

Instituto de Historia  
Pontificia Universidad Católica de Chile

FRANCIS GOICOVICH VIDELA<sup>2</sup>

## EN TORNO A LA ASIMETRÍA DE LOS GÉNEROS EN LA SOCIEDAD MAPUCHE DEL PERÍODO DE LA CONQUISTA HISPANA<sup>1</sup>

---

### ABSTRACT

The primacy of masculine gender in almost every domain of culture is an universal phenomenon: men and women participate in differentiated value systems which, according to Marvin Harris, are grounded in the exclusive practice of war by men. The mapuche society in the conquest days was not an exception, and the ideology behind their social practices determined an asymmetry between both genders. centrality of civil legislation for the consolidation of the new order in the continent.

*Lucha y creencias como fundamentos de la asimetría entre los géneros*  
*“Malleca, habia asistido silenciosa i abatida al sangriento i desastroso combate.*  
*Desde su torre de cautiva habia podido contemplar*  
*el heroismo de los guerreros araucanos”*

Pedro Pablo Figueroa

La etnografía y los estudios documentales revelan que la mayoría de las sociedades preestatales practican o han practicado alguna forma de combate intergrupalo. En efecto, la guerra es sin lugar a dudas una práctica muy antigua, si bien sus características difieren entre los diversos grupos y en las épocas sucesivas de la historia de la humanidad. De este modo, aunque en la literatura antropológica al sistema primitivo de lucha se le llama usualmente “guerra” y a los contendores “guerreros”, estas manifestaciones tienen muy poco en común con la guerra y los ejércitos modernos<sup>3</sup>. Para el caso que nos interesa preferimos optar por el término de “lucha

---

<sup>1</sup> Investigación financiada por una beca del Programa Interdisciplinario de Estudios de Género de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile.

<sup>2</sup> Académico del Departamento de Ciencias Históricas de la Universidad de Chile. Agradezco a don Osvaldo Silva Galdames por su valiosa orientación y a Loreto Rebolledo y María Elena Acuña, coordinadoras del Programa Interdisciplinario de Estudios de Género, por sus consideraciones al manuscrito y las reflexiones que contribuyeron a su perfeccionamiento.

<sup>3</sup> Algunos antropólogos han señalado acertadamente que la guerra, en el verdadero sentido del término, es un desarrollo posterior en la historia. Implica una conquista territorial u otras formas de subyugación por las que una nación busca controlar y explotar los recursos y la población de otra

de venganza”, a nuestro entender más apropiado para nominar las contiendas propias del mundo mapuche. Nuestra elección se justifica y comprende al considerar que los conceptos de enfermedad y muerte en la cultura mapuche estaban íntimamente relacionados a la creencia en espíritus malignos enviados por terceros. Así, en su concepción todas las muertes eran provocadas por actos de hostilidad de parte de extraños y enemigos. El lazo de sangre que unía a los “hombres” hacía obligatorio el castigo corporado del enemigo que había dañado y/o matado a un miembro del grupo local<sup>4</sup>.

Coincidiendo con la hipótesis de Marvin Harris (1992), consideramos que los constantes enfrentamientos en que se trenzaban las parcialidades mapuches fueron responsables de una amplia gama de instituciones favorecedoras de la supremacía masculina<sup>5</sup>. La costumbre del conflicto armado como medio para “ajustar cuentas” estaba revestida de un sistema de valoraciones que, en el plano del género, se traducían en una situación de asimetría que disponía a la masculinidad en el nivel superior de la balanza: el monopolio de la guerra y del uso de las armas se expresaba, al interior de la dinámica grupal, en una jerarquización de la valoración social otorgada a los roles que desempeñaban hombres y mujeres, valoración que guardaba una connotación de inferioridad para la esfera de la mujer y que se materializaba en una manifiesta desigualdad entre ambos sexos. La pluma de los cronistas nos legó un testimonio claro e incuestionable de la extensa red de valores que envolvía a la práctica bélica. Así por ejemplo, el autor de los versos de *La Araucana* consignó que:

“la virtud del brazo y la excelencia,  
ésta hace a los hombres preferidos;  
ésta ilustra, habilita, perficiona  
i quilata el valor de la persona”  
(Ercilla, 1569: 4).

Un siglo más tarde el protagonista del *Cautiverio Feliz*, una de las fuentes que consideramos de mayor crédito, refirió en sus páginas que “...he notado con razo-

nación. Así sería más acertado dar a estos combates los nombres de “lucha regulada”, “lucha de posición”, “lucha de venganza”, “combate expiatorio”, “batalla campal” o “guerra cíclica”, dependiendo de las características que adquiriera su desarrollo entre los grupos involucrados.

<sup>4</sup> Sin negar la preeminencia de las muertes por violencia o brujería como causas de las luchas intergrupales, existían también otros motivos que igualmente conducían a las situaciones de conflicto. Uno de los más determinantes y recurrentes fue, sin lugar a dudas, la disputa por las mujeres. Los cronistas nos han legado muchísimos pasajes en sus obras relatando enfrentamientos originados por este motivo. Así por ejemplo, Pedro Mariño de Lobera consignó el siguiente hecho: “sucedió que dos caciques principales, que estaban encontrados vinieron a tal rompimiento que hicieron bandos juntando cada cual la mas jente que pudo para salir en campo contra su contrario. La causa deste desafío entre los dos príncipes fué una mujer con la cual pretendía cada uno casarse, no queriendo desistir ninguno dellos de su propósito” (Mariño de Lobera, 1580: 309).

<sup>5</sup> Según la hipótesis de este investigador, las luchas constantes en las sociedades simples exigían organizar las comunidades en torno a un núcleo residente de padres, hermanos y sus hijos. Tal proceder determinaba el control de los recursos por los grupos de intereses paternos-fraternos y el intercambio de hermanas e hijas entre esos grupos (patrilinealidad, patrilocalidad y precio de la novia), a la utilización de las mujeres como recompensa a la agresividad masculina y, consecuentemente, a la poliginia. Estas prácticas y el infanticidio femenino tenían por fin resolver el problema de la presión reproductora (Harris, 1992: 81 ss).

nes ponderativas la estimación y aprecio que estos bárbaros hacen, de los que son soldados valerosos y profesan el militar ejercicio” (Núñez de Pineda, 1673: 413).

El lenguaje de las armas era una actividad demarcada por el signo de la impredecibilidad: la victoria y la derrota, la vida y la muerte eran posibilidades que se debatían imprevisiblemente durante su ejercicio. Consecuentemente ambas dimensiones –el triunfo y el fracaso– estaban igualmente demarcadas por un esquema de valores que enaltecían la condición “guerrera” del hombre. De esta manera los vencedores, y muy especialmente aquellos que habían destacado por su gallardía y arrojo en las contiendas, gozaban del reconocimiento atribuible a los hombres valerosos por parte de sus iguales, y esta situación era uno de los fundamentos más sólidos en que se sostenía la preeminencia de los hombres sobre las mujeres. Las virtudes propias e inalienables de los “guerreros” eran un ámbito valórico exclusivo de los hombres y ajeno al resto del componente social de esta cultura, de manera tal que esta distinción predeterminaba la visión con que se conceptuaba a aquellas unidades sociales que carecían de las condiciones inherentes a la masculinidad, puesto “que el miedo es de los niños y mujeres” (Ercilla, *op. cit.*: 56).

