

CATALINA OLEA ROSENBLUTH



LA MUJER EN LA SOCIEDAD MAPUCHE

SIGLOS XVI A XIX

LA MUJER EN LA SOCIEDAD MAPUCHE

SIGLOS XVI A XIX

CATALINA OLEA ROSENBLUTH
LICENCIADA EN HISTORIA
UNIVERSIDAD DE CHILE



GOBIERNO DE CHILE
SERVICIO NACIONAL
DE LA MUJER

SERNAM
EN CADA MUJER

*"La mujer en la sociedad mapuche /
Siglos XVI a XIX"* es una publicación
del Servicio Nacional de la Mujer
Sernam

2010

AUTORA

Catalina Olea Rosenbluth

DISEÑO Y DIAGRAMACIÓN

Ximena Milosevic Díaz

FOTOGRAFÍA PORTADA

Mariela Rivera

IMPRESIÓN

LOM

Servicio Nacional de la Mujer
Agustinas 1389, Santiago
Fono (02) 549.61.00
www.sernam.cl

CONTENIDO

- 5 PRESENTACIÓN MINISTRA
- 7 INTRODUCCIÓN
- 9 EL PERÍODO PRECOLOMBINO Y LOS PRIMEROS AÑOS DE CONQUISTA
La economía mapuche: la mujer como productora y 'gran bien' de capital.
La matría: la mujer como aglutinante social y cultural:
- Las bases cotidianas.
 - La unidad ritual y la machi.
 - Las identidades sociales.
 - Las mujeres mapuche casadas.
 - De la maternidad y la sangre peligrosa.
 - Las mujeres mapuche solteras
 - La *kalku*.
- 49 CONVIVIENDO CON GUERREROS, MALOQUEROS Y GANADEROS
La violencia.
Las mujeres mapuche en la sociedad ganadera.
- 63 LA DISOLUCIÓN DE LA MATRIA Y LOS CAMINOS EMPRENDIDOS
Las mujeres mapuche y la República.

Las mujeres no sólo hemos habitado este largo territorio que es Chile. Lo hemos construido, amado y sufrido. Agrupadas, organizadas o solas, hemos hecho historia.

Por eso, el Servicio Nacional de la Mujer ha querido empezar a publicar esta historia, nuestra historia.

No es posible abarcarla en una iniciativa única. Por eso, se trata de una colección en que, por etapas, por etnias, por grupos de mujeres, diversos(as) historiadores(as) irán cubriendo sus pasos, develando sus historias, mostrando sus luchas.

Esta primera etapa, bajo la supervisión del historiador y Premio Nacional Gabriel Salazar Vergara –quien también tuvo a su cargo uno de los textos– recorre las historias de las mujeres mapuche, de aquellas que vivieron la Colonia, y de las chilenas hasta el año 30. Se trata de trabajos que abarcan sólo algunas facetas de las vidas de las chilenas y algunos de sus intereses y actividades.

Mucho aún queda por escribirse. Pero ya hemos dado el primer paso.



CARMEN ANDRADE LARA
Ministra Directora
Servicio Nacional de la Mujer
Verano del 2010

Antes de las forestales y el pino radiata, antes del inicio del auge turístico, los deportes acuáticos y los hoteles de lujo; antes del tren al sur, la emigración a Santiago y el subsiguiente desconcierto en la Estación Central; antes de las haciendas, los rebaños de ovejas y los campos de trigo; antes de las expediciones científicas, antropológicas o curiosas; antes de Darwin, Domeyko y los viajeros ingleses en busca de exotismo; antes de la “pacificación” y de la fijación de esa frontera que cruzaran misioneros, comerciantes, fugitivos y maloqueros; antes de los fuertes y las lanzas y los versos de *La Araucana*; antes del avistamiento de los primeros hombres barbados y desastrados; antes de que se oyera, amortiguada por el ronroneo de los ríos, la primera palabra en español. Antes.

El paisaje, antes, era algo diferente al de la llamada Araucanía actual. Era el tiempo del canelo y el pehuén. No se conocía ni el caballo ni la oveja, y sólo el hueque (llama) pastaba por allí. Nadie cultivaba el trigo, pero sí el madi y la quínoa. Y en este territorio, de imponente presencia telúrica, antes de la conquista, la mujer asumió trascendentales papeles en la sociedad mapuche: fue madre; fue productora; intermediaria entre las fuerzas sobrenaturales y su comunidad; transmisora de la memoria y la identidad de su pueblo y, pese a todo, también, un bien de cambio.

Pese a la diversidad y trascendencia de sus roles primitivos, la mujer mapuche no ha sido presentada ni considerada como un protagonista de la historia o de la cultura. Relegada a un segundo plano en los versos épicos de *La Araucana*; mencionada de paso en la historiografía tradicional; escarnecida con sobrenombres despectivos (“india”, “china”) o reducida al ámbito de lo folklórico, su figura nos llega, por esas vías, borrosa, marginal y casi oprobiosa. En otras ocasiones se la caracteriza, sólo, como víctima, aludiendo a su condición “doblemente desfavorable” de indígena y de mujer. No puede negarse que ambas realidades –ser mujer y ser indígena– le han significado, a lo largo de la historia colonial y post-colonial, estados de sometimiento, explotación y marginalidad. Sin embargo, parece existir cierta reticencia a ver esta otra cara de la mujer mapuche: la de su papel activo y a menudo protagónico en las comunidades prehispánicas de su pueblo.

Por eso es preciso examinar su historia no sólo desde la perspectiva del despojo y el mero sometimiento (social, sexual, cultural) o la derrota, sino también desde sus (inéditas) prácticas de poder. En el ámbito *integral* de su vida más originaria, no deformada por los sucesivos sistemas de sometimiento. Es decir, en la historia *libre* de ‘su’ pueblo, antes de que esa libertad fuera, una y otra vez, acosada. Este capítulo se inicia, por lo tanto, en el período anterior al de la conquista, antes que irrumpiera el Estado ‘nacional’: cuando ella desempeñaba un rol fundamental en la constitución y cohesión internas, social y ritual, de su pueblo y su comunidad; es decir: en la *matria*.

EL PERÍODO
PRECOLOMBINO
Y LOS
PRIMEROS AÑOS
DE LA
CONQUISTA

LA ECONOMÍA MAPUCHE: LA MUJER COMO PRODUCTORA Y 'GRAN BIEN' DE CAPITAL

Oficialmente, entre los ríos Itata y Toltén, en la gran región nombrada por muchos como "Araucanía", habitaba el pueblo mapuche. El país de los hombres y mujeres "de la tierra", constituido por su suelo, su economía y su cultura, (Wallmapu) se extendía, sin duda, mucho más allá de ese territorio oficial, y abarcaba grupos como los lafkenches, picunches y huilliches en el Valle Central, y otros que habitaban allende la cordillera. Sus fronteras eran, por eso, difusas, y podían expandirse tanto como recogerse. Al inicio de la conquista española, la población del país mapuche ascendía a unas 500.000 personas¹, cifra importante –pero no excesiva– en relación a la extensión ocupada. Esta densidad demográfica fue posible, entre otras razones, por la abundancia de recursos alimenticios aptos para la recolección. La presencia de animales de caza (huemules, pudús y guanacos), frutos silvestres (sobre todo del piñón o pehuén) y variados recursos marítimos y lacustres, posibilitaron la combinación de estrategias de subsistencia para una población que no sólo pudo reproducirse sino, también, multiplicarse. Y la práctica más sistemática de la agricultura y la ganadería complementaban y aun potenciaban la economía mapuche².

De esta forma, el territorio mapuche permaneció como un país privilegiado: fértil, propicio a la agricultura, y rico en recursos naturales. Como señaló José Bengoa, de haber sido una zona menos favorable, hubiera sido posible que, al experimentar un importante aumento demográfico, sus habitantes se hubieran visto obligados a desarrollar la agricultura de forma más intensiva, o a involucrarse en guerras internas por la apropiación del territorio. Pero la generosidad de la tierra hizo posible no sólo la subsistencia de la población, sino también la conservación del ecosistema: "el sistema ecológico araucano, abundante en recursos, era capaz de sostener a una importante población indígena que, probablemente, debido a su estadio de desarrollo, no entró en conflicto con el ambiente natural circundante. Esto permitió que la Araucanía conservara grandes áreas prístinas, ya que las actividades productivas de los mapuches no fueron intensivas. Por el contrario, existía una armonía y equilibrio entre espacio, recursos naturales, habitantes y técnicas"³.

