

En este mismo contexto, el fruto del trabajo femenino, ligado a los intereses del hombre, se traducían en una suerte de “proceso productivo de las esposas”. Es así que la capacidad de “procrear” de la mujer no debe ser entendida sólo desde una perspectiva biológica, pues las posibilidades semánticas del término también permiten visualizar el alcance social y económico que subyace:

...siendo su total riqueza, deleite y utilidad la pluralidad de mujeres que compran unas con el trabajo incesante de otras⁷².

No debemos pasar por alto la muy comentada práctica indígena de heredar las mujeres del padre al fallecer éste o al morir algún hermano si éstos no tenían hijos adultos. Gerónimo de Bibar nos dice sobre las costumbres de los naturales de la provincia de Mapocho:

...y desde muere algún señor hereda los señoríos el hijo de la muger primera que hubo, puesto que son casados con diez y doce mugeres según su posibilidad. Si ni tiene hijo en esta primera muger, hereda el hermano, y donde no, el pariente más cercano⁷³.

⁶⁹ Bibar, Gerónimo de, *op. cit.*, en nota 13, p. 133.

⁷⁰ Col. Doc. Inéditos, tomo 137 (2522): 443.

⁷¹ *Íd.*, tomo 194 (4563): 15.

⁷² *Ibid.*

⁷³ Bibar, Gerónimo de, *op. cit.*, en nota 13, p. 133.

Diego de Rosales, sobre la misma materia, agrega:

Las mugeres, como son hazienda propia de el marido y que las ha comprado, no quedan libres en muriendo él, sino que se las deja por herencia al hijo mayor y él las tiene por sus mugeres, y reservando a la madre, las demas le sirven para el talamo y en los officios domesticos⁷⁴.

Un hombre, por lo tanto, podía poseer mujeres de distintas generaciones, y muchas de ellas mayores que él. Núñez de Pineda y Bascuñán nos dice:

...el cacique había tenido muchas mujeres, si bien entonces no se hallaba mas de con cuatro, las dos de ellas ya viejas y las otras mocetonas...⁷⁵.

Esta costumbre de heredar las esposas del padre nos muestra de un modo categórico el profundo significado del “precio de la novia”: que los derechos sobre una mujer se transmiten a perpetuidad al linaje del esposo. La mujer mapuche era “comprada” no sólo por su cónyuge, sino también —y he allí una de las consecuencias de la ayuda de los parientes para completar el pago— por todo el grupo patrilocal⁷⁶.

En suma, en la sociedad mapuche las unidades o células domésticas estaban revestidas de un carácter patrilineal (la filiación venía determinada por línea masculina) y patrilocal (las parejas casadas vivían en el grupo familiar del marido), lo cual producía dos importantes consecuencias: la primera de ellas, es que el matrimonio conllevaba el desplazamiento de la mujer de una comunidad a otra, y la segunda, que los jóvenes varones se incorporaban a la sociedad y accedían a los recursos, incluidas las esposas, a través de su padre y de los demás varones de la familia: el patrilineaje disponía como propio de un territorio al cual tenían acceso, por derecho de nacimiento, *todos los hombres adultos casados*⁷⁷. La superficie a obtener guardaba relación con la magnitud de su familia poligínica.

Todo el linaje se hacía partícipe en la construcción de la ruca en que viviría la nueva pareja, ritual colectivo conocido como *rucatún*:

...es costumbre asentada que el que ha de hazer una casa de estas ha de convocar a toda su parentela y a todos los de la provincia⁷⁸.

Ya en su nuevo grupo de residencia, la mujer debía cumplir con los roles asignados culturalmente a su condición sexual:

Están hechas al trabaxo y a moler, cargar a cuestras el agua, la chicha, la leña, las cosechas, sin descansar un punto...⁷⁹.

⁷⁴ Rosales, Diego de, *op. cit.*, en nota 12, p. 143.

⁷⁵ Núñez de Pineda, Francisco, *op. cit.*, en nota 35, p. 217.

⁷⁶ En lugar de “propiedad” la categoría más adecuada sería la de “patrimonio”, vale decir, de bien perteneciente de manera indivisa a los miembros de una colectividad (familiar) y que se transmite normalmente por herencia, prestación o donación entre miembros de esta colectividad. Véase: Meillassoux, Claude, *Mujeres, graneros y capitales*, Editorial Siglo XXI, 1ª edición en francés, 1975, traducción de Óscar del Barco, 9ª ed., México, (1989), p. 59.

⁷⁷ Silva Galdames, Osvaldo, *op. cit.*, en nota 47, p. 13.

⁷⁸ Rosales, Diego de, *op. cit.*, en nota 12, p. 149.

⁷⁹ *Íd.*, p. 160.

Pero como observamos, el patrilineaje no había pagado solamente por el trabajo de la mujer, sino también por su capacidad reproductiva que permitiría su continuidad en el tiempo, vale decir, por su descendencia. Durante su embarazo las mujeres se valían de diversas yerbas, como el *mutum* (para el parto), *ninguei* (para dar leche), *quínoa* (para soltar el vientre), y otras muchas que sería largo detallar. El quedar encinta no significaba un cambio en su régimen doméstico de vida, pues seguían desarrollando normalmente sus labores habituales. Sin embargo, durante este período los tabúes que delimitaban la relación de la mujer con el resto de la comunidad se multiplicaban. En su condición de embarazada se le prohibía comer ciertos alimentos que la expondrían a concebir una descendencia anormal (gemelos, por ejemplo) y cuando experimentaba los dolores de parto era aislada inmediatamente.

Los mapuches —como muchas sociedades— sentían un especial temor hacia el parto. Creían que durante este período la mujer era impura y todo lo que ella tocaba se contaminaba. Si alguna persona entraba en contacto con ella durante este tiempo, o usaba algún utensilio del que se había servido mientras permanecía en este estado, se exponía al “mal del parto”⁸⁰. Por esto, cuando sentía los primeros dolores, la alejaban de la casa, y era tabú para ella tocar cualquier cosa perteneciente al hogar⁸¹. En el caso de hacerlo, dicho objeto se quemaba:

En estando una muger con dolores de parto, la echan fuera de la casa que vaya a parir junto al río, porque dizen que todos los males de la muger preñada se les pegan a los de casa y a las alajas⁸².

El aislamiento de la mujer determinaba la construcción de un pequeño rancho de ramas, siempre al lado de algún arroyo, al cual llamaban *pütraciuna* (“casita del vientre”). Este era su refugio hasta el nacimiento del niño. Durante este lapso y al dar a luz era asistida por alguna parienta o amiga —siempre de su mismo sexo— que ya había tenido hijos (muy probablemente la primera esposa del hombre).

Un rasgo curioso de esta regla de abstinencia es que no se aplicaba sólo a las mujeres en trabajo de parto, sino también a aquellas en sus períodos de menstruación. Nosotros, hijos y miembros de la cultura occidental, conocemos muy bien las diferencias entre el menstruar y el parir; pero pensamos que para la sociedad mapuche —como ocurre con tantas otras— existía una semejanza entre los dos, porque en ambas ocasiones las mujeres evidenciaban molestias y estaban en condición sangrante. Dado que la pérdida de sangre tenía lugar con más frecuencia en los períodos menstruales, es plausible pensar que el “tabú del parto” era esencialmente una proyección del “tabú menstrual”, vale decir, un rechazo a la sangre contaminante. Esta es la base, pensamos, de las continuas alusiones de los cronistas, quienes consignaron con singular coincidencia el baño que se daba la madre junto al recién nacido inmediatamente después de dar a luz⁸³ “...se meten en el río y se laban muy bien y vañan la criatura”⁸⁴.

⁸⁰ Latham, Ricardo, *op. cit.*, en nota 8, p. 560.

⁸¹ La segregación de la mujer del grupo masculino en el momento del alumbramiento es una costumbre que encuentra numerosos paralelos en sociedades de similar nivel cultural. Si un hombre intentaba acercarse, quedaba expuesto a contraer “el mal” de la mujer, a padecer sus dolores y enfrentar la muerte. Por ello no es aventurado decir que la primera y la última vez que un varón presenciaba un nacimiento, era el suyo propio. Los secretos de la vida eran un laberinto al que sólo tenía acceso la mente y el alma de la mujer.

⁸² Rosales, Diego de, *op. cit.*, en nota 12, p. 165.

⁸³ El abate Juan Ignacio Molina consignó un siglo más tarde lo siguiente:

“El día mismo en que paren un hijo, lo conducen al río, lo lavan, se lavan ellas también, y dentro de poco tiempo vuelven a las acostumbradas ocupaciones domésticas, sin sentir alguna incomodidad...” (Molina, Juan, *op. cit.*, en nota 20, p. 191).

⁸⁴ Rosales, Diego de, *op. cit.*, en nota 12, p. 165.

El simbolismo del agua ha sido, sin lugar a dudas, uno de los más universales en la historia de la humanidad. El contacto con el vital elemento lleva siempre en sí mismo una regeneración: la inmersión fertiliza y multiplica el potencial de vida. En cualquier conjunto religioso que aparezcan, las Aguas conservan invariablemente su función: desintegran, dejan abolidas las formas, "lavan los pecados", son a la vez purificadoras y regeneradoras⁸⁵. Este debía ser, con toda probabilidad, el recóndito significado del baño de los recién nacidos en el marco de las creencias indígenas: la de purificar a los pequeños de la sangre contaminante de sus madres⁸⁶.

Al volver a su morada, la parturienta y su compañera eran sometidas a ciertos ritos de purificación. Rosales nos dice:

Y se van a sus casas, pero hallánlas solas, y por ocho días están sin que nadie la vea porque no se le pegue el mal de el parto, y quando mucho tiene otra india que le acude. A los ocho días se vuelve a vañar al río y quando viene a su casa no halla cosa alguna de el ajuar antiguo, poque todo dizen que está infisionado con el mal de el parto, sino todo nuevo⁸⁷.

Sólo después de este ritual:

...la reciben los de su casa con toda la parentela con mucha chicha y comida, y se haze la fiesta al nacimiento de la criatura poniéndole el nombre...⁸⁸.

En fin, tales eran las profundas implicancias del matrimonio en la sociedad mapuche. Para la mujer, la nueva familia era el escenario en que debía justificar, cultural y biológicamente, su condición femenina.

IV. El rol de la primera esposa

*La que duerme con el amo es su cocinera por ese día;
tiene el cuidado de regalarlo...*

AMADEO FREZIER (1713: 41)

En la cultura mapuche la condición de "esposa" era un abanico que envolvía múltiples posibilidades. En su esencia y destino descansaba la probabilidad de compartir un hombre, de ser una compañera más del progenitor de sus hijos, y esta situación contemplaba, a su vez, la posibilidad de ser la primera entre sus iguales (la primera esposa, llamada *unendomo*, *unencure* o *huindomi*) con las prerrogativas, deberes y funciones que el estatus le otorgaba, o la de formar parte del grupo de "segundas esposas" (*inandomo* o *inalendomo*) del señor de la ruca. Desde ambas posiciones la mujer mapuche vivenció la constitución y el desenvolvimiento de la familia poligínica.

⁸⁵ Eliade, Mircea, *Lo Sagrado y lo Profano*, Editorial Labor, 1ª edición en francés, 1956, traducción de Luis Gil, 7ª ed., Barcelona (1988), p. 113.

⁸⁶ Por el contrario, la sangre masculina "se considera buena, como símbolo de la fuerza, de la vida; la que se ofrecía a los espíritus en los sacrificios como el alma del animal..."; Guevara, Tomás, *La Mentalidad Araucana*, tomo I, Imprenta del Progreso, Santiago (1888), p. 182.

⁸⁷ Rosales, Diego de, *op. cit.*, en nota 12, p. 165.

⁸⁸ *Ibid.*

Numerosos trabajos han señalado el hecho de que el prestigio y riqueza del hombre estaban directamente relacionados con el número de mujeres que poseía; esto ha sido analizado por los investigadores desde el punto de vista de la reproducción, la producción y de los mecanismos de circulación de estos bienes al interior de la colectividad o entre grupos afines. Sin embargo, no hemos hallado ninguna referencia que considere la “capacidad organizativa” de la mujer referida a este punto. Escasa importancia dieron los cronistas a la palabra de la mujer mapuche en su relación con los hombres: las páginas de sus obras nos presentan un discurso masculino que no parecía tener respuesta de boca de sus compañeras, madres e hijas. De igual forma y a excepción de aislados y muy escasos registros, la pluma no consignó la diaria comunicación de las mujeres entre sí, el susurrante diálogo femenino que acompañó las labores diarias y el cuidado de los niños. El alma de la mujer indígena enmudece en los relatos de los primeros soldados y religiosos venidos a nuestro suelo.

Ahora bien, si todas las obras coinciden en señalar que la riqueza y el prestigio del hombre estaban en directa relación con el número de mujeres, creemos que es de suma importancia analizar la estructura y el funcionamiento de esta “unidad cooperativa”⁸⁹. En contra de lo que cualquier investigador novicio pudiese pensar, el segmento materno de la familia poligínica no carecía de un “*modus operandi*” que gozara de cierta autonomía, y lo que es más, de una jerarquía interna. Si bien el orden que reinaba en el hogar se encontraba “facturado” por la potestad del hombre, el papel jugado por la primera esposa en la familia mapuche exige considerarla, primero, como un agente socializador, y luego, como un núcleo articulador de las actividades productivas del estrato femenino. Sustentamos nuestra propuesta en la situación de primacía que, según nos revelan los documentos, mantenía ella respecto al resto de las cónyuges del hombre. El jesuita Alonso de Ovalle informa que:

...aunque todas se estiman por lejítimas, y lo mesmo los hijos que nacen de ellas; con todo esto, la primera tiene en todo el primero lugar y todas las demas están a su disposicion...⁹⁰.

¿De dónde surgía esta jerarquización entre “mujer mayor” y “mujeres menores”?, o dicho de otro modo, ¿sobre qué pilares descansaba la preeminencia de la primera esposa en relación a las demás? Creemos que el principio que estructuraba esta preponderancia residía, en gran manera, en los mecanismos de “reproducción de esposas” que tenían su fundamento, precisamente, en la primera mujer del grupo familiar, quien solía ser también la de mayor edad. Como es bien sabido, el hombre disponía de la ayuda familiar para solventar el dispendio que exigía la adquisición de la primera esposa; sin embargo, si deseaba ampliar posteriormente el número de sus compañeras, los gastos debían correr desde ese instante, en su mayor parte, por cuenta propia. Es aquí donde asumía un rol preponderante su mujer, con la que había mantenido hasta ese instante una relación conyugal en monogamia: la producción agrícola, textil, artesanal, etc. que nacía de sus manos otorgaba al hombre los bienes necesarios para acrecentar el número de las futuras madres de sus también futuros hijos.

⁸⁹ La unidad doméstica.

⁹⁰ Ovalle, Alonso de, *op. cit.*, en nota 29, p. 169. Un informante tardío, Felipe Gómez de Vidaurre, nos dice: La primera esposa es siempre preferida a las otras, y vive mirada de las demás como la verdadera esposa del marido común. Ella lleva el nombre de huindomu... Las otras se llaman inamdomo, esto es, mujeres secundarias” (Gómez de Vidaurre, Felipe, *op. cit.*, en nota 40, p. 326).

Como señaláramos previamente, muchas veces la iniciativa por poseer una segunda esposa nacía de la insistencia de la mujer, quien aconsejaba al marido la adquisición de una nueva compañera a fin de que le ayudara en las arduas labores caseras; por lo general, se prefería a una hermana de la misma. En general en las sociedades poligínicas una de las principales motivaciones para tomar una segunda esposa es la de repartir el peso del trabajo e incrementar el *output* doméstico. De esta manera, más tarde una tercera mujer era recibida en el grupo familiar y así sucesivamente de acuerdo a los bienes de que iba disponiendo el marido. Por tanto, a veces del consejo y siempre del trabajo de la primera esposa se iba edificando el prestigio del hombre en la agrupación mapuche. La preponderancia de la primera mujer no emanaba, por consiguiente, únicamente del simple hecho de ser la de más edad —lo que no siempre era así— o la más antigua pareja del padre de los hijos, sino más bien porque gracias a ella se había (o estaba) consolidando su estatus dentro del linaje. De la misma forma, la preponderancia del hijo mayor —varón— de esta mujer respecto a los demás vástagos de la familia, se comprueba en el derecho que tenía a heredar las mujeres del padre cuando éste moría, con la única excepción, claro está, de su propia madre. Esta suerte de “mayorazgo matrimonial” era, muy probablemente, otra forma de retribución a las labores de la primera mujer en la persona de su primogénito.

La incorporación de las nuevas mujeres significaba para la primera esposa una readecuación de su estatus y una reorientación de las funciones al interior de la familia⁹¹: ya no será solamente la educadora de sus propios hijos, sino que también estaba en sus manos consolidar la integración de las recién llegadas, introduciéndolas en los usos y costumbres propios de la comunidad, instruyéndolas en el rango y estatus de sus miembros, adiestrándolas en las tareas domésticas, guiando sus labores y organizando el trabajo diario⁹².

De igual manera, su estatus privilegiado y el peso de la experiencia la convertían en el refugio de las más jóvenes en los difíciles momentos en que éstas debían aislarse de la agrupación durante los períodos sometidos a la interdicción conyugal —y social— de dar a luz. Sus ojos, por tanto, no sólo presenciaban el parto de sus propios hijos, sino también la venida al mundo de aquellos que compartirían el desarrollo de éstos a lo largo de sus existencias.

Para mantener la armonía dentro de la familia poligínica, el hombre debía poseer la “inteligencia” para distribuir su afecto a todas sus compañeras, y la primera mujer debía procurar con su autoridad el perfecto equilibrio en las relaciones de sus iguales. Los conflictos de mujeres no eran, a pesar de todo, ajenos al mundo familiar:

...la muchedumbre de mujeres en una casa era confusion continúa y un desasosiego grande el que causaban...⁹³.

Sin embargo, estos momentos de conflicto, en la mayoría de los casos fruto de los celos, no pasaban de ser situaciones aisladas y circunstanciales; en general, el ambiente que rodeaba al hogar mapuche era de tranquilidad.

De esta manera, el ámbito en que se desenvolvían las mujeres era un escenario que poseía una dinámica propia donde la solidaridad, la cooperación y la jerarquía no eran polos irre-

⁹¹ No puede tratarse a la mujer —ni al hombre— como si perteneciera a una categoría homogénea. Las circunstancias de su vida se modificaban al filo de los años: una madre política anciana no ocupaba, respecto a las demás mujeres ni frente a la comunidad, la misma posición que cuando era una joven recién casada.

⁹² Felipe Gómez de Vidaurre nos dice: “...ella manda en casa y dirige los negocios domesticos. Cuando ella dice, se siembra o se hace la cosecha, y así en lo demas” (Gómez de Vidaurre, Felipe, *op. cit.*, en nota 40, p. 326).

⁹³ Núñez de Pineda, Francisco, *op. cit.*, en nota 35, pp. 454-455.

conciliables. Asimismo, ser mujer, ser esposa para la mapuche requería poseer la capacidad de saber compartir a un hombre. En la ruca vivían todas las mujeres, disponiendo cada una de su propio espacio para laborar y criar a sus retoños, los que estaban divididos por una partición de *quílas* (colihues) o cañas. Tales divisiones recibían el nombre de *catríntücu*:

...cada mujer tiene su división señalada, pero no dividida, porque no hay salas ni albas, sino sólo un ámbito lleno de cántaros y botijas de chicha, y la separación de ellas es el asiento de cada mujer, y junto a ellas se hace una fogata; de suerte que tantas cuantas mujeres tiene el indio, tantos fogones tiene; y tantas divisiones en que cada mujer recoge sus cosechas, con lo que el humo de estas fogatas y el aliento de estas familias, hacen dentro del rancho un temple desapacible...⁹⁴.

Pedro Mariño de Lobera nos informa que en Cautín las rucas tenían “catorce o quince, y mas puertas para que cada mujer tuviese su puerta aparte”⁹⁵.

Las labores de las mujeres se debatían entre el trabajo autónomo y aquel que debían compartir con las demás. Cada una de ellas cocinaba aparte⁹⁶, para sí y para sus hijos y se turnaban en preparar la comida para su marido, bajo la vigilancia inmediata de la *unendomo*.

La armonía familiar se hallaba reglada por pautas establecidas sobre los derechos y obligaciones de cada una de las esposas, tanto en lo relativo al trabajo como para turnarse a fin de compartir el lecho con el esposo:

...cada mujer destas tiene cuidado de dar de comer a su marido una semana yendo por su rueda todas en darle mesa y cama por semanas...⁹⁷.

Otro autor nos dice:

...y estas mujeres se mudan todas las noches con tal orden, que el indio duerme con la primera, y aquel día le da esta de comer y de beber a él y a sus convidados; luego, otro día, pasa a la fogata de otra, y esta le regala como la primera, y él paga el agasajo con dormir con ella aquella noche, y así van transportándose de una parte a otra y dando vuelta, como el sol en las doce casas de los signos...⁹⁸.

El turno para compartir el lecho se establecía por noche o por semana. El resto de las mujeres, en espera de su turno, no podían perturbar la intimidad de la pareja. Mediante este mecanismo se garantizaba la armonía del espacio femenino. Las mujeres, por tanto, parecían tener una

⁹⁴ Quiroga, Gerónimo de, *Memorias de los Sucesos de la Guerra de Chile*, Editorial Andrés Bello, 1692, Santiago (1979), p. 22.

⁹⁵ Mariño de Lobera, Pedro, *op. cit.*, en nota 10, p. 124; Felipe Gómez de Vidaurre nos dice por su parte: ...hay tantos fuegos cuantas son las mujeres del indio, porque cada una de ellas hace todos los días su plato particular al marido; de modo que el indio tiene a su mesa tantos platos cuantas son las mujeres (Gómez de Vidaurre, Felipe, *op. cit.*, en nota 40, p. 341).

⁹⁶ Los fogones eran el espacio físico de la vida cotidiana, familiar y social del indígena. Núñez de Pineda y Bascuñán proporciona una descripción de una ruca aborígen, mostrando con detallada minuciosidad la importancia de los fogones: Levantóse Ancanamon y llevóme a su rancho, adonde tenía tres fogones por ser capaz y anchuroso: en el uno estaban bebiendo algunos caciques, mujeres y niños; en el otro, la familia de Ancanamon con muchas ollas de guisados diferentes, y asadores de carne, gallinas, perdices y corderos; en el otro solamente asistía una mestiza, hija de Ancanamon, y una de sus mukeres mocetonas, que debía de ser la mas estimada. A este fogon me llevó, y en una estera o tapete que ellos usan, nos asentamos, y mandó que nos trajesen de cenar (Núñez de Pineda, Francisco, *op. cit.*, en nota 35, p. 126).

⁹⁷ Mariño de Lobera, Pedro, *op. cit.*, en nota 10, p. 124.

⁹⁸ Quiroga, Gerónimo de, *op. cit.*, en nota 96, p. 22.

capacidad propia para regular sus labores cooperativas y una voluntad para llevar su diaria relación en armonía junto al hombre que había unido sus destinos.

V. Conclusión

El estudio del género es una llave que nos permite abrir numerosas puertas para el conocimiento de las múltiples manifestaciones que puede adquirir la estructura y dinámica de las culturas: el reconocimiento de las “otredades” como realidades culturales tan válidas a la nuestra es una importante consecuencia de esta estrategia de investigación. El rescate de esta alteridad se enmarca en el interés por escrutar la intrincada red de valores, códigos, prescripciones y tabúes que envuelven el diario quehacer de hombres y mujeres en las sociedades. Pero esta pretensión es algo difícil de satisfacer por, a lo menos, dos motivos: de un lado, está la dificultad del investigador para introducirse en un universo del todo ajeno a los cánones de su propia endoculturación; del otro, y que es casi un espejo del anterior escollo, el estudioso está obligado a desnudar su mente de los prejuicios que podrían cerrar sus posibilidades de análisis para la comprensión *emic* de este ámbito cultural.

El principio teórico de nuestro trabajo sostiene, como se ha visto, que la variación de los comportamientos sociales están más allá de las diferencias biológicas, si bien estas últimas ocupan un lugar indudablemente importante —pero no decisivo— en la asignación social de los roles de los individuos; en otras palabras, las variaciones entre lo considerado femenino y masculino se sustentan sobre una construcción cultural que es exclusiva de cada sociedad: tal es el campo que aborda el análisis del género. De esta manera, la categoría “género” básicamente aporta una nueva manera de plantear el tema de la asimetría que condiciona la relación entre el campo de “lo femenino” y el universo de “lo masculino”. Gracias a ella se ha logrado sacar del terreno estrictamente biológico lo que determina la diferencia entre los sexos culturalmente categorizados, y colocarlo en el terreno simbólico.

Fieles a esta idea, en el transcurso de la investigación constatamos las ventajas que proporciona el uso de un enfoque relativista que considerara, por un lado, las diferencias de roles que involucran a hombres y mujeres a través de las fases de su existencia y, por otro, la valoración social que atañe a estos roles en el plano generacional. Comprobamos que la identidad de género en la sociedad mapuche iba acompañada de una red de valores que situaba a la masculinidad en una posición preeminente frente a la condición femenina⁹⁹. Esto no implica que la mujer, en su calidad de unidad productiva y reproductiva, careciera de un reconocimiento social: en sus manos descansaba la educación y socialización de las nuevas generaciones hasta que el umbral de la pubertad apartaba a los muchachos de su tutela; en el terreno de las relaciones sociopolíticas de los linajes, las mujeres constituían los engranajes que vinculaban a estas agrupaciones, asegurando la perpetuación de las relaciones recíprocas por medio de una intrincada red de alianzas que se actualizaban constantemente. Empero, la movilidad de las mujeres púberes —sustentada en la regla de patrilocalidad— impedía que procrearan en provecho de su comunidad de origen, con lo que el destino de los vástagos era entrar a formar parte del grupo conyugal de la madre. La mujer casada, en situación de “patrimonio” de la nueva

⁹⁹ En torno a los fundamentos de la preponderancia masculina en las relaciones de género de esta cultura, prontamente publicaremos un artículo en el que analizaremos esta materia.

comunidad residencial, quedaba así sometida a las normas sociales de agrupaciones parentales patriarcales, unidas por la identidad emanada del reconocimiento y el culto a un conjunto de ancestros comunes.