Del mismo modo, si una campaña finalizaba con la derrota y la muerte, los mismos códigos valóricos regían para los caídos que habían “hecho honor” a su condición de *konas*: tanto en la victoria como en el fracaso se desplegaba un mismo esquema de valoraciones que contribuía a mantener invariablemente la desigualdad entre los géneros. Gerónimo de Bibar nos relata para la región de Tucapel que veinte caciques que fueron hechos prisioneros en batalla y que habían sido condenados:

“Recibían la muerte con tan lindo ánimo como si fueran a hacer otra cosa de menor importancia, que costara menos que la vida, porque ellos mismos pedían la sogá y se las ataban y se subían y se dejaban colgar, y aun decían que ‘más valía morir allí como valientes’” (1558: 203).

El sacerdote Diego de Rosales nos dice a su vez que<sup>6</sup>:

“Las almas de los indios soldados, que como valerosos mueren en la guerra, dicen que suben a las nubes y se convierten en truenos y relámpagos. Y que alla prosiguen con la ocupacion que aca tenían de el exercicio de la guerra... Y assi dicen que quando truena y relampaguea, es que pelean en las nubes los Españoles y los Indios y se disparan los unos a los otros rayos de fuego... Y assi en aviendo truenos en las nubes salen de sus casas los indios y arrojan chicha a su Pillan, que entienden que son sus indios valientes y soldados que murieron en la guerra que están peleando con los españoles” (Rosales, 1674 (T I): 163).

---

<sup>6</sup> Bastante más explícito pero de época tardía es el testimonio de Felipe Gómez de Vidaurre; el soldado hispano anotó: “La muerte en la batalla es para ellos el mayor honor que pueden conseguir en vida, y por esto, léjos de temerla, procura con todo esfuerzo cada uno ser el primero que llegue a trabarse con el enemigo. No hay quien detenga su ímpetu, sino la muerte, que en los primeros es cuasi cierta, y no obstante, todos quieren ser los primeros” (1789 (T I): 331).

De este círculo de hombres cuyas cualidades y hazañas gozaban del reconocimiento de los demás *konas* se escogían los cabecillas que lideraban a las agrupaciones en tiempos de conflicto: al amalgamarse los caseríos para enfrentar en forma cohesionada a los conglomerados rivales surgía una pseudo-jerarquía militar, de carácter temporal, a cuya cabeza se encontraba el *toqui*, elegido popularmente, quien cesaba en sus funciones tan pronto pasaba el peligro<sup>7</sup> (Silva, 1983: 52). Aludiendo a la elección de estos cabecillas<sup>8</sup> Alonso de Ovalle señala lo siguiente:

“...elijen por capitán jeneral y cabo del ejército, no al cacique o al mas poderoso o mas noble por serlo, sino al mas valeroso y que mejor ha probado su intencion en las batallas y combates contra el enemigo: a este elijen, y a este obedecen todos los demas, y de este modo se han conservado tantos años sin que ninguna fuerza haya podido prevalecer contra ellos” (1644 (T I): 150).

Otro religioso, el jesuita Diego de Rosales (*op. cit.*: 139) indicó por su parte que “...a muchos por valientes y de buena disposicion en la guerra los eligen por capitanes sin ser caciques”. Estos líderes, después del contacto y enfrentamiento con el acero español, se convirtieron en figuras de gran poder (Silva, 1995), y el reconocimiento ganado en el fragor de las contiendas solía permanecer incólume en los períodos de paz, gozando así de un estatus preeminente frente al resto de sus compañeros de batalla. Los hombres, por tanto, participaban paralelamente de una doble “contienda”<sup>9</sup> desde el preciso instante en que adquirirían la condición de *konas*: de un lado, se trenzaban en las interminables disputas que alternadamente protagonizaban con las agrupaciones que se convertían en enemigas; del otro, rivalizaban constantemente entre sí en su afán por ganar el reconocimiento de sus “camaradas” a través de los actos de valor y arrojo. La evocación de estas acciones

<sup>7</sup> En efecto, la organización y las instituciones que nacían a la sombra de las conflagraciones intergrupales se desvanecían cuando la amenaza disipaba. Diego de Rosales grafica esta situación al decir que “Los puestos de capitanes, que es otra dignidad entre ellos, no duran mas de lo que dura la marcha y la faccion de la guerra” (1674: 139).

<sup>8</sup> Dentro de las posibilidades que brinda la investigación histórica, sin lugar a dudas que una de las más recurrentes es la destrucción de los mitos del pasado a fin de revelar su verdadera naturaleza. En este contexto uno de los hechos más célebres y conocidos de nuestra historia es la forma en que Caupolicán fue investido *toqui* en los albores de la Guerra de Arauco, imagen romántica que floreció en la mente de don Alonso de Ercilla y que como un reguero de pólvora se esparció e impregnó en el alma de los chilenos constituyéndose en uno de los pilares de nuestra identidad. El bello episodio del tronco cargado a cuestras por tres jornadas –véase en Canto II de *La Araucana*– no pasa de ser más que una fantasía del literato hispano y que fue objeto de crítica incluso de sus contemporáneos. Así por ejemplo, Pedro Mariño de Lobera en su *Crónica del Reino de Chile* señala: “Digo pues que ni el indio tuvo tal madero tanto tiempo como allí se refiere, ni tampoco fué este el negocio en que consistia el ser electo por capitán jeneral porque no son los indios araucanos y tucapelinos tan faltos de entendimiento que viniesen a reducir todas las buenas partes necesarias para tal oficio a una sola y de tan menuda prueba como era el sustentar un árbol siendo cosa que podía caer en el indio mas incapaz de todas para tal cargo, y así se debe entender, que esta prueba se hizo no sola, ni como la única que calificaba al jeneral sino entre otras muchas, como correr, saltar, luchar, blandear una lanza, y otras para que se diese el cargo a aquel en quien mas partes concurriesen atendiendo en primer lugar a la sagacidad, y prudencia” (1580: 150).

<sup>9</sup> Tal vez el concepto más acertado sea el de “competencia”.

solía ser el tema central de sus fiestas y juntas, en las que el arte de la oratoria se encargaba de ensalzar las adulaciones que cada uno refería de sí mismo.

Conjuntamente, las luchas de venganza implicaban una serie de formalismos rituales y, lo que resulta interesante, de “tabúes” para los hombres cuyo cumplimiento suponía –si bien no garantizaba– alcanzar la victoria. Así por ejemplo, invocaban a sus antepasados por el buen fin de las campañas<sup>10</sup>, consagraban las armas<sup>11</sup>, juraban la unión con libaciones y cantos<sup>12</sup>, antes de entrar en combate los konas cortaban sus cabelleras<sup>13</sup>, se ataviaban con diversos adornos y colores<sup>14</sup> y, muy especialmente, debían abstenerse de mantener relaciones con sus esposas:

“...era costumbre antigua entre los suyos, siempre que salían a jornada los soldados, no dormir con las mujeres, principalmente los que eran capitanes y caudillos en sus reñíos” (Núñez de Pineda, *op. cit.*: 361).

Muchas alternativas se podrían barajar para explicar esta abstinencia. El mismo cronista nos dice que su propósito era evitar que los combatientes “...quedaran totalmente sin vigor ni fuerzas... porque no hai cosa que mas las minore y menoscabe, que la cohabitacion de las mujeres” (*Ibid*: 362). Sin descartar esta apreciación que indudablemente es cierta, también deben considerarse conjuntamente los estigmas con que se definía y categorizaba la condición de mujer y muy especialmente el de “ser contaminante”<sup>15</sup>. El contexto bélico significaba abandonar temporalmente toda actividad que no estuviese determinadamente vinculada con su ejercicio, muy especialmente la unión con la mujer a la que se concebía como un “objeto de guerra”<sup>16</sup> y no como un “ser de guerra”. El contacto con las esposas

<sup>10</sup> Un testigo nos dice que para lograr el favor de los antepasados en la empresa bélica, los indígenas en la: “...junta de guerra que habemos hecho... [tenían un] huinca (que quiere decir soldado o español) para sacrificarle a nuestro Pillan por los buenos aciertos que nos ha dado” (Núñez de Pineda, *op. cit.*: 42).

<sup>11</sup> Alonso de Ovalle señala muy someramente que luego de haber sacrificado un prisionero de guerra “untan con la sangre las flechas” (*op. cit.*: 279).

<sup>12</sup> El sacrificio de una víctima solía sellar tanto la unión entre las agrupaciones aliadas como confirmar la comunidad de intereses que los vinculaba con el Pillán. Un cronista nos dice relatando este episodio: “...y rompiéndole desde la garganta al pecho con un cuchillo, le metió la mano en él y le sacó el corazón arrancándosele, y así palpitando como estaba y chorreando sangre, se le mostró a todos, y untando con la sangre del corazón los toquis y las flechas le hizo pedacitos muy menudos, que comieron todos los caciques, y los demás se relamían en su sangre, y todas las parcialidades que tocan parte del muerto quedan juramentadas a unir las armas y tener un corazón contra los españoles” (Rosales, *op. cit.*: 501).

<sup>13</sup> Diego de Rosales señala muy suscitadamente que “los de guerra... andan trasquilados a raíz” (*Ibid*: 158).

<sup>14</sup> Pedro Mariño de Lobera dice que en el ataque de que fue objeto el fuerte de Cañete los indios traían: “...los rostros, i brazos pintados de colores con mui buenas celadas en sus cabezas adornadas de vistosos penachos estando el resto del cuerpo mui bien armado hasta la rodilla con aderezos” (*op. cit.*: 321).

<sup>15</sup> No olvidemos que dentro de las creencias indígenas la sangre femenina podía privar a los hombres de su energía vital.

<sup>16</sup> Vale decir, como “botín”.

solo era permisible una vez que las acciones finalizaban y, con mayor justificación, cuando estas eran coronadas con el laurel de la victoria; entonces “se congregan los indios a festejar sus borracheras, y señaladamente cuando han tenido alguna victoria” (González de Nájera, 1614: 54). O como señalara más agradadamente el poeta Ercilla:

“cuando la vencedora compañía,  
arrimadas las armas sin recelo,  
danzas en anchos cercos ordenaban,  
donde la gran victoria celebraban”  
(*op. cit.*: 25).

En estas celebraciones los vencedores daban testimonio de su valor con eloquentes discursos, relatando sus hazañas en el combate y mostrando a los demás el botín obtenido:

“andaban los indios en fiestas y regocijos cantando cada uno las hazañas con que se habia señalado en la batalla, y blasonando con la memoria de los trofeos de que eran testigos los despojos que gozaban” (Mariño de Lobera, *op. cit.*: 175).

Las prendas y demás objetos arrebatados a los vencidos, más que significar un aumento de la “riqueza” de quien los atesoraba, eran elementos que otorgaban un estatus prevaleciente a sus nuevos poseedores, más aun si estos eran armas y demás pertrechos de guerra de sus adversarios: ¡qué podría gozar de mayor consideración que despojar al enemigo de los medios materiales sobre los que se sostenía y estigmatizaba su masculinidad! Los cronistas y literatos nos dicen al respecto:

“Todos los capitanes señalados  
a la española usanza se vestian,  
la jente del comun i los soldados  
se visten del despojo que traian;  
calzas, jubones, cueros desgarrados,  
en gran estima i precio se tenian;  
por inútil i bajo se jauzgabe  
el que español despojo no llevaba”  
(Ercilla, *op. cit.*: 53).

Diego de Rosales a su vez nos dice que<sup>17</sup>:

“entre estos indios no ay repartimiento de despojos, sino que el que pilla, pilla, y cada uno lleba para sí lo que puede aver a las manos, como iban haziendo las presas se iban a sus tierras a gloriarse entre sus parientes de valientes y esforzados, porque por tales se

---

<sup>17</sup> El sacerdote Miguel de Olivares, luego del asalto y destrucción de Concepción, señala que estaban “algunos indios de distincion, armados de cotas, celadas y espadas españolas” (1762: 165).

tenían los que cogían algún despojo de español en la guerra, y era para cada uno cualquier trapo una bandera y estandarte quitado al enemigo y como tal le sacaban en sus fiestas y borracheras, paboneándose con él” (*op. cit.* (T II): 19).

A pesar de la ambición que despertaba la posesión de tales objetos, la captura de mujeres, niños y de rehenes varones eran el botín más estimado por los indígenas vencedores. Dentro del primer orden, el rapto y posesión de la mujer del adversario significaba detentar el “bien” máspreciado por los hombres<sup>18</sup>, un “bien” que adquiriría en tales circunstancias un valor considerable pues era la señal inequívoca del triunfo, de una victoria y superioridad sobre el otro; por ello, consideramos que la mujer cautiva debió ocupar un sitio de privilegio al interior de la familia poligínica<sup>19</sup>: conservar por un largo tiempo este trofeo de lucha era prolongar indefinidamente la sensación de la victoria. Paralelamente, solían tomar cautivos para esclavizarlos, aunque preferían sacrificarlos, fabricando flautas con las tibias o convirtiendo las cabezas en trofeos de guerra (Silva, 1983: 52). Diego de Rosales señaló:

“Quando en la guerra matan a algun general o persona de importancia y le cortan la cabeza, le toca el guardarla al Toquí general, como presa de grande estima y que passa de padres a hijos como vínculo de mayorazgo, y en las ocasiones de guerra o de alzamientos la saca como estandarte Real que quitaron al enemigo, y para animar a todos sus soldados y provocarlos a la guerra con la esperanza de coger otra cabeza semexante y con el exemplo de sus antepasados<sup>20</sup> que ganaron aquella” (*op. cit.* (T I): 123).

Alonso de Ovalle indica por su parte que:

“Las flautas que suenan en estos bailes, las hacen de huesos y canillas de animales (los indios de la guerra las hacen de las de los españoles y demas enemigos que han vencido y muerto en sus batallas en señal de triunfo y gloria de la victoria)” (*op. cit.*: 161).

<sup>18</sup> Al respecto, véase: Goicovich, Francis (1998). “El rol de la mujer mapuche en el ámbito de la producción”, en *Identidades e Ideologías de Género*, 59-72, Loreto Rebolledo y María Elena Acuña (compiladoras), Programa Interdisciplinario de Estudios de Género, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile. Del mismo autor: “Mujer, Socialización, Tabú y Relaciones Intergrupales: la identidad de género en la cultura mapuche de los siglos XVI y XVII”, en *Revista del Derecho y Humanidades*, Facultad de Derecho y Ciencias Jurídicas, Universidad de Chile (en prensa).

<sup>19</sup> Consideramos, sin embargo, que su estatus no debió opacar al de la primera esposa. Por otra parte, algunos cronistas relataron aspectos dramáticos de las hispanas que se encontraban en condición de cautivas (Nájera, *op. cit.*: 65-66; Olivares, *op. cit.*: 319); empero, si se analizan críticamente estos testimonios observamos que en su mayor parte se encuentran cargados de prejuicios que condicionaron la aprehensión de las diversas situaciones consignadas. Muchos historiadores, a su vez, se han dejado arrastrar por estos y otros sesgos, como es el caso de Sergio Villalobos quien esgrime como única justificación de las pocas mujeres que volvían a la sociedad cristiana, evitar la vergüenza de tener que cargar en sus vientres a un vástago de sangre indígena —el mestizaje al revés—. ¿No será el ventajoso estatus que poseían en este nuevo mundo el que, en muchos casos, las conminaba a permanecer en él? Del otro lado, las cautivas indígenas habían interiorizado desde su niñez la siempre latente posibilidad de alcanzar esta condición: así la situación debió ser para ellas, inicialmente, menos traumática que para las cristianas.

<sup>20</sup> El ejemplo de los antepasados era una dimensión gravitante en el diario vivir del nativo.

En este contexto sacrificial dos prácticas atraen particularmente nuestra atención: el uso de los cráneos como recipientes para beber en las ocasiones especiales y la antropofagia ritual. Los cronistas dicen:

“Hacen de las calaveras vasos para beber, pintados de varios colores, teniéndolo a gran blasón, especialmente si la cabeza ha sido de algún español señalado...” (González de Nájera, *op. cit.*: 56).

Otra fuente señala:

“...solamente los caciques y las personas graves beben, por honra que se les haze, en la cabeza, que llaman Rali-lonco, que quiere dezir vaso de cabeza, en el qual no bebe jamas la gente vulgar” (Rosales, *op. cit.*: 123).

El mismo autor agrega:

“...el que tiene el corazon enarbolado en la pica y como estandarte de victoria, le baxa y le despedaza en menudos pedazos y los va repartiendo entre los caciques para que le coman el corazon a aquel que tan inhumanamente despedazaron” (*Ibid.*: 126).

Finalmente la pluma de Alonso de Ovalle apunta: “dividen el corazon entre todos los caciques y capitanes, y unos se le comen corriendo sangre y palpitando” (*op. cit.* (T II): 279). Ambas costumbres se asentaban en la creencia de que al comer el corazón y beber del cráneo de la víctima, los *konas* absorberían las cualidades que en él admiraban. Esta era, a su vez, una forma de someter al adversario aun después de acaecida su muerte: privarlo de sus virtudes guerreras era una manera de envilecer su masculinidad, o lo que es lo mismo, de feminizarlo<sup>21</sup>. Lo que es más, al arrebatarle su fuerza el que antes fuera un poderoso guerrero se hallaba prácticamente incapacitado para enfrentar, en la otra vida, a la parentela ancestral de la agrupación que lo había vencido recientemente<sup>22</sup>. Esta feminización de que hablamos parece haber sido advertida por el cronista Alonso González de Nájera, quien nos dice que en las celebraciones de victoria en las ramas del canelo, su árbol sagrado:

“ponen las cabezas de los españoles que han muerto, cada una en su rama, de manera que se ven los rostros desde fuera, las cuales tienen adornadas de flores y guirnaldas, y aún les ponen sus mismos zarcillos algunas indias” (*op. cit.*: 54).

La ornamentación de los cráneos con adornos femeninos parece confirmar nuestra observación: reducir al adversario hasta arrebatarle los atributos de su masculini-

<sup>21</sup> No debe atribuirse a este concepto una connotación homosexual.

<sup>22</sup> Los indígenas creían que en la vida extraterrena los muertos continuaban realizando las mismas actividades que en la tierra, entre ellas la de luchar y conservar las rivalidades con sus enemigos: “...que los Pillanes de los Españoles y de los Indios tienen alla [en el otro mundo] su enemiga, y conservan sus rencores y pelean unos con otros” (Rosales, *op. cit.*: 163).



dad a través de la feminización de su persona<sup>23</sup>. Esta práctica está, como vemos, indisociablemente vinculada a una subvaloración del ámbito definidor de la mujer, vale decir, como una justificación y manifestación de la asimetría de los géneros.

En suma, dentro del mundo mapuche las instituciones y códigos sexualmente asimétricos encuentran su fundamento en los permanentes conflictos intergrupales y en el monopolio masculino sobre las armas. Las continuas confrontaciones exigían organizar las comunidades en torno a un núcleo residente de padres, hermanos y sus hijos. Tal proceder determinaba el control de los recursos por los grupos de intereses paternos-fraternos y el intercambio de hermanas e hijas entre esos grupos (patrilinealidad, patrilocalidad y el precio de la novia serían instituciones emanadas de esta dinámica cultural), así como la concepción de la mujer como botín de “guerra” (valoración y subvaloración al mismo tiempo), la constitución de la poliginia y, en consecuencia, de los códigos valóricos centrados en la masculinidad. La división del trabajo, el escenario en que se manifestaba “gestualmente” la diferencia, estaba firmemente demarcado por esta red de códigos que se sistematizaba en torno a la masculinidad, códigos que como hemos demostrado, encontraban su asiento en la práctica bélica:

“Los que están a la guerra dedicados  
no son a otro servicio constreñidos,  
del trabajo i labranza reservados  
i de la jente baja mantenidos:  
pero son por las leyes obligados  
de estar a punto de armas proveidos,  
i a saber diestramente gobernallas  
en las lícitas guerras i batallas”  
(Ercilla, *op. cit.*: 4).

La cultura mapuche estaba revestida, como vemos, por una sólida delineación patriarcal<sup>24</sup>, cuando menos en el plano social y político. Los numerosos estudios relativos a la mentalidad de esta cultura (Guevara, 1888, 1908; Latcham, 1924; Casamiquela, 1964; Dowling, 1971; Kurteff, 1979; Foerster, 1993), sin embargo, nos abren una nueva puerta de entrada para abordar el tema de la distinción de los géneros. Estas investigaciones exigen considerar la importancia del culto a los ancestros –ligado a aspectos de filiación y territorialidad– como factor de asimetría: era el grupo masculino el que buscaba preservar la integridad del territorio y sus habitantes, guiados por el ejemplo de sus antepasados, que la historia oral se encargaba de conservar a través de las generaciones. La defensa que los linajes hacían de sus tierras no puede ser interpretada únicamente a la luz

<sup>23</sup> En la actualidad esto se interpretaría como una forma de “humillar” al oponente que ha sido derrotado.

<sup>24</sup> Evelyn Reed define al Patriarcado como “La supremacía del padre y del sexo masculino en general, en la vida social y familiar” (1994: 349).

de factores económicos (resguardo de los recursos): la existencia de la comunidad estaba abocada, en cada una de sus manifestaciones, a preservar la devoción hacia sus antepasados, las raíces de su identidad, quienes retribuían a sus deudos protegiéndoles y otorgándoles la dádiva necesaria para su perpetuación. El campo de batalla era el acta de bautismo del hombre, aquí se consolidaba su condición de tal al proteger el territorio en que descansaban sus ancestros, muchos de los cuales habían encontrado la muerte en defensa de la tierra<sup>25</sup>. Así hallamos un nuevo fundamento de asimetría en el resguardo del territorio ancestral: se valoriza la labor del hombre, y la guerra y las prácticas relativas a ella se hacen exclusivas de este género, depositario de la historia del linaje. Las mujeres, en cambio, eran un grupo extraño, “venido de fuera”, emparentadas con aliados pero también con potenciales adversarios: la identidad que habían tenido en la niñez, donde compartían la cadena generacional de su padre y hermanos, se había convertido, después del matrimonio, en una identidad ancestral extraña y ajena a la de su nuevo grupo residencial. Guerra y religiosidad, como vemos, no pueden ser comprendidas de forma independiente.

Antes de finalizar consideramos atingente contestar un cuestionamiento de larga data en la investigación del mundo mapuche: ¿tuvo un lado femenino la Guerra de Arauco?<sup>26</sup>. La respuesta, pese a la aparente simplicidad de la pregunta, no es sencilla. Pensamos que el problema puede ser abordado, a lo menos, desde dos enfoques: en principio, constatar si la mujer indígena tuvo una participación activa en los hechos de armas, y si esto no fue así, descubrir la forma en que intervino en los conflictos en caso de que esto haya ocurrido.

Algunos cronistas señalan la presencia incuestionable y decisiva de mujeres y jóvenes en los combates (Ercilla, *op. cit.* (Canto X): 66 - 67; Mariño de Lobera, *op.*

---

<sup>25</sup> Entre todos los cronistas de los siglos XVI y XVII, Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán es quizá quien captó con mayor detenimiento este sentimiento indígena hacia su tierra; él nos dice: “Porque no hai nacion en el mundo que tanto estime y ame el suelo donde nace, como esta de Chile, pues se ha visto en ocasiones llegar a cautivar algunos indios de los mas ancianos y viejos, y por no salir de sus tierras, permitir los hiciesen pedazos ántes que tener vida fuera de sus límites y contornos, y otros por sus mismas manos haberse dado la muerte, habiendo pedido ántes encarecidamente a los que los cojieron y cautivaron, que les quitasen las vidas y los dejasen muertos en sus tierras, y no habiéndoselo querido conceder, haber ejecutado lo que he dicho, con arrogancia y soberbia desmedida, ántes que dejarse sacar vivos de sus tierras y ranchos, teniendo por felicidad regar con su sangre valerosamente sus contornos” (*op. cit.*: 70).

<sup>26</sup> Difícil resulta para nosotros determinar si el término “guerra” comienza a ser, con la llegada de los hispanos, el adecuado para definir la lucha indígena. Sin lugar a dudas que el arribo y enfrentamiento con los hombres de la cota y espada marca un cambio en la modalidad bélica del nativo (ahora se combatía por preservar la libertad y no solamente para vengar agravios, las lanzas debían medirse con la potencia del caballo y el fuego del arcabuz). Sin embargo, no por ello podemos comenzar a hablar de una reacción unificada del mundo indígena, pues como ya vimos en páginas precedentes el carácter segmentado de esta sociedad fue en cierta medida responsable de que los españoles siempre contaran con grupos aliados –a veces momentáneos– entre los mapuches: de esta manera, no se trató de un conflicto que involucrara a dos grupos perfectamente definidos, pues los naturales no pelearon “sólo” contra los *huincas*, ni estos lucharon contra la “totalidad” de las parcialidades nativas. Los aliados y adversarios del invasor hispano fueron siempre núcleos segmentarios y circunstanciales, vale decir, unidades movilizadas en su política frente al español. A pesar de estas consideraciones, utilizamos el tradicional término “Guerra de Arauco” por el peso de la costumbre.

*cit.*: 273). Sin embargo, estos testimonios fugaces parecen no percatarse de la verdadera naturaleza de la asistencia femenina en tales encuentros. Como indicamos anteriormente, la lucha era un espacio masculino culturalmente incompatible con la intervención de la mujer; asignarles un rol protagónico en las lides –como estas fuentes señalan– es escapar a los marcos de la realidad histórica.

Dando por satisfecha la primera aproximación ahora nos preguntamos de qué modo justificar la visión de los autores: la mujer no fue el puño que enarboló la lanza, pero el cotejo de otros testimonios nos permiten vislumbrar una participación que, si bien secundaria, no por ello dejó de ser importante para el objetivo de la victoria. Consideramos que su presencia se manifestó bajo tres expresiones. En primer lugar, las mujeres fueron responsables de abastecer a los hombres con los recursos necesarios para su sustento en el transcurso de las dilatadas campañas; así por ejemplo en una incursión del Gobernador Rodrigo de Quiroga por los alrededores de la ciudad de Cañete:

“...toparon cerca del fuerte muchas mujeres cargadas de vino, y otras que venian. Preguntándoles de dónde venian, responden que de llevar de comer a los indios de guerra que estaban con los cristianos peleando” (Góngora Marmolejo, *op. cit.*: 150).

En segundo lugar, y ya en un nivel más cercano al aspecto bélico, la mujer cumplió un papel estratégico en el desarrollo de esta “guerra”. Algunas referencias indican que actuaron como elementos de infiltración en las filas enemigas desarrollando una intensa labor de espionaje; Alonso de Ovalle es al parecer quien mejor lo demuestra cuando habla de la agobiante situación de los españoles que defendían el fuerte de Purén:

“Estando celebrando la fiesta... llegó un mensajero, que era una espía que tenían los indios en el fuerte, el cual refirió el descontento de los soldados con la falta que tenían de víveres y municion por no haberles llegado el socorro que esperaban” (*op. cit.* (T II): 28).

De igual manera, al parecer en algunas ocasiones las mujeres y sus vástagos habrían empuñado las armas<sup>27</sup> como táctica bélica a fin de magnificar el número de combatientes que enfrentaban a las huestes hispanas, buscando crear de esta forma una sensación de desaliento en el rival. Se las ubicaba en lugares lo suficientemente apartados como para ocultar su condición femenina, y su acción pasiva era dirigida por la voz y autoridad de un cacique. Diego de Rosales nos dice: “el

---

<sup>27</sup> No es del todo claro si los brazos de las mujeres y los jóvenes empuñaron en tales circunstancias verdaderas armas o meramente objetos que aparentaban serlas. Como dijimos, el uso de los implementos de guerra era monopolio exclusivo del grupo masculino y tal afirmación parece ser avalada por la cita de Diego de Rosales que habla de “varas largas a modo de lanzas” (*op. cit.* (T II): 12) y por la apreciación de Pedro Mariño de Lobera quien destacó que en cierta batalla con los españoles las nativas y los muchachos “juntamente echaban grandísimos peñascos de lo mas alto” (*op. cit.*: 273) –las piedras no eran armas de que se valiesen primordialmente los hombres y tampoco eran sometidas a ritos de consagración, claro está–. Sin embargo, otros cronistas no rescataron en sus obras este detalle, por lo que el problema parece quedar sin una solución definitiva.

cacique Longonabal se ofreció a poner en una loma todas las mugeres y los muchachos con varas largas a modo de lanzas, en parte donde no se divisasse si eran hombres o mugeres” (*op. cit.* (T II): 12), indicando luego que:

“Las mugeres y los muchachos que estaban en otra loma, haziendo aparador de esquadrones diferentes, se fueron acercando para hazer su papel y dar a entender que venian nuevos esquadrones de refresco” (*Ibid*: 14).

Pedro Mariño de Lobera refirió con un siglo de anticipación que en un encuentro entre hispanos e indígenas en la región de Arauco estos últimos: “...trajeron consigo dos mil mujeres en hábito de hombres, y con sus lanzas en la mano para poner espanto a los españoles con la multitud de jente de su campo” (*op. cit.*: 379).

Creemos que esta estrategia que hacía partícipes de modo secundario a mujeres y jóvenes surgió en el período de resistencia al inca, haciéndose posteriormente extensiva a la Guerra de Arauco, siendo absolutamente desconocida en etapas precedentes. La magnitud y capacidad material del enemigo habrían hecho de la “lucha sicológica” un ardid necesario para la resistencia del mundo mapuche. Sin embargo, las mujeres en general estuvieron apartadas del combate cuerpo a cuerpo, y cuando las crónicas hacen algún tipo de alusión a él, consideramos que se trata de situaciones extremas y de muy escasa frecuencia que se hallaban condicionadas por el apremio de las circunstancias:

“Son las mujeres chilenas tan varoniles, que tal vez, cuando importa y *hay falta de hombres*<sup>28</sup>, toman las armas, como si lo fueran” (Ovalle, *op. cit.* (T I): 163).

Otra fuente señala:

“Y hartas experiencias tienen los soldados españoles del valor y arresto de estad indias, que muchas veces han llegado a maloquear a sus ranchos, y *hallándose ellas solas, sin hombre ninguno que las defendiesse*<sup>29</sup>, han tomado las armas de sus maridos y defendídose con valentia y esfuerzo, y lo que mas es, con solos palos y los instrumentos de sus telares han molido a palos a los soldados y puéstolos en huida” (Rosales, *op. cit.* (T I): 159).

Cuestionamos, por tanto, los innumerables pasajes del poema de Ercilla que exaltan el tesón y coraje de algunas mujeres indígenas en actos de lucha. Si alguna vez empuñaron las armas, sostenemos que fue en situaciones esporádicas y apremiantes donde por lo general estaban en juego sus vidas o su libertad.

En tercer lugar, está el que consideramos como el rol más significativo y recurrente de la mujer indígena en las acciones de lucha: recolectoras del botín que dejaban los vencidos en el terreno de batalla. Su actuar, por tanto, estaba muy lejos de aproximarse al ideal poético de la mujer combativa y aguerrida que con cierta frecuencia mencionan los versos del autor de La Araucana. Las armas, corazas,

<sup>28</sup> El destacado es nuestro.

<sup>29</sup> El destacado es nuestro.

yelmos, vestimentas y demás aperos que lucían los hombres en sus reuniones y fiestas eran fruto del recaudo que hacían las manos de sus esposas una vez concluido el enfrentamiento:

“Estas mujeres digo que estuvieron  
en un monte escondidas esperando  
de la batalla el fin; i cuando vieron  
que iba de rota el castellano bando,  
iriendo el cielo a gritos descendieron,  
el mujeril temor de sí lanzando;  
i de ajeno valor i esfuerzo armadas,  
toman de los ya muertos las espadas”  
(Ercilla, *op. cit.*: 66).

En definitiva, es en los ámbitos de la guerra y el nexa ancestral donde encontramos los fundamentos más sólidos sobre los que se estructuraba la hegemonía patriarcal en la cultura mapuche al momento del contacto. La mujer ocupaba un lugar periférico en ambas dimensiones de desenvolvimiento social y, en consecuencia, estaba marginada de los códigos valóricos sobre los que se levantaba la hegemonía masculina.

El rol de la mujer en la economía de prestigio: la labor doméstica al servicio de la actividad política y el estatus masculino

“Es por lo común baja, de cara redonda y de poca frente la mujer araucana. Sus ojos tienen cierto carácter de ternura y timidez; su voz, extremadamente suave y delicada, es casi la expresión del infortunio y esclavitud”  
(Ignacio Domeyko)

Como bien señala Melville Herskovits (1987: 314), la mayor parte de las sociedades preestatales tienen una economía dual: una para la satisfacción de las necesidades materiales y otra que se dirige hacia la satisfacción del deseo de prestigio<sup>30</sup>. Esta última solo puede operar donde los mecanismos de producción proveen de más de lo necesario para satisfacer las necesidades primarias, es decir, de la existencia de un excedente económico. Los cronistas fueron enfáticos en señalar que

---

<sup>30</sup> Al estudiar la circulación de bienes en las sociedades no estatales salta a la vista que gran parte de este proceso económico envuelve una red de aspectos, situaciones e intereses que van más allá del mero ideal de subsistencia. Al interior de estos grupos es posible observar que una transacción material es, por lo general, un episodio momentáneo en el que subyacen más significativamente cuestiones de índole social y política: la conexión entre la corriente material, las relaciones sociales y las implicancias políticas que derivan del enlace de ambos hemisferios del quehacer humano está demarcada por un hilo de correspondencias recíprocas en la medida que el flujo de bienes está constreñido por una etiqueta de estatus. De esta manera, cuando se observa el funcionamiento de las instituciones del intercambio de regalos y la redistribución de bienes destacan en ellas, ante todo, sus aspectos no estrictamente económicos (Beals y Hoijier, 1969). Para el mapuche –como para la mayoría de las sociedades preestatales– importaban más los rituales y las consecuencias sociopolíticas derivadas de este circuito, que el hecho de que se desplegara frente a sus ojos un mecanismo de redistribución y/o reciprocidad de alimentos, artefactos y otros bienes de uso y consumo.

los mapuches habitaban un territorio particularmente fértil y pródigo que, obviando las impredecibles contrariedades emanadas del capricho de la naturaleza, siempre brindó los recursos necesarios para cubrir sus necesidades de subsistencia. La materia prima –la piel de los animales, la arcilla de la tierra, los frutos recolectados, el producto de las labores hortícolas, etc.– era objeto del paciente trabajo de la mujer, un trabajo que no gozaba de los mismos códigos de valoración que las actividades exclusivas de los hombres: no es, como suele concebirse, que las labores femeninas estén privadas de un sistema de valoraciones, lo que ocurre es que este sistema se ve opacado por un orden paralelo y jerárquicamente superior desde el cual se estructuran ambos sistemas valóricos, tanto el femenino –determinado por el sistema alternativo– como el masculino –que se retroalimenta a sí mismo y que a su vez se define por el orden opuesto–. Así, en la medida que este sistema generativo se asienta en la masculinidad y sus prácticas, las labores propias de la mujer son situadas en un peldaño inferior que se traduce en su subvaloración –y no en una “desvaloración”, como suele interpretarse– y, en consecuencia, en la asimetría de los géneros.

Ahora bien, ya observamos en la sección precedente que los hombres se debatían en una tenaz rivalidad por el prestigio cuya fuente primordial descansaba en el ejercicio de las armas. Sin embargo el deseo de alcanzar un estatus preeminente también encontraba un segundo pilar en el contexto de las relaciones sociopolíticas, vale decir, en un terreno “apartado”<sup>31</sup> de la práctica bélica y en el cual la mujer desempeñaba un rol de particular importancia. Historiadores y antropólogos (Medina, 1882: 282; Latcham, 1924: 405, etc.), fieles al testimonio de los cronistas, han sostenido desde largo tiempo una apreciación que consideramos del todo insuficiente, a saber, que el estatus del indígena se manifestaba en la posesión de un gran número de mujeres<sup>32</sup>. Un documento grafica esta situación cuando señala que “usan la poligamia no tanto por luxuria cuanto por interes y especie de grandeza” (Col. Doc. Inéd., T. 137 (2522): 443). Diego de Rosales (*op. cit.* (T I): 141) agrega que “su mayor grandeza la ponen en tener mas mugeres”. La posesión de un gran número de esposas –privilegio de pocos– o lo que es lo mismo, de muchos brazos abocados a las labores productivas, significaba disponer de abundantes bienes (ponchos, bebidas, alimentos, etc.), lo que tradicionalmente se ha identificado con la tenencia de una gran riqueza. De hecho, con el término *ulmen*<sup>33</sup> los mapuches reconocían a los hombres “ricos” que poseían muchas consortes. Sin embargo el prestigio no nacía de la simple acumulación, más bien era una condición que

<sup>31</sup> Término que utilizamos con las debidas reservas, pues las instancias de paz y conflicto dependían muchas veces de este tipo de relaciones

<sup>32</sup> Creemos que el fundamento de este error está en confundir “riqueza” con “prestigio”.

<sup>33</sup> Miguel de Olivares nos dice en su crónica que “el nombre con que estos indios diferencian entre sí a los principales no es sino el de *ulmen*, que quiere decir hombre rico y de gran parentela” (*op. cit.*: 59). La definición dada, si se observa atentamente, tiene la virtud de considerar tanto el aspecto material del prestigio (en la idea de “riqueza”) como el aspecto social (la “parentela”, ya sea sanguínea o política).

dependía, en el marco de las relaciones sociopolíticas, de poner en marcha dos mecanismos de circulación de los excedentes: la reciprocidad (relaciones solidarias de carácter correlativo que, en el plano económico, implican una corriente material de mutua correspondencia) y el agasajo (concentración de los bienes en manos de un centro social y político –y a menudo también religioso–, el que valiéndose de diversas instituciones y formas de sociabilidad permite que fluyan “hacia afuera” sin esperar necesariamente una correspondencia material, aunque sí política<sup>34</sup> de parte de las familias y/o grupos beneficiados). Así, la economía de prestigio es un sistema en el que el estatus es producto de la generosidad emanada de la previa acumulación de bienes.

Esta institución económica, social y política se desarrollaba con singular propiedad en el universo de la fiesta. En este espacio social y ritual se articulaba políticamente su desenvolvimiento. Su celebración se efectuaba en emplazamientos especialmente escogidos que sin lugar a dudas estaban revestidos de una consideración religiosa. Según Pedro Mariño de Lobera:

“...a estos lugares llaman los indios aliben; y los españoles los llaman bebederos, y por ser estos lugares tan deleitables concurren los indios a ellos a sus juntas cuando hai banquetes y borracheras de comunidad...” (*op. cit.*: 124).

Al analizar la dinámica de estas juntas y celebraciones desde la perspectiva del género, descubrimos que ellas guardaban una doble connotación. De un lado, al interior del universo masculino poseía un carácter político: la interrelación de las agrupaciones para enfrentar situaciones de diversa índole (conflictiva, económica, ritual, etc.) en forma conjunta encontraba aquí un espacio privilegiado:

“De consejo i acuerdo una manera  
tienen de tiempo antiguo acostumbrada;  
que es hacer un convite i borrachera  
cuando sucede cosa señalada:  
i así cualquier señor que la primera  
nueva de tal suceso le es llegada,  
despacha con presteza embajadores  
a todos los caciques i señores”.  
(Ercilla, *op. cit.*: 5).

Diego de Rosales señala:

“Y assi el modo de ordenar alguna cosa conveniente para la paz o para la guerra, es juntando en su casa a los de su parentela y convidándolos a beber chicha y a comer: trátales de las conveniencias de la paz o de la guerra, y con gusto de todos y buena conformidad dispone lo que cada uno ha de hazer... Todas las materias de paz y de guerra se han de tratar comiendo y bebiendo...” (*op. cit.* (T I): 138).

---

<sup>34</sup> Como es, por ejemplo, la asistencia en momentos de conflicto.

La política, la actividad del discurso y la toma de decisiones a nivel grupal eran ámbitos exclusivos del mundo masculino. La mujer estaba excluida de toda posibilidad de voz y voto que fuera más allá de los límites del mundo doméstico<sup>35</sup>. De esta manera entre los mapuches, como en prácticamente todas las sociedades de similar nivel cultural, las categorías “doméstico” y “público” se articulaban en un sistema jerárquico: lo “doméstico” se define como el conjunto de instituciones y actividades organizadas en torno a grupos madre-hijo carentes de una exteriorización social en el marco de las decisiones, mientras que lo “público” se refiere a las actividades, instituciones y tipos de asociación que vinculan, clasifican, organizan o engloban a los hombres –o a determinados hombres– para fines políticos, comprendiendo de esta manera a la esfera doméstica pero otorgándole una consideración inferior. Según los cronistas, cuando se llevaban a cabo las juntas de indios los hombres “apartábanse de las casas diciendo que las mugeres son muy habladoras y no guardan secreto, y que no es bien que oigan lo que en las juntas se trata” (Rosales, *op. cit.*: 113). Durante las reuniones y fiestas “...jamás come el marido con la muger, porque las mugeres sirven a la mesa, y aunque no sirvan, los hombres comen juntos y las mugeres aparte, y los hijos en pie o fuera de la casa” (*Ibid.*: 152).

Enclaustrada en esta marginalidad la mujer cumplía, sin embargo, un papel significativo para el hombre como productora de los bienes que, al ser puestos en circulación por los mecanismos antes señalados (reciprocidad y agasajo), consolidaban el estatus y prestigio del varón frente a la comunidad. De esta manera, la subordinación al hombre de las capacidades reproductoras de la mujer, la privación de su descendencia en provecho de aquel y su incapacidad para crear relaciones de filiación, se acompañaban de una similar incapacidad para adquirir un estatus en el grupo residencial a partir de las relaciones de producción propias del mundo doméstico: ya en su niñez había sido instruida en los limitados espacios sociales en que habría de desenvolver su *estatus sexual* y en los comportamientos adecuados a ese estatus. Al estar sometida a sus relaciones de conyugalidad, las que primaban sobre sus relaciones de filiación, el producto de su trabajo entraba en el circuito intergrupal solo por intermedio de los hombres<sup>36</sup>. El grupo masculino era, por tanto, el único depositario de la voluntad política, el único socialmente capacitado para parlamentar y decidir en un nivel más amplio que el circunscrito al ámbito exclusivamente doméstico.

Pero en la cultura mapuche la mujer no solo fue “productora” de prestigio, sino que también fue un “objeto” de prestigio: en su destino estaba la posibilidad de ser “adquirida” por la agrupación conyugal<sup>37</sup>, de ser “capturada” en los malones o de ser

---

<sup>35</sup> El modelo que contraponen lo “doméstico” a lo “público” ha tenido, y sigue teniendo, gran importancia en antropología social, puesto que proporciona un medio de enlazar valores sociales asignados a la categoría “mujer” con la organización de la actividad de la mujer en la sociedad.

<sup>36</sup> Felipe Gómez de Vidaurre (*op. cit.* (T I): 348) señaló en su obra que:

“Si el marido desperdicia, bota, o malbarata los bienes de la casa, no hay quien se lamente ni hable una palabra. De todo dispone él como dueño y la mujer no tiene facultad ni de vender, ni de prestar, ni mucho menos de dar cosa alguna. En suma, él nada hace y de todo es dueño”.

<sup>37</sup> Gracias a la movilidad de las mujeres púberes, en efecto, las capacidades reproductivas de un grupo no solo dependían del número de mujeres originarias del mismo, sino de los medios políticos de que disponía para hacerlas entrar en su seno.



“obsequiada” por su padre a fin de honrar o de consolidar alguna posible alianza. Si los amigos hacían regalos, eran también los regalos los que hacían amigos.

A partir de esta situación de exclusión cabe preguntarnos sobre la connotación que podría haber tenido la participación de la mujer en las fiestas. El análisis documental revela que su intervención estaba revestida de un carácter “servicial”. Su labor doméstica no solo se circunscribía a facilitar al hombre los bienes de prestigio –vale decir, los regalos a repartir entre sus iguales–, sino también a mantener las condiciones necesarias para hacer de las juntas y fiestas una instancia factible<sup>38</sup>; es así que:

“Quando han de hazer mucha chicha para una gran fiesta, se juntan de noche las mugeres, y puestas en rueda con sus piedras de moler están toda la noche cantando a una un cantar muy gracioso, en que van haziendo los tonos al compas del movimiento de moler” (*Ibíd.*: 155).

Durante las reuniones:

“...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” (González de Nájera, *op. cit.*: 55).

Hombres y mujeres participaban, al parecer, de dos dinámicas distintas y aparentemente irreconciliables en el desarrollo de estas celebraciones: el carácter “político” que explayaban los primeros se contraponía a la naturaleza “servicial” del actuar de sus esposas, hermanas e hijas. Sin embargo, existía un espacio de encuentro en el que ambos polos participaban complementariamente, el cual se desenvolvía, a nuestro entender, en el carácter “festivo” de las juntas intergrupales. Ambos géneros, que en las instancias anteriores estaban divididos por el muro del estatus y las normas sexualmente asignadas, se “reconcilian” en el ámbito de la celebración:

“Todo el entretenimiento y deleitable festejo de estos naturales consiste en comer, beber y estarse noches y días dando voces, cantando y bailando al son de sus tamboriles y otros instrumentos que acostumbraban, y en medio de la embriaguez usan del torpe vicio de la deshonestidad, y tal vez acontece en semejantes fiestas y concursos las mujeres de los unos revolverse con otros...” (Núñez de Pineda, *op. cit.*: 132).

La fiesta es una operación cósmica: la experiencia del desorden, la reunión de los elementos y principios contrarios para provocar el renacimiento de la vida (Eliade, 1988: 56); es la instauración de un estado remoto e indiferenciado, donde las diferencias –incluso las de género– carecen de sentido. Hombres y mujeres, sin restricciones, participaban de esta dimensión de las juntas, relegando toda pretensión de marginalidad.

---

<sup>38</sup> No solo los obsequios, sino que también la fiesta misma era una forma de alcanzar prestigio.

## CONCLUSIÓN

El interés por escrutar la intrincada red de códigos y prescripciones culturales que envolvían el diario quehacer de hombres y mujeres en la sociedad mapuche del período de contacto, se funda en el anhelo por develar los principios fundantes de la asimetría en que se articulaba esta relación. Según pudimos comprobar, la identidad de género iba acompañada de una red de valores que situaba a la masculinidad en una posición preeminente frente a la condición femenina; dicha preeminencia, anclada en la construcción valórica que se hacía de la práctica bélica, permitía a los hombres gozar de un espacio exclusivo para establecer una intrincada red de códigos e instituciones encauzadoras del “prestigio”. En la urgente obligación de preservar el legado de los ancestros (la tierra y la cultura) y de mantener su veneración, la guerra se convertía en el medio por el que los hombres adultos afirmaban su superioridad sobre todas las categorías sociales: las mujeres y los jóvenes-niños.

Junto a ello, el sometimiento de los nexos de filiación de la mujer frente a su relación de conyugalidad, hacía que su capacidad productiva y reproductiva estuviera subordinada a la potestad de la organización patriarcal: ella proveía los bienes que, una vez puestos en circulación en las fiestas y juntas, garantizaba el prestigio y reconocimiento de los hombres. Así, en el contexto de las relaciones sociopolíticas de los linajes, ellas cumplían un rol preponderante pero “pasivo”: las mujeres, en su calidad de unidad “intercambiable” y “productiva”, constituían los engranajes que vinculaban a estas agrupaciones, tanto en la esfera del matrimonio (exogamia) como en la del agasajo (fiestas).

## BIBLIOGRAFÍA

*Fuentes Documentales*

- BIBAR, GERÓNIMO DE; 1558. *Crónica y Relación Copiosa y Verdadera de los Reinos de Chile*, Fondo Bibliográfico José Toribio Medina, Santiago (1966).
- ERCILLA, ALONSO DE; 1569-1578-1589. *La Araucana*, Imprenta Cervantes, Santiago de Chile (1888).
- GONZÁLEZ DE NÁJERA, ALONSO; 1614. *Desengaño y Reparación de la Guerra del Reino de Chile*, Colección de Historiadores de Chile, Imprenta Ercilla, Santiago (1889).
- MARIÑO DE LOBERA, PEDRO; 1580. *Crónica del Reino de Chile*, Colección de Historiadores de Chile, Imprenta del Ferrocarril, Santiago (1865).
- NÚÑEZ DE PINEDA Y BASCUÑÁN, FRANCISCO; 1673. *Cautiverio Feliz y razón de las guerras dilatadas de Chile*, Colección de Historiadores de Chile, Imprenta del Ferrocarril, Santiago (1863).
- OVALLE, ALONSO DE; 1644. *Histórica Relación del Reyno de Chile*, Colección de Historiadores de Chile, Imprenta Ercilla, Santiago (1888).
- ROSALES, DIEGO DE; 1674. *Historia General del Reyno de Chile. Flandes Indiano* (3 Tomos), Publicada y anotada por Benjamín Vicuña Mackenna, Imprenta de El Mercurio, Valparaíso (1877).

MEDINA, JOSÉ TORIBIO. *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile*, Manuscritos, tomo 137.

#### BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- BEALS, RALPH Y HARRY HOIJER, 1953. *Introducción a la Antropología*, Editorial Aguilar, Madrid (1969).
- ELIADE, MIRCEA; 1957. *Lo Sagrado y lo Profano*, Editorial Labor, Barcelona (1988).
- HARRIS, MARVIN; 1977. *Caníbales y Reyes. Los orígenes de las Culturas*, Alianza Editorial, Madrid (1992).
- HARRIS, MARVIN; 1983. *Antropología Cultural*, Alianza Editorial, Madrid (1990).
- HERSKOVITS, MELVILLE J.; 1948. *El Hombre y sus Obras. La Ciencia de la Antropología Cultural*, Fondo de Cultura Económica, México (1987).
- HERSKOVITS, MELVILLE J.; 1952. *Antropología Económica*, Fondo de Cultura Económica, México (1987).
- REED, EVELYN; 1975. *La Evolución de la Mujer, del Clan Matriarcal a la Familia Patriarcal*, Editorial Fontanamara, México D.F. (1994).

#### BIBLIOGRAFÍA MAPUCHE<sup>39</sup>

- CASAMIQUELA, RODOLFO M; 1964. *Estudio del Ngillatún y la religión araucana*, Universidad del Sur, Bahía Blanca (Argentina).
- CERDA, PATRICIA; 1993. El lado femenino de la Guerra de Arauco, *Huellas: 97-104*, Montecino, Sonia y María Elena Boisier (editoras), CEDEM, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Santiago.
- DOWLING DESMADRYL, JORGE; 1971. *Religión, chamanismo y mitología mapuches*, Editorial Universitaria, Santiago.
- FOERSTER G., ROLF; 1993. *Introducción a la religiosidad mapuche*, Editorial Universitaria, Santiago.
- GÓMEZ DE VIDAURRE, FELIPE; 1789. *Historia Geográfica, Natural y Civil del Reino de Chile* (Tomos I - II), Colección de Historiadores de Chile, Imprenta Ercilla, Santiago (1889).
- GUEVARA, TOMÁS; 1888. *La Mentalidad Araucana* (Tomo I), Imprenta del Progreso, Santiago.
- GUEVARA, TOMÁS; 1908. *Psicología del Pueblo Araucano*, Imprenta Cervantes, Santiago.
- KURTEFF, AÍDA; 1979. *Los Araucanos en el Misterio de los Andes*, Editorial Plus Ultra, Buenos Aires.
- LATCHAM, RICARDO E., 1915. *La capacidad guerrera de los Araucanos. Sus armas y métodos militares*. Imprenta Universitaria, Santiago.
- LATCHAM, RICARDO E.; 1924. *La Organización Social y las Creencias Religiosas de los Antiguos Araucanos*, Imprenta Cervantes, Santiago.

---

<sup>39</sup> Esta sección incluye tanto las crónicas del siglo XVIII, así como las obras e investigaciones aparecidas en las centurias posteriores.

- MEDINA, JOSÉ TORIBIO; 1882. *Los Aborígenes de Chile*, Fondo Bibliográfico José Toribio Medina, Imprenta Universitaria, Santiago (1952).
- OLIVARES, P. MIGUEL DE; 1762. *Historia Militar, Civil y Sagrada de Chile*, Colección de Historiadores de Chile, Imprenta del Ferrocarril, Santiago (1864).
- SILVA GALDAMES, OSVALDO *et al.*; 1974. *Historia de Chile. Prehistoria*, Editorial Universitaria, Santiago (1983).
- SILVA GALDAMES, OSVALDO; 1995. Hombres fuertes y liderazgo en las sociedades segmentarias: un estudio de casos, en *Cuadernos de Historia* N° 15: 49-64, Universidad de Chile, Santiago.