1 José Bengoa, *Historia del pueblo mapuche*. Ediciones SUR. Santiago: 1985.

2 Sobre el estado de desarrollo de la agricultura mapuche a la llegada de los conquistadores, existen diversas posturas. Sergio Villalobos sostiene que ésta cumplía un rol muy marginal y subsidiario en la economía mapuche. Ricardo Latchman, en cambio, considera que ésta era, junto con la ganadería, la principal actividad económica.

Pese a la imagen de precariedad con la que muchas veces se ha descrito a los pueblos precolombinos –usando, como patrón de medida, una perspectiva eurocéntrica⁴, la sociedad mapuche era más bien próspera. Aunque la afectaban los avatares propios de toda economía basada en la recolección –días malos para la pesca o la caza, cambios climáticos que impedían la recolección, etc.– se la puede caracterizar como una sociedad armónica y sustentable, sin estallidos de escasez o de guerras intestinas por recursos básicos.

En ese contexto, ¿qué papel desempeñaba la mujer? Podría suponerse que, al interior de una sociedad cazadora-recolectora, era el hombre el que debía asumir la responsabilidad de proveer a la familia de alimentos. Sin embargo, la caza y la recolección, siendo una actividad importante, no era la única, pues también se practicaba la agricultura. La que, según las crónicas dejadas por los conquistadores hispánicos, era bastante relevante y no poco fructífera: “Los naturales –escribió uno de ellos– tienen mays y frijoles y papas y una yerva a manera de avena, que es buen mantenimiento para ellos. Son muy grandes labradores y cultivan muy bien la tierra”⁵.

Los principales cultivos eran la papa, el maíz, la quínoa, el madi, el mote, el zapallo y los porotos. Las plantaciones se realizaban en “vegas y espacios húmedos, los jardines o huertas cercanos a sus casas”⁶, aunque también en espacios más extensos, previamente acondicionados para la explotación agrícola. El sistema de labranza, en tanto, se basaba en la tala y el roce. Esta técnica –que aún se practica en algunos lugares de Chile– consistía en despejar un terreno boscoso, generalmente a través del uso del fuego, y talar los troncos y arbustos que aún quedaran en pie. Luego se sembraba en el claro resultante y la misma ceniza de la vegetación quemada era empleada como fertilizante. A la temporada siguiente, se volvía a sembrar en el mismo lugar, rozando las brozas. Cuando la tierra se agotaba, se repetía el mismo procedimiento, pero en una zona diferente (Bengoa, 1985).

Fue en las labores propias de esa agricultura incipiente donde la mujer mapuche fraguó un papel principal dentro de su comunidad, pues era ella, principalmente, la que se encargaba de cultivar la tierra familiar: “Las faenas agrícolas, hemos dicho, estaban encomendadas a las mujeres. Eran ellas quienes araban el terreno con una punta de madera impulsada por sus solas manos y removiendo apenas las capas más superficiales. Ellas sembraban el grano y hacían la cosecha”⁷. Para arar la tierra, las mujeres utilizaban un palo agudo llamado pilohue. Con él se cavaban los agujeros en los que se depositaban las semillas, mientras que con el pie se removía la tierra para cubrirlas (Guevara, 1927).

3 Torrejón y Cisternas, “Impacto ambiental temprano en la Araucanía deducido de crónicas españolas y estudios historiográficos.” En *Bosque*, no. 24, Centro Eula-Chile, Universidad de Concepción: 2003, p. 49.

4 El historiador Diego Barros Arana describió críticamente ese tipo de agricultura: “... el sembrado estaba reducido a satisfacer escasamente las necesidades de la familia y, por tanto, imponía un trabajo muy limitado. Así se comprenderá cómo esos salvajes llevaban una vida de privaciones y de miserias en un suelo que habría recompensado generosamente un esfuerzo industrial un poco más activo y enérgico” Ver: *Historia general de Chile* T. I, Editorial Universitaria. Santiago: 2000, p. 82.

5 Jerónimo de Vivar, citado por Torrejón y Cisternas, Op.cit. p. 49.

6 José Bengoa, *Historia de los antiguos mapuches del sur*. Catalonia: Santiago, 2003. p. 117.

7 Barros Arana, Op.cit., p. 82.

Para cultivos más extensivos, era necesario utilizar herramientas de labranza más sólidas y pesadas⁸, lo que requería utilizar más trabajadores, sobre todo hombres. En todo caso, para los trabajos más pesados y extensivos se convocaba a casi toda la comunidad, la que laboraba bajo un régimen cooperativo y solidario (minga), de ejecución social y festiva, en el cual las mujeres tenían una activa participación. Allí les correspondía romper los terrones hendiendo el palo que le servía de arado, sembrando, o sirviendo la chicha y las viandas. Sin duda, en esos eventos ellas se constituían en una figura central. Francisco Núñez de Pineda, quien permaneció un largo período cautivo por los mapuches (siglo XVII), describió del siguiente modo el trabajo agrícola y el rol que en él desempeñaban las mujeres:

“El tiempo de las cavas y de hacer sus chacras es por septiembre, octubre y noviembre, conforme a las sitios y lugares secos y húmedos, por lo que algunos se adelantan a sembrarlos y otros aguardan a que se oreen y estén tratables. El cacique Quilalebo convidó a su cava a los de su contorno, de cuya parcialidad era mi huésped, el cacique Tereupillán (...) fuimos a su casa, donde se juntaron más de sesenta indios con sus arados e instrumentos manuales (...) De aquella suerte se cava la tierra muñida y hacen los camellones en que las mujeres van sembrando. Estos días son de regocijo y entretenimiento entre ellos, porque el autor del convite y dueño de las chacras mata muchas terneras, ovejas de la tierra y carneros para el gasto. La campaña en que estaban trabajando, cada uno donde le toca su tarea, estaba sembrada de cántaros de chicha y diversos fogones con asadores de carne, ollas de guisados, de donde las mujeres les iban llevando de beber y comer a menudo (...) Proseguimos nuestra cava, y, al medio día nos acogimos a la sombra de unos crecidos árboles llamados “pengus”. Regaba sus raíces un arroyo cristalino y abundante, al que todos fuimos a refrescarnos, fatigados del sol y del trabajo. Tenían en el fogón las mujeres las ollas con diferentes guisados y varios asadores de carne y gran cantidad de cántaros, y botijas de chicha, de que bebimos y comimos sin medida.”⁹

Como puede apreciarse, las labores de la tierra eran comunitarias, sociales, abiertas y claramente festivas. Todos, allí y entonces, trabajaban y celebraban. La fiesta era un modo de incrementar la sinergia social y la productividad del trabajo. El trabajo agrícola no era, por tanto, ni forzado, ni impositivo, ni producto de una dominación externa (como lo sería después el trabajo encomendado y mitayo), sino, por el contrario, una expresión colectiva de su identidad comunitaria. Que cumplía, a la vez, objetivos económicos, sociales y culturales. Allí, la comunidad se reencontraba consigo misma. Se celebraba y reforzaban sus lazos internos. Por lo tanto, no podían falta ni la comida, ni la bebida, ni el baile, ni el canto ni el amor. Se comprende que, en esta expresión colectiva, la presencia y participación de las mujeres tenía una importancia crucial. De hecho, el alma de la minga tenía nombre y esencia de mujer.

8 Según José Bengoa, los mapuches contaban, ya antes de la llegada de los españoles, con diversas herramientas de labranza. Cada una de ellas poseía un nombre específico en mapudungún, lo que evidenciaría su origen pre-hispánico. Ver: *Historia de los antiguos mapuches*. Este hecho se ve corroborado por algunos cronistas; tal es el caso de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, quien describe algunos de ellos: “[son] a modo de tenedores de tres puntas unos, otros a semejanza de una pala de horno de dos varas de largo, tan anchos de arriba como de abajo y el remate de la parte superior disminuido y redondo, para poder abarcarlo con una mano y tomarlo con la otra de la asa que en medio tiene para el efecto” (*El cautiverio Feliz*, versión electrónica en [www. Biblioteca Cervantes. com](http://www.BibliotecaCervantes.com)).

9 Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, *El cautiverio feliz*. Versión electrónica en [www. Biblioteca Cervantes. com](http://www.BibliotecaCervantes.com).

El trabajo agrícola ligó estrechamente la mujer mapuche a la naturaleza. La indujo a conocer los secretos de la tierra, de las yerbas, de los frutos, de los tiempos de vida y maduración. Aprendió a domesticar plantas y animales, a apreciar sus frutos, sus olores, sus sabores y sus propiedades sanatorias. Surgió así un lazo entre la mujer y la tierra, que era de sabiduría experimental y magia de complicidad. Al punto en que fue ese vínculo el que se convirtió en el misterio simbólico de la cultura mapuche. La tierra no fue sólo una metáfora de la fertilidad femenina, o viceversa, ya que fue el espacio concreto donde, día a día, el trabajo de las mujeres convertía la fertilidad de la tierra en la vida de todos.

Con todo, no era ésa la única función social realizada por ellas. Además, manufacturaban los productos alimenticios y bebestibles que conformaban la dieta mapuche. Y la harina de mote era su principal componente, cuya confección, según la relación de Alonso de Ovalle, era una tarea exclusivamente femenina:

“Esta la muelen fijando en tierra una piedra como un pliego o medio de papel, excavada en proporción para poder jugar sobre ella otra del tamaño de un pan de figura ovada; esta coge la india con dos manos, y puesta de rodillas, la juega sobre la otra, aplicando a sus tiempos, con la mano izquierda, el maíz entre las dos piedras (...) La harina va cayendo por delante en su manera de caja, casi tan apriesa como en las de nuestros molinos, aunque no en tanta cantidad (...) pero muele la que basta para el sustento de su casa”¹⁰.

Cada mujer estaba a cargo de preparar los alimentos y bebidas para el sustento de su casa. Su jornada comenzaba a alba, con la preparación del pan. En las familias poligámicas o en los preparativos de las grandes celebraciones, este trabajo se realizaba colectivamente. Involucraba a esposas, hijas y nueras, quienes también aprovechaban dicho espacio para conversar, narrarse relatos o entonar canciones¹¹. Luego se encendía el o los fogones de la casa, donde se cocinarían los principales platos de la dieta mapuche. Entre ellos se contaban, además del pan de mote, guisos compuestos de papas, zapallo y ají; mariscos y pescados y, ocasionalmente, carne. La chicha, en tanto, se preparaba a partir de diferentes frutos: frutilla, maqui, murtila, etc. Pero el más usado era el maíz, con el cual se preparaba el licor llamado mudai. La elaboración de estos productos era un oficio que se aprendía muy temprano. Ya de niñas las mujeres mapuches molían el maíz para hacer la harina, o ayudaban a cocinar algunos platos.

Y eso no era todo, pues también confeccionaban ropas y mantas, tanto para vestir a sus familias como para permutarlas por otros productos: “Cada mujer es obligada también de dar al marido todos los años, a más del vestido necesario, una de aquellas mantas que ya hemos dicho se llaman ponchos”¹². La elaboración de los tejidos implicaba un largo y paciente proceso, que se iniciaba con el trasquilado del hueque (llama).

10 Alonso de Ovalle, *Histórica relación del reino de Chile*. Editorial Universitaria, Santiago: 1969, p. 121.

11 Aunque su testimonio es del siglo XIX, Edmond Smtih describió la elaboración del pan en un hogar poligámico: “Mucho antes del amanecer fuimos despertados por un ruido especial. Todas las mujeres de la casa estaban moliendo trigo. El rumor incesante de los morteros se acompañaba de un suave y armonioso silbido con el que aliviaban sus tareas. Empleaban una cadencia monótona (...) De vez en cuando, una cantaba por algunos momentos, seguida por otras, cada una improvisando lo que cantaba”. Ver: Smith, *Los araucanos*. Editorial Universitaria, Santiago: 1914, p. 214).

12 Juan Ignacio Molina, *Compendio de la historia civil del reyno de Chile*. Biblioteca Bicentenario, Santiago: 2000, p. 116.

Luego, la lana era lavada y secada al sol hasta que blanqueara, para ser entonces escarmenada e hilada en un huso. Los teñidos se obtenían a partir de raíces, cortezas de árbol o tierras de colores. Una vez lista la lana, comenzaba el trabajo en el telar mapuche o huitral; sin duda, la parte más compleja de todo este proceso:

“Para hacer las mantas dibujadas (ñukel makun) se ejecutan estas operaciones. Primero se colocan en el telar todos los hilos verticales de que se compondrá la manta, en color blanco. En seguida se juntan varios hilos, diez, doce o más, y se forran, bien apretados, con yeibun o ñocha o corteza de maqui en extensión variables y cortas. Estos canutillos van quedando unos enfrente de otros y también escalonados. Este es el trabajo más difícil y largo; las mujeres se demoran no menos de semanas en él. Se juntan después todos los hilos, así extendidos; en dos porciones o en una, se sacan del telar y se meten en el tiesto que tiene el color negro. Las partes amarradas quedan blancas, porque no penetra en ellas la tinte negra. Comienza la segunda operación de colocar los hilos horizontales, de abajo para arriba. Se van apretando con la paleta de madera. Cuando el tejido llega a los canutillos, se sacan las cortezas que sirven de amarra; quedan espacios blancos. Estos hilos blancos, una vez que están tejidos, forman los dibujos¹³.

Hasta hoy, la textilera mapuche conserva la mayoría de los diseños antiguos, los cuales han sido transmitidos de generación a generación y de mujer a mujer: “Los mapuches saben estos dibujos desde sus primeros antepasados; siempre han sido los mismos¹⁴. Símbolos religiosos, figuras abstractas o elementos del paisaje y de la cotidianidad mapuche (herramientas, flores, estrellas), son algunos de los trazados que adornan estas mantas. “A través de los dibujos de un tejido, se podía contar una historia, o saber la posición social de un hombre o de una mujer¹⁵. Las tejedoras urdían en sus huitrales una trama que no sólo reproducía figuras geométricas y abstractas, sino también la historia y la realidad de su pueblo. Cada figura o símbolo portaba un mensaje o un recuerdo. Al reproducirlos una y otra vez, las mujeres tejedoras consolidaban el discurso cosmológico y la memoria social de su pueblo. Pues el tejido era, al mismo tiempo que una imagen, una escritura. Dependía de las mujeres pues, en buena medida, la conservación gráfica del pasado, las tradiciones y los símbolos de la identidad.

El oficio de tejedora se adquiría a través de la observación de las mujeres mayores, o de un entrenamiento especial junto a una ñimife (maestra en el arte del tejido). La importancia de aprender bien este oficio, radicaba en la alta consideración social en que eran tenidas las mujeres diestras en el uso del huitral. Todavía se recuerda entre los mapuches el talento especial de una de esas tejedoras: “Ninguna niña mapuche trabajaba con tanto esmero en el tejido, por los contornos de Chankiñ y Tromen, como la hija de este cacique llamada Ayukew¹⁶. Por lo demás, las mujeres que destacaban como tejedoras eran muy codiciadas como esposas. De ahí que, para asegurarles un futuro como tejedoras de fama, algunas madres enrollaban en la muñeca de

13 Tomás Guevara y Manuel Mañkelef, *Historias de familias, siglo XIX*. Ediciones CoLibris. Santiago: 2002, pp. 207-208.

14 *Ibid.*

15 Angélica Willson, *Textilería mapuche, arte de mujeres*. Versión electrónica disponible en www.serindigena.cl.

16 Guevara y Mañkelef, *Op. cit.*, p. 206.

sus hijas pequeñas ciertos objetos propicios: telas de araña o ramitas de un árbol especial. Se creía que así, las niñas adquirirían una destreza especial para el oficio¹⁷.

Hay indicios de que las mujeres se dedicaban también al comercio. Varios cronistas señalan que algunas de ellas se acercaban a los asentamientos españoles para ofrecer sus productos. Acostumbrados a eso, algunos soldados tendieron a confundirse: “El año de 1644 entramos a una campeada, y estando alojados en la Imperial (...) pasó por mi toldo una india blanca, y preguntándole si vendía alguna cosa de comer, respondió en lengua castellana que sólo se andaba paseando”¹⁸. José Bengoa estima que los mapuches habrían practicado el comercio desde antes de la llegada de los españoles, sobre todo a través de los numerosos intercambios que se realizaban durante las visitas sociales y las celebraciones. El arribo de los conquistadores dio un nuevo impulso a esa actividad comercial, en la cual las mujeres también participaban: “En los testimonios antiguos aparecen las mujeres con sus productos para vender. Es una constante desde el siglo XVI al XIX, el testimonio de los barcos que llegaban a los ríos de la Araucanía, que observaban las canoas de mujeres que se acercaban con carneros, gallinas, huevos, hortalizas y productos de la tierra en busca de productos extranjeros, telas tinturas, chaquiras, espejos y curiosidades. Conocen, desde siempre, el valor del intercambio, de la actividad comercial. En estos testimonios los hombres aparecen en las orillas, en una actitud de guerreros guardianes estatuarios del territorio”¹⁹.

El importante papel económico desempeñado por la mujer en la sociedad mapuche dio pie a que algunos cronistas españoles –y también algunos historiadores nacionales posteriores a la conquista– hayan trazado una imagen despectiva del hombre mapuche, asemejándolo a una especie de zángano que vivía a costa del trabajo de sus mujeres: “Eran ellas las que labraban la tierra y hacían la cosecha, las que tejían la lana y hacían los vestidos, las que preparaban los alimentos y las bebidas mientras los hombres vivían en la más completa ociosidad. Los acompañaban a la caza y a la guerra, llevando sobre sus hombros las provisiones para su sustento”²⁰. Lo cierto es que ambos sexos trabajaban, aunque desempeñando labores diferentes. Mientras el hombre mapuche se ocupaba en tareas que implicaban salir del espacio comunitario (caza, recolección, guerra); la mujer trabajaba normalmente en tareas que desarrollaban dentro del perímetro comunitario. Esta división laboral, como se verá más adelante, se acentuó al estallar el conflicto con los invasores peninsulares.

No hay duda que el prestigio social y el atractivo matrimonial de la mujer mapuche se derivaba, en buena medida, de sus capacidades productivas. La reproducción de la vida comunitaria – un valor superior para todo pueblo aborigen – dependía, casi por completo, de sus capacidades y tareas cotidianas. Estaba presente en todo, como si su maternidad cobijara al pueblo en su conjunto. De esto dejó nítida constancia el cronista español Jerónimo de Quiroga:

17 Willson, Op. cit.

18 J. de Quiroga, *Memoria de los sucesos de la guerra de Chile*, op.cit. p. 284

19 José Bengoa, *Historia de los antiguos mapuches...*, p. 85.

20 Diego Barros Arana, Op. cit., p. 66

“... son las madres de sus hijos, son los gañanes que cultivan los campos, las que tejen la ropa para vestirse y vestir al marido, las que hacen las bebidas con que continuamente se emborrachan”²¹.

Puede que ese rol estratégico haya sido, al mismo tiempo, subordinación de un género por otro. Sin embargo, como quiera que eso haya sido, ese rol fue siempre apreciado sin excepción, como un valor. Quiroga nos recuerda además, la circunstancia de que las mujeres deben parir a sus hijas, para luego observar como son vendidas a otros indios.

A la hora de escoger esposa, la dedicación de la novia al trabajo, podía ser un factor de importancia clave:

“Cuentan que la joven era la más trabajadora de todas las mujeres del lugar. El ruido del trigo al volverse harina en la piedra, la inquietud del agua cuando lavaba ropa, fueron llevadas por el viento a todas partes. Esto llegó a oídos de un gran cacique. Fue así, como un día el poderoso Caquilpán, que vivía en esas tierras, le consultó a sus viejas esposas si ellas aceptarían que él tomara por mujer a la joven recién llegada”²².

El testimonio recogido por Kuramochi, agregaba que las esposas conversaron entre sí, y en vista de las cualidades de la muchacha, hubieron de aceptar la idea. Las capacidades laborales constituían, pues, un elemento esencial de la identidad femenina pero al mismo tiempo un indicador de su aprecio y su prestigio. Por esto, desde niñas, ellas se ocupaban en tareas simples, que aprendían de sus mayores: moler maíz (más tarde trigo); asear la ruca; cuidar los animales y escarmenar lana. A medida que sumaban años, aprendían otras tareas: cocinar, preparar la chicha, tejer o lavar la ropa. De esta forma, las mujeres crecían perfeccionando sus habilidades productivas, eje central de su integración a la comunidad; lo cual realizaban, a veces solas, pero normalmente en grupo. Ciertamente, el aprendizaje colectivo les permitía socializar, conversar, cantar y desarrollar una significativa cultural oral. La definición de su papel en la comunidad fue también, por eso, sin lugar a dudas, un ejercicio dialogado y concordado entre ellas mismas. Por otra parte, el hecho de destacarse individualmente en el trabajo de la subsistencia constituía no sólo un orgullo servil, sino también, el reconocimiento social de su papel, como lo revela el *piam* transcrito más arriba.

Pero así como la mujer desempeñaba un papel activo al interior de la economía mapuche, también encarnaba dentro de ésta una condición pasiva: la de 'bien de cambio': los matrimonios se basaban en el trueque de la o las mujeres, por quienes el hombre *pagaba* a la familia de la novia una dote consistente en diversas especies (lo contrario ocurrirá más tarde con la dote de las mujeres criollas). Los deudos de la mujer, por su parte, regalaban al novio (sólo) chicha y alimentos. Para la celebración misma del casorio, parientes e invitados aportaban a la fiesta otros tantos productos. De esta suerte, el matrimonio representaba no sólo uno de las más solemnes operaciones de *intercambio de bienes* entre las familias involucradas

21 Quiroga, Op. cit. p. 21

22 Yosuke Kuramochi, *Me contó la gente de la tierra*. Ediciones Universidad Católica de Chile. Santiago: 1992, p. 133.

–lo que fortalecía el *tejido comunitario general*– sino también, un motivo poderoso para celebrar regadas fiestas comunitarias:

“El marido da a los Padres y parientes de la novia todos los carneros, baccas y ovejas de la tierra [llamas], que él y sus parientes han traído, y muchas mantas y camisetas: que todo se cuenta por dote, y por paga de la mujer, y de ello se tiene siempre mucha cuenta y razón, para que se entienda como pagó la mujer cumplidamente, y que no se pueden quitar en ningún tiempo, ni darle en cara que fue un pobretón, que no tuvo con qué pagar la mujer a sus Padres (...) Recevidos todos estos dones con muchas cortesías y agradecimientos, y enterado el dote a los Padres y parientes, corresponden luego ellos por vía de agradecimiento con chicha: que no es género que entra en quenta de la paga, sino que se da por vía de correspondencia, para alegría de la fiesta. Y a todos los que han traído dones les dan a seis, ocho y a diez botixas de chicha a cada uno”²³.

El matrimonio poligámico era un mecanismo que permitía sumar parientes y, de este modo, extender las redes sociales que otorgaban poder e influencia a los hombres mapuche:

“El que tiene más hijas es más rico y se tiene por más dichoso: porque como le pagan las hijas, con ellas adquiere más hacienda y se ennoblece más: porque emparienta por medio de las hijas con más. Y es entre ellos de gran nobleza, el tener grande parentela: y el entrar con grande acompañamiento de parientes en una borrachera y fiesta pública”²⁴.

Del mismo modo, los maridos –pese a la inversión que significaba ‘adquirir’ a su mujer– tenían la ventaja de su esposa producía no sólo los bienes necesarios para abastecer a la familia, sino además los que permitían hacer intercambios comerciales o alimentar las redes de reciprocidad (o sea, las que aumentaban el estatus). De ahí que los hombres casados con un mayor número de mujeres fuesen considerados económicamente poderosos: “La posesión de un gran número de esposas –privilegio de pocos– o lo que es lo mismo, de muchos brazos abocados a las labores productivas, significaba disponer de abundantes bienes (ponchos, bebidas, alimentos, etc.), lo que tradicionalmente se ha identificado con la tenencia de una gran riqueza. De hecho, con el término *ulmen* los mapuches reconocían a los hombres ‘ricos’ que poseían muchas consortes”²⁵.

Así, las mujeres mapuches constituyeron no sólo un capital social y cultural de la familia y la sociedad mapuche, sino también un importante ‘factor’ económico que definía de por sí el sentido y alcance de la riqueza de los hombres jefes de familia. De esta relevancia económica y social de la mujer, se derivaron ciertos fenómenos singulares; entre ellos, el de considerar el adulterio como un robo. El adulterio vulneraba el ‘patrimonio’ no sólo del marido, sino de la familia, razón por la que el marido engañado podía exigir a la familia de

23 Diego de Rosales, *Historia general del reino de Chile, Flandes indiano*. T. I. Editorial Andrés Bello, Santiago: 1989, pp. 140-141.

24 *Ibid.*, p. 189.

25 Francis Goicovich, “En torno a la asimetría de los géneros”, *loc.cit.*, p. 172.

su mujer la devolución de la dote, o bien, alternativamente, venderla por esposa al mismo amante, que para estos efectos debía transformarse en otro 'comprador'.

Como puede apreciarse, la mujer mapuche era un 'bien matrimonial de cambio' de alta relevancia, que la situaba en una también alta posición social. Tanto así, que en torno a ella se tejieron intereses económicos, el ensanche de las redes familiares, el cohesionamiento de la comunidad, la fiesta y la institucionalidad del matrimonio. Ciertamente es que ella era, en cierto modo –considerando la dirección de pago de la dote–, *vendida* por su familia (en la sociedad colonial hispánica la mujer era, más bien, *comprada*), y en este sentido era una suerte de 'medio de cambio'. Sin embargo, todo indica que no era sólo un bien de intercambio económico, sino también un bien simbólico de gran importancia social y cultural. El tejido económico, social y cultural de la sociedad mapuche giraba en torno a ella, lo suficiente para dar a esa trama el perfil y el aliento de una verdadera *matria*; es decir: una sociedad que, en su dimensión comunitaria (no en sus relaciones externas), se cobijaba bajo los quehaceres y la capacidad de sus mujeres.

LA “MATRIA” LA MUJER COMO AGLUTINANTE SOCIAL Y CULTURAL

Las bases cotidianas

En muchas sociedades indígenas las mujeres cumplen una función central como “reproductoras culturales”. Son ellas las que transmiten a sus hijos las tradiciones de la cultura a la que pertenecen, las que incluyen desde saberes prácticos propios del hogar –cocinar determinado plato o saber comportarse ante los extraños–, hasta los conocimientos más esenciales y abstractos: la lengua, las creencias religiosas y morales, la historia, los roles. En el caso de las mujeres mapuche, eso fue determinante en la conformación del Wallmapu; esto es: en la unidad lingüística y cultural que albergaba tanto a mapuches como a lafkenches, picunches y huilliches a lo largo de una buena parte de lo que hoy es Chile.

La poligamia y la exogamia –dos características importantes del matrimonio mapuche– dieron lugar a un intenso movimiento de mujeres. Las mujeres casadas, quienes debían abandonar sus familias de origen para instalarse en el hogar de sus maridos, llevaban consigo todo su bagaje cultural, y éste, inevitablemente, permeaba también a la nueva familia: “las mujeres se trasladaban con sus pertenencias y sus historias, las que cuentan a sus hijos e hijas. Se produce así un doble proceso. Por una parte, se intercambian recursos, y por la otra, conocimientos, alianzas, mundos simbólicos. Este doble tráfico es el que posibilitó en el sur de Chile que, por ejemplo, todos los indígenas hablaran la misma lengua”²⁶.

Poco a poco, el mapudungun fue propagándose por boca de las mujeres y su descendencia, hasta llegar a ser hablado en un vasto territorio. A diferencia de lo ocurrido con otros pueblos –donde la transmisión de su idioma a otras colectividades fue una imposición producto de la guerra y la conquista–, eran las mujeres mapuche las que propagaban su lengua. Detrás de la extensa amplitud de la cultura mapuche es preciso encontrar, pues, la acción de varias generaciones de mujeres mapuches. La red de intercambios matrimoniales se

26 J. Bengoa, *Historia de los antiguos mapuches...*, p. 21.

extendió así llevando consigo un murmullo femenino, dialogante y recordatorio, que transmitió el idioma y la cultura mapuches sobre todos los valles del sur de Chile, incluso sobre las pampas allende la cordillera²⁷.

Con todo, el papel cultural de la mujer no se limitó a la conservación de los recuerdos y los saberes, puesto que ella tuvo además una importante participación en la vida social de sus colectividades. Pues, aunque los mapuches no vivían congregados en pueblos, practicaban una intensa vida social. Los trabajos colectivos (*minga*), las celebraciones, los matrimonios y funerales, los juegos y hasta las sencillas visitas de cortesía, eran motivo de dilatadas reuniones. En todas ellas se estrechaban y renovaban los lazos de parentesco y amistad. De esta manera se mantenía unida y comunicada una sociedad que, recordemos, no poseía Estado ni poder político centralizado alguno.

En las celebraciones y actividades colectivas, el alcohol era un ingrediente fundamental. La chicha –que era la principal bebida consumida por los mapuches antes de la llegada de los españoles– era un medio de sociabilidad y una fuente de amistad. Al pactar un matrimonio, los padres de la novia obsequiaban con chicha al futuro yerno. Al recibir una visita o sellar una nueva amistad, se brindaba con chicha. Al finalizar una faena agrícola, lo mismo. La chicha no estaba hecha para ser bebida en soledad, o sin motivo. Su destino era eminentemente social y su abundancia no obedecía –como les parecía a los cronistas españoles– al “vicio de la borrachera”, sino a la necesidad de retribución y comunión. Por otra parte, era una bebida de bajo contenido alcohólico y, en cambio, bastante nutritiva, pues estaba hecha a base de frutas o de maíz. Mezclada con harina constituía incluso un alimento: la *kupilka*, la que se consumía en las faenas colectivas, por su alto contenido energético²⁸.

La elaboración de la chicha era un trabajo exclusivamente femenino. Niñas, jóvenes y ancianas se reunían para un quehacer que, además del trabajo que debía realizarse, era una oportunidad especial para compartir y divertirse. Trabajaban alegremente porque sabían que su producto alegraba también a toda la comunidad, animando una fiesta en la que ellas ocuparían un lugar de privilegio:

“La chicha, que es como la Cerveza, o como nuestro vino, es la alegría de todos los convites, y fiestas (...) Quando han de hazer mucha chicha, para una gran fiesta: se juntan todas las mugeres y puestas en rueda con sus piedras de moler: están toda la noche cantando a una, un cantar muy gracioso, en que van haciendo los tonos al compás del movimiento del moler. Las viejas y las niñas, que no tienen fuerza para moler, trabaxan en hacer levadura, que la hacen de la harina, que van moliendo, mascándola, y echándola en unos cántaros”²⁹.

La producción y consumo de la chicha era, por tanto, un proceso a través del cual las mujeres ponían en

27 La implantación de la cultura mapuche fue, a lo largo del país, tan profunda que, pese a la penetración de la cultura propiamente chilena en todas las capas sociales del territorio, a fines del siglo XX y comienzos del XXI muchas mujeres mapuches han podido recuperar y restaurar elementos ancestrales, como la preparación del *mudai* y el nombre de lugares, cosas y manifestaciones de la naturaleza.

28 Oriana Pardo y José Luis Pizarro, *La chicha en el Chile precolombino*. Editorial Mare Nostrum, Santiago: 2005.

29 D. de Rosales, Op.cit., p. 150.

acción dos poderosos motores de la sociedad indígena: la retribución y el agasajo³⁰. Pues la chicha servía tanto para efectuar intercambios materiales como para regalar a los amigos y parientes. Era, a la vez, moneda de cambio y catalizador social.

Fuera de participar en los preparativos de las variadas actividades sociales mapuches, las mujeres también se involucraban intensamente en la celebración. A lo largo de todo su “cautiverio feliz”, Pineda y Bascuñán nos cuenta cómo las mujeres –y en especial las más jóvenes– eran concurrentes asiduas de las festividades.

“Hicimos alto a la vista del concurso, y como los caciques que nos enviaron a convidar estaban cuidadosos y con deseos de vernos, luego que nos divisaron enviaron un recado a Maulicán para que nos acercásemos al sitio donde estaban ya juntos más de seis mil indios, y mujeres más de diez mil con la chusma de niños y muchachos. (...) Ascentámonos en nuestras esteras y tapetes que nos traían dispuestos, y apenas hubimos llegado cuando fueron tantos y tantas las mujeres que se agregaron a nuestro sitio a brindarnos que apenas nos podíamos rodear”³¹.

Aunque las mujeres estaban a cargo del servicio y la atención de los invitados –en las crónicas se menciona con frecuencia que las mujeres portaban las viandas y brindaban la chicha–, también participaban de los bailes y de las demás entretenciones propias de estas ocasiones. Conscientes de la importancia social, y a veces también ritual, de estos eventos, ellas asistían vestidas con sus mejores galas: joyas, cintas de colores y collares de piedras preciosas, además de otros adornos:

“Apenas nos divisaron, cuando a brindar nos salieron aquellas mozas con diversos jarros de chicha, gustosa y zasonada, y entre ellas una muchacha de buen parecer, con una Mañagua en la cabeza –que es una insignia que se ponen las mujeres en semejantes fiestas: ésta es de un hocico de zorro pequeño adornado de muchas chaquiras, piedras preciosas que ellos tienen en mucha estimación, y con listonería de varios colores”³².

Al parecer, la gran asistencia de mozas solteras a fiestas y bailes se debía al interés de sus padres en casarlas. Los eventos sociales constituían un espacio privilegiado para exhibir a sus hijas y, si tenían éxito, concertar entonces nuevas alianzas: “La vida social debe haber sido intensísima. Pensemos solamente en un padre con varias esposas y por tanto con decenas de hijas con las que haría alianzas. Las llevaba –como dice Mariño– a pasear y mostrar a los *alihuenes* [espacios públicos] a fin de casarlas, y luego venía la fiesta de matrimonio”³³.

30 Francis Goicovich define la reciprocidad como las “relaciones solidarias de carácter correlativo que, en el plano económico, implican una corriente material de mutua correspondencia”. El agasajo, en tanto, sería la “concentración de los bienes en manos de un centro social y político –y a menudo también religioso–, el que valiéndose de diversas instituciones y formas de sociabilidad permite que fluyan hacia ‘afuera’ sin esperar necesariamente una correspondencia material, aunque sí política de parte de las familias y/o grupos beneficiados”. Op. cit, p. 172.

31 Pineda y Bascuñán, Suma y epílogo de lo más esencial que contiene el libro intitulado *Cautiverio feliz, y guerras dilatadas del reino de Chile*. Ediciones Universidad Católica. Santiago: 1984, p. 131.

32 *Ibid.*, p. 133.

33 J.Bengoa, *Historia de los antiguos mapuches...*, p. 128.

La fiesta, sin embargo, no era para las mujeres sólo una buena ocasión para encontrar marido. Era también un momento para divertirse con las amistades o establecer relaciones amorosas y/o sexuales previas al matrimonio. Y, más importante aún, la fiesta era un espacio en el cual ellas eran reconocidas como parte integrante y activa de la comunidad.

Excluidas de las instancias políticas mapuche –parlamentos y asambleas, por ejemplo–, las mujeres encontraban en los diversos medios de sociabilidad, un cauce para hacer pesar su presencia y sus importantes roles sociales y culturales.

En muchas ceremonias, las mujeres llevaban a cabo ritos especiales: danzar, entonar cantos o plañir en los funerales. En la realización de estos últimos, por ejemplo, dice Alonso de Ovalle que “rodean al muerto, luego que expira, la mujer, las hijas y parientas, y comenzando a entonar la primera, la siguen las otras, y a un mismo tono se van remedando”³⁴. De acuerdo a Tomás Guevara, el canto de las mujeres tendría una intención mágico-religiosa, pues estaría dirigido a castigar o combatir al culpable de la muerte³⁵:

“Las mujeres de la familia lloran desde este momento hasta que el cadáver desciende a la fosa. Lo hacen todavía de la manera que cuentan los cronistas. Es un llanto cantado en una escala que se desarrolla de las notas altas a las bajas i vice-versa. (...) El concierto de lamentaciones de las mujeres alrededor del muerto no es únicamente una práctica fúnebre, sino una serie de maldiciones contra el matador, mágicamente eficaces en algunas ocasiones”³⁶.

En los preparativos del funeral, la intervención de las mujeres también era de gran importancia. Eran ellas quienes preparaban al difunto para su viaje a la tierra de los muertos, ataviándolo con ropas nuevas y adornándolo con *llancas* (piedras preciosas). Asimismo, nuevamente eran ellas las encargadas de preparar las viandas y bebidas para la celebración del funeral. En cierta forma, las mujeres se erigían como intermediarias entre el mundo de los vivos y el de los muertos, facilitando con sus acciones el paso del recién fallecido a la otra vida.

En rituales como el *machitun* –ceremonia religiosa a la vez que curativa–, las mujeres también intervenían con cantos especiales. De esta manera, ellas se hacían parte tanto del proceso de sanación del enfermo, como de la comunidad de culto constituida en torno al machi. Del siguiente modo describe Pineda y Bascuñan la participación de las mujeres en el *machitun*:

“En medio tenían muchas luces y en un rincón del rancho al enfermo –parte entre clara y oscura–, rodeado de muchas indias con sus tamborilejos pequeños, cantando una lastimosa y triste tonada con

34 A. Ovalle, Op.cit., p. 120.

35 Era creencia extendida entre los antiguos mapuches que la muerte era causada por la acción maligna de alguna persona mediante veneno o hechizo.

36 Tomás Guevara, *Historia de Chile, Chile prehispano*. T. I. Barcellos & Co. Santiago: 1927, pp. 43-44.

voces delicadas. Los indios no cantaban porque sus voces gruesas debían ser contrarias al canto. Entre una ramas frondosas de laureles tenían puesto un ramo de canelo de buen porte, del cual pendía un tamboril mediano. Sobre un banco grande, a modo de mesa, una quita de tabaco encendida, del cual a ratos el machi sacaba humo que esparcía por entre las ramas y por donde estaban el doliente y la música. A todo esto, las indias cantaban lastimosamente (...) Los indios y el cacique estaban en medio de la casa sentados en ruedas, pensativos y tristes, sin hablar ninguno una palabra (...) Con esto volvieron a cantar las mujeres sus tonadas tristes, y dentro de un buen rato fue volviendo en sí el hechicero³⁷.

Cabe destacar que el rol de las mujeres en el oficio del machitun –de acuerdo a la descripción del cronista– era mucho más activo e importante que el de los hombres. Mientras las primeras *participaban* con música y cantos, estos últimos permanecían en una actitud pasiva y reconcentrada. La música y el canto ejecutado por las mujeres no constituían una mera comparsa del machi; sino un elemento esencial del rito chamánico de curación. Según Jorge Dowling, son ambos elementos los que permiten que el trance del machi se realice y, junto con él, la recuperación del enfermo³⁸.

La unidad ritual y la machi

El tema del machitun nos conduce directamente a un personaje muy importante: el/la machi. Éstos han constituido, desde tiempos remotos, una autoridad al interior de la cultura y la sociedad mapuche. Pues no sólo han ejercido por siglos el oficio de médicos, sino también el de intermediarios entre el mundo visible y el invisible. En una sociedad que carece de iglesia, casta sacerdotal o una religión estatal, ellos representan el principal eje en torno al cual se une la comunidad de culto. Asimismo, son ellos quienes conocen las propiedades de las yerbas curativas; quienes tienen el poder de exorcizar a los espíritus malignos que causan las enfermedades; quienes manejan la ciencia de interpretar los sueños, y quienes saben las tradiciones y leyendas más antiguas de su pueblo.

De acuerdo a los cronistas de los siglos XVI y XVII, la función de machi era asumida tanto por hombres como por mujeres, aunque parece haber existido cierto predominio de los primeros³⁹. De todas formas, las mujeres machis no eran algo infrecuente y su rol en la comunidad era tenido en mucha consideración. Algunas de ellas alcanzaban una fama especial debido a sus grandes poderes y facultades de sanación, por lo que eran muy consultadas. Incluso los españoles –una vez iniciada la conquista– acudían a estas machis, como cuenta Alonso de Ovalle de un caballero español enfermo:

37 Pineda y Bascuñán, *El cautiverio feliz*. Ediciones Olimpo. Santiago: 2002, p. 86.

38 “En esta clase de ceremonias la ansiedad emocional de la machi y la de sus circunstantes requiere que la expresión sonora sea más vigorosa y más trascendente con el objeto de condicionar el aparato escénico y el ambiente necesario para el estado de trance. Por este motivo, la función de los instrumentos musicales es acentuar la sonoridad de los ritmos, dándoles más fuerza, sumando su propia potencia mágica a la de los cantos milenarios.” Ver: Dowling, *Religión, chamanismo y mitología mapuche*. Editorial Universitaria. Santiago, 1971, p. 95.

39 Los hombres que ejercían como machis asumían una apariencia femenina, tal como describe Pineda y Bascuñán: “se ponen también sus gargantillas, anillos y otras alhajas mujeriles, siendo muy respetados de hombres y mujeres, porque hacen con éstas el oficio de hombres y con aquellos de mujeres” (citado por Dowling, 1971: 78).

“Hallándose una vez muy apretado hizo traer de muy lejos una india machi de gran fama (que también hay mujeres eminentes en este arte) y habiéndola regalado con un buen presente que la hizo, y prometiéndola otros mayores, porque era muy rico y poderoso, comenzó ella a aplicar sus remedios, y darle sus yerbas. Y un día, cuando le pareció, que estaba bien dispuesto el cuerpo para expulsar el veneno hizo traer una gran fuente de plata; y delante de mucha gente comenzando el caballero a sentir brasas en el estómago echo a vista de todos la ponzoña que mucho tiempo antes le habían dado envuelta en unos cabellos, los cuales también lanzó, y quedó bueno, y sano, como me lo contó el mismo”⁴⁰.

Si bien, en ciertos aspectos, la machi llevaba la vida de cualquier mujer mapuche (se casaba y tenía hijos), su figura estaba rodeada (y lo está aún) de un halo de misticismo especial. Sus principales símbolos –el canelo, el kultrún y el rewe– son todos elementos sagrados de la cultura mapuche. Su misma persona es inviolable durante el oficio de ceremonias como el machitún, pues en esos momentos se la considera poseída por el *Ngenechen*, espíritu sostenedor de la entereza mapuche.

En todo caso, no cualquiera podía ser machi. Para ello era necesario haber sido elegida por un espíritu especial: el *fileu*, el cual se apoderaba de la futura machi desde antes de su nacimiento. Más tarde, este espíritu se le manifestaba a través de sueños (*peuma*), apariciones (*perimontun*) o una enfermedad, todos ellos signos indiscutibles de su vocación. En el siguiente caso, un sueño premonitorio de la madre y un parto difícil son las señales que anuncian que la niña que ha nacido será machi:

“Mi mamá me soñó a mí, que yo estaba destinada a los remedios. En mi propio nacimiento ya estaba destinada (...) La matrona le dio medicinas a mi mamá, con eso me sacaron de su matriz. Así que mi nacimiento se hizo con remedio, tal como había soñado mi mamá. Mi espíritu tendría, püllü se llama. Ese espíritu, cuando me formé, cuando me engendró mi papá, ya estaba allí. Por eso mi abuelita se preguntó: ¿esta va a ser médica después, que ya busca remedio?”⁴¹.

En otras ocasiones, la revelación se presenta a través del encuentro con ciertos animales (ovejas y cuibras, sobre todo); el hallazgo de una extraña piedra o, simplemente, un encuentro sobrenatural directo. Generalmente, esas visiones tenían lugar en parajes aislados, a orillas de un río, bajo una cascada o junto a un pozo (Dowling, 1971). O bien cuando la elegida estaba sola o realizando alguna tarea lejana, como pastorear ovejas:

“Por los campos cubiertos de verde hierba, una pequeña pastorcita andaba haciendo pastar ovejas. Mientras ellas se alimentaban, encontró una piedra blanca; y he aquí que resultó ser una piedra con virtud muy poderosa. Era nada menos que una licancura, que son piedras usadas por las machis para

40 Ovalle, Op.cit, pp. 21-22.

41 Sonia Montecino, *Sueño con menguante, biografía de una machi*. Editorial Sudamericana. Santiago: 1999. pp. 47-48.

42 Kuramochi, Op.cit. p., 67.

*atraer los poderes benéficos divinos para lograr la curación de los enfermos*⁴².

Luego de haber experimentado una o más visiones de esta clase, la portadora del *fileu* solía enfermarse. Era entonces llevada ante una machi, quien determinaba que la enfermedad de la joven era el anuncio, precisamente, de su vocación de machi:

*“Sucedió entonces que, de repente, la niña enfermó. Un gran hielo invadió todo su cuerpo, estaba totalmente entumecida (...) Y luego de consultar con los ancianos que poseen la sabiduría y a las machis que ven donde los hombres no pueden ver, concluyeron que la pequeña pastora había sido elegida para ser machi”*⁴³.

A partir de ese momento –siempre que la familia estuviese de acuerdo y además contase con los medios económicos para ello– la niña comenzaba a ser preparada para ejercer de machi. Antiguamente, el entrenamiento era llevado a cabo en la soledad de alguna caverna (Dowling), donde se le enseñaba las propiedades de las yerbas curativas; las fórmulas rituales; cómo tocar el kultrun; los cantos y danzas ceremoniales y todos los demás conocimientos que una machi debía manejar. Más tarde, la formación de las machis pasó a realizarse en rucas aisladas. El período de entrenamiento finalizaba con la entrega de los símbolos –el rewe, el kultrún y el canelo– y con una ceremonia de iniciación llamada *Machiluwvn*. En ella intervenía toda la comunidad, pues sin su participación no podía efectuarse la consagración final de la machi:

*“El Rewe, lugar de la pureza, es objetivado mediante un tronco de árbol de laurel o canelo labrado en cuatro a siete gradas (Quemo quemo, le llaman). Asimismo, en el interior de su Kultrun, la/el aspirante a Machi coloca Likan, piedrecitas blancas, transparentes y negras y trocitos de plata. Previo a cubrir esta vasija de madera ritual con la piel de un animal, ella/él introduce su Neyem, respiro, su aliento. Acto que le otorgará el carácter de unidad con su persona. Su familia prepara también su waza –instrumento fabricado con una calabaza–, su vestimenta y sus joyas. Avista los lugares donde se encuentran las más hermosas flores, y aparta las aves y animales que serán utilizados en la celebración del Machiluwvn, Iniciación, (lo mismo hacen todas las familias de la comunidad). Mientras, la aspirante a Machi permanece aislada varios días antes de la plantación del quemo quemo junto con ramas de canelo, maqui, laurel y colihues: su Rewe mirándolo fijamente frente a su casa en la que flamearán banderas azules y blancas dando cuenta de su presencia como Machi”*⁴⁴.

Como puede apreciarse, la machi estaba rodeada de rituales sagrados y símbolos de poder. El primero de ellos era el *rewe*. Representa el árbol chamánico, o escalera al cielo, a través del cual la machi logra comunicarse con los poderes del “mundo de arriba”. A la vez, constituye una unidad ritual, un espacio de unión para todos los mapuches de la comunidad (Bengoa, 2003). El canelo, en tanto, es usado en muchas ceremonias

43 *Ibíd.*, pp. 67-68.

44 Elicura Chihuailaf, *Recado confidencial a los chilenos*. Editorial LOM. Santiago: 1999, pp., 78-79.

mapuches, y uno de ellos es plantado en las cercanías de la casa de la machi. Este árbol está tan ligado a la persona de aquella, que se cree que si el canelo sufre algún daño, ello repercutirá en la salud de la machi.

Los colores azul y blanco también tienen un significado religioso para los mapuches, de ahí que una bandera de este último color adorne la ruca de la machi. Finalmente, el *kultrun* tiene trazados en su superficie dibujos que representan el orden del universo. Así, al sostener en su mano izquierda el kultrun durante la celebración del machitún, la machi está asiendo simbólicamente al cosmos: “Este dominio ficticio del mundo la coloca al nivel del *Ngenechen*, porque él está dentro del mundo, en lo alto del cielo hacia el oriente, donde se dirige la machi en estado de éxtasis y sin abandonar el kultrun”⁴⁵.

Ya consagrada, la machi pasa a ser un miembro fundamental de su comunidad, un verdadero eje en torno al cual aquélla se articula. En primer lugar, la machi desempeña un papel protagónico en la lucha constante entre las fuerzas del Bien y del Mal. Tal como lo indica el mito de las dos enormes serpientes, *Kai-Kai* y *Tren-Tren* –una dueña del mar y enemiga de la humanidad; la otra reina de las montañas y benefactora de los hombres⁴⁶–, el universo mapuche es un campo de batalla donde se enfrentan dos fuerzas opuestas. En este contexto, la machi encarna las corrientes positivas.

En el machitún, por ejemplo, la machi es la responsable de exorcizar a los espíritus malignos que habitan el cuerpo del enfermo. Pues en la cultura mapuche, la cura de éste último no pasa solamente por la atención de su cuerpo, sino también por la de su espíritu. La enfermedad es producida por la acción de seres sobrenaturales o por obra de un *kalku* (brujo), antes que por causas naturales. De esta forma, la intervención de la machi se hace imprescindible para contrarrestar los poderes negativos que han obrado sobre el enfermo. El machitún, por tanto, es un acto médico a la vez que religioso. En él participan no sólo la sanadora y el paciente, sino también vecinos, amigos y parientes de este último, quienes conforman la comunidad ritual que hace posible su recuperación:

“Cuando llega a la casa [del enfermo], se invita a todos los vecinos i también, si se puede, a todos los amigos y parientes. Una vez reunidos, la machi principia a tocar el kultrun, dando a conocer con su toque que la ceremonia va a principiar. Después de tocar la introducción, canta para que el enfermo conozca la voz i no se asuste cuando le vaya a sacar el mal. Todo lo hasta aquí descrito lo hace el machi o la machi en el patio, en medio de todos los espectadores, los que parece que ya se tragan al médico, tratando de no perderse una sola palabra. Unas dos horas antes de concluir la tarde, entra a la ruca con un acompañamiento numeroso (...). A la derecha e izquierda del enfermo se extienden dos filas de mapuche, como de diez individuos cada una, sentados con chuecas y pequeñas ramas de

45 Dowling, Op.cit., p. 93.

46 El mito, bien conocido, cuenta que en tiempos antiguos la serpiente Kai-Kai se empeñó en destruir a la humanidad, para lo cual hizo ascender el nivel del océano. Sin embargo, Tren-Tren avisó de esto a los hombres, quienes corrieron a refugiarse en las montañas. Kai-Kai entonces elevó aun más el nivel de las aguas para alcanzar la altura de las montañas, pero Tren-Tren hizo que éstas subiesen a su vez. De esta forma, Kai-Kai y Tren-Tren continuaron luchando hasta que éste último llegó casi hasta la altura del sol. Kai-Kai ya no pudo seguirlo y bajó las aguas, mientras que Tren-Tren obligaba a descender a la cordillera. Los hombres que sobrevivieron a la inundación y a los rayos calcinantes del sol, formaron el pueblo mapuche.

canelo en las manos. Otros asistentes, algunas mujeres y niños, ocupan indistintamente los demás sitios de la habitación (...). La machi vigila los preparativos. Anda con sus mejores trajes i adornos; lleva sobre la cabeza un penacho de plumas coloradas i atados en la muñeca de la mano derecha unos cascabeles (...). Al ocultarse el sol tras las montañas del occidente, principia la ceremonia. La machi toma el tambor i preludia su canto, a la cabecera del enfermo i al lado derecho. Al propio dos jóvenes acólitos o acompañantes (llancañ), tocan sus pitos (püvulca). Un mapuche, de ordinario viejo i deudo de la machi, se levanta al frente de una fila de concurrentes. Es el maestro de ceremonias e intermedio entre los espíritus i la familia del enfermo (...). La machi se arrodilla vuelta hacia el enfermo, sentada sobre sus talones. Vivirá –dice– con un buen remedio. Si soi buena machi sanará. Buscaré en el cerro el remedio mellico; sólo paupahuen buscaré; mucho remedio llanca, mui fuerte remedio. Venceré, dice el gobernador de los hombres. Con este tambor levantaré a mi enfermo”⁴⁷.

Los numerosos asistentes al machitún conforman –junto con la misma machi y el enfermo– una congregación ritual de variada importancia. De un lado, cumple con el objetivo inmediato de la ceremonia: la mejoría del enfermo. De otro, posibilita el encuentro y la comunión de vecinos, parientes y amigos. Por último, el machitún representa una actualización de la perpetua lucha entre el bien y el mal. De este modo, el triunfo de la machi y de las fuerzas positivas que ella encarna, permite la conservación del orden cósmico y, junto con él, el de la comunidad.

Por otra parte, la machi cumplía –al interior de la antigua sociedad mapuche– un papel en la preservación del orden “terrenal”. Como representante de las divinidades y espíritus benefactores, la machi tenía un rol indirecto en la justicia mapuche. Pues era ella la que determinaba quién había hecho *kalku* (mal y, por extensión, brujo/bruja) y, por lo tanto, un daño al resto de la población. Se creía que el *kalku* era obra de alguna persona mal intencionada, y que debido a él se suscitaban las muertes, enfermedades y males que afligían a los mapuches. Cuando alguien enfermaba o moría –e incluso cuando sufría un accidente–, los parientes del afectado recurrían a la machi para averiguar quién era el culpable. Luego de efectuar una ceremonia, ésta señalaba al supuesto *kalku* –generalmente un miembro marginal de la comunidad– sobre quien los interesados cobraban venganza⁴⁸. Sin duda, la autoridad de la machi para identificar al responsable del *kalku* evitaba mayores disturbios dentro de la colectividad.

La machi era también la portadora de conocimientos especiales de tipo medicinal. Como sanadora, debía recurrir a una gran diversidad de yerbas, de las cuales sabía sus nombres y sus usos, ciencia que se traspasaba sólo de machi a machi:

47 Manuel Manquilef, citado por Guevara, Op. cit., pp. 133-135.

48 “Tan pronto como se notaba la enfermedad o sobrevenía la muerte, los deudos solicitaban el informe de la machi, del adivino o del cüpolave, conocedor de la anatomía patológica (...). Designaban todos éstos al autor de la muerte o daban indicios para que los parientes dedujeran lo demás relativo a las circunstancias y las personas. Conocido al dañante por brujería, se solicitaba al cacique de su reducción la entrega inmediata para el castigo tradicional. Si había negativa, la familia del extinto preparaba un malón.” (Guevara, 1927: 233).

49 Ovalle, Op. cit., p. 21.

“Ay muchas yerbas medicinales y de grandes virtudes conocidas solamente de los indios que llaman machis, que son sus médicos, los cuales los ocultan particularmente de los españoles (...) reservando para sí la ciencia de las yerbas, la cual pasa solo de padres a hijos; y son estos médicos o machis muy estimados de los indios”⁴⁹.

En la búsqueda de estas yerbas medicinales, las machis recorrían grandes extensiones del territorio araucano. Eran viajes de descubrimiento, estudio y recolección, que les permitía dar testimonio del valor de cada planta, la extensión de cada bosque, del canto de los pájaros o del curso de los ríos. De ahí también que sean ellas las que sentían (sienten) un dolor cósmico cuando se destruía (destruye) la naturaleza que los rodeaba (rodea).

“La machi María Ancamilla nos dice: Los winka han roto la armonía aquí, han violentado el equilibrio entre nuestra Tierra de Arriba y la Tierra que Andamos. Ellos trabajan con las energías negativas, las de la Tierra de Abajo, por eso aquí se ha secado el agua y han desaparecido las plantas y hierbas medicinales. Nos han quitado nuestros remedios, tenemos que salir lejos para recogerlos. Los pinos del winka han secado el agua y han desaparecido las plantas y hierbas medicinales, por eso nos hemos enfermados nosotros y también nuestros animales. Los winka están enfermando a nuestra Madre Tierra”⁵⁰.

Finalmente, las machis eran depositarias de una porción esencial de la cultura y la identidad mapuches. Cuando una comunidad quedaba desprovista de machi, quedaba desprovista también de buena parte de sus rituales y tradiciones. No había quién hiciera sonar el kultrun para congregar a la comunidad. No había quién interpretara los sueños, se comunicara con los antepasados o con el *Ngenechen*. Nadie que conociera el nombre preciso de las plantas medicinales, ni su uso. Nadie que defendiera a la comunidad de los maléficos *kalkus* y de las inclemencias naturales.

El poder de la machi, en su ausencia, no tenía dónde encarnarse. Sin embargo, su espíritu no se perdía del todo. Rondaba en la familia y en la comunidad hasta volver a manifestarse. Es lo que ocurrió cuando una mujer mapuche desoyó el llamado para convertirse en machi –lo que la obligó a lamentarse, al final de su vida, por el vacío que eso dejó en su comunidad– pero el espíritu se encarnó en un hombre de su descendencia:

“Pasaron los años que debía vivir y se enfermó; cuando estaba por morir, decía en sueños: ‘terminará aquí mi vida y con ella parte de lo que es ser mapuche –esto lo decía porque el llamado a ser machi en su familia había quedado pendiente–. Queda un hombre en mi descendencia, él ruega siempre al volcán.’ Seguramente es nuestro destino el que hablemos una lengua que no es nuestra, aunque en nuestra descendencia siga de algún modo lo mapuche. Es cierto que ella está muerta y que no murió como machi, pero dejó descendientes, en ellos puede manifestarse el poder del espíritu de la machi”⁵¹.

50 Elicura Chihuailaf, Op. cit., p. 155.

51 Kuramochi, Op. cit., p. 28

La figura de la machi nos muestra hasta qué punto el papel de mujer jugaba un rol esencial en la sociedad mapuche. Y no sólo por el papel de la machi, sino por el papel de todas las mujeres comunes. Ellas no sólo conservaban las tradiciones y la memoria, sino que también eran las intermediarias entre el mundo terrenal y el cosmos trascendente. Eran las vigilantes y a la vez las reproductoras del 'alma' mapuche. Las guerras masculinas podían dispersar la sociedad o desplazarla físicamente, pero ellas constituían el punto de retorno y el espíritu de la restauración social y cultural del pueblo mapuche. La matria garantizaