



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Licenciatura en Historia

Seminario de grado:
Los mapuche vistos a través de las fuentes documentales coloniales

Abordando las transformaciones en las dinámicas de
género en el mundo mapuche: un análisis de los
siglos XVI y XVII

Informe para optar al Grado de Licenciatura en Historia presentado por:

Katherine Guzmán Romero

Profesor guía: Francis Goicovich Videla

Santiago de Chile
2022

Índice

1. Introducción	1
1.1. Marco teórico.....	3
1.2. Metodología y objetivos.....	7
1.3. Discusión bibliográfica.....	7
2. Capítulo I: Modelos de género hegemónicos en la cultura mapuche del siglo XVI: una mirada general de la imposición social del <i>ser</i> y de su influencia en la configuración de los individuos	11
3. Capítulo II: De la expectativa a la realidad: la influencia de los modelos de género hegemónicos en la configuración de los individuos	21
4. Capítulo III: Cambios y continuidades: los efectos de la invasión hispana en el mundo mapuche.....	37
5. Conclusiones.....	49
6. Bibliografía.....	51

Diversas fuentes documentales del período de contacto han permitido constatar la existencia de una marcada diferenciación de género en el mundo mapuche. Dichas distinciones se encontraban presentes en todos los ámbitos de la sociedad, siendo ello aún más evidente en lo referente al aspecto económico, político y bélico. En este sentido, hombres y mujeres solían desarrollar aquellas labores que eran interpretadas culturalmente como propias de su sexo, de modo que en el siglo XVI, la población mapuche respondía a modelos de género que fueron construidos a partir del reconocimiento de dos tipos de personas biológicamente diferentes y en base a las cuales se establecieron diversos roles y expectativas. Así, lo femenino y lo masculino fueron creados mediante una relación de opuestos que sugiere una asimilación inicial de los hombres (*wentru*) con lo masculino y de la mujer (*domo*) con lo femenino. Pese a ello, se consideraba que dichos opuestos eran a su vez complementarios producto del principio de dualismo, el cual suponía que todo fenómeno, cosa u objeto estaba contenido dentro de una totalidad definida por fuerzas polares que fundaban todo orden existe (Goicovich, 2000: 1166), lo que implicaba, finalmente, que los modelos de género estuviesen instaurados en la estructura misma de la sociedad. En concordancia con lo anterior, la lógica dual se constituyó como un elemento clave para comprender la solidez de los patrones de género y es que, al hacer de estas construcciones culturales una necesidad para que imperase el orden y la armonía, la dicotomía se justificaba también en el plano religioso.

Pero la idea de una complementación entre partes duales no impidió el establecimiento de jerarquías entre los individuos, destacándose en una primera instancia el sistema patriarcal que se sobreponía a los sujetos femeninos y que les relegó a un espacio de marginalidad dentro del esquema político-social. Sin embargo, aun cuando existe contundente documentación histórica que respalda esta situación, en la actualidad se ha erigido un arduo debate en torno a si la sociedad mapuche respondía originalmente a este modo de dominación o si lo adoptó tras la irrupción hispana. En este sentido, una de las principales posturas al respecto apunta a que el patriarcado se habría desarrollado como consecuencia del contacto con la cultura occidental, pues se argumenta que antes de ello prevalecía una relación de respeto y equilibrio entre ambos sexos producto de aquel principio de complementariedad, y es que “el hecho de que una persona domine o tenga poder sobre otras rompe con el ideal de igualdad, reciprocidad y solidaridad entre los miembros del linaje y la comunidad” (Bacigalupo, 1996: 47). Así, desde un enfoque estructuralista, se ha asumido muchas veces que si bien los roles de género creaban diferencias entre los individuos, las tareas estaban interconectadas de tal forma que no había una relación jerárquica entre los miembros de la comunidad ni tampoco una valoración diferenciada respecto de las labores ejecutadas por estos. Al respecto, figuras tan relevantes como Elisa Loncón¹ se han sumado a esta postura asegurando que dichas concepciones de dominio no tenían cabida en el mundo mapuche, por lo que el

¹ Elisa Loncón Antileo es una académica mapuche, lingüista y activista por los pueblos indígenas. Entre el 4 de julio de 2021 y 5 de enero de 2022, fue presidenta de la Convención Constitucional de la República de Chile, organismo que dio vida a una propuesta Constitucional que será sometida a votación popular el próximo 4 de septiembre de este año.

patriarcado habría ingresado a su cultura tras “el contacto con los colonizadores y con la guerra sostenida por siglos” (Loncón en CIPER², 2020). De este modo, la ex-constituyente sostiene que el principal problema remite al pensamiento eurocéntrico que influenció al pueblo mapuche y que pone al hombre como un ser superior a la mujer y a la naturaleza. Desde esta perspectiva, se plantea la necesidad de reivindicar el principio de complementariedad asegurando que solo a través de la descolonización de la cultura y del restablecimiento de las bases tradicionales sería posible alcanzar una relación armónica entre hombres y mujeres.

A raíz de lo expuesto, podemos deducir que se proclama una especie de equivalencia entre complementariedad e igualdad; no obstante, ello es un supuesto errado que va en contra de toda la información documental disponible, y es que debemos entender que las culturas no son sistemas totales ni armónicos, de modo que por más que la idea de complementación entre partes duales esté inscrita en las bases de la cultura mapuche, esta no necesariamente se va a traducir en una igualdad entre los sujetos, lo que se puede explicar porque el actuar y las decisiones lideradas por los individuos responden a múltiples factores de relación que se intersectan para dar paso a situaciones particulares de opresión. Así, podemos afirmar que este tipo de aseveraciones aluden a una simplificación esencialista y estructuralista de la sociedad, la que se sustenta en una idealización de la cultura nativa que impide comprender la complejidad de las dinámicas sociales y, a su vez, dificulta la posibilidad de recoger los aportes entregados por la evidencia histórica, la que, en definitiva, nos indica que siempre prevalecen relaciones asimétricas de poder.

Por lo dicho, la primacía de una estructura patriarcal se puede proyectar con anterioridad a la invasión hispana; no obstante, dicho suceso complejizó las dinámicas de género y reforzó aquella lógica de dominación a través de una exaltación y supervaloración de la masculinidad al instaurar un escenario de conflicto permanente que reposicionó aquellas labores defensivas que eran entendidas como una ocupación preminentemente masculina. Así, la acentuación de la relegación femenina se puede explicar en gran parte por la guerra, la cual transformó la estructura militar y posibilitó la creación de nuevas y mayores alianzas entre las comunidades. Del mismo modo, esta introdujeron nuevos roles y símbolos que favorecieron la concentración del poder en torno al modelo hegemónico de masculinidad. No obstante, para comprender la complejidad de la problemática es necesario reconocer que la guerra, más que favorecer a los hombres, favoreció a la masculinidad, lo que implicaba que incluso dentro de esa categoría sexual se establecieran jerarquías y se disputara por ser quien encarnase mejor aquel prototipo ideal del sujeto masculino, es decir, el buen guerrero. Por lo dicho, el género debe ser entendido como una categoría transversal que intersecta con diversos factores de relación para dar vida a una compleja estructura de poder que considera elementos etarios, económicos, físicos, espirituales, sexuales y más, para moldear el contexto particular de cada individuo. Así, “se concluye que la experiencia nunca es la

² Según lo mencionado en su portal web, El Centro de Investigación Periodística (CIPER) es una fundación sin fines de lucro destinada a promover y ejercer el periodismo de investigación.

misma, cada biografía y cada cuerpo constituye una manera distinta de enfrentar los mandatos del sistema de género en el que se vive” (Castañeda y Contreras, 2017: 4).

De este modo, la irrupción hispana puede ser entendida como un evento altamente transformador de la cultura originaria, siendo las mujeres las más afectadas en este proceso debido a que el reordenamiento social surgido por la actividad bélica derivó en una mayor invisibilización de las labores femeninas y contribuyó además a su sobreexplotación. El que la puesta en marcha del aparataje económico tanto de la subsistencia como de prestigio fuese concebida como algo propio de la feminidad, implicó que en aquel nuevo escenario estas tuviesen que redoblar sus esfuerzos para mantener a los combatientes y para generar nuevas alianzas mediante la elaboración de cuantiosos banquetes. Pese a ello, no se puede desconocer que la situación de las mujeres era con anterioridad injusta y es que por más que fuesen estas quienes lideraban dichas actividades, eran los hombres quienes podían disfrutar de los bienes producidos y adquirir prestigio a través de la reciprocidad (Goicovich, 2003). Otro punto que expone el empeoramiento del escenario para las mujeres, remite a la cosificación de sus cuerpos. La famosa “venta de la novia” en la cual el padre sometía a una especie de subasta a su primogénita, ya se posicionaba como un antecedente de su objetivación; no obstante, tras la invasión occidental la cosificación se tornó cada vez más intensa, siendo víctimas constantes del cautiverio y de la violencia sexual. Asimismo, al ser “detentoras del honor”, el conflicto armado fortaleció aquel ideario que las equiparaba a un botín de guerra, por lo que figuraban igualmente como un símbolo dicotómico de la victoria y la derrota. Por lo demás, la desventaja de las mapuche respecto de los hombres también se hacía evidente en el plano político al ser estos últimos quienes se podían desempeñar en este ámbito mientras que las mujeres solían quedar relegadas.

1. Marco teórico

Los modelos de género hegemónicos respecto de lo femenino y masculino se configuraron sobre la base de una lógica binaria, generando relaciones asimétricas de poder que intersectaban con diferentes estructuras de relación culturalmente construidas. En este sentido, la diferencia sexual figuró como la piedra angular de la asimetría entre los géneros y es que, a partir de ella, se justificó también la diferenciación política y social. No obstante, el hecho de que la realidad sea mucho más compleja que aquel esquema binario implica que por más que las sociedades creen modelos de género que ejercen presión sobre los individuos, estos mandatos hegemónicos de masculinidad y feminidad no necesariamente van a encontrar una correspondencia con las prácticas desarrolladas por los sujetos. Así, un hombre puede llevar a cabo acciones consideradas femeninas y encarnar características de aquel género, de la misma forma que una mujer puede desarrollar labores y cualidades consideradas masculinas. Lo anterior se sustenta en postulados emanados por la psicología moderna, la cual desde los años 70’ ha venido planteando que la masculinidad y la feminidad son dimensiones independientes y que, por ende, cualquier sujeto puede encarnar ambas propiedades en diferente medida y sin importar su sexo biológico (Moya y Puertas, 2004). Así lo expresó también R. W.

Connell al afirmar que “todos los humanos tenían una constitución bisexual y que en cualquier persona coexistían corrientes masculinas y femeninas” (Connell en Chavéz, 2012: 7). Por lo demás, este nuevo enfoque permitió establecer que tanto la masculinidad como la feminidad son contextuales, pues atraviesan por diversos procesos de socialización que dan como resultado una serie de géneros diversos (Chavéz, 2012). De este modo, se estima que cualquier masculinidad y feminidad se ubica simultáneamente en varias estructuras de relación que pueden estar siguiendo trayectorias históricas diferentes, por lo que los géneros siempre están asociados a contradicciones internas y rupturas históricas (Connell, 2003).

A raíz de lo expuesto, el presente escrito busca aplicar al estudio de la sociedad mapuche aquella noción de género que comprende a la masculinidad y a la feminidad como ideas abstractas y subjetivas que se construyen en base a experiencias individuales y a un determinado contexto social. De este modo, resulta vital entender que el género es un concepto dinámico que responde a contextos concretos y que, en el caso que nos compete, se encuentra en un proceso de tensión y cambio producto de la llegada de nuevos agentes que aportaron un entendimiento diferente de las relaciones de género y que, además, desencadenaron un reordenamiento social a causa de la instauración de un escenario de conflicto permanente. En este sentido, es claro que no se pensó en aplicar políticas que cambiaran el estatuto de los sujetos, sino que ello fue un proceso que derivó de transformaciones contextuales que alteraron paulatinamente el significado del ser hombre y mujer en la sociedad mapuche. Por lo demás, la introducción de nuevos símbolos de poder, la creación de nuevos roles sociales y la sobrevaloración de otros, como las capacidades bélicas y las aptitudes adivinatorias, fueron solo algunos de los elementos que incidieron en el proceso de modificación de las dinámicas de género. De este modo, podemos decir que “la creación de significado es un proceso inacabado, un sitio de constante forcejeo donde se generan significados alternos y cuya firmeza es apenas temporal” (Durán, 2015: 59).

Siguiendo con esta línea de análisis, es necesario cuestionar la idea homogeneizante de que existiría una cosa tal como “la mujer” o “el hombre” mapuche, puesto que aquellos conceptos aludirían a “grupos ya constituidos y coherentes, con intereses y deseos idénticos” (Talpade, 2001: 47-48), sin tener en cuenta que los factores etarios, las habilidades personales, la posición socio-política, el contexto histórico, entre otras cosas, permitieron establecer múltiples formas de entender y de vivir tanto la feminidad como la masculinidad. Por ello, resulta indispensable criticar, tal como lo hizo Joan Scott (2009, 2012), la búsqueda de coherencia interna de las categorías identitarias, y es que suponer que estas se pueden aplicar uniformemente a los individuos no sería más que una fantasía que invisibiliza la infinidad de realidades existentes. En suma, no habrían conceptos primarios, fundamentales o inmutables que se puedan imponer sobre los sujetos, debido a que coexistirían infinidad de contextualizaciones que proveen lecturas múltiples y antagónicas de lo que es o puede ser alguien (Durán, 2015: 59). Por su parte, la filósofa Judith Butler (2001) plantea algo similar al cuestionar la tendencia modernista de establecer sujetos estables, afirmando que cualquier intento por darle un

contenido específico a dichas categorías necesariamente producirá fraccionalización, y es que esa “identidad” como punto de partida nunca se podrá sostener como base constitutiva de los sujetos por ignorar las múltiples dinámicas de poder que los componen.

Ya habiendo descrito anteriormente qué se va a entender por género y cómo se aplicará dicha categoría al estudio de la sociedad mapuche, considero necesario explicitar el porqué de este enfoque. Si bien es cierto que en la actualidad diversas corrientes feministas tales como la poscolonialista, la indígena, la africana y la radical, han cuestionado el uso de la categoría género como un concepto válido para entender los contextos de opresión de sociedades no occidentales, aludiendo, además, a una colonización discursiva³, es innegable la cantidad de aportes que el concepto ha realizado tanto en el análisis historiográfico como en otros campos de investigación. En este sentido, la posibilidad de entender socialmente la diferencia sexual ha permitido considerar otras perspectivas hasta entonces invisibilizadas, dando pluralidad a los estudios y complejizando la comprensión de las sociedades. Por lo demás, dicha categoría se ha posicionado como fundamental en el estudio de las relaciones sociales y en las formas primarias de relaciones significantes de poder en la medida en que ha permitido develar las dinámicas y variables de las estructuras y los mecanismos ideológicos de dominación, discriminación o exclusión de las mujeres en la historia, en distintos tiempos y sociedades (Tarrés, 2019: 10- 11). En este sentido, “la teoría serviría como una caja de herramientas, de donde se aprovechan los artefactos útiles para cada caso particular, por eso es que necesariamente es un aparato de combate. La teoría no expresaría, no traduciría, no aplicaría una práctica; en sí misma es una práctica, pero no totalizadora, sino local y regional” (Durán, 2015: 60). Por otra parte, si consideramos que el género responde a una dinámica de poder que impregna a las diferentes sociedades, entonces se da por entendido que no es posible comprender ningún fenómeno en su totalidad si no se abarcan también las lógicas de género que estarían operando en simultáneo. Así, “para entender el género, entonces, debemos ir constantemente más allá del propio género. Lo mismo se aplica a la inversa. No podemos entender ni la clase, ni la raza o la desigualdad global sin considerar constantemente el género. Las relaciones de género son un componente principal de la estructura social considerada como un todo, y las políticas de género se ubican entre las determinantes principales de nuestro destino colectivo” (Connell 2003: 10-11). De este modo, para descubrir el alcance de los roles sexuales y el significado que adquirieron las actividades asignadas a los individuos, necesitamos considerar tanto los sujetos individuales como la organización social, y descubrir la naturaleza de sus interrelaciones, porque todo ello es crucial para comprender cómo actúa el género y cómo tiene lugar el cambio (Scott, 1996).

³ Así lo expresa Fabiana Parra (2021: 255) al decir que la importación del concepto eurocéntrico de género en los años 90’ a la academia latinoamericana sería solo un ejemplo de colonización discursiva. Por ello, asegura que este es un concepto que debe ser recomplejizado y repolitizado, ya que se torna una noción demasiado abarcativa y neutral.

Por lo visto anteriormente es que dentro de este marco será fundamental también el concepto de poder. Según la lógica foucaultiana, el poder es ambivalente y puede ser entendido como una característica inherente de las relaciones sociales, como una intrincada y densa urdimbre de relaciones que sostiene y posibilita acciones de montaje y desmantelamiento: es un juego diario, pero histórico, un estado de tensión permanente que emerge como resultado de relaciones de fuerza concretas que han surgido con ciertas peculiaridades en un momento histórico determinado (Durán, 2015: 60-61). El poder no es algo que se posea, tampoco es algo que le pertenezca a un grupo particular; es más bien una práctica de lucha y resistencia, de negociación y acuerdos entre los diversos actores y actrices sociales, por ello funciona y se extiende a todo el *corpus* social, impregnando a toda la sociedad (Durán, 2015). Pese a ello, este nunca termina de consolidarse debido a que las sociedades siempre se encuentran inmersas en procesos de cambio que trastocan igualmente las dinámicas de poder. Esta idea será esencial porque nos permitirá comprender la factibilidad de que la invasión hispana desencadenara una transformación de las relaciones de género en el mundo mapuche. Por lo demás, este concepto se torna clave para entender el comportamiento de los individuos, ya que su ejercicio consiste en conducir conductas al subjetivizar y producir ciertos tipos de sujetos sociales, ciertas formas de ser/hacer/ver en el mundo” (Durán, 2015: 62). Asimismo, cuando hablamos de este concepto se suele pensar en una relación binaria donde algunos detentan el poder y otros lo sufren; no obstante, este no responde a una pirámide vertical que nos permita dividir el esquema entre dominadores y dominados, pues dichas relaciones están inscritas de manera multiforme y diversa, comprendiendo una trama esparcida que involucra a todos los agentes sociales, ya sea de forma más densa o tenue (Durán, 2015). En concordancia con lo anterior, podemos decir que el poder no solamente oprime al oprimido, sino que también afecta al sujeto opresor a razón de que la vida social está compuesta por diferentes cadenas de poder que funcionan con lógicas distintas.

Todo esto resulta clave para entender por qué no podemos reducir las relaciones de género a la idea de que los hombres dominaban totalmente a las mujeres como consecuencia del patriarcado, ya que, como vimos, ello impide ver las múltiples dinámicas de relación y niega la existencia de otros tipos de jerarquías, como, por ejemplo, la religiosa, la etaria y la socio-económica, las que incluso actúan dentro de las mismas categorías de lo femenino y lo masculino. De este modo, hay tantas lógicas de poder operando simultáneamente, que no es posible decir que un joven solo por el hecho de ser hombre tenga más autoridad que una *machi*, ni tampoco podemos decir que en un matrimonio polígamo todas las esposas gozaban de los mismos derechos y autoridad (Boccaro, 2009).

El que los mapuche no tuviesen una estructura de poder centralizada, no quiere decir que haya sido una sociedad igualitaria donde no existiesen lógicas de poder, y es que, como vimos, siempre se encuentran presentes estos “campos de fuerzas sociales” (Scott, 1996: 22). En este sentido, la propuesta de este trabajo no es solamente abordar las relaciones asimétricas de poder entre hombres y mujeres desde un enfoque sexo-

genérico, sino que también busca comprender las diferencias internas que se podrían dar dentro de esas mismas categorías. Por lo demás, dicho enfoque pluralista permitirá rescatar un sinnúmero de experiencias que frecuentemente quedan invisibilizadas en los análisis históricos a causa de la ceguera estructuralista, y es que solo si los referentes no están fijos se da la posibilidad de establecer nuevas configuraciones de los términos (Butler, 2001: 34-35).

2. Objetivos y metodología

El presente trabajo busca analizar el proceso de transformación en las dinámicas de género en el mundo mapuche en los siglos XVI y XVII, empleando para ello fuentes documentales y bibliográficas. Esto a fin de entender cómo la irrupción hispana incidió en la alteración de las relaciones de género en la población nativa. Respecto de la metodología, este estudio se desarrollará de modo deductivo y bajo un análisis cualitativo, por lo demás, con el objeto de poder comprender más acabadamente el proceso en cuestión, el escrito contará con tres apartados. En el primero se buscará caracterizar los modelos de género hegemónicos desde una perspectiva binaria, esto con el propósito de establecer una base que nos permita constatar, posteriormente, los posibles cambios y continuidades. Para ello se recurrirá principalmente a fuentes documentales del siglo XVI y a un análisis bibliográfico. Ya con esta base, el segundo apartado tendrá por objetivos aplicar al mundo mapuche la noción de una constitución bisexual de los sujetos para luego diversificar aquellas concepciones predominantes. Así, se planea llevar a cabo un estudio que nos permita evidenciar la existencia de múltiples dinámicas de relación que atraviesan las estructuras de género para crear una compleja red de poderes que se reafirman y potencian mutuamente, provocando finalmente que los arquetipos de género se diversifiquen, jerarquicen y den paso a las subjetividades. De este modo, el segundo apartado no solo pretende abordar las relaciones asimétricas de poder entre lo femenino y lo masculino, sino que también busca comprender las diferencias internas que se podrían dar en estas mismas categorías. Finalmente, la última sección de este escrito tendrá por propósito analizar las principales consecuencias del escenario de conflicto permanente respecto a la organización social mapuche para comprender cómo la guerra se tornó un elemento clave en la transformación de las dinámicas de género en dicha sociedad. Para esto, se recurrirá principalmente a fuentes documentales del siglo XVII, ya que ello nos permitirá constatar los cambios y continuidades más trascendentales.

3. Discusión bibliográfica

La mayoría de los trabajos sobre las sociedades mapuche que han aplicado una perspectiva de género, han apuntado a la relación dicotómica entre lo femenino y lo masculino, dejando muchas veces de lado las jerarquías internas que pueden haber en estas mismas categorías. Es evidente que no todos los hombres tenían la fuerza de Caupolicán ni la capacidad táctica de Lautaro y que tampoco todas las mujeres gozaban

de la misma relevancia social que tenían las *machi*; no obstante, esos matices no siempre se expresan claramente en los estudios sobre las sociedades mapuche. El rol social que se ejercía también conducía a formas diferentes de entender y de vivir el género asignado, puesto que ello implicaba que se esperasen cosas distintas de cada individuo. Así, a pesar de que coexistían diversos modelos de género, han sido a los arquetipos hegemónicos a los que se les ha prestado mayor relevancia en los análisis históricos. Esto es importante, porque si bien los individuos no necesariamente actuaban en correspondencia con aquellos mandatos sociales, estas expectativas culturalmente construidas sí influyeron en el modelamiento de los individuos, ya que, en mayor o menor medida, los sujetos trataban de adecuarse y de cumplir con lo que socialmente les era impuesto como propio. Sin embargo, el hecho de que se aborden estos modelos no debería llevar al equívoco de fijar un referente fijo y estable, y es que los sujetos no somos entes estáticos. Es imposible predecir el comportamiento de los individuos solo teniendo como referente los modelos hegemónicos, ya que ello nos lleva a cerrarnos a otras posibilidades de estudio y a una ceguera analítica basada en un estructuralismo ahistórico.

Otro punto importante remite a que la mayoría de los estudios de género que se han realizado sobre la sociedad mapuche se han abocado a la situación de “la mujer”, quedándose, por lo demás, con la generalidad que ello implica. Sin desconocer los aportes que este tipo de producciones puedan ofrecer, dicha metodología es en realidad contraproducente debido a que hombres y mujeres fueron definidos de forma relacional, por lo que no se podría conseguir la comprensión de uno u otro mediante estudios separados (Scott, 1996). Por dicha razón, no deberíamos trabajar solo con el sexo oprimido, ya que ello nos impediría “descubrir el alcance de los roles sexuales y del simbolismo sexual en las diferentes sociedades y períodos para encontrar qué significados tuvieron y cómo funcionaron para mantener el orden social o para promover su cambio” (Davis en Scott, 1996: 258). Dentro de este tipo de textos podemos encontrar, por ejemplo, el libro “Mujer mapuche. Historia, persistencia y continuidad”, coordinado por Francisca Quilaqueo. Claramente se entiende el propósito de este tipo de producciones, puesto que si las historias indígenas y de las mujeres son temas ya bastante invisibilizados, con mayor razón lo es cuando el sujeto de estudio son mujeres e indígenas. A pesar del alcance limitado que puede ofrecer este texto por estar centrado en solo una parte de los individuos, plantea temas poco tocados por la historiografía, revalorizando los papeles que han tenido las mujeres mapuche a lo largo del tiempo. Por lo demás, es destacable que las escritoras sean pertenecientes a esta etnia, ya que ello permite tanto rescatar otras miradas como dar pluralidad y voz a sus propias y propios protagonistas.

Por otra parte, los textos que han abordado exclusivamente la/s masculinidad/es mapuche no han sido muy abundantes. En dicho sentido, la censura moral de este tema que se dio cercana al año 2000 y que fue motivada por el *boom* del feminismo, conllevó a que hablar sobre masculinidad no fuera un asunto muy llamativo ni muy bien visto. Para el caso que nos compete, el texto del etnohistoriador Osvaldo Silva “Hombres

fuertes y liderazgo en las sociedades segmentarias: un estudio de casos”, publicado el año 1995, se posiciona como uno de los pocos escritos al respecto y que, por lo demás, aborda el tópico más común cuando se habla de masculinidad mapuche: la guerra y los guerreros, hombres fuertes y valientes. Así entonces, Silva rescata las historias de connotados *toqui* como Michimalonco y Lautaro. Por su parte, Margarita Alvarado plantea sólo un año más tarde su estudio sobre los *weichafe*. Este es un trabajo sumamente interesante porque aplica una visión de género mucho más atingente, lo que le permite rescatar las jerarquías que se daban al interior de los propios guerreros: “ya en el mundo mapuche del siglo XVI, se perciben claramente las diferencias de jerarquías entre los *lonko*, los *ulmen*, los *kona* y los *weichafe*, entre otros, cada uno de los cuales tenía su papel dentro de la estructura no solo política, sino también social, económica y ritual” (Alvarado, 1996: 36). Además, su estudio aborda otras lógicas de relación que comprenden, por ejemplo, el ámbito político y religioso, otorgándole una mayor profundidad y complejidad al tema en cuestión.

A pesar de la existencia de este tipo de estudios que abordan de forma separada lo femenino y lo masculino y, casi siempre, desde perspectivas hegemónicas, también han tenido lugar trabajos más amplios que comprenden a su vez ambos géneros. Lastimosamente, gran parte de estos estudios se han aproximado al género desde una relación dicotómica entre lo femenino y lo masculino, sin considerar la posibilidad de que los sujetos podamos rebasar esas categorías construidas socialmente. De igual manera, se han alzado aportes muy significativos que nos ayudan a armar una panorámica general de las sociedades mapuche. En este sentido, el escrito “Construyendo herramientas descolonizadas: prevención de violencia con mujeres mapuche”, desarrollado por Millaray Painemal (2019), se torna muy interesante al momento de plantear que “las relaciones entre hombres y mujeres mapuche se fueron modificando desde la intromisión del conquistador, y posteriormente del Estado moderno chileno. Al respecto se han señalado dos transformaciones fundamentales de las relaciones entre hombres y mujeres con la llegada violenta de los españoles al continente: ‘la superinflación de los hombres (indígenas), en su papel de intermediarios con el mundo exterior, del blanco; y la superinflación de la esfera pública (habitada ancestralmente por los hombres) con el derrumbe y privatización de la esfera doméstica’ (Segato 2011). Es decir, la posición masculina ancestral si bien estaba abocada a faenas y papeles del espacio público, es entonces transformada por el ‘papel relacional que se le atribuye, con las poderosas agencias productoras y reproductoras de colonialidad’ (Segato, *óp. cit.*: 36) ya que es con los varones indígenas con quienes los colonizadores guerrearon, parlamentaron y negociaron” (Painemal, 2019: 76). En este sentido, la idea de que la guerra favoreció a una concentración de poder fue también planteada por el historiador Francis Goicovich (2003), quien en su texto “En torno a la asimetría de los géneros en la sociedad mapuche del período de conquista hispana”, planteó que el resguardo del territorio ancestral revalorizó la labor masculina por ser la guerra un rol exclusivo de los depositarios del linaje, vale decir, de los hombres. Por su parte, Guillaume Boccara (2007) ha enfatizado igualmente en la dominación masculina respecto de la articulación de la relación entre los sexos, aludiendo a que dicha relación

se despliega en un determinado orden simbólico, el cual produce las categorías necesarias para enunciar la diferencia y otorgar sentido a la dominación (Castro e Hidalgo, 2011). A su juicio, las fuentes documentales sólo permiten explorar ese ordenamiento simbólico en relación a la guerra. Precisamente, “la guerra es el momento privilegiado en que la diferencia de los sexos es radicalizada y en que la valoración del hombre es más neta” (Boccaro, 2009: 139). Por lo demás, según dicho autor las mujeres se encontraban excluidas de esta actividad masculina en la cual se reforzaba la definición social jerárquica de los sexos. La guerra, entonces, provocaba una necesaria disyunción entre la esfera masculina y femenina, separación que se expresaba en la interrupción de todo intercambio sexual (Castro e Hidalgo, 2011).

En esta misma línea, se han alzado diversos estudios que hablan acerca de los símbolos de poder masculinos, destacándose entre ellos el caballo y la lanza *waiki*. Al respecto, Margarita Alvarado nos indica que “cada guerrero intentaba obtener su propio caballo, el cual lo revestía de prestigio y poder” (Alvarado, 1996: 44). Asimismo, Francis Goicovich (2022) nos cuenta en su último escrito que “la apropiación tecnológica de la ganadería española - especialmente el caballo- desempeñó un papel central en la exitosa resistencia de los habitantes ancestrales del sur de Chile”. En este sentido, “poseer caballos y destacar como un hábil jinete eran ambiciones de todo guerrero” (Goicovich, 2022). Así, podemos afirmar que los caballos figuraron como un símbolo de poder y prestigio que contribuyó a exaltar la masculinidad y, más particularmente, el modelo hegemónico del guerrero mapuche (*weichafe*). Respecto del *waiki*, se argumenta que era un “artefacto con connotaciones que van más allá de su uso en el campo de batalla y como artefacto para matar. Era también un instrumento que cargaba de prestigio al que la portaba, en todos los momentos de su vida como hombre guerrero, ya que por su intermedio, era reconocido en su calidad de tal” (Alvarado, 1996: 44).

Si recordamos que en una sociedad hay diferentes lógicas de poder actuando de forma simultánea, nos daremos cuenta de la necesidad de abordar textos y fuentes que no solo hablen de género, ya que al intersectar con otras estructuras de relación, paradójicamente, nos resultará imposible comprender las dinámicas de género si nos limitamos solo a estudiar aquello. En este sentido, es esencial abordar temas como la política, la religión, el sistema socio-económico, y más, para comprender a cabalidad el funcionamiento de la sociedad con la complejidad que ello implica. Dicho esto, la bibliografía que se puede emplear es bastante extensa y responde a temáticas muy diversas: parlamentos, cosmovisión, alianzas, sistemas de filiación, cautiverio, modos de resolución de conflictos, encomienda, metodología de enseñanza o *Ngülam*, en fin. Todo ello resulta útil para este tipo de estudios. No obstante, la práctica investigativa también se enriquece al momento de ver cómo se han abordado los estudios de género en otras sociedades, ojalá, lo más similares a la en cuestión. A tal caso, no deja de ser interesante la forma en que se han desarrollado los estudios de género en el continente africano, donde autoras como Oyeronke Oyewumí (2002) han criticado “el binarismo inherente al pensamiento occidental que, sobre el presupuesto del cuerpo como dato evidente, establece dicotomías tales como hombre/mujer, masculino/femenino,

biología/cultura, bien/mal, etc. Estas dicotomías son ajenas a muchas realidades africanas, en algunos casos inconmensurables” (Peres, 2017: 166). Es por ello que, tal y como afirma Miquel Ros (2002), si no se tiene en cuenta “la cultura como elemento modulador de las prácticas sociales, toda construcción discursiva no será más que un simple refrito ideológico de una corriente dominante” (Ros en Peres, 2017: 167).

Por otra parte, uno de los aportes más interesantes en ese ámbito es el realizado por Jorge Hidalgo y Nelson Castro, quienes en su texto “Género, etnicidad, poder e historia indígena en Chile”, publicado el año 2011, han abordado dicha temática en diferentes sociedades que habitan y habitaron el actual territorio nacional. La riqueza de su estudio remite a que parten de la base de que no se pueden homogeneizar las vivencias de los sujetos. Respecto de los *ona* o *selk’nam*, Martín Gusinde “advirtió que dentro de los hombres y mujeres que constituían un matrimonio existía una clara división del trabajo para asegurar la subsistencia de la familia, de modo que la interdependencia era total y las tareas se realizaban en conjunto” (Castro e Hidalgo, 2011: 2). Finalmente, para el caso de la sociedad incaica, se estima que “la situación social de la mujer variaba según el nivel social al cual pertenecía” (Rostworowski en Castro e Hidalgo, 2011: 3). En vista de lo planteado anteriormente, es considerable la cantidad de información de la cual se dispone para hacer este tipo de análisis; no obstante, el objetivo de esta investigación es poder tomar esos aportes, complementarlos con diversas fuentes documentales del siglo XVI y XVII, dándole un enfoque de género que comprenda la feminidad y la masculinidad como categorías abstractas y subjetivas, de tal modo que nos sea posible abordar incluso las diferencias que se puedan dar al interior de estas mismas tipologías. Desde esa base, se espera poder reconocer fructuosamente algunos de los cambios acontecidos en las dinámicas de género producto de la invasión hispana y de la guerra sostenida a la que ello condujo.

Modelos de género hegemónicos en la cultura mapuche del siglo XVI: una mirada general de la imposición social del *ser* y de su influencia en la configuración de los individuos

La existencia de vocablos diferenciados para hacer alusión a hombres y mujeres dentro del idioma mapuche nos da luces respecto de una distinción sexual que comprendía el otorgamiento de roles particulares por parte de los miembros de las comunidades. Estos se erigían como estructurantes del *az mapu*⁴, por lo que eran enseñados de forma muy temprana a través de un proceso endoculturizador liderado por mujeres y, particularmente, por las madres. Pese a lo expuesto, en los primeros años de vida tenía lugar un período a-genérico donde, sin importar el sexo biológico, los infantes se encontraban bajo el cuidado exclusivo de sus progenitoras, siendo estas quienes les enseñaban las normas que debían regir su conducta, hablar la *lengua de la tierra* y

⁴ Este se define como un “conjunto de reglas, normas y pautas de comportamiento social, religioso y cultural de cada *lofche*, establecidas de acuerdo a su relación e interacción con el espacio territorial ocupado y los demás elementos allí presentes” (Álvarez y Painemal, 2016: 74).

respetar las tradiciones y los ancestros (Goicovich, 2001: 352). En este sentido, la persistencia de dicha etapa a-genérica se explica como una fase de desarrollo donde se otorgaba una base cultural que permitía, en palabras de Elisa Loncón (2020), acercarse a lo más importante que es ser *che* (persona) y tener una vida equilibrada con la naturaleza.

Por lo visto, una de las labores más importantes que fue asignada a las féminas era la de reproducir numérica y culturalmente el linaje, siendo las principales agentes socializadoras en el mundo mapuche (Goicovich, 2001: 352). Respecto de ello, fuentes documentales del siglo XVI aportan una seguidilla de datos que nos permiten constatar la existencia de un importante nexo entre las mujeres, las niñas y los niños, quienes siempre eran protegidos de forma conjunta ante escenarios bélicos al ser llevados a zonas más seguras y aisladas, como fuertes e islas: “En un pueblo que se dice Reinaco todos los de aquella comarca hicieron un fuerte, y que, metidos allí sus mugeres e hijos, ellos irían a correr la tierra” (Bibar, 1558: 184). Dicha idea se ve reforzada tan solo unas líneas más adelante, donde nuevamente se aprecia que un grupo masculino encabezó las labores de seguridad en favor de los miembros más vulnerables de la comunidad:

“Todos los indios de la comarca de esta laguna recogieron sus hijos y mugeres, y los metieron en una isla que estaba en esta laguna, considerando que allí los tendrían seguro, y que ellos saldrían en canoas a hacer el daño que pudiesen (...)” (Bibar, 1558: 185).

Finalmente, se destaca la lógica de protección a mujeres e infantes por parte de los *weichafe*, quienes se antepusieron a cualquier peligro defendiéndoles con su vida:

“Viendo que los españoles estaban muy a tierra, se volvía la demás gente, los cuales se habían rehecho en la playa, teniendo aquella laguna por delante, y tenían a sus hijos y mugeres por las espaldas” (Bibar, 1558:187).

A raíz de lo expuesto, es posible constatar el vínculo estrecho y cotidiano que tenían las madres con sus hijos e hijas, quienes en su conjunto aseguraban la persistencia numérica del grupo a lo largo del tiempo. En concordancia con ello, y, en vista del rol fundamental de las mujeres en la enseñanza de los infantes, las madres solían llevar consigo a sus primogénitos y primogénitas, los que indistintamente debían ayudar a desarrollar las labores que estas impartían según sus propias posibilidades. Sin embargo, “llegada una cierta edad, esta enseñanza común se particularizaba, y mientras las ahora jóvenes seguían al alero de sus madres, los mancebos (...) quedaban bajo la tutela del grupo masculino del linaje, sus padres y los ancianos” (Goicovich, 2001: 354). Así, la existencia de roles de género se hacía sentir a través de una enseñanza diferenciada basada en las características sexuales de los sujetos.

En lo atinente a las labores productivas, estos esquemas culturales de larga data eran bastante claros: el pastoreo, la recolección de frutos, la alfarería, la horticultura, la talabartería, la textilería, la preparación de alimentos, la recopilación de leña y la

producción de bienes, en general, fueron tareas asignadas a lo femenino. De este modo, eran las mujeres quienes al encarnar el modelo hegemónico de feminidad ponían en marcha tanto la economía de subsistencia como la de prestigio, siendo pilares fundamentales para el mantenimiento colectivo. No obstante, pese a la relevancia de sus trabajos, esto no se tradujo en una participación política activa ni mucho menos en una igualdad. Bajo un manto idealizado, se ha propuesto que la lógica de complementación entre partes duales se materializaba, en la práctica, en un esquema social equitativo entre lo femenino y lo masculino, negando la posibilidad de una supremacía masculina y, con ello, de un sistema patriarcal⁵. Pero la realidad distó mucho de ser así, y es que la sociedad mapuche tenía diversas lógicas de poder interactuando de forma conjunta, lo que permitía, por ejemplo, que las mujeres pudiesen ser cosificadas y transadas como bienes. Así lo plantea el mismo Bibar al exponer cómo se concretaban los acuerdos conyugales en ese período, proceso en que las féminas eran “vendidas” por sus padres al mejor postor:

“El que tiene hijas para casar y hermanas, las lleva allí y a1 que le parece bien alguna, pídelas a su padre, y pídenle por ella cierta cantidad de ovejas, quince o veinte según tiene la posibilidad, y alguna ropa o da una chaquiras blanca, que ellos tienen muy preciada. Concertados en lo que se le ha de dar, se la da más, a mi paréceme, que la compra” (Bibar, 1558: 160).

Ello queda también constatado en la crónica de Pedro Mariño de Lobera, quien comenta sobre el desarrollo de esta práctica en las juntas de los nativos:

“(…) por ser estos lugares tan deleitables concurren los indios a ellos a sus juntas cuando hai banquetes y borracheras de comunidad, y tambien a sus contratos a manera de ferias; donde no solamente se venden las haciendas pero tambien las mujeres, de suerte que cada uno saca a vender sus hijas para venderlas a los que las quieren por mujeres, quedando el yerno obligado a tributar al suegro en recompensa por la hija que le da” (Mariño de Lobera, 1595: 124).

Además de dicha costumbre conocida comúnmente como “venta de la novia”, las mujeres representaban una fuente material de riqueza: entre más mujeres se poseían, ya fuera como hijas o como esposas, mayor era el prestigio del líder familiar: “y así, el indio que tiene mas hijas es el mas rico” (Mariño de Lobera, 1595: 124). Por una parte, esto se explica porque el matrimonio representaba la creación de nueva parentela y, por

⁵Al respecto, pueden encontrarse relatos como el de Oswaldo, un joven mapuche quien el año 2003 afirmó en un congreso que: “los Mapuche siempre han honrado a las mujeres, como se evidencia en la reverencia por las machi (...) y en el hecho de que en la cosmovisión Mapuche, el hombre y la mujer juntos forman un díada y actúan en equilibrio y complementariedad (...) En su opinión, era la corrupción de la cultura Mapuche por parte de los españoles y chilenos la que había provocado problemas entre las mujeres y los hombres. Era desafortunado y equivocado hablar de género porque el género no tiene nada que ver con la cultura Mapuche “real” (...) Además, él había escuchado el rumor de que se estaba gestando un movimiento feminista Mapuche y sentía que esto iba en contra de todo lo que significaba la cultura Mapuche. La organización de las mujeres y el hablar de género, concluyó Oswaldo, sólo servirían para dividir a la gente” (Richards y Painemal en Vera, 2014: 8).

ende, de nuevas alianzas. A su vez, la tenencia de más hijas implicaba que en algún momento se retribuiría su partida con una cantidad considerable de bienes y, por lo demás, antes de que la primogénita se casara debía trabajar produciendo recursos que permitieran al padre poner en marcha la reciprocidad. Lo mismo sucedía en el caso de los maridos, ya que a mayor cantidad de esposas, mayor era la disponibilidad de recursos con los que se contaba y es que, al ser estas quienes llevaban a cabo la mayor parte de las actividades productivas, su tenencia equivalía básicamente a poseer mano de obra. Dicho esto, no resulta sorprendente que los *ulmen* tuviesen una gran cantidad de mujeres, puesto que eran estas mismas las que les permitían posicionarse como “hombres ricos” al producir bienes como la chicha y preparar los cuantiosos banquetes para recibir a los invitados, lo que, finalmente, les posibilitaba gozar de prestigio. Así, se repite el ciclo y la ecuación queda completa: a mayor número de esposas, mayores recursos, mayor descendencia y mayores alianzas.

Por lo visto, las mujeres eran concebidas dentro de su sociedad como productoras de riqueza y, en definitiva, como bienes en sí mismas. No obstante, su objetivización podía ir incluso más allá del intercambio, y es que estas también eran empleadas para generar alianzas a partir de la costumbre de obsequiarlas. Así lo plantea el mismo Mariño de Lobera, quien relata la entrega de ovejas y de bellas muchachas a los hispanos para concretar la paz:

“Y así habían quedado algunos indios con cabello en esta guerra; a los cuales enviaron a dar paz a los españoles (...) y para mas aplacar a los nuestros trajeron un presente de ovejas segun su costumbre, y otro de mujeres doncellas de poca edad las más hermosas que hallaron, ofreciéndolas a los españoles no sin gran cautela, porque querian estar a la mira a ver si los españoles las ofendian por ser estos bárbaros mui celosos” (Mariño de Lobera, 1595: 122).

Esta dinámica no implicaba necesariamente que dichas prácticas fueran forzosas, y es que en muchos casos se contaba con el consentimiento de estas mismas mujeres. Tal fue lo ocurrido con Glaura, una joven mapuche a quien su padre, Quilicura, le pidió que se regalase a un primo hermano y amigo suyo llamado Fresolano:

*“Mi padre, como amigo, aficionado
que yo le regalase me mandaba;
y así yo con llaneza y gran cuidado
por hacerle placer, lo procuraba (...)”*
(Ercilla, 1569: 172).

Similar era lo acontecido respecto al matrimonio y es que, si bien la venta de la novia era una práctica bastante extendida, las féminas podían tener cierta incidencia al momento de elegir a su marido. Durante la soltería, las mujeres gozaban de una gran libertad sexual que les permitía relacionarse con diferentes hombres, siendo común que se desarrollara una relación informal que posteriormente culminara en matrimonio. Por lo dicho, el futuro esposo no siempre resultaba ser un desconocido; sin embargo, ello no lo exentaba de pagar el tributo correspondiente al padre. En caso de ser la primera

esposa, el individuo podía contar con el apoyo de su parentela para recaudar la dote, pero, si el pretendiente no lograba juntar los fondos necesarios para ello, generalmente no había trato. Ante aquel escenario una de las pocas alternativas posibles era huir con la prometida, lo cual solo se podía llevar a cabo si esta también deseaba desposarse. La otra opción que se podía dar cuando el pretendiente no lograba recaudar los fondos necesarios para pagar la dote consistía en entregarle al suegro su primera hija para de saldar la deuda:

“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 dalla” (Bibar, 1558: 160).

Por otra parte, el consentimiento de la mujer también era relevante al momento de contraer matrimonio y es que, en muchos casos, aún cuando se contaba con el tributo necesario, si a ella no le gustaba el pretendiente simplemente no había casorio. Reflejo de aquello fue el caso de Tegualda, hija del *lonco* Brancol:

*“De muchos fui pedida en casamiento,
y a todos igualmente despreciaba,
de lo cual mi buen padre descontento,
que yo acetase alguno me rogaba;
pero con franco y libre pensamiento
de su importuno ruedo me excusaba (...)”*
(Ercilla, 1569: 133).

Otro caso posible y que era aún peor, se daba cuando el pretendiente no contaba ni con los recursos para comprar a la novia ni con el consentimiento de esta para casarse y, ante dicha situación, solo se podía recurrir al rapto. Así le ocurrió al indio Aliacán, quien en su desesperación y despecho se alió con los hispanos para que el gobernador Pedro de Valdivia le ayudara a conseguir a su amada. Frente a tal desaire, Antonabal, el padre de la joven, fue a reclamar al líder hispano por ser partícipe del rapto de su hija: “(...) ese indio a quien tu la das no es para ella pues no es su igual y si le deseas gratificar el haberte guiado por los caminos págaselo de tu hacienda, y no con deshonor mía” (Mariño de Lobera, 1595: 132). Finalmente, el gobernador pretendió satisfacer a Antonabal pagándole por su hija, lo que no dejó contento a aquel *lonco* que, sin embargo, tuvo que conformarse con ello.

Por otra parte, la institución del matrimonio tenía las reglas bastante claras: la mujer era de posesión exclusiva de su esposo, por lo que el adulterio se debía pagar con pena capital. Ello quedó constatado en la crónica de Bibar, quien explica las consecuencias de aquella traición de la siguiente forma:

“Si alguna muger acomete algún adulterio a su marido, toma el marido y da queja de aquel tal en este cabildo. Parece el delincuente ante los señores y, si es hombre que tiene y es de valor, paga cinco ovejas, las tres para que se coma en cabildo, y las dos para el marido. Si es hombre que no tiene, muere por ello él y la muger que

acometió el adulterio, y los matan los mismos señores con sus manos” (Bibar, 1558: 336).

De este modo, la poligamia era un lujo que solo se podían dar los hombres que contaran con los recursos suficientes para hacerlo y, por lo demás, parecía ser que entre “mas sean las mujeres que cada uno tiene tanto es menor la fidelidad que le guardan” (Mariño de Lobera, 1595: 124). Así, los hombres casados podían mantener relaciones sentimentales con otras mujeres sin respetar más códigos sociales que la condición de que estas féminas fuesen solteras o viudas, siendo los únicos períodos en que estas podían gozar de completa libertad sexual. En este sentido, Mariño de Lobera aporta datos relevantes respecto de las mujeres que no se encontraban casadas:

“Fuera de estas mujeres que se casan hai otras muchas que tienen por oficio salir en los días de banquetes a estos bebederos a ganar, como lo hacen en Europa las meretrices, que llaman rameras, y para esto se engalanan con los más ricos atavios, usando tambien de collares, sarcillos, y otras joyas de oro con piedras preciosas” (Mariño de Lobera, 1595: 125)⁶.

Para el caso de aquellas mujeres que enviudaban y que no contaban con parientes que las pudiesen heredar la situación era bastante diferente, ya que gozaban de una mayor libertad tanto para disfrutar de su sexualidad, como para escoger a un nuevo pretendiente. En este sentido, la inexistencia de barreras económicas suponía la ventaja de que la decisión del matrimonio solo dependía del consentimiento de los implicados. Bien lo supo Glaura, la hija de aquel *lonco* y *ulmen* Quilicura, quien una vez muerto su padre y esposo a manos de los españoles decidió salir al monte a buscar su propio destino. No obstante, dicho acto se vio interrumpido cuando dos *negros* intentaron ultrajarla, pero, por suerte, apareció Cariolán para socorrerla, quien *en prestosa diligencia* dió muerte a ambos bandidos. Ante aquel valeroso acto, Glaura, muy agradecida, decidió casarse con él:

*“Supo decir allí tantas razones
(haciendo amor conmigo así el oficio)
(...) por evitar al fin murmuraciones
y no mostrarme ingrata al beneficio
en tal sazón y tiempo recibido,
le tomé por mi guarda y mi marido”*
(Ercilla, 1569: 176).

A partir de lo expuesto, es posible caracterizar el modelo hegemónico de feminidad a través de aquellos roles que fueron asignados culturalmente como propios. En este sentido, destacó la tarea de reproducir cultural y numéricamente al linaje por asegurar la subsistencia del grupo a lo largo del tiempo. Asimismo, tanto las actividades de

⁶ Difícilmente podríamos interpretar esta práctica como prostitución, más bien parece apuntar a la libertad sexual de la que gozaban las mujeres solteras y de la cual se hacen muchas referencias en las fuentes documentales del siglo XVII. Por ello, lo más probable es que esto aluda a un fenómeno de continuidad y que las posibles “retribuciones” a las que alude implícitamente Pedro Mariño de Lobera respondan a la lógica de reciprocidad: “Bien puedes no recelarte, porque esa moza no tiene marido que la mire y es dueña de su voluntad, sin que haya persona que se la impida ni coarte” (Núñez de Pineda, 1673: 137).

subsistencia como las destinadas a elaborar bienes de prestigio fueron concebidas como símbolos de la feminidad. No es de extrañar entonces que los cristianos se asombraran de la gran carga laboral que tenían las mujeres nativas y que llegaran incluso a comparar su condición con “la esclavitud más bárbara que darse puede” (Fray Moisés Álvarez en Tamagnini y Pérez, 2001: 693). Por otra parte, si bien los roles femeninos hacían alusión a un plano activo respecto de la mantención de la comunidad, quienes materializaban dicho modelo de género eran personas que generalmente se veían reducidas a un actuar pasivo a la hora de tomar decisiones y, por lo demás, solían ser cosificadas y transadas como bienes a través de instituciones como las del matrimonio o mediante la entrega de dones.

Muy distinto era lo que representaba al modelo hegemónico de masculinidad, el que figuraba como la contraparte del arquetipo femenino. Una vez concluido el período agénico, los niños quedaban bajo la tutela del grupo masculino para aprender las labores que eran consideradas como propias de su género. En este sentido, dentro de los roles más importantes que estos debían cumplir se encontraba el de salvaguardar a la comunidad. Así se ha podido constatar en diversas fuentes documentales del siglo XVI, donde se aprecia en reiteradas ocasiones cómo la fracción masculina se anteponía a los ataques hispanos y se aventuraba a la guerra para asegurar el bienestar de la sociedad en su conjunto. De este modo, y considerando que era a las mujeres a quienes se les asignaban las labores de cuidados de menores, correspondía que fuese la contraparte masculina la que tuviese la obligación de brindar seguridad a la comunidad, de tal modo, que según dichos modelos de género, las actividades bélicas se posicionaron como una ocupación preeminentemente masculina (Goicovich, 2003). Así, una vez que los infantes salían del alero de sus madres era deber de los propios *weichafe* instruirlos en el ámbito de la guerra: “obligación el señor tiene en las cosas de la guerra dotrinallos” (Ercilla, 1569: 14). Para ello, se desarrollaba un proceso educativo que comprendía de dos fases. La primera tenía lugar cuando los niños eran más pequeños y se basaba en la realización de intensa actividad física para que estos fuesen adquiriendo destreza, fuerza, rapidez, agilidad y resistencia. A fin de incentivarlos, los adultos realizaban competencias y otorgaban diversos premios a los ganadores:

*“En lo que usan los niños en teniendo
habilidad y fuerza provechosa,
es que un trecho seguido han de ir corriendo
por una áspera cuesta pedregosa,
y al puesto y fin del curso revolviendo,
le dan al vencedor alguna cosa:
vienen a ser tan sueltos y alentados
que alcanzan por aliento los venados”*
(Ercilla, 1569: 14).

Por su parte, la segunda etapa de instrucción se llevaba a cabo cuando dichos niños crecían, probablemente al entrar a la pubertad, dándose un momento propicio para comenzar a enseñarles de lleno el oficio militar:

*“Y desde la niñez al ejercicio
los apremian por fuerza y los incitan,
y en el bélico estudio y duro oficio,
entrando en más edad, los ejercitan”*
(Ercilla, 1569: 14).

En este sentido, la infancia marcaba una etapa clave en el desarrollo y adquisición de las aptitudes bélicas y es que, además, se ejecutaba un proceso de selección en que se podía destacar o expulsar a los jóvenes en su carrera militar:

*“si alguna de flaqueza da un indicio,
del uso militar lo inhabilitan,
y el que sale en las armas señalado
conforme a su valor le dan el grado”*
(Ercilla, 1569: 14).

Dentro de este proceso de formación los guerreros debían especializarse en el uso de un arma. Bien sabemos por los relatos de cronistas de la existencia de macanas, picas, lanzones, arcos, flechas, entre otras tantas herramientas de guerra; no obstante, los soldados debían abocarse solo a una según la atracción que por ella hubiesen desarrollado en la infancia. Así lo expresa el mismo Alonso de Ercilla al decir que:

*“Cada soldado una arma solamente
ha de aprender, y en ella ejercitarse,
y es aquella a que más naturalmente
en la niñez mostrare aficionarse;
desta procura diestramente
saberse aprovechar, y no empacharse
en jugar de la pica el que es flechero,
ni de la maza y flechas el piquero”*
(Ercilla, 1569: 15).

Así entonces, se iban forjando adultos especializados en el arte de la guerra a través de un largo proceso de formación que comenzaba en la infancia y que comprendía habilidades físicas, emocionales y logísticas. En este marco, la valentía, la prudencia, la fuerza y la capacidad táctica, eran solo algunas de las cualidades que se esperaban de estos individuos, siendo posible afirmar que el modelo hegemónico de masculinidad representaba en sí mismo al buen guerrero. Por lo demás, más allá del rol pedagógico que debían liderar ante las nuevas generaciones, se estima que los *weichafe* no tendrían asignadas otro tipo de funciones, por lo que los combatientes eran mantenidos por el resto de la comunidad. No obstante, dicho derecho de manutención conllevaba también ciertas responsabilidades y es que los guerreros tenían la obligación de estar siempre en armas, listos y dispuestos para defender a los suyos:

*“Los que están a la guerra dedicados
no son a otros servicios constreñidos,
del trabajo y labranza reservados
y de la gente baja mantenidos:*

*pero son por las leyes obligados
destar a punto de armas proveídos,
y a saber diestramente gobernallas
en las lícitas guerras y batallas”*
(Ercilla, 1569: 14).

Así lo expresa también Jerónimo de Bibar al hacer alusión a la obligatoriedad de la guerra y el castigo impuesto en caso de no cumplir con ello:

“Si tienen guerra con otro señor todos estos cabis y señores son obligados a salir con sus armas y gente a favorecer aquella parcialidad según y como allí se ordena. El que falta de salir tiene pena de muerte y perdida toda su hacienda”
(Bibar, 1558: 160).

Otra de las habilidades que eran enseñadas de forma temprana como un elemento central de aquella masculinidad hegemónica fue la oratoria. Como veremos más adelante, a la comunidad no solo había que defenderla enarbolando las armas, sino que también mediante el uso de la palabra. En este sentido, la capacidad de persuadir a través de un mensaje claro podía tener efectos tan significativos como ganar una batalla, pactar la paz o incentivar a que más gente se sumara a los ejércitos. La evidencia de ello abunda en todas las crónicas del siglo XVI, siendo un caso icónico el de la batalla de Tucapel en 1553, donde Lautaro incitó a sus compañeros a no decaer en la lucha:

“en voz alta les comenzó a decir, que los cristianos eran mortales como ellos y los caballos también (...) que si ellos querían pelear bien no dudasen sino que los desbaratarían, y echarían de sí el yugo de servidumbre tan áspero, y que entendiesen que no era nada lo que al presente servían y trabajaban en comparación de lo mucho que habían de trabajar ellos y sus hijos y mujeres; que quisiesen más como hombres morir una muerte noble defendiendo sus casas, que no vivir siempre muriendo, y que si querían estar por lo que él les dijese, que les daría orden cómo habían de pelear y de lo que habían de hacer para desbaratallos” (Góngora Marmolejo, 1575: 36).

De este modo, el arte de la oratoria tenía tal relevancia que era enseñado de forma temprana a las nuevas generaciones. Así lo expresa el historiador Francis Goicovich (2001) al señalar que para cultivar la memoria y desarrollar la elocuencia, la fracción masculina del grupo se llevaba a los niños y jóvenes a oír discursos a fin de que estos se fuesen interiorizando en dicha materia. En este sentido, resulta interesante constatar la prevaecía del *Ngülam*, el que traducido como “consejo”, se sostenía como un modelo educativo basado en el ejemplo conductual que propiciaban los padres y la fracción adulta a los infantes, de tal modo, que las nuevas generaciones observaban y, posteriormente, reproducían el comportamiento de sus mayores (Caro y Terencán, 2006). Por lo dicho, no es de extrañar la gran habilidad verbal que estos podían llegar a desarrollar, siendo capaces de erigir largos discursos que mantenían cautivados a los oyentes y que podían generar reacciones favorables a los propósitos del orador. De este modo, un buen líder tenía por condición ser también un buen conferenciante, y es que no se podía motivar a la guerra ni hacer acuerdos con los hispanos sin tener poder de

convencimiento. Asimismo, la capacidad de entregar mensajes claros era también una habilidad clave en estos períodos de tensión, ya que cualquier error en la comunicación podía tener costos muy altos para la comunidad. Por ello, aunque sus nombres no fueron bullados ni se posicionaron como referentes del modelo hegemónico de masculinidad, el rol de los mensajeros tenía gran relevancia a la hora de pactar la paz o hacer la guerra.

A raíz de lo expuesto, es posible apreciar un importante nexo entre la masculinidad y la actividad política, y es que al ser un área interpretada culturalmente como masculina, fueron estos quienes se encontraban socialmente validados para parlamentar y decidir entre hacer la paz o ir a la guerra (Roulet, 2008: 8). Concuerda con ello el historiador Francis Goicovich al postular que “la mujer estaba excluida de toda posibilidad de voz y voto que fuera más allá de los límites del mundo doméstico” (Goicovich, 2003: 174). Así lo demuestran también las fuentes documentales del siglo XVI al no dar indicio respecto de la participación de alguna fémina en las juntas de guerra, lo que quedó evidenciado, por ejemplo, en la reunión de principales donde se eligió a Caupolicán como *gentoqui*:

“En esta consulta determinaron que se señalasen doce electores ; los cuales nombrasen segun su arbitrio al que habia de ser jeneral de todo el ejército con absoluto gobierno de todo el reino, y asi lo pusieron luego en ejecución nombrando alli doce hombres, los mas prudentes y principales que se hallaron” (Mariño de Lobera, 1595: 149).

Por otra parte, más allá de estos escenarios bélicos, parecía ser que la toma de decisiones y la imposición de sanciones sociales ante las faltas eran también algo concerniente al grupo masculino. Así lo plantea Guillaume Boccara (2009) al hacer alusión al *genvoye*, o dueño del canelo, quien mediante su rol de juez de paz resolvía los conflictos internos de la comunidad. Otro punto de inflexión interesante remite a la reciprocidad. Bien se comentó respecto del rol femenino en la producción de bienes que permitían poner en marcha aquel sistema; no obstante, por más que fuesen estas las que llevaban a cabo las labores productivas, era la contraparte masculina quien se encargaba de hacer circular dichos bienes por medio del agasajo y/o la reciprocidad (Goicovich, 2003: 176). De este modo, a pesar de la inmensa labor que desarrollaban las mujeres para la elaboración de recursos, estas no se lograron posicionar como la cara visible de las relaciones sociales ni políticas, quedando subsumidas e invisibilizadas por el grupo masculino a través de la consecución del prestigio: “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’” (Goicovich, 2003: 176).

A modo de síntesis, es posible afirmar la existencia de dos modelos de género hegemónicos. Una vez concluido el período que hemos caracterizado como a-genérico, la educación se iba particularizando según el esquema social que le era asignado a cada

individuo según su sexo biológico, de ahí la tendencia y la inclinación de las mujeres con lo femenino y de los hombres con lo masculino. Asimismo, sería posible caracterizar al modelo hegemónico de feminidad con el rol de reproducir cultural y numéricamente al linaje, y con el de desarrollar las labores productivas tanto para la subsistencia como para el prestigio. Por lo demás, dicha representación social permitía que las féminas pudiesen ser cosificadas y transadas comercialmente como bienes al ser consideradas como fuentes de riqueza en sí mismas. En contraparte, el modelo hegemónico de masculinidad tenía por representante al buen guerrero, hombres valientes, ágiles, fuertes y buenos oradores que estaban siempre prestos a salvaguardar a su comunidad. De este modo, se entiende que la política y la milicia eran tareas masculinas que permitían consolidar el prestigio y posicionarse en un eslabón superior respecto del resto de la sociedad.

De la expectativa a la realidad: la influencia de los modelos de género hegemónicos en la configuración de los individuos

Como se mencionó en un primer momento, el pueblo mapuche contenía dentro de su estructura social relaciones asimétricas de poder basadas en el género. Estas se encontraban determinadas principalmente por la sobrevaloración de la actividad bélica, la que era entendida como una ocupación preminentemente masculina. Como consecuencia de ello, la feminidad quedó subsumida a un plano de relegación respecto de su contraparte masculina, siendo innegable la existencia de una sociedad patriarcal incluso de antes de la invasión hispana. En este sentido, la prevalencia de roles de género en el mundo mapuche nos lleva a la tentativa de querer aplicar categorías diferenciadas respecto del uso del espacio. Entendiendo que la cultura y las relaciones sociales se han de proyectar espacialmente, se ha emprendido un esfuerzo generalizado por tratar de clasificar de forma geográfica y simbólica el actuar de los individuos desde una perspectiva de género, aludiendo a que las labores socialmente impuestas se insertan en marcos espaciales específicos según la construcción cultural que se haya erigido en torno al sexo biológico de los sujetos. En vista de ello, se ha postulado que el espacio se ha de constituir por una esfera pública y otra privada. La primera estaría asociada a un espacio visible, con movilidad, tangible, conectado con el comercio, la política y las relaciones intergrupales, por lo que se espera que los individuos que se movilizan en este ámbito ostenten sabiduría, poder, racionalidad, ejercicio del dominio y demuestren constantemente su excelencia y eficacia (Fernández en Delgado de Smith, 2008: 116). Por otra parte, el mundo privado se ha asociado con lo doméstico, con “el espacio del cuidado, de la atención a los otros, de los afectos, de la reproducción de la vida, del trabajo no remunerado e invisible” (Delgado de Smith, 2008: 116-117). Si bien estas descripciones se han utilizado frecuentemente para enmarcar y categorizar las acciones realizadas por los miembros de las comunidades mapuche desde el siglo XVI hasta la actualidad, abogando por una supuesta correspondencia de los hombres con el ámbito público y de las mujeres con el espacio privado, lo cierto es que el esquema social es mucho más complejo que eso. En este sentido, si nos limitamos a entender

dicha cultura a través de los modelos de género hegemónicos, la lógica de una ocupación diferenciada del espacio no parece tener mayores inconvenientes; no obstante, al sumergirnos en un estudio más profundo es posible constatar que la utilización de estos conceptos invisibiliza ciertas dinámicas sociales e impide imaginar otras posibilidades del ser y del uso del espacio, lo que puede conllevar incluso a forzar los acontecimientos para que se ajusten a dichas definiciones. Respecto de ello, diversas fuentes documentales de los siglos XVI y XVII nos han permitido constatar que aquella asociación del hombre con lo público y de la mujer con lo privado es transgredida constantemente a razón de que el actuar de los individuos muchas veces escapa de estos encasillamientos, rompiendo la mencionada lógica espacial y su símil genérico.

Es indudable que el forjamiento de la identidad se ve altamente influenciado por las expectativas que los otros generan sobre los individuos, y es que la presión social existente induce a tratar de encajar con aquellos prototipos modélicos previamente definidos. Pero, a pesar de que dichos esquemas van a influir en la constitución de los sujetos estos no los van a determinar, por lo que la idea de que las categorías identitarias se pueden aplicar uniformemente a los individuos no sería más que una fantasía que invisibiliza la infinidad de realidades existentes. De este modo, los mandatos hegemónicos de género no necesariamente van a encontrar una correspondencia con las prácticas desarrolladas por los sujetos, ya que al ser dimensiones independientes cualquier persona puede encarnar ambas propiedades en diferente medida y sin importar su sexo biológico (Moya y Puertas, 2004). Así entonces, la masculinidad y la feminidad deben ser entendidas como ideas abstractas y subjetivas que se construyen en base a experiencias individuales y a un determinado contexto social. Por ello, más que suscribir a la idea de una subversión espacial constante, habría que pensar en que las nociones de espacio público y privado no son categorías que encuentren una correspondencia directa con las prácticas desarrolladas por la población mapuche, y que, además, dicha concepción de transgresión permanente responde en realidad a que la propia constitución de los sujetos se enmarca en una bisexualidad donde coexisten corrientes masculinas y femeninas (Connell en Chavéz, 2012: 7). Un claro ejemplo de esto remite al desarrollo de las labores defensivas y es que, a pesar de que estas figuraban como una ocupación masculina, ello no impidió que las mujeres tomaran acción en el campo de batalla. En este sentido, las formas más convencionales en que las féminas se insertaron en estos espacios fue mediante roles pasivos que implicaban, por ejemplo, la recopilación del botín de guerra, el espionaje y el mantenimiento de los combatientes a través de la entrega de víveres (Goicovich, 2003). La función de proveer alimentos tanto en tiempos de guerra como de paz, ha sido retratada en múltiples ocasiones por cronistas como Alonso de Góngora Marmolejo:

“Yendo su camino toparon cerca del fuerte muchas mujeres cargadas de vino, y otras que venían. Preguntándoles de dónde venían, responden que de llevar de comer a los indios de guerra que estaban con los cristianos peleando” (Góngora Marmolejo, 1575: 150).

A pesar de que este tipo de sucesos remite a un rol pasivo desempeñado por las mujeres, son hechos significativos desde el punto de vista de la transgresión espacial, ya que a través de dichas funciones vinculadas con el campo de batalla, las féminas pudieron acceder a aquella esfera catalogada como pública. En este sentido, dentro de las memorias recogidas por Gerónimo de Quiroga también es posible encontrar información que nos induce a cuestionar esta asociación tajante entre los hombres y el espacio público al mostrar cómo, nuevamente, se rompe esta lógica espacial y su símil genérico: “estilaban estos bárbaros llevar algunas mujeres, de las muchas que tenían, a la guerra, y como todos marchaban a pie, era alivio que les siguiesen y no embarazo” (Quiroga, 1692: 93). A pesar de que este fenómeno solía ser bastante común, el desenlace esta vez resultó ser más bien trágico y es que las cerca de tres mil mujeres y mancebos que esperaban a los guerreros en el llano habrían encontrado la muerte a mano de los hispanos (Quiroga, 1692: 95). Otro factor pasivo, pero a su vez relevante para la milicia, eran las labores de espionaje. Pese a que dichas actividades pueden ser catalogadas como masculinas por situarse en la esfera de lo político y de lo bélico, estas podían ser ejecutadas por hombres y mujeres tanto en el bando hispano como en el mapuche. Así lo demuestran las fuentes documentales que aluden al siglo XVI, donde se ha de reflejar cómo las tareas de espionaje mantenían informadas a las parcialidades respecto de los movimientos de sus rivales: “por espías que tenían en la Concepción sabían por momentos todo lo que hacían (los hispanos) y el día que habían de pasar el río” (Góngora Marmolejo, 1575: 46).

Por otra parte, hay que destacar que las mujeres también participaron en aquellas actividades asociadas con lo masculino. Ejemplos de ello sobran, por lo que es posible comprender que era una práctica bastante extendida en el mundo mapuche. Para el caso de la intervención de espías en favor del grupo invasor, se destaca el suceso en que una mujer mapuche dio aviso a los hispanos sobre la traición que harían los indios amigos, quienes se habrían asociado con los de guerra para ir sobre Concepción aprovechando la salida del gobernador Melchor Bravo de Saravia (Góngora Marmolejo, 1575: 208). Otro acontecimiento similar remite a cuando una nativa alertó al capitán hispano Cristóbal Martín de que los indios amigos que le servían lo querían matar, por lo que este se pudo anticipar a esa jugada castigando duramente a los rebeldes (Mariño de Lobera, 1595: 102). Pero las mujeres mapuche también incidieron en el desenlace de los conflictos en favor de sus propias comunidades mediante su rol de espías. Así se pudo constatar al momento en que una nativa dio aviso a los principales de la provincia de Arauco que los españoles se habrían llevado la artillería en unas fragatas que iban rumbo a Valdivia, siendo un momento propicio para ir sobre el fuerte de Cañete aprovechando, además, la salida del gobernador Rodrigo de Quiroga a Tucapel (Góngora Marmolejo, 1575: 148-150).

Más allá de la transgresión espacial y de las acciones pasivas que desempeñaron las mujeres en la esfera de lo masculino, la evidencia histórica nos ha de revelar un sinfín de sucesos que van en favor de la idea de que en un cuerpo sexuado conviven simultáneamente corrientes femeninas y masculinas, lo que se ha de reflejar claramente

en su inserción en el campo de batalla. Así lo hace saber Pedro Mariño de Lobera al comentar que tras la victoria hispana del 21 de noviembre de 1578 en Guadaba, los mapuche decidieron vengarse convocando a un escuadrón mucho más grande que el anterior, en el cual:

“para hacer mayor ostentación de su opulencia 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” (Mariño de Lobera, 1595: 379).

Otro suceso significativo remite al momento en que se dio voz de guerra en el Valle de Arauco, donde la enviada de mensajeros por toda la provincia condujo a la junta de una gran cantidad de combatientes. Ya consumada la convocatoria se designaron capitanes menores para cada escuadrón, de los cuales habría uno compuesto por mujeres y jóvenes:

“(…) un principal del valle llamado Llanganabal juntase todas las mujeres y muchachos con varas largas a manera de lanzas y se representase con ellos en una loma poco apartado de los cristianos, una quebrada en medio, que no los pudiesen reconocer, y que cuando comenzasen a pelear hiciesen muestra caminando que les iban a tomar las espaldas: que seria grande ayuda para desanimallos: y que enviasen avisar a los barqueros de Biobio, que luego como pasasen los cristianos echasen a fondo la barca, y todas las demas cosas en que pudiesen pasar que las quitasen” (Góngora Marmolejo, 1575: 46).

Dentro de la seguidilla de datos que podemos rescatar para argumentar la constitución bisexual de los sujetos, no deja de ser interesante un episodio acontecido en 1563, donde se relata cómo las mujeres participaron de forma activa en el campo de batalla. Cuando Pedro de Villagra asumió el cargo de Gobernador del Reino de Chile se propuso dar socorro a la fortaleza de Arauco enviando para ello a Bernardo de Huete por capitán, quien antes de llegar a destino fue a parar en la Isla Santa María que se encontraba ubicada a tan solo dos leguas del puerto de Arauco y a diez de Concepción. A pesar de que en aquel lugar existían más de trescientos indios de paz, estos se alzaron bravamente al enterarse que aquellos españoles iban de refuerzo contra los indios de Arauco. Vencidos los hispanos, acordaron estos ir al otro día en castigo de los sublevados, pero los rebeldes se les adelantaron convocando a nativos de otros territorios para que fuesen en su ayuda. Así, se estima que se reunieron en la zona costera de la isla aproximadamente seis mil indios, lo que no impidió que muchas mujeres tomaran las armas y, como consecuencia de ello, fuesen tomadas cautivas:

“Pelearon en esta batalla muchas indias isleñas con más bríos que los hombres, tanto que los animaban a ellos (...) no sirvió de otra cosa la gallardía, y donaire que las mujeres mostraron, sino de que los soldados victoriosos, les echasen primero mano a ellas, que a sus maridos cautivándolas algunos” (Mariño de Lobera, 1595: 280-281).

Pero las nativas no solo pelearon en favor de sus connacionales, puesto que también hubo algunas que se unieron al bando hispano demostrando valentía y gran elocuencia.

Revelador es el caso de la india cristiana Juana Quinel y su actuar al momento en que los naturales fueron a atacar la Ciudad de los Infantes:

“Estaba en el ejército de los españoles una india cristiana llamada Juana Quinel, la cual por su gallarda disposición y apariencia, era requestada de muchos indios principales, y aun de algunos de los españoles de aquel campo. Esta por hacer una bravata, y mostrar mas su garbo, tomó un arco en la mano, y colgó de los hombros una aljaba de flechas mui galanas, y saliendo en la escuadra de los indios yanaconas, se puso a la vanguardia como capitana. Y comenzó a hacer un parlamento provocatorio a pelear (...) con la promesa de que quien hiciese mas jentilezas, alcanzaría mas favores de la suya” (Mariño de Lobera, 1595: 276).

Para el cronista, el hecho de que hubiese sido una fémina quien arengó a los soldados incidió en que los combatientes se animasen a actuar con aún más bravura, quedando finalmente la victoria para aquel bando tras matar cerca de dos mil indios enemigos. Por lo anterior, el triunfo fue atribuido a la dicha Juana Quinel “por haber ella misma peleado valerosamente” (Mariño de Lobera, 1595: 277). Otro caso relevante es el de una mapuche que llevaba piedras a los yanaconas para que las arrojasen a los indios de guerra: “Allí se vido una mujer india que se cargaba de piedras y entre los yanaconas las derramaba para que peleasen con ellas, haciendo oficio de capitán los animaba y volvía por mas” (Góngora Marmolejo, 1575: 107).

De este modo, es posible apreciar que la valentía no era un atributo exclusivo de los hombres a pesar de ser entendida como una característica propia de la masculinidad, lo que nos induce nuevamente a pensar en la constitución bisexual de los sujetos. No obstante, por más que cualquier persona pudiera encarnar aquella cualidad, no reconocer que era a los hombres a quienes se les exigía este atributo sería desentenderse de la evidencia histórica, y es que las alusiones respecto de la presión social existente hacia los hombres son abundantes y nos demuestran que los individuos no siempre respondían favorablemente a los modelos de género hegemónicos socialmente impuestos. Así lo hacen saber las duras palabras expresadas por Michimalonco, quien al ver a los suyos tan desanimados para el combate los habría reprendido con estas palabras:

“Espantado estoi de que unos hombres tan valerosos como yo entendí que érades vosotros, hayais caido en tal infamia y deshonor, perdiendo vuestra reputación acerca de los cristianos, y aun de los mismos de vuestra patria de entre los cuales yo os escogí, entendiendo que érades hombres y no gallinas como la experiencia muestra con desengaño. Yo no sé por cierto que nueva cobardía se ha metido y aposesionado de vosotros, que habiendo resistido tan varonilmente a los quinientos hombres, que entraron con el capitán don Diego de Almagro hasta hacerlo salir de nuestras tierras con el temor que nos tuvieron, esteis agora tan amilanados, que os hayan hecho huir cuatro hombrecillos de mala muerte cobrando ellos avilantez de ver tan en su punto vuestra cobardía” (Mariño de Lobera, 1595: 62).

Este fragmento deja en claro que a pesar de que los referentes de género son relativamente estables, el actuar de los individuos es contextual, de modo que hombres

que en algún momento demostraron gran valentía pudieron sentir temor ante las nuevas circunstancias y actuar en base a ello. En este sentido, no deja de ser interesante el comentario vertido por el mismo Michimalonco, quien dijo a los combatientes que podrían intercambiar labores con sus mujeres por servir más para las *ruecas* que para las batallas por su cobardía (Mariño de Lobera, 1595: 62-63). Sin perjuicio de lo anterior, un análisis más exhaustivo nos exige preguntarnos respecto de la veracidad que podían haber tenido las palabras de aquel *toqui* picunche. Por una parte, es evidente que el lenguaje empleado responde a lógicas hispanas, no obstante, sí es factible que el sentido de la discusión aludiera a dicho mensaje producto de la prevalencia del modelo hegemónico de masculinidad, en donde la valentía se posicionaba como un atributo intrínseco de aquel género. De este modo, la información otorgada se puede contrastar con un suceso similar en donde Lautaro invita a que los combatientes asustados se queden en el llano esperando con las mujeres y mancebos:

“(...) estando ya todos incorporados, con breves eficaces razones les dijo / que por aquellos pasos habían de volver todos a celebrar la victoria, consiguiéndola con el esfuerzo y valor de tan invencibles guerreros, y que nada podría ofenderles tanto como el miedo, el que se pegaba como pestilente contagio. Conque si alguno se sentía tocado de temor, se bajase a lo llano a cuidar de los bagajes, de las mujeres y niños de más de 3 mil indios que le acompañaban” (Quiroga, 1692: 93).

Por lo demás, se estima que producto de estos mismos ideales que exigían osadía, era frecuente que los *weichafe* enfrentaran con gran ánimo la muerte, y es que existía la creencia de que al morir se pasaba a otra vida en la que se seguían desarrollando las labores que en la terrenal. Pese a ello, había veces en que el instinto se imponía y salía a flote el temor. Así ocurrió cuando al mando de Don García Hurtado de Mendoza se apresaron muchos indios de guerra:

“Apresaronse en grande número, sacándose de los prisioneros 12 de los más bien vestidos, reputándolos por principales, y los mandaron a colgar de los robles; y por no haber verdugos dieron a cada uno un lazo para que eligiese rama donde colgarse, lo que así hicieron los 11 brevemente: sólo un mancebo, temiendo el duro trance, desde lo alto, con la soga al cuello, pedía misericordia. Concedíasele, cuando otro prisionero le reprendió su cobardía desde abajo, y extrañando aquella bárbara / persuasión le echaron para colgarlo a él, quien prontamente alzó las mantas y descubrió los brazos destroncados, manifestando ser Galvarino; y persuadiendo al tímido mozo, éste se dejó caer del roble quedando como los demás colgado en el aire. Lo propio se verificó en Galvarino” (Quiroga, 1692: 139-140).

Más interesante aún es lo que supuestamente habría ocurrido con Caupolicán, ya que se estima que al momento de ser apresado por los hispanos este fue encarado por su esposa Fresia, quien lo reprocharía por su falta de valor y por no cumplir con su palabra de no caer jamás en manos de los españoles. En castigo por ello y por no concretar la expulsión de los hispanos del territorio, se dice que la mujer del *toqui* habría dado muerte al hijo que tenían en común (Ercilla, 1569: 198-200; Mariño de Lobera, 1595: 234; Bibar, 1558: 207).

Para el caso de las mujeres, estas no estaban obligadas a ser valientes y es que incluso se les asociaba con el miedo. Al igual que a los niños, se consideraba que a las féminas había que protegerlas debido a que su rol apuntaba más bien a labores de cuidado y no a las defensivas; no obstante, ya vimos que los individuos no siempre actuaban acorde a las expectativas socialmente impuestas, por lo que, según las circunstancias y personalidades, las mujeres también podían presumir valentía. Así lo demuestra una vez más el caso de Glaura y Cariolán, quienes recién casados fueron descubiertos en el monte por los cristianos. Ante aquel cuadro, el hombre se antepuso al peligro y pidió a su esposa que se escondiera:

*“así, cobarde, tímida, inconstante (...)
me escondí sin aliento ni sentido,
que aún apenas de miedo resollaba”
pero “fue poco a poco, al parecer, cesando
aquel rumor y grita que se oía,
cuando la obligación ya calentando
la sangre que el temor helado había,
resolví sobre mí, considerando
la maldad y traición que cometía
en no correr con mi marido a un peligro,
una muerte, una fortuna” (Ercilla, 1569: 177).*

Ya armada de valor, Glaura salió de su escondite y se lanzó a la búsqueda de su amado, gritando su nombre en medio del bosque, pero, al no tener respuesta, decidió cambiar su vestimenta para camuflarse en el campo español a ver si allí podía encontrarlo. Así entonces, es posible apreciar que, a pesar de la existencia de arquetipos de género culturalmente definidos, los individuos podían actuar contextualmente, encarnando atributos femeninos y masculinos simultáneamente.

En lo concerniente al ámbito político, la participación de las féminas fue en general bastante escasa y es que, al ser un área de ocupación masculina, eran los hombres quienes solían desarrollar las actividades vinculadas a dicho espacio. Sin embargo, esto no impidió que las mujeres quebrantaran lo socialmente impuesto para detentar acciones políticas, siendo una de las formas más comunes el espionaje. Como se mencionó anteriormente, esta labor fue ejercida tanto por hombres como por mujeres y sus efectos podían llegar a ser decisivos a la hora de ganar una contienda. Mucho más interesante aún era lo que ocurría con la hechicería, una práctica ampliamente difundida en el mundo mapuche que podía responder a fines medicinales, amatorios, maliciosos o adivinatorios y que, por lo demás, podía ser detentada sin perjuicio del desarrollo de otras actividades. En este sentido, diversas fuentes documentales del siglo XVI nos indican la existencia de un fuerte nexo entre la política y la premonición, al recurrirse a este tipo de consultas antes de emprender actividades bélicas. Así lo hace saber el cronista Pedro Mariño de Lobera al indicar que los principales “entraron en acuerdo, usando primero de sus ceremonias y ritos que suelen ser comunes entre ellos; donde invocan el favor del demonio, y echan suertes sobre las elecciones y adivinanzas de los

sucesos” (Mariño de Lobera, 1595: 149). De este modo, quienes ejercían la hechicería podían influir en el quehacer político a través de sus capacidades adivinatorias, siendo interesante lo relatado por Gerónimo de Bibar al mencionar cómo se desistió en la idea de ir sobre los hispanos producto de una predicción que alertaba sobre un resultado desfavorable:

“Mas la causa de su vuelta fue que llamaron a ciertos hechiceros, ya tengo dicho como son tenidos entre ellos, y les preguntaron que les dijese si irían sobre los cristianos, y que mirasen si les sucedería bien, y ellos le respondieron que esperasen. Juntáronse estos hechiceros y miraron en sus abusiones y, como son tan agoreros, tomaron un león de los que hay en esta tierra que son pardos pequeños, y lleváronlo donde estaba la gente de guerra. Mandáronlos poner en orden y les dijeron que, si aquel león se les iba, que se volviesen, porque les iría mal con los cristianos, y si le matasen, que seguramente podían ir. Suelto el león, lo procuraron de matar, mas fue Dios servido se les escapase porque cierto, si no socorriera con su misericordia y fueran los indios a la ciudad, pusieran en gran trabajo a los españoles: Ansi se deshizo esta junta y se volvieron a sus tierras” (Bibar, 1558: 184).

El vínculo existente entre la política y la adivinación se torna relevante desde el punto de vista del género porque permitió la inserción de las mujeres en espacios tan masculinizados como la política, llegando a detentar roles claves que si bien no se tradujeron necesariamente en un poder de decisión, sí que influyeron severamente en estas por medio de su función especializada. En este sentido, no deja de ser llamativo cómo estas áreas se asociaron también con el ámbito religioso, donde las *machi* guardaron gran relevancia en estos espacios al presentarse como caras visibles que ostentaban autoridad, poder, sabiduría y racionalidad. La capacidad de mediar con los espíritus ancestrales y de combatir a las fuerzas del mal hizo que las líderes espirituales se posicionaran como esenciales dentro de sus comunidades, siendo sacerdotisas, profetisas, guías espirituales, juezas, agentes de salud y expertas terapeutas que interpretaban igualmente los instrumentos musicales, la poesía chamánica y la danza tradicional (Grebe en Díaz et. al, 2004: 4). Así, estas figuraban como referentes dentro de su cultura y sus capacidades se tornaron determinantes en el acontecer político debido a que aquellas aptitudes adivinatorias “las volvían consejeras insustituibles para los caciques, que no decidían ningún emprendimiento sin consultarlas: sus agüeros tenían tanto o más peso que las resoluciones tomadas en parlamento por el conjunto de los jefes” (Roulet, 2008: 17). Por otra parte, a pesar de que “el ámbito femenino se encontraba especialmente ligado al terreno mágico religioso en la sociedad mapuche del siglo XVI” (Goicovich, 2000: 1170), ello no impidió que los hombres detentaran aquel cargo. Según la información entregada por el antropólogo Tibor Gutiérrez, el rol de líder ceremonial habría sido desempeñado por las *machi* solo de forma reciente, “ya que antiguamente eran los caciques y *lonkos* “*ulmen*” los encargados de organizar los *gnillatunes* o *kamarikunes*. A estos líderes ceremoniales, se les considera fieles depositarios y portadores de las tradiciones míticas de ancestro remoto y las creencias de su pueblo” (Gutiérrez, 1993: 106). Lamentablemente, este dato no indica ningún tipo de referencia temporal que nos permita contrastar la información entregada con los

trabajos realizados por otros investigadores e investigadoras ni con lo relatado por las fuentes documentales tempranas.

Un elemento clave dentro de los modelos de género preponderantes en la sociedad mapuche del período de contacto, fue sin duda la puesta en marcha del aparataje económico. Bien se mencionó cómo las labores de subsistencia y de prestigio fueron entendidas como propias de la feminidad, por lo que esta responsabilidad generalmente recaía en las mujeres. En vista de aquel esquema sociocultural es que tuvieron cabida relatos como el de Gerónimo de Quiroga, quien expresó que estas eran:

“(...) los gañanes que cultivan el campo, las que tejen la ropa para vestirse y vestir al marido, las que hacen las bebidas con que continuamente se emborrachan, y las que paren hijas para venderlas por mujeres a otros indios, con cuya venta se pone en cada yerno un censo perpetuo que contribuye en todas las ocasiones a su usanza” (Quiroga, 1692: 21).

Para el caso de las actividades asociadas al modelo hegemónico de masculinidad, eran las labores defensivas las que figuraban como propias de aquel género, de modo que fueron impuestas socialmente a los hombres. Sin embargo, no todos cuadraban con el perfil de un buen guerrero y, a tal caso, no podían dedicarse a la milicia. Como bien se mencionó anteriormente, el ejercicio bélico era una profesión que se enseñaba desde la infancia, pero ello comprendía también un proceso de selección que implicaba que quienes no tuviesen aptitudes para tales funciones simplemente eran inhabilitados de esta carrera. En este sentido, las palabras de Alonso de Ercilla respecto de que los guerreros solo se dedicaban a la milicia, dejan entrever que existía un segmento no menor de hombres que al no encajar con el perfil de un buen guerrero debían trabajar y hacer labores de labranza. Por ello, el poeta no hace referencia a ninguna categoría sexual cuando indica que los combatientes eran mantenidos por *“la gente baja”* (Ercilla, 1569: 14) y es que no estaba pensando necesariamente en las mujeres sino en el conjunto de personas no habilitadas para el ejercicio de la guerra. Así, a pesar de que las actividades productivas estaban asociadas al modelo hegemónico de feminidad, el trabajo era un campo menospreciado que estaba abierto a ambos sexos. En este sentido, la apropiación de recursos costeros durante los períodos de marea baja figura como un claro ejemplo de la constitución bisexual de los sujetos y de las jerarquías existentes dentro de una misma categoría sexogenérica:

“(...) por menguante andaban todos buscando marisco, donde había muchos caciques, mujeres y muchachos, mas de seiscientas personas, porque los indios, como jente de guerra, dejando sus mujeres y hijos en guarda con estos principales, andaban ellos en frontera de los cristianos” (Góngora Marmolejo, 1575: 86).

Otra de las actividades que solían desarrollar los hombres era la construcción de fuertes, sitios habitacionales y canoas; no obstante, ello podía ser llevado a cabo tanto por los que eran “de guerra” como por los que no: “viendo los indios que los cristianos les iban a buscar dentro de los fuertes que hacian, acordaron de hacer uno mui de propósito donde se pudiesen juntar en mucha cantidad y pelear a su ventaja” (Góngora

Marmolejo, 1575: 99). Por otra parte, fuentes documentales alusivas al período de contacto dan indicios de prácticas ganaderas desarrolladas por los marginados de la actividad militar en la Isla de Chiloé: “Tiene este archipiélago más de ochenta leguas de distrito, cuyas islas estaban entonces muy pobladas de indios que se ocupaban en pesquerías y crías de ganados” (Mariño de Lobera, 1595: 230). Aquí lo interesante es constatar la jerarquía respecto de la propia masculinidad y es que a quienes no cumplían con el estereotipo hegemónico se les atribuían tareas que ocupaban un peldaño inferior dentro de la escala valorativa socialmente construida por la comunidad. A pesar de que estos hombres podían seguir desarrollando labores de protección quedando al cuidado, por ejemplo, de las mujeres y mancebos durante los períodos de conflicto, esta ocupación no se consideraba tan trascendental como la de la guerra misma por ser esporádica y no especializada. Para tal caso, era factible compaginar la seguridad con otros ámbitos de actividad, sin embargo, aquello parecía no ser posible para quienes tenían la milicia como profesión. En este sentido, la idea de una incompatibilidad entre la guerra y el trabajo fue claramente expuesta por Caupolicán al momento de reclamar a los soldados los numerosos combates perdidos a causa de la desconcentración que supuso el desarrollo de otro tipo de actividades. Así, el líder mapuche les manifestó a los guerreros:

“la culpa que ellos tenían de haber perdido en dos lunas cuatro batallas, lo cual se manifestaba solo con verlos vivos, pues si el ánimo y constancia no les hubiera faltado, los hubieran perdido en defender la patria y libertad, y no vuelto la espalda al peligro por el valor de las casas, árboles y mujeres; que no se compadecía bien ser soldados y labradores porque la atención e inclinación estaba en la utilidad y el descanso, que enflaquecía el valor, debiendo estar solo en el ejercicio de las armas con que se hacía robusto, diestro y constante; pero que conocido el daño era fácil aplicar el remedio sacándole de raíz para que no retoñase, y así mandaba que luego todos quemasen sus estancias y degollasen sus ganados, sacudiendo de sí estos cuidados para aplicarse solo a debelar los enemigos, cuya empresa, sí morían todos, sobraban aquellas cosas, y si vencían cobrarían cuanto los españoles poseían para vivir con honra, libertad y descanso” (Quiroga, 1692: 146).

A través de una breve revisión del ámbito bélico, político, religioso y económico hemos podido constatar que a pesar de la existencia de arquetipos de género culturalmente definidos, los individuos podían actuar de forma contextual encarnando atributos femeninos y masculinos simultáneamente sin importar su sexo biológico. La información expuesta nos induce a confirmar la bisexualidad de los sujetos y nos plantea la existencia de múltiples dinámicas de relación que atraviesan las estructuras de género para crear una compleja red de poderes que se reafirman y potencian mutuamente. En este sentido, un análisis de género no puede quedarse solo en una comparativa binaria respecto de la asimetría entre lo femenino y lo masculino, sino que debe abordar incluso las lógicas de poder que atraviesan esas mismas categorías y que permiten evidenciar las rupturas internas y las jerarquías establecidas entre los individuos. Esto nos lleva a entender que el poder no responde a una pirámide vertical que nos permita decir que el cuadro es tan simple como que lo masculino se posiciona por sobre lo femenino, puesto que reducir el esquema a dominadores y dominados

esconde el hecho de que las relaciones están inscritas de manera multiforme y diversa comprendiendo una trama esparcida que involucra a todos los agentes sociales, ya sea de forma más densa o tenue (Durán, 2015). Por lo dicho, los factores etarios, las habilidades personales, la posición sociopolítica, la apariencia física, la disponibilidad de recursos, las funciones especializadas, la fertilidad, la destreza y un sinnúmero de otros elementos, conducían a establecer distintas formas de entender y de vivir tanto la feminidad como la masculinidad, provocando que los arquetipos de género se diversifiquen, se jerarquicen y den paso a las subjetividades.

Así entonces, estas lógicas de poder operaban incluso dentro de las mismas categorías sexogenéricas provocando matices respecto de los modelos hegemónicos y variando la posición misma de los sujetos frente a sus pares. Un caso interesante es lo que ocurría con la edad y es que el pasar de los años revestía a los individuos de cierta autoridad proveniente de aquella experiencia que muchas veces se traducían en sabiduría y conocimiento ancestral. A pesar de que la maduración del cuerpo dejaba a los ancianos imposibilitados de ejercer ciertos cargos que implicaban agilidad y destreza, sus opiniones eran respetadas y escuchadas atentamente por el resto de la comunidad. La longevidad los solía hacer menos propensos a caer en los arrebatos y en las conductas pasionales de los estratos más jóvenes, regulando el comportamiento de estos a través de la prudencia y calma que propiciaban:

“Colo Colo, anciano autorizado, y por ser más antiguo en el mando que ninguno de la Junta, con privilegio natural para dar su parecer sin lisonja, y ser oído con veneración, dijo que no menos que todos pretendía la común libertad y exaltación de su patria, pero que se había de procurar, atendiendo a que pudiendo ganar no se perdiese nada arriesgando lo seguro por lo incierto” (Quiroga, 1692: 88).

Al entrar en la última etapa del ciclo vital, era poco lo que importaba ir en contra del sentir general con dichos impopulares, pues más valía conservar el prestigio obtenido hasta entonces y demostrar siempre prudencia en el actuar. Tal fue el caso de Peteguelén:

“cacique anciano, a quien por la frialdad de la edad le hervía la sangre poco o nada y no llenaba de humos el cerebro, tenía más claro el entendimiento; y así, reconociendo el riesgo, les dijo que para entrar a la isla no tenían embarcaciones en que poder introducir la gente necesaria para combatir con tanto cristiano” (Quiroga, 1692: 122).

Por otra parte, existía plena conciencia respecto de las aptitudes necesarias para detentar ciertos cargos que implicaban fuerza y destreza, por lo que, al envejecer, los principales ya no aspiraban a ejercer aquellos roles y preferían en cambio mantener la autoridad ganada hasta entonces:

“(…) hizo el jeneral un largo razonamiento a todos sus capitanes, y las demás personas de su campo que pasaban de 15,000 animándolos a esta empresa, y juntamente haciendo dejación del cargo de jeneral por estar ya muy viejo, y

cargado de enfermedades. Sintieron todos mucho la mudanza de gobierno por ser Longonaval hombre de grande autoridad entre ellos, y mui aprobado en las cosas de la guerra. Mas por el mesmo caso que el tenia esta opinion entre ellos tuvo por necesario para conservarla el no proseguir en el oficio, donde la falta de los pasados brios le habia de disminuir la opinion y autoridad ganada” (Mariño de Lobera, 1595: 365).

Llamativo también fue lo acontecido en Tucapel, cuando en medio de un gran convite se decidió fijar a “un señor a quien obedeciese y les mandase en las cosas de guerra” (Bibar, 1558: 173). Esta elección no estuvo exenta de conflictos, ya que los aspirantes comenzaron una disputa por detentar el cargo y por las diferencias existentes respecto de cómo llevar a cabo la guerra frente a los hispanos. “Viendo Myllarapue, que era señor de más de 6 mil indios, la discordia que había entre los demás señores y por ser viejo no pertenecía a él aquel cargo, llegado a ellos, les dijo que callasen y que les rogaba le oyesen (...) Yo quiero dar mi parecer porque ya no soy para otra cosa si aprovechar” (Bibar, 1558: 174). Ante estas palabras los convocados guardaron silencio y escucharon atentamente la propuesta del *lonco*, quien además de hacer un llamado a la unión y a evitar los conflictos internos que debilitaban la fuerza para enfrentar a los españoles, sugirió someter a los aspirantes a una serie de pruebas físicas que incluía cargar sobre los hombros un pesado madero. Estando todos conformes con el parecer del anciano, se procedió a desarrollar el proceso de selección que dejó a Caupolicán con el mando. Dentro de los relatos existentes de dicho suceso, se encuentra el de Alonso de Ercilla. Las evidentes exageraciones metafóricas empleadas por el poeta fueron disipadas por el cronista Pedro Mariño de Lobera (1595), quien indicó que la famosa prueba de levantar un madero se desarrolló en conjunto con otras evaluaciones de destreza física que implicaban, por ejemplo, correr, saltar, luchar y blandear lanzas, lo que, por cierto, no desatendió los requisitos de sagacidad y prudencia esperados de un buen líder. Así entonces, al desenvolverse satisfactoriamente en todos los requisitos concernientes a tal oficio y mostrarse aún aventajado, Caupolicán fue nombrado y recibido por general.

A raíz de lo expuesto, es posible afirmar que la serie de condiciones para poder figurar como jefe militar estaban estrechamente vinculadas al modelo hegemónico de masculinidad. Por lo demás, la aproximación a tal arquetipo desencadenaba una lógica jerárquica entre los individuos, donde habían claras distinciones desde el punto de vista estructural y cualitativo: “En cada reducción hay un cacique, que ocupa con su gente cinco, seis o diez leguas de distrito, en el cual están derramados sus indios; y hay otros caciques mayores, que llaman toquis o generales, a quien estos caciques menores obedecen en lo que toca a la defensa del común” (Quiroga, 1692: 27). Pero, además de estos cargos principales, la jerarquía militar se hacía sentir también en las categorías inferiores que se reflejaban, por ejemplo, en las vestimentas, en las posiciones dentro de los escuadrones y en el uso de insignias distintivas:

“El otro escuadrón, que estaba en la mira, mejor ordenado, cerrado con sus capitanes delante, poniéndolos en orden, atados unos rabos de zorra a la cinta por

la parte trasera, que les colgaba a manera de cola de lobo, por braveza entre ellos usada: estos traen los más señalados y valientes” (Góngora Marmolejo, 1575: 75).

No obstante, parece ser que ello no era suficiente para que los guerreros se instituyeran en su rol, ya que, además, había que “exhibir determinados ademanes y gestos significativos que lo identifiquen, no solo dentro de su ‘foco situacional’ de la batalla, sino también en diferentes ámbitos de la vida cotidiana y ritual” (Nadel en Alvarado, 1996: 47). A tal respecto, Margarita Alvarado ha indicado que “la individualización por medio de la voz y el grito, además de constituir un gesto significativo, fue un importante mecanismo de afianzamiento de las jerarquías y diferenciaciones en la estructura militar”. Por lo mismo, “el lonko basaba parte de su prestigio en su valentía en el combate, el cual se demostraba y probaba no solo por su arrojo y valor, sino porque en medio de la refriega, gritaba su nombre a todos los participantes, adjudicándose la muerte de sus enemigos” (Alvarado, 1996: 47). De este modo, la guerra se posicionó como un elemento que posibilitó el reconocimiento social y político a través de las victorias en combate que permitían la adquisición de bienes y prestigio.

A pesar de que en el mundo mapuche no podemos hablar de la existencia de clases sociales ni de un poder centralizado, ello no significó que las relaciones fuesen necesariamente horizontales. Según lo indicado por los estudios antropológicos, ambos elementos serían indicio de una sociedad primitiva, la que se caracterizaría por producir acorde a las necesidades del grupo sin propósito de generar una acumulación de excedentes, y es que habría una conciencia común de que cuando lo económico escapaba de lo social se daba paso a una estructura jerarquizada que derivaba en la alienación de unos por otros (Clastres, 1980b: 143). Sin embargo, pese a esta posible clasificación, el pueblo mapuche respondía de forma efectiva a diversas dinámicas de poder que le impiden posicionarse como una sociedad igualitaria, suponiendo que ello sea posible. Dentro de este cuadro de relaciones asimétricas de poder se encontraban los *ulmen*, “hombres ricos” que gozaban de un prestigio que los distinguía de sus semejantes y que les permitía muchas veces posicionarse como *lonco* de sus respectivas comunidades. La autoridad de estos personajes provenía de su capacidad de poner en marcha la reciprocidad, por lo que era necesario disponer de cierta cantidad de bienes que pudiesen ser entregados a sus pares a fin de generar una deuda. Para ello, era indispensable la poligamia en tanto constituía el principal medio por el cual los líderes adquirirían posesiones: la fuerza de trabajo de sus esposas era utilizada por el marido para producir el excedente de bienes de consumo que distribuía en la comunidad (Clastres, 1980b: 144). El prestigio que estos contraían mediante la deuda y la disposición de ciertos bienes permitía que se estableciera un tipo de distinción sociopolítica mediada por la economía. En este sentido, la tenencia de recursos podía incluso librar a los sujetos de la muerte ante situaciones de adulterio u homicidio, donde se les exigía a los imputados compensar su actuar a través de un pago en especies al afectado o a su familia. Por lo demás, las posiciones distintivas dentro de la sociedad se podían evidenciar, por ejemplo, en el tamaño de las viviendas, en las vestimentas y en los ritos funerarios:

“cada uno anda vestido como alcanza y tiene posibilidad (...) Sus enterramientos es en el campo con las ceremonias que los de Mapocho. Otros se entierran a las puertas de sus casas en un alto que es hecho con dos horcones gruesos, y ponen dos a manera de artesas angostas arriba. Métenle en una y cúbrenlo con la otra. Este es su entierro y sepultura de algunos principales” (Bibar, 1558: 156).

Producto de lo anterior, la descendencia podía ser un factor clave a la hora de pensar en la posición social de los sujetos y en cómo las diferentes estructuras de relación influían en la creación de escenarios subjetivos. Así, resulta interesante constatar las ventajas que tenía ser el hijo mayor, hombre y vástago de la primera esposa de un *lonco* o *ulmen*, ya que tanto las consortes como la vivienda del progenitor pasaban a ser herencia de este. Para el caso de las mujeres, el ser hijas de estos principales también suponía ciertas ventajas que se hacían notar al momento de contraer matrimonio y es que, al ser sus padres hombres reputados, mayor era la cantidad de pretendientes entre los que estas podían optar. Por lo visto, el prestigio otorgaba ciertas cuotas de poder expresados en la autoridad, pero ¿cómo entender entonces el vínculo entre un colectivo que se niega a la existencia de un orden centralizado y que, a su vez, posea en su estructura sociopolítica cargos que abrían espacio a la diferencia? Todo parece indicar una contradicción entre la fuerza centrífuga inmanente al modo de producción doméstica que tiende a la dispersión y la fuerza centralizadora institucional que anima a la jefatura: “el big-man y su ambición desenfrenada son otros tantos medios gracias a los cuales una sociedad segmentaria, ‘acéfala’ y fragmentada en pequeñas comunidades autónomas resuelve su encierro... para constituir un campo de relaciones más vasto y alcanzar niveles de cooperación más elevados” (Sahlins en Clastres, 1980b: 145). Siguiendo con el pensamiento del antropólogo francés, Pierre Clastres (1978; 1980a, 1980b), esta aparente disputa se podría entender más bien como la negativa de aceptar la separación del poder político del cuerpo social, el que mantendría al colectivo con una deuda frente a su jefe por ser este quien detenta el poder y lo ejerce sobre el patriarca, quien está dispuesto a padecer los sacrificios que ello implica por su deseo de prestigio. Sumado a ello, el pago de la deuda podía también expresarse a través de otro tipo de actividades y es que mediante los cuantiosos banquetes liderados por el cabecilla, los comensales quedaban comprometidos con el anfitrión a compensar lo recibido prestando su ayuda para desarrollar, por ejemplo, labores agrícolas⁷.

Por lo visto, la misma sociedad que otorgaba aquel derecho de distinción era la que podía suspenderlo. Esto solía ocurrir cuando el principal dejaba de retribuir al grupo lo que generaría la deuda, es decir, cuando se interrumpía la entrega de bienes o de victorias militares. Destacado es el caso de Caupolicán, aquel líder marcial que fue electo por un consejo de principales debido a que su habilidad superior suponía un liderazgo benéfico para la comunidad en su conjunto. Si bien la seguidilla de triunfos bélicos contrajo gran prestigio para aquel caudillo mapuche, su cargo y autoridad fue

⁷ Similar es lo relatado por Tom Dillehay (2003) al hablar sobre el consumo de chicha y los festines desde una perspectiva de banquetes políticos en el mundo incaico.

puesto en duda cuando comenzó a menguar el éxito en los combates. Así, entre los jefes araucanos cundió la idea de que la próspera fortuna de Caupolicán declinaba atribuyéndole que alargaba la guerra para conservar la dignidad del cargo, lo que implicó que fuese perdiendo su prestigio y, con ello, el desgano y poca obediencia de su gente (Ercilla, 1569: 190). Al respecto, Gerónimo de Quiroga relata que el principal:

“(...) arribó a Talcamávida viendo que declinaba su próspera suerte y que se iba perdiendo la gran figura que antes representaba; porque en secretos concilios discurrían que por mantenerse en el campo alargaba y no concluía la guerra, lo cual, entendiendo por el caudillo, hizo junta general de los Caciques en este valle” (Quiroga, 1692: 146).

Por otra parte, la vida de las esposas de *lonco* o *ulmen* también presentaba variantes respecto de quienes se desenvolvían en un ambiente monogámico. Todas vivían en una misma *ruca*, donde:

“cada mujer tiene su división señalada, pero no dividida, porque no hay salas ni alcobas, sino solo un ámbito lleno de cántaros y de 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 (...) estas mujeres se mudan todas las noches con tal orden, que el indio duerme con la primera, y aquel día le da ésta de comer y de beber a él y a sus convidados; luego, al otro día, pasa a la fogata de otra, y ésta le regala como la primera, y él paga el agasajo con dormir con ella aquella noche, y así va transportándose / de una parte a otra” (Quiroga 1692: 22).

Interesante es también el hecho de que existiesen jerarquías entre estas mujeres, donde prevalecía la primera esposa, *unencure* o *unendomo*, como la principal. Según lo indicado por el historiador Francis Goicovich (2001), esta situación de preponderancia se debía a que con su trabajo se podía costear a una nueva esposa, siendo así una agente socializadora y un núcleo articulador de las actividades productivas del hogar. Dentro de las regalías que ello suponía, se destaca el que fuese el hijo mayor de esta quien obtenía los derechos de sucesión heredando las mujeres del padre, la *ruca* y pudiendo residir en su caserío manteniendo la patrifamilia (Boccaro, 2009). Por otra parte, esto no necesariamente tenía relación con un tema etario y es que la primera esposa podía ser incluso más joven que las *inandomo* o consortes posteriores. De este modo, es posible apreciar toda una serie de jerarquías que operan incluso al interior de una misma categoría de género, pero a esto se suma un factor que pocas veces se ha considerado como un elemento de poder y que es igualmente relevante incluso para configurar los modelos de género: la belleza. Más allá de que el tema estético haya sido rescatado por diversos cronistas para destacar el “buen parecer” y la “blancura” que tenían estos nativos en comparación al resto de los habitantes del continente, lo interesante es pensar en cómo ello incidió en el diario vivir de estos habitantes. El ser una persona bella y, particularmente, una mujer bella, suponía ciertos beneficios implícitos que comprendían, por ejemplo, poseer una mayor cantidad de pretendientes y que, en un

matrimonio polígamo, el esposo quisiese compartir más tiempo con esta, lo que podía desatar la envidia y el celo por parte del resto de las cónyuges.

Por otra parte, las funciones especializadas también figuraron como un elemento diferenciador dentro del esquema sociopolítico mapuche. Dentro de este espectro las tareas vinculadas al mundo religioso supusieron muchas veces un enaltecimiento de aquellos hombres y mujeres que detentaron labores afines. En este sentido, el resguardo del territorio ancestral que tenía por propósito conservar la integridad de los antepasados se concibió como una labor masculina encarnada generalmente por los hombres, quienes al ser depositarios de la historia del linaje potenciaban una lógica de delineación patriarcal (Goicovich, 2003). Así, esta función espiritual se combinó muchas veces con la preponderancia masculina y con el prestigio de los *ulmen* u otros principales para crear complejas relaciones de poder, pudiendo presidir ceremonias y ritos de conexión con los ancestros o *pillanes*. Por otra parte, la hechicería como una función especializada que podía incluir facultades adivinatorias también se posicionó como un componente de prestigio. Tal fue el caso de Juan Vilinango, quien con su autoridad y fama de buen profeta logró convocar cerca de doce mil nativos para enarbolar las armas:

“Y fue que uno de ellos llamado don Juan Vilinango principal, y gran hechicero, tanto que era tenido de los indios por inmortal, intentó destruir a la ciudad Rica matando en una noche a todos los moradores della. Para esto envió mensajeros a los pueblos comarcanos, y con ellos un collar suyo de piezas de oro perlas, y turquesas, que por ser mui conocido en la provincia lo envió por señal para que los indios viniesen seguramente certificados de la victoria con la palabra de una persona con tanta autoridad entre todos ellos” (Mariño de Lobera, 1595: 348).

Interesante es también lo acontecido con las *machi*, quienes figuraban como verdaderas autoridades dentro de sus comunidades por su conocimiento ancestral y su vínculo con los espíritus. La habilidad y la experticie adquirida a través de un largo proceso de formación eran factores claves para obtener prestigio en esta actividad, pero también eran elementos que configuraban la jerarquía entre aquellas líderes espirituales. Según lo indicado por el antropólogo Tibor Gutiérrez (1993), una vez transcurrida la revelación las *machi* novicias eran sometidas a un aprendizaje que requería de determinadas aptitudes que impedía que todas pudiesen convertirse en expertas; no obstante, cuando la aspirante era reconocida por la *machi* consagrante como apta para el cargo, esta debía trasladarse a la ruca de su instructora para aprender los conocimientos chamánicos. En este sentido, el tema etario podía ser vinculante con la jerarquía impuesta por el saber, ya que la experiencia y el talento demostrado en este ámbito erigía una figura de autoridad entre la comunidad.

Cambios y continuidades: los efectos de la invasión hispana en el mundo mapuche

Es un hecho que las sociedades cambian y que, más allá del ritmo de aquellos cambios, la transformación es algo ineludible. La existencia de elementos exógenos pueden acelerar el proceso y, en este caso, la presencia hispana supuso un antes y un después en

el diario vivir del pueblo mapuche. Durante los primeros años de conquista, la férrea resistencia de los nativos incidió en que la cultura pudiese gozar de una cierta continuidad en su estructura; no obstante, la instauración de un escenario de conflicto permanente conllevó a una exaltación de las labores defensivas y, con ello, de la masculinidad. Al ser esta impuesta socialmente a los hombres, las relaciones asimétricas de poder se acentuaron en favor de aquellos sujetos que se dedicaron a salvaguardar a la comunidad encarnando los atributos propios de aquel género viril. En este sentido, la inserción de una nueva cultura material que permitió a la fracción masculina acceder a un mayor prestigio, y la creación de nuevas estructuras socioespaciales destinadas a recabar fuerzas para la guerra, son solo algunos de los argumentos que permiten sustentar aquel planteamiento. Con el pasar de los años, el contacto con los hispanos se fue acrecentando a raíz de la masificación del cautiverio, del mestizaje, de las reducciones y del establecimiento de zonas fronterizas, lo que supuso igualmente algunos cambios culturales que se concretaron mediante los traslados forzosos, la evangelización, la encomienda y, principalmente, la guerra. En este sentido, la existencia de nuevas fuentes documentales para el siglo XVII nos ha permitido constatar ciertas transformaciones acontecidas en el mundo mapuche, pero también dejaron en evidencia la continuidad de algunas prácticas ejecutadas en la centuria precedente.

Para el caso de la feminidad, los roles asignados se mantuvieron relativamente estables. Se siguió considerando como propio de aquel género la puesta en marcha del aparato económico y de aquellas tareas que eran percibidas con una escala de valoración inferior respecto del resto de las actividades (Goicovich, 2003). Asimismo, se mantuvo vigente la naturalizada cosificación de las mujeres, lo que explicaría en parte la lectura que hizo Jerónimo de Quiroga respecto de la venganza de Anganamón tras el robo de sus esposas: “y como estos indios tienen las mujeres por caudal (...) siempre estuvo persuadido de que el padre, que tenía su familia, tenía el interés de servirse de ella, que es para lo que los indios las tienen” (Quiroga, 1692: 330). En este sentido, la creación de entidades territoriales de mayor envergadura derivó en que los principales necesitasen adquirir más consortes para convocar aquellos convites que, según Diego de Rosales (1674), podían llegar a agrupar hasta veinte mil almas. Esto sin duda contrastó con los efectos de la incipiente evangelización que se estaba desarrollando y que promovía entre los nativos la tenencia de una sola esposa. A pesar de que la poligamia era una condición a la que solo algunos podían acceder, el arraigo de esta práctica incidió en que la mayoría de los principales se negara a adoptar dicha medida por conllevar a una pérdida de prestigio frente a sus pares, de modo que solían engañar a los hispanos diciendo que solo tenían a una por esposa y que las otras eran empleadas para su sustento, aunque, paradójicamente, al año todas parían (Quiroga, 1692: 293). Pero la relación con los hispanos no siempre fue de discordia, por lo que, en algunos casos, hubo nativos que se mostraron más dispuestos a recoger dicha costumbre. Así lo deja en claro un relato de Francisco Núñez de Pineda, quien cuenta que el cacique Aremcheu: “era muy viejo, criado entre españoles y ladino, tenía escogido natural, agradable y apacible, ajustado en su vivir a lo cristiano, sin haber querido tener mas mujer que la legítima por la Iglesia” (Núñez de Pineda, 1673: 225-226).

Continuando con esta línea de análisis, es posible afirmar que la entrega de mujeres como dones también se intensificó producto de la creciente necesidad de formar alianzas con los territorios lejanos que estuviesen prestos para la guerra. Similar fue lo ocurrido con el trueque, donde las féminas figuraron como un preciado elemento de intercambio que permitía a los nativos adquirir bienes de la cultura material hispana, los que al ser tenidos de gran estima aseguraban prestigio y distinción para los contrayentes. Así, Alonso González de Nájera afirmaba que los nativos “no tienen tasa ni límite en las mujeres, porque cada uno tiene todas las que puede sustentar (...) Cómpranse los unos a los otros las mujeres por cosas de sus bebidas y comidas, vestidos, caballo, oveja de las naturales del reino o cosa semejante” (González de Nájera, 1614: 44). Esta práctica se extendía igualmente a los grupos más jóvenes de las comunidades al preponderar “la costumbre envejecida de comprarles los hijos y mujeres, que venden hambrientos o borrachos” y es que, los nativos estilaban “vender sus familias como sus ganados” (Quiroga, 1692: 233-234). En este sentido, la objetivación y la lógica utilitarista de las mujeres se condice con una percepción de explotación que derivó de aquel rol de productoras de bienes y alimentos, la que persistió y se fortaleció con el pasar de los años. Por lo dicho, las féminas siguieron hilando, tejiendo, tiñendo, prendiendo los fogones, cocinando, preparando la chicha, otorgando provisiones a los guerreros y, por sobre todo, labrando la tierra:

“Y para acabar de significar cuanto huye el cuerpo al trabajo esta haragana gente, llegando a los rústicos ejercicios de la labranza de sus posesiones o heredades, que en todo el mundo es dedicada a los hombres, digo, que son tan dados al ocio, que tienen remitida esta trabajosa cultura a las pocas fuerzas de sus flacas mujeres, para lo cual cada uno procura tener dellas cantidad de peones, porque sea copiosa la cosecha, de que procede la multiplicación de sus borracheras” (González de Nájera, 1614: 46).

Pero será el relato del cautivo Francisco Núñez de Pineda el que, al acercarnos a una visión menos sesgada y más cotidiana del acontecer mapuche, nos induce nuevamente a cuestionar la supuesta rigidez de los modelos de género. Sin desconocer la existencia de roles y la tendencia a una correspondencia entre las mujeres y lo femenino y de los hombres con lo masculino, el escrito de Núñez de Pineda nos aporta matices respecto de estos mismos al exponer cómo dichos mandatos sociales eran transgredidos constantemente:

“Todos los habitantes de los ranchos estaban al sol trabajando, haciendo unos lozas, ollas y cántaros, otros tejiendo, y a las orillas del río otros lavando, y Maulican ocupado en alinear su vestido, las armas y la espada, porque al día siguiente habíamos de salir para la fiesta y convite de Ancanamón (...) Fuese acercando la noche, y con su vecindad nos fuimos acercando y recojiendo al abrigo de las casas, habiendo ante todas cosas ido todos los varones por un viaje de leña para calentarnos, que este era el ordinario ejercicio que teníamos, sin reservarse aun los mismos caciques” (Núñez de Pineda, 1673: 110-111).

Contrastando con la visión peyorativa que plantea Alonso González de Nájera, esta cita pone en jaque aquella lógica estructuralista ahistórica que predomina en gran parte de los estudios de género referidos al mundo mapuche, los cuales al no acostumbrar ir más allá de una caracterización de los modelos hegemónicos y de los roles socialmente establecidos, nos induce a pensar que este pueblo respondía de modo irrestricto a los patrones de género impuestos. El ampliar nuestro espectro de posibilidades nos permite comprender que a pesar de que las labores agrícolas eran comprendidas como una ocupación femenina, todos los integrantes de la comunidad podrían participar en ella de manera más o menos intensiva: “despidióse el viejo y los demás de mí, dejándome comer en una olla y de beber en un cántaro (...) mientras todos ellos se iban a cavar y sembrar una chacarilla que era faena y trabajo de todo el día” (Núñez de Pineda, 1673: 148). Asimismo, el que los principales se involucraran en las labores de labranza era más frecuente de lo que se suele mencionar:

“Salimos con el cacique los que con él dije que asistíamos, y nos encaminamos para adonde estaban las mujeres, y habiéndolas hallado en sus sementeras ocupadas, las ayudamos con deseos de que se ajustase brevemente la tarea” (Núñez de Pineda, 1673: 163).

Por otra parte, es interesante constatar también la ayuda de los amigos y parientes de estos *lonco* en las labores agrícolas y es que, como ya mencionamos anteriormente, los principales no poseían la facultad ni el derecho de obligar a otros a trabajar en favor de su propio beneficio, por lo que un mecanismo para conseguir esa ayuda fue mediante la creación de una deuda que se originaba, principalmente, a través de las fiestas o borracheras: “estando una tarde entretenido con los amigos y comarcanos de mi amo en una siembra de chacras, vino oculto un mensajero” (Núñez de Pineda, 1673: 144). Por lo dicho, queda en evidencia que la participación de los hombres en las actividades agrícolas no era un fenómeno tan aislado como parece; sin embargo, si pensamos que desde el arribo hispano los conflictos bélicos fueron en alza y que, por ende, se necesitó cada vez más gente de guerra, ¿cómo nos explicamos el que los hombres dispusieran de tiempo para ocuparse de labores agrarias, incluso, en territorios de frontera? Para comenzar a esbozar una respuesta es posible remitirnos a las palabras del padre Alonso de Ovalle, quien hace mención a la gran estima que tenían los nativos de la carrera armada, siendo un oficio que se enseñaba a temprana edad y que comenzaba con el desarrollo de ejercicios de destreza física para, posteriormente, entrar de lleno en el uso de las armas. El jesuita añade a esto que:

“los que no aprovechan, y muestran menos talento en este ejercicio, los aplican a la labranza, y los que andan 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” (Ovalle, 1646: 86).

La información vertida por el religioso, además de plantear una cierta continuidad respecto de lo planteado por Alonso de Ercilla (1569), genera varias contradicciones con los datos entregados por Francisco Núñez de Pineda para el siglo XVII. Por una

parte, el relato del padre Alonso de Ovalle nos permite inferir que, a pesar de la gran estima social del rol de soldado, es probable que una cantidad importante de hombres no haya tomado parte en la carrera militar y que, por defecto, se dedicaron a desarrollar labores que poseían un grado de valoración social inferior respecto del resto de las actividades, tal como sería el caso de la labranza. Pero, ¿era realmente posible que los *weichafe* se hayan dedicado de forma exclusiva a la defensa del territorio? Y si suponemos que ese fue el escenario predominante durante la segunda mitad del siglo XVI, ¿la instauración de una frontera y la relativa paz que esta significó para los nativos, podría haber posibilitado un retorno a las prácticas dominantes previas a la invasión española? El hecho de que Francisco Núñez de Pineda mencione en diversas ocasiones cómo los indios de guerra participaban de labores agrícolas aún viviendo en territorios de frontera, hace que la idea planteada por Ovalle respecto de una permanente puesta en armas, se desplome. Pero entonces, ¿cómo pensar este fenómeno? Lo primero que podríamos suponer es que las fuentes documentales del siglo XVI no prestaron mayor atención a dicha materia por no ser de su interés, pero también se podría insinuar que durante ese medio siglo la tendencia efectivamente habría apuntado a una exclusividad bélica producto de la intensidad del conflicto. En este sentido, el episodio en que Caupolicán sugirió quemar las sementeras y matar el ganado de los comarcanos por distraerlos de sus ocupaciones militares, nos da ciertas luces sobre las ideas prevalecientes en ese entonces. Pero si consideramos que aquella exclusividad se debió principalmente al escenario de conflicto permanente que se instauró con la invasión hispana, entonces podríamos suponer que durante el siglo XVII los guerreros se encontraban ante una situación similar a la que predominaba antes del arribo hispano, ya que el establecimiento de una frontera en el río Bío-Bío permitió que dichos combatientes tuviesen tiempo de desarrollar tareas que iban más allá de la milicia, independientemente si ello era en calidad de ocio o no. Así entonces, más que una ruptura o modificación en las obligaciones de los soldados quizá debemos pensar en un retorno al escenario prehispánico o, en última instancia, remitirnos a la idea de que la pobreza existente en los territorios de frontera derivó en la necesidad de recabar toda la mano de obra disponible.

Otro elemento al que debemos atender alude al contacto que tuvieron los nativos con los europeos en aquellos espacios que iban más allá de la guerra, es decir, mediante las encomiendas, la esclavitud, las reducciones, el intercambio comercial y la amistad. Según lo indicado por Diego de Rosales, durante el tiempo de la colonia se podían distinguir “tres suertes de indios: unos, yanaconas encomendados; otros, de guerra; i otros, amigos i no encomendados”(Rosales en Amunátegui 1910: 255); no obstante, la inestabilidad tanto del dominio hispano como de la condición de aquellos “indios amigos”, invitan a pensar en los efectos que podría haber tenido este contacto en los patrones de género previos y en la adopción de nuevos roles por parte de los mapuche, y es que la movilidad de estos agentes podría haber propiciado la transferencia de elementos de una cultura a otra. Así lo hace saber Alonso González de Nájera (1614: 98) al indicar que los más famosos capitanes de este pueblo habrían sido prisioneros o

servientes de los hispanos, lo que le habría favorecido para aprender nuevas tácticas de guerra.

En mayo de 1650 llegó al poder don Antonio de Acuña y Cabrera como nuevo gobernador del Reino de Chile. Pocos meses después, al entrar la primavera, el nuevo regente anunció que en el breve plazo de ocho días se emprendería una campaña militar a la que debían asistir igualmente los indios reducidos. Esta noticia causó gran sorpresa incluso entre los suyos, puesto que aquellos nativos de paz que eran vitales para llevar a cabo la guerra “necesitan de tiempo competente para salir, porque siembran y cultivan la tierra y no se les da nada para sustentarse” y, por ende, “en Chile no se puede hacer sin riesgo e incomodidad con tanta presteza” (Quiroga, 1692: 384). La necesidad de autoabastecerse y la imposición de dichas ocupaciones agrícolas que para los hispanos eran concebidas como una ocupación masculina, derivó en que los indios reducidos dedicaran gran parte de su tiempo a la labranza, quedando el uso de las armas como una tarea esporádica. De este modo, pese a lo que indica González de Nájera respecto del protagonismo y del arduo trabajo de las mujeres en las sementeras, en las fuentes documentales existentes para el siglo XVII las menciones de hombres nativos que participaban en este tipo de ocupaciones se hicieron cada vez más frecuentes y, probablemente, esto no respondió solo a un interés de los cronistas por rescatar aspectos culturales, sino que también es factible que esta haya sido una situación cada vez más común entre los naturales. Así entonces, queda este punto para el análisis, sin poder discernir si la participación de los hombres en la labranza durante el siglo XVII respondió a un retorno de prácticas que dominaban de forma previa al período de invasión o si fue más bien un cambio propiciado por el contacto con la cultura hispana⁸.

Retomando el tema de la inestabilidad de los “indios amigos”, un factor clave que podría explicar esta situación es el hecho de que las alianzas y acuerdos de paz muchas veces fueron empleados como una estrategia para poder mantener la vida, la libertad, para cosechar e incluso para recuperar los territorios y preparar la guerra:

“El Marqués informó que a estos indios retirados los había reducido con la paz, y todo eso suena lindamente, pero en sustancia fue absolverlos de los delitos pasados y alzarles el destierro a que las armas de Laso los había condenado, para qué vueltos a sus tierras se mantuviesen en libertad y cometiesen en ellas lo que ellos y todos sus progenitores habían cometido; y dejándolos en su libre voluntad gastan el tiempo que debían gastar en utilidad del Reino y suya en armarse, vendiendo los hijos y mujeres por espadas, por cotas y petos de acero, y nunca por bueyes ni otros aperos para constituirse labradores y permanecer en un ver” (Quiroga, 1692: 367).

Ya conocidas estas artimañas, el Gobernador Alonso de Rivera (1601-1605) solo accedió a dar la paz a quienes estuviesen dispuestos a vivir en reducciones, ya que ello les permitiría tener un mayor control sobre los nativos y, por ende, también un mayor

⁸ Cabe señalar que con este punto no se sugiere que durante el siglo XVI los hombres no hubiesen llevado a cabo labores agrícolas, sino que más bien se busca indagar respecto de la intensidad, la frecuencia y la naturalización del desarrollo de aquellas prácticas.

provecho (Quiroga, 1692: 303). Sin embargo, al ser esto sabido por los grupos locales, muchas veces se trató de negociar la paz eludiendo dicha condición a fin de burlar con mayor facilidad los acuerdos contraídos, tal como fue el caso del parlamento de Quillín en 1641. En este sentido, tras la invasión hispana el rol de embajadores de paz se tornó cada vez más relevante producto del creciente número de parlamentos que ello supuso. No obstante, esto contribuyó igualmente al establecimiento de jerarquías, debido a que era un cargo detentado generalmente por principales muy elocuentes y que destacaban en el arte de la persuasión por emplear recursos suasorios tales como el llanto o bien porque se hacían acompañar de niños y mujeres para obtener, mediante la compasión, resultados favorables a sus deseos (González de Nájera, 1614: 46, 48, 100-102, 138).

Por otra parte, es también interesante lo acontecido tras el establecimiento de la frontera del Bío-Bío y el asentamiento en reducciones. Es bien sabido que la sociedad mapuche respondía a un modelo patrilocal y patrilineal, lo que suponía que las nuevas unidades domésticas se debían establecer en el lugar de residencia del marido y que, además, la filiación predominante fuese la paterna. Ambos elementos se posicionaron como las bases de sustento del patriarcado mapuche, el que encontró en la defensa del territorio ancestral y del linaje una forma de obtener prestigio dentro y fuera de la comunidad (Goicovich, 2001). El nexo entre los hombres vivos que conectaban espacialmente con la historia de sus *pillanes*, derivó en que la asimetría de poder en favor de la fracción masculina tuviese fuertes vínculos con el espacio, lo que se tradujo finalmente en que la ocupación hispana supusiera un peligro para la conservación de las lógicas de poder imperantes. Por una parte, las continuas guerras, la desterritorialización, la esclavitud, el cautiverio, las reducciones y el establecimiento de una frontera en el río Bío-Bío, implicaron muchas veces el abandono del territorio ancestral y, con ello, la pérdida de poder de los jefes locales, quienes producto de la migración se encontraron desarraigados de aquel espacio que legitimaba su supremacía respecto del resto de la comunidad y que daría sentido al término *mapuche* por ser “empleado para indicar pertenencia a un determinado linaje que ejercía dominio sobre un territorio específico” (Silva, 1994: 11). Por lo demás, el establecimiento de un enemigo común no se tradujo necesariamente en una hermandad entre los naturales ni dejó atrás las rencillas existentes entre los diversos grupos locales, por lo que la migración, incluso dentro del territorio indígena delimitado por la frontera, generó incomodidad, discordia y pérdida de poder por parte de los *lonco*:

“Ofreció Lincopichún la paz con las condiciones que el Marqués propusiese, y manifestó el disgusto con que él y los suyos vivían en tierras extrañas, sufriendo las supercherías de los indios dueños de aquellas Provincias, de donde deseaban salir y no lo hacían de miedo a las armas españolas” (Quiroga, 1692: 364).

Pero la conexión entre el territorio y el poder de los caciques también se manifestó en las juntas y lugares de paso. Recordemos que la autoridad de los *lonco* guardaba estrecha relación con la patrilocalidad y con las alianzas desplegadas con sus parientes, amigos y aledaños, por lo que, al no estar en su parcialidad, los líderes se encontraban más vulnerables y no tenían derecho de ejercer ningún dominio sobre otra comunidad.

Así se pudo evidenciar en la junta de guerra que tuvo lugar tras la batalla de las Cangrejeras de 1629, ya que en este evento Maulican, amo de Francisco Núñez de Pineda, tuvo que mentir a la junta de principales para poder cumplir su voluntad respecto de mantener con vida a su cautivo:

“Capitan, no te dé cuidado la promesa y palabra que de estos caciques feroces en tu presencia les he dado, porque ha sido a más no poder, por haber tenido aviso de un amigo mio, que habian venido resueltos a matarte o llevarte sin mi gusto (...) Déjame poner con bien en los distritos de mi tierra, que allá yo soi también principal cacique como ellos y tengo muchos parientes y amigos; con que puedes tener por sin duda, que no he de faltar a la palabra que te he dado”, ya que “por haberme visto en esta ocasión solo y haberme hallado sin compañeros entre tantos enemigos de mi dicha, prometí lo que no he de hacer” (Núñez de Pineda, 1673: 46).

Así entonces, la migración a los montes, reducciones y a espacios tras la línea de frontera supuso un cambio en aquellas dinámicas de poder que estaban estrechamente vinculadas al género y, más concretamente, a la supremacía masculina. Pero a pesar de que la autoridad de los líderes locales se pudo ver afectada por estos traslados forzosos, lo cierto es que la guerra sostenida frente a un enemigo común claramente identificado también conllevó a una transformación en la política al crear estructuras socioespaciales de mayor envergadura. En este sentido, fue claro que “la continua amenaza de guerra y la defensa de su territorio (...) estimuló a un mayor sentido de parentesco y de unidad entre los araucanos, a la vez que desarrolló ideas pan-regionales de un nacionalismo étnico patriarcal” (Dillehay, 2017: 46). Asimismo, esto habría desempeñado un papel importante en la creación de una identidad propia que discernía entre un “nosotros” y un “otro” (Boccaro en Dillehay, 2017), lo que resultó fundamental para la conservación de los nativos a razón de que su cultura solo adquiriría coherencia y sentido en el espacio histórico que la sustentaba, es decir, en el *Wallmapu* (Millalén, 2006). Esto explicaría en gran parte la férrea resistencia alzada por los indígenas y es que, según lo relatado por Francisco Núñez de Pineda (1673: 70), había quienes tenían tanto amor por sus tierras que preferían morir antes que verse en cautiverio.

Por lo dicho, la necesidad de una mayor y mejor organización para enfrentar los conflictos derivó en la creación de nuevas estructuras espaciales que, siguiendo el patrón local de los *lof*, buscaron recabar fuerzas para la guerra en defensa de los territorios. Así tuvieron lugar los *ayllarewe*, unidades socioespaciales conformadas a partir de la confederación de nueve *rewe*, y los *butalmapu*, grandes regiones naturales que se constituían como una “expresión más amplia en lo que se refiere a una identidad colectiva más o menos homogénea, derivada de compartir un espacio o piso ecológico con características naturales similares” (Millalén, 2006: 31). Según lo relatado por Francisco Núñez de Pineda, para el momento de su cautiverio se habrían de distinguir tres *butalmapu*: el de la cordillera, el de la costa y el del medio (zona llana):

“Acabada esta ceremonia, fueron tres capitanejos a sacar cada uno un cuchillo de los que estaban liados en la lanza que al principio dije, que significaban los

utammapos, que son parcialidades de que se compone toda la tierra que habitaban desde la costa hasta la cordillera, que se reparte en tres caminos que llaman rupus. La una parcialidad es de la costa, la otra parte de la Cordillera y la tercera de en medio; que cada una de estas parcialidades tiene su distrito conocido y su jurisdiccion señalada” (Núñez de Pineda, 1673: 41).

La creciente complejidad política y cohesión grupal, derivaron en la necesidad de ampliar los banquetes y fiestas rituales a fin de reforzar los lazos entre las comunidades aliadas. De este modo, en las juntas ya no solo se convocaba a los parientes y comarcanos sino que se hacía un llamamiento a diversas parcialidades, lo que concluía con la agrupación de varios miles de personas. Así lo deja en evidencia el jesuita Diego de Rosales al indicar que para estos eventos “no solo llaman a sus parientes para que les lleven chicha y carne, sino que también a sus aliados lejanos” (Rosales, 1674: 142). Pero la puesta en marcha de todo este aparataje, promovió una mayor asimetría entre los géneros al acentuar aquella supremacía masculina mediante estas nuevas estructuras de relación, las que servían como catalizadores de la cada vez más amplia administración política y que, por lo demás, tenían sus orígenes y autoridad en la estructura de liderazgo de los patrilinajes locales y en la organización administrativa de ceremonias religiosas públicas de gran envergadura (Dillehay, 2017: 37). Esto permitió una continuidad respecto del predominio masculino, ya que eran los principales quienes organizaban aquellos eventos: “Y los *toquis* a la cabeza, o los caciques de más alto rango normalmente convocan a todos para estas fiestas” (Rosales, 1674: 141). Por lo demás, dichos espacios también se utilizaban para obtener prestigio al relatar hazañas militares y ostentar los elementos que eran apropiados de la cultura material foránea, cosas que generalmente se obtenían en aquel campo de batalla que era concebido como un espacio de acción masculino. En este sentido, el contacto con los hispanos supuso nuevos patrones de consumo vinculados al exotismo, y es que la apropiación de lo ajeno se erigió como una forma de adquirir prestigio dentro de las mismas comunidades. Así, la tenencia de cabezas hispanas, armas de fuego, espadas, armaduras, vestuario, caballos y cautivos/as, figuraron como los elementos que más brindaron distinción entre los nativos al posicionarse como símbolos que atribuían fama de buenos guerreros. Concuera con esto Siegfried Nadel, quien indica que los atributos de los guerreros estarían encabezados por signos diacríticos que incluían vestimenta, reglas de etiqueta, insignias jerárquicas y gestos significativos que se erigían como “indicios o huellas” de los demás “atributos ulteriores”, por lo que los *weichafe* detentaban un rol específico y permanente que era visible en una pluralidad de situaciones a pesar de poseer un foco situacional (Nadel en Alvarado, 1996: 40). Apunta también a ello Alonso González de Nájera al indicar que: “en estas solenes fiestas de sus borracheras cada uno se arrea y hace alarde y muestra de las preseas que tiene de españoles, mostrando con ello una muy gran jactancia de su valor, para que los demás indios lo respeten y reputen por valiente y esforzado” (González de Nájera, 1614: 56).

Tras el asalto de Curalaba acontecido en 1598, los mapuche ampliaron considerablemente tanto la cantidad de bienes hispanos como el número de prisioneros y prisioneras. En este sentido, un primer elemento a destacar fue la adopción del

caballo. Si bien este animal ya circulaba entre los nativos durante el siglo XVI, fue casi entrando a la próxima centuria cuando su tenencia se masificó. Dentro de las principales consecuencias de su implementación se encuentra la mejora en el transporte, las comunicaciones, la dispersión de ideas, de bienes materiales, la creación de nuevas alianzas con territorios lejanos, y, por sobre todo, la mejora en la resistencia bélica (Goicovich, 2022). Así, el caballo se transformó en un importante complemento de los atributos del guerrero, de modo que todos intentaban obtener el suyo para ser revestidos de poder y prestigio; no obstante, la incorporación masiva de estos rocines hizo que los mapuche rápidamente comenzaran a distinguir y establecer jerarquías entre ellos, por lo que ya no bastaba solo con poseer un caballo, sino que, además, este debía presentar un colorido especial para los guerreros, quienes generalmente preferían que estos tuviesen manchas blancas (Alvarado, 1996). Por lo demás, el revestimiento de prestigio que acarrea la tenencia de dicho animal derivó en una mayor gallardía por parte de los *weichafe*, quienes no solían estar dispuestos a perder su fama de valentía pactando acuerdos de paz con los hispanos. Asimismo, el verse montados sobre los rocines les hizo perder el miedo a las armas de fuego, lo que potenció el modelo hegemónico de masculinidad.

“Andan los enemigos después que se ven ricos de caballos, tan victoriosos, soberbios y arrogantes, que se puede creer sin duda que no trocarán su guerra por ninguna paz ni tregua, o otra suspensión de armas, aunque se les concedan todas las franquezas y libertades de que pudieran estar exentos sin nosotros, lo cual conforma con su corajosa y bárbara presunción, viendose tan soldados, bien armados y victoriosos, pues como tales usan de tan arrogantes amenazas que acostumbraban a decir, que aún han de venir hasta Castilla a hacernos la guerra” (González de Nájera, 1614: 116).

Respecto de la relación existente entre los caballos y las mujeres, este vínculo no parece haber sido muy importante, pues hay que considerar que estos animales solían ser empleados solo en el campo de batalla, de modo que los relatos que los asocia a las féminas son bastante escasos⁹.

Otro elemento a destacar remite a la inserción de nuevas armas. La mayor circulación de armamento hispano entre los nativos incidió en que algunas de las prevaecientes, como el arco y la flecha, fuesen desplazadas en favor de la potencia de la pólvora, y es que estos ya serían “tan diestros en el manejo de las armas de fuego, cuanto prácticos soldados, según es notorio” (González de Nájera, 1614: 51). Asimismo, otro factor de prestigio tuvo lugar con las *waiki*, lanzas reforzadas con una punta de fierro construida con el metal arrebatado al conquistador: “la espada del invasor, signo del guerrero enemigo, era sometida y reelaborada para convertirse en el complemento fundamental del arma del guerrero mapuche” (Alvarado, 1996: 42). Esto supuso una distinción respecto del *rangi* o pica, una vara larga elaborada de colihue que tenía la punta

⁹ Respecto de esta relación, hace una breve mención Francisco Núñez de Pineda, quien realmente no logra discernir si las mujeres que se encontraban con él no sabían cabalgar o si no lo hacían por su natural costumbre de caminar (Núñez de Pineda, 1673: 143).

quemada al fuego a fin de que obtuviese dureza (Alvarado, 1996: 43). Si bien esta seguía funcionando como un artefacto de prestigio, su abundancia natural entre los indígenas hizo que la tenencia del *waiki* se situara en un eslabón superior respecto de ella. A estos puntos se le puede sumar el prestigio que otorgaba lucir prendas hispanas:

“Los soldados acreditados, valentones y capitanejos, y otros que son los más respetados y temidos, por ser más emparentados, traen no sólo mejores caballos, pero encubiertos de hijadas de cuero crudo de buey, raspado y muy pintado de colores con divisas y trofeos, en lo cual imitan a nuestros españoles. Traen asimismo los que he dicho adargas muy buenas, celadas aceradas, y lanzas con hierros jinetes, y petos y espaldares de hierro y otros que no los alcanzan coletos de ante o cotas” (González de Nájera, 1614: 115).

Finalmente, es destacable la fama propiciada por la tenencia de cautivos y cautivas hispanas. A pesar de que en el mundo mapuche esta práctica presentaba antecedentes desde antes de la invasión de los europeos, lo cierto es que sufrió un crecimiento exponencial durante el siglo XVII. Todos podían caer en cautiverio: españoles, nativos, hombres, mujeres, viejos, adultos, niños y niñas; no obstante, las capturas generalmente operaban de forma selectiva, por lo que solían dirigirse a los miembros más vulnerables de la comunidad, vale decir, las mujeres, los niños y las niñas (González, 2001-2002). Si bien las hispanas representaban un alto valor en sí mismas por detentar el honor de su sociedad de origen, la creciente necesidad de mano de obra para poner en marcha los cuantiosos convites emanados de la instauración de las nuevas estructuras socio-espaciales, como el *ayllarewe* y el *butalmapu*, derivaron en que la captura se presentara como una opción que permitía seguir gozando de aquel prestigio otorgado por la capacidad de organizar juntas. De este modo, las cautivas fueron insertadas en el mundo mapuche a modo de esposas y, por ende, se les atribuyeron las labores propias de la feminidad, lo que para Ricardo Latcham (1924) equivalía a quedar reducida a esclavitud producto de la pérdida de independencia y libertad:

“(…) las obligan a ir a guardar el ganado (porque no hay familia de indios que no posea un rebaño dél) haciéndolas de señoras, pastoras, donde en tal oficio padecen crueles fríos, especialmente las que les cupo en suerte el ir a vivir cerca de la gran Cordillera Nevada, obligándolas asimismo a traer haces de leña sobre los desnudos hombros, y a sus tiempos ir a cavar sus posesiones, que es oficio de las mujeres en aquella tierra, el cual hacen andando de rodillas, y así no hay alguna que no crie gruesos callos en ellas” (González de Nájera, 1614: 66).

A raíz de lo expuesto, es posible afirmar que la organización de una defensa del territorio étnico ante un enemigo común produjo que la sociedad mapuche se fuera haciendo cada vez más diferenciada internamente y más organizada jerárquicamente, lo que permitió que algunos líderes competentes recabasen el monopolio sobre el reclutamiento, la mano de obra y el intercambio local y regional (Dillehay, 2017). Esto fue posibilitado, en gran parte, por la incorporación de nuevos elementos a la cultura material mapuche, y es que “los indígenas tuvieron la capacidad de apropiarse de diversos elementos del invasor, resignificándolos simbólicamente y funcionalmente en concordancia con los parámetros culturales propios: es lo que Pfaffenberger (1992b,

299-300) llama *ajuste tecnológico*. Los marcos normativos originales de producción, uso y significación de la tecnología foránea son desafiados en estos espacios fronterizos, siempre proclives a la resemantización de usos y costumbres por su característica coexistencia cultural inestable. Las sociedades invadidas, al reinterpretar las diversas tecnologías asimiladas, dispusieron de un nuevo conjunto de dispositivos que brindaron renovadas posibilidades para la resistencia, contribuyendo en muchos casos a preservar su autonomía política y consolidar sus identidades” (Goicovich, 2022).

Por otra parte, la llegada de los españoles a las tierras del *Wallmapu* también implicó cambios en la subsistencia. Los frecuentes asaltos hispanos desarrollados en primavera y que dejaban sin mayores provisiones a los nativos, incitaron a buscar un modelo alternativo de abastecimiento. Como la mayoría de los cultivos empleados por los nativos coincidían con las fechas de las correrías, se decidió incluir semillas europeas tales como la cebada y el trigo, las que eran menos trabajosas y demoraban poco tiempo en germinar. Esto les permitió recabar las cosechadas con antelación para luego esconderlas en silos secretos que garantizaban el aprovisionamiento para el año entrante. Asimismo, la suma de nuevas herramientas para las labores agrícolas, como las hachas y las herraduras de caballo (que se usaban a modo de pala), permitió una mayor eficiencia en la labranza. Por otra parte, no deja de ser importante la inserción del ganado hispano al mundo mapuche, el que debido a la fertilidad de las tierras proliferó con bastante rapidez. Al respecto el padre Alonso de Ovalle indica que los nativos:

“comen poca carne, porque ante de que entrassen los Españoles, no tenían Bacas, Ovejas, ni Cabras, niaun Gallinas, y estas no sirven sino en los vanqtes, y fiestas; y aunque tenían el genero de Ovejas, como Camellos, de que hablamos en su lugar, no era ordinario y usual sustento de su carne, sino de la harina de Maiz, y varias frutas, yervas, y verduras (...) comían pescado, y marisco del mar, y la carne que cazaban en el campo, particularmente los conejitos, que llaman Degus; y despues, que entraron los Españoles, comen la carne de Baca, y carnero, de que ay ya tanta abundancia como queda dicho” (Ovalle, 1646: 89).

De este modo, otra consecuencia del arribo hispano fue que la ganadería se tornara más intensiva, lo que influyó igualmente en los roles de género. A pesar de que el pastoreo solía remitir a una ocupación femenina, el resto del proceso era generalmente comprendido como masculino. Así, hubieron hombres que para este período rehuían de la extenuante guerra para dedicarse a sus sementeras y ganado, lo que, por cierto, era algo poco valorado en la sociedad nativa: “No deja de haber entre los indios algunos labradores que la desean (la paz), tanto porque no hacen profesión de soldados, cuanto por los agravios y molestias que reciben de los que entre ellos lo son” (González de Nájera, 1614: 119). En este sentido, el aumento del ganado reafirmó y complejizó la jerarquía existente entre los individuos al posicionarse como una labor masculina de poca estima, pero que, nuevamente, jugó en favor de los jefes masculinos mediante el intercambio¹⁰. Por lo demás, esto supuso un cambio en los hábitos alimenticios al

¹⁰ Para ver más sobre ferias y comercio hispano-mapuche, véase González de Nájera, 1614: 172-173.

permitir disponer de una mayor cantidad de recursos y, con ello, una diversificación de la dieta, salvo para el caso de los guerreros:

“No les consienten sus padres a los muchachos, que coman sal, para que se crien duros, y ligeros, porque dizen que la sal los hace pesados, y molles. Ni tampoco les consienten comer carne, ni pescado, por ser comidas pesadas; sino harina de cebada, para que se crien ligeros, i no pesados” (Rosales, 1674: 122).

En lo que respecta al vínculo entre las mujeres y la guerra, la tendencia sigue siendo que los combates son una ocupación masculina y de hombres; no obstante, las fuentes documentales del siglo XVII han aportado datos bastante significativos en esta materia y que nos permiten comprender mejor la participación de estas en cualquier tipo de batalla: “Son las mujeres Chilenas tan varoniles, que tal vez, quando importa, y ay falta de hombres, toman las armas, como si lo fueran” (Ovalle, 1646: 93). Así sucedió cuando al indio Colpoche le trataron de ultrajar a su esposa:

“Al punto que oí estas razones a mi mujer, acabado de llegar con mis compañeros, a quienes por entónces habia desvelado de sus intentos, los fuí a buscar, a cada uno de por sí, y les referí lo que queda dicho, y que ya no teníamos que aguardar mas, pues con tanta disolucion y desvergüenza nos quitaban las mujeres para hacer de ellas lo que se les antojaba ; y que al instante se dispusiesen, porque aquella noche, con sus hijos y mujeres los que las tuviesen, se habian de ir al enemigo, y que al cuarto del alba se aguardasen los unos a los otros en tal paraje de la empalizada o muralla de madera que tenia el fuerte, para que todos juntos saliesen a un tiempo convoyados” (Núñez de Pineda, 1673: 52).

Otro suceso interesante y que nos da luces respecto de la participación de las féminas en estos escenarios, remite a la estratagema liderada por el *toqui* Nabalburi, quien con el propósito de engañar a los españoles hizo llamar a un hombre flaco y enfermo, a una mujer y a un niño para causar compasión al maestro de campo, Alonso González de Nájera, por la supuesta falta de sustento que tendrían. La idea era que el hispano recibiese en su estancia a la mujer y al niño para que esta quemara las chozas del fuerte en el día señalado por el *quipu* y, a cambio, esta recibiría una parte del botín (González de Nájera, 1614: 100-103). Pese a que dicha acción no pudo ser llevada a cabo, la evidencia expuesta nos indica que efectivamente las mujeres participaron en el área bélica, incluso mediante el combate directo, lo que nos reafirma lo planteado respecto de la permeabilidad de lo público o, en términos de Doreen Massey, de la “porosidad del espacio”. Dicho esto, si bien las mujeres se involucraron constantemente en la guerra mediante sus roles de espías, recolectoras de bienes, abastecedoras de alimentos, entre otros, lo cierto es que la toma de las armas apuntó más bien a una cosa contextual.

Siguiendo con la idea de una constitución bisexual de los sujetos, el padre Alonso de Ovalle aporta nuevos antecedentes al indicar que las féminas “juegan ala Chueca, que es el juego en que los indios hazen mayores demostraciones de agilidad, y ligereza, por la competencia, emulacion, y porfia” (Ovalle, 1646: 93). Esto tiene relevancia puesto que el palín “era una auténtica preparación para la guerra” (Dillehay, 2017: 47) y, por ende,

una recreación masculina. Para el jesuita “la fortaleza, y valentia de las mugeres, nace del poco melindre, y regalo, con que se crían, sin guardarle de soles, frios, ni otras inclemencias de el Tiempo” (Ovalle, 1646: 93). Finalmente, esto nos demuestra que las construcciones de género son creadas culturalmente por cada sociedad y que, además, el contacto con los hispanos supuso inevitablemente relacionarse con otros modos de entenderlo.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo se ha intentado analizar el proceso de transformación en las dinámicas de género en el mundo mapuche, estudiando para ello los siglos XVI y XVII mediante fuentes documentales y bibliográficas. El objetivo principal apuntó a comprender cómo la irrupción hispana incidió en la alteración de las relaciones de género en la población nativa, para lo cual se desarrollaron tres apartados. El primero tenía por objeto caracterizar los modelos de género hegemónicos desde una perspectiva binaria a fin de establecer una base que nos permitiera constatar, posteriormente, los posibles cambios y continuidades. Considerando que dichos patrones responden a elementos estructurales dentro de la cultura mapuche, se recurrió principalmente a fuentes documentales del siglo XVI, entendiendo que el escaso contacto con los europeos permitiría proyectar aquellos modelos de género “hacia atrás”, siendo lo más parecido que podríamos rescatar de lo previamente existente. De ello se concluyó que el modelo hegemónico de feminidad comprendió como principales roles tanto la reproducción cultural y numérica del linaje, como el desarrollo de las labores productivas de subsistencia y prestigio. Por lo demás, dicha representación social permitió que las féminas pudiesen ser cosificadas y transadas comercialmente como bienes producto de que eran consideradas como fuentes de riqueza en sí mismas. En contraparte, el modelo hegemónico de masculinidad tenía por representante al buen guerrero, hombres valientes, ágiles, fuertes y buenos oradores que estaban siempre prestos a salvaguardar a su comunidad. De este modo, se entiende que la política y la milicia eran tareas masculinas que permitían consolidar el prestigio y posicionarse en un eslabón superior respecto del resto de la sociedad.

A partir de lo expuesto se pudo constatar que los modelos de género hegemónicos se configuraron sobre la base de una lógica binaria, de tal modo, que la diferencia sexual figuró como la piedra angular de la asimetría entre los géneros y es que, a partir de ella, se justificó también la diferenciación política y social. No obstante, vimos que la realidad era mucho más compleja que aquel esquema binario, por lo que los individuos no siempre respondieron acorde a las imposiciones sociales existentes. Así, a pesar de que los modelos de género hegemónicos influyeron de forma efectiva en el modelamiento de los individuos, estos no se encontraron determinados por aquellos esquemas sociales. Lo anterior se justificó a partir de la idea de una constitución bisexual de los sujetos, la que permitía que estos pudieran actuar contextualmente encarnando atributos femeninos y masculinos en diferente medida y sin importar el sexo biológico (Connell, 2003; Moya y Puertas, 2004). Asimismo, el romper con aquella

lógica estructuralista nos permitió constatar la existencia de múltiples dinámicas de relación que atravesaban las estructuras de género para crear una compleja red de poderes que se reafirman y potencian mutuamente. Por ello, este segundo apartado no solo se centró en las relaciones asimétricas de poder entre lo femenino y lo masculino, sino que también buscó comprender las diferencias internas que se podrían dar dentro de estas mismas categorías. De este modo, los objetivos de este apartado fueron, en primer lugar, aplicar al mundo mapuche la noción de una bisexualidad de los sujetos para, posteriormente, diversificar la perspectiva de género a través de otros factores de relación como la edad, las habilidades personales, la posición sociopolítica, la disponibilidad de recursos y un sinnúmero de otros elementos, que conducían a establecer distintas formas de entender y de vivir tanto la feminidad como la masculinidad, provocando que los arquetipos de género se diversifiquen, se jerarquicen y den paso a las subjetividades.

Ya habiendo aplicado nuestro marco teórico a la discusión, el tercer apartado tuvo por propósito analizar las principales consecuencias de la invasión hispana desde una perspectiva de género a fin de evidenciar cómo la instauración de un escenario de conflicto permanente se tornó un elemento clave en la transformación de estas dinámicas en la sociedad mapuche. Para ello, se recurrió principalmente a las fuentes documentales del siglo XVII, lo que nos permitió constatar los cambios y continuidades más trascendentales. A partir de este estudio fue posible evidenciar que los modelos de género hegemónicos se mantuvieron y se potenciaron como consecuencia, primordialmente, de la guerra contra los hispanos. De este modo, se comprueba la hipótesis de que la invasión española complejizó las dinámicas de género y reforzó la lógica de dominación patriarcal. Esto habría sido resultado de la instauración de un escenario de conflicto permanente que reposicionó aquellas labores defensivas que eran entendidas como una ocupación preeminentemente masculina. En este sentido, la exaltación y supervaloración de la masculinidad se puede explicar en gran parte por la guerra, la cual transformó la estructura militar y permitió la creación de nuevas estructuras socioespaciales que permitieron el establecimiento de mayores alianzas entre las comunidades. Del mismo modo, esta introdujo nuevos roles y símbolos que favorecieron la concentración del poder en torno al modelo hegemónico de masculinidad, por lo que la guerra, más que favorecer a los hombres, favoreció a la masculinidad, lo que implicaba que incluso dentro de esa categoría sexual se establecieran jerarquías y se disputara por ser quien encarnase mejor aquel prototipo ideal del sujeto masculino, es decir, el buen guerrero.

El presente trabajo se pensó como un aporte a los estudios de género indígenas y, particularmente, mapuche, debido a que su sistematicidad y la aplicación de un marco teórico amplio nos permitió abordar satisfactoriamente un proceso de transformación desde una perspectiva compleja y dinámica. En este sentido, la comprensión del género como una idea abstracta y subjetiva que se construye en base a experiencias individuales y a un determinado contexto social, contribuyó a superar la lógica estructuralista a-histórica que actualmente domina en este tipo de estudios. Aún queda

mucho camino por recorrer y muchas interrogantes por contestar; sin embargo, queda como desafío para las futuras investigaciones la aplicación de una perspectiva de género sin importar si los trabajos son sobre economía, política o religión, ya que, como vimos, es imposible entender acabadamente cualquier ámbito de relación sin abordar también las dinámicas y jerarquías existente entre los individuos.

Bibliografía

- Alvarado, M. (1996). Weichafe: el guerrero mapuche. Caracterización y definición del rol del guerrero en la "Guerra de Arauco". (1536-1656). *Revista de Historia Indígena*, 1, 35-54.
- Bacigalupo, A. M. (1995-1996). Ngünechen, el concepto de Dios mapuche. *Historia*, 29, 43-68.
- Bibar, G. de. (1966) [1558]. *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reynos de Chile*. Santiago: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina.
- Boccaro, G. (2009). *Los vencedores. Historia del Pueblo Mapuche en la Época Colonial*. Santiago: Ocho Libros Editores.
- Butler, J. (2001). Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del "postmodernismo". *La Ventana*, 13, 7-41.
- Caro, A., & Terencán, J. (2006). El *Ngülam* en el discurso intrafamiliar mapuche. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, 1, 1-9.
- Castañeda, R., & Liliana, C. (2017). Apuntes para el estudio de las identidades femeninas. El desafío entre el modelo hegemónico de feminidad y las experiencias subjetivas. *Intersticios sociales*, 13, 1-15.
- Castro, N., & Hidalgo, J. (2011). Género, etnicidad, poder e historia indígena en Chile. En A. M. Stiven, & J. Fermandois, *Historia de las mujeres en Chile* (págs. 83-122). Santiago: Taurus.
- Cerda, P. (1993). El lado femenino de la guerra de Arauco. En S. Montecinos, & M. E. Boisier, *Seminario Mujer y Antropología: Problematicación y Perspectivas* (págs. 97-104). Santiago: Centro de estudios para el desarrollo de la mujer.
- Chavez, A. R. (2012). Masculinidad y feminidad: ¿de qué estamos hablando? *Revista Electrónica Educare*, 16, 5-12.

- Clastres, P. (1981a). La cuestión del poder en las sociedades primitivas. En P. Clastres, *Investigaciones de antropología política* (págs. 109-116). Barcelona: Gedisa.
- Clastres, P. (1981b). La economía primitiva. En P. Clastres, *Investigaciones de antropología política* (págs. 133-152). Barcelona: Gedisa.
- Connell, R. (2003). La organización social de la masculinidad. En T. Valdés, & J. Olavarría, *Masculinidad/es: poder y crisis* (Cap. 2). Santiago: Flacso.
- Díaz, A., Pérez, M. V., González, C., & Simón, J. (2004). Conceptos de enfermedad y sanación en la cosmovisión mapuche e impacto de la cultura occidental. *Ciencia y Enfermería*, 10 (1), 9-16.
- Dillehay, T. (2017). El Estado como organización política proto-estatal. En T. Dillehay, *La organización política temprana de los mapuche. Materialidad y patriarcado andino* (págs. 33-48). Santiago: Pewén Editores.
- Durán, L. (2015). Poder, un esbozo foucaultiano. *Espiga*, 29, 55-70.
- Ercilla, A. de (1983) [1569]. *La Araucana*. Santiago: Editorial Andrés Bello.
- Goicovich, F. (2000). El género femenino en la sociedad mapuche de los siglos XVI y XVII: ¿una subordinación permanente? *Actas del tercer congreso chileno de antropología. Tomo II* (págs. 1164-1171). Santiago: Comunicaciones.
- Goicovich, F. (2000-2001). Mujer, socialización, tabú y relaciones intergrupales: la identidad de género en la sociedad mapuche de los siglos XVI y XVII. *Revista Derecho y Humanidades*, 8, 349-372.
- Goicovich, F. (2003). En torno a la asimetría de los géneros en la sociedad mapuche del período de la Conquista Hispana. *Historia*, 36, 159-178.
- Goicovich, F. (2022). Apropiación de la tecnología ganadera española por el mundo mapuche de los siglos XVI y XVII, una clave del éxito indígena en la Guerra de Arauco. En C. Sanhueza (editor), *Historia de la tecnología en Chile*. Santiago: Editorial Universitaria [En prensa].
- Góngora Marmolejo, A. de (1862) [1575]. *Historia de Chile desde su descubrimiento hasta el año de 1575*. Santiago: Imprenta del Ferrocarril.
- González de Nájera, A. (1889) [1614]. *Desengaño y reparo de la guerra del Reino de Chile*. Santiago: Imprenta Ercilla.

- González, Y. (2001-2002). Cautiverio femenino y mestizaje al revés en la Araucanía del siglo XVII. La conquista de la mujer del otro. *Educación y Humanidades*, 10-11, 72-95.
- Gutiérrez, T. (1993). La machi mapuche líder ceremonial y curandera. En S. Montecinos, & M. E. Boisier, *Seminario Mujer y Antropología: Problematicación y Perspectivas* (págs. 105-112). Santiago: Centro de estudios para el desarrollo de la mujer.
- Latcham, R. (1924). *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.
- Lobera, P. Mariño de (1865) [1595]. *Crónica del Reino de Chile*. Santiago: Imprenta del Ferrocarril.
- Loncón, E. (13 de Marzo de 2020). *Las mujeres mapuche y el feminismo*. Recuperado en agosto de 2020, de CIPER: <https://www.ciperchile.cl/2020/03/13/las-mujeres-mapuche-y-el-feminismo/>
- Millalén, J. (2006). La sociedad mapuche prehispánica: Kimün, arqueología y etnohistoria. En P. Marimán, S. Caniuqueo, & J. Millalén, *¡...Escucha, winka...!*. Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro (págs. 17-52). Santiago: LOM.
- Moya, M., & Puertas, S. (2004). El sexismo en el aula. *Capítulo VII: Masculinidad-Femenidad como dimensión cultural y de autoconcepto*, 13-28. https://www.researchgate.net/publication/303145517_Masculinidad-femineidad_como_dimension_cultural_y_del_autoconcepto
- Núñez de Pineda, F. (1863) [1673]. *Cautiverio feliz, y razón de las guerras dilatadas de Chile*. Santiago: Imprenta del Ferrocarril.
- Ovalle, A. de [1646]. *Historica relacion del Reyno de Chile y de las misiones y ministerios que exercita en el la Compañía de Jesus*. Roma: Por Francisco Cavallo.
- Oyewumí, O. (2017 (1997)). *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Bogotá: En la Frontera.
- Painemal, M. (2019). Construyendo herramientas descolonizadas: prevención de la violencia con mujeres mapuche. En M. Painemal, & A. Álvares, *Mujeres y pueblos originarios* (págs. 72-82). Santiago: Pewén.

- Parra, F. (2021). Crítica política del concepto occidental moderno de género desde una perspectiva feminista descolonial e interseccional. *Tabula Rasa*, 38, 247-267.
- Peres, D. (2017). Feminismo poscolonial y hegemonía Occidental: una deconstrucción epistemológica. *Dossiers Feministes*, 22, 157-177.
- Quilaqueo, F. (2013). *Mujer mapuche. Historia, persistencia y continuidad*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Quiroga, G. de (1979) [1692]. *Memorias de los sucesos de la guerra de Chile*. Santiago: Editorial Andrés Bello.
- Rosales, D. de (1877) [1674]. *Historia general del reino de Chile. Flandes Indiano. Tomo I, II y III*. Valparaíso: Imprenta del Mercurio.
- Rosales, D. de (1910). Que los indios amigos de este alzamiento no pueden ser esclavos. En D. Amunátegui, *Las encomiendas de indígenas en Chile* (págs.255-259) Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.
- Roulet, F. (2009). Mujeres, rehenes y secretarios: Mediadores indígenas en la frontera sur del Río de la Plata durante el período hispánico. *Colonial Latin American Review*, 18(3), 303-337.
- Scott, J. (1996). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En M. Lamas, *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (págs. 255-302). México: PUEG.
- Scott, J. (2006). El eco de la fantasía: la historia y la construcción de la identidad. *Ayer*, 62, 111-138.
- Scott, J. (2012). Releer la historia del feminismo. En J. Scott, *Las mujeres y los derechos del hombre feminismo y sufragio en Francia, 1789-1944* (págs. 17-37.). México: Siglo XXI.
- Silva, O. (1994). Hacia una redefinición de la sociedad mapuche en el siglo XVI. *Cuadernos de Historia*, 14, 7-19.
- Silva, O. (1995). Hombres fuertes y liderazgo en las sociedades segmentarias: un estudio de casos. *Cuadernos de Historia*, 15, 49-63.
- Smith, Y. D. (2008). El sujeto: los espacios públicos y privados desde el género. *Revista Estudios Culturales*, 2, 113-126.
- Talpade, C. (2001). Bajo la mirada occidental: la crítica feminista y los discursos coloniales. *Nerter*, 2, 46-49.

- Tarrés, M. L. (2019). Prefacio: La historia, las mujeres y la política. En R. G. Álvarez, *Mujeres y política en Chile. Siglos XIX y XX* (págs. 7-13). Santiago: LOM.
- Vera, A. (2014). Moral, representación y “feminismo mapuche”: elementos para formular una pregunta. *Polis*, 13(38), 301-323.
- Zavala, J. M. (2012). La presencia mapuche en los Andes según las fuentes coloniales chilenas. *Estudios transandinos*, 17 (1),119-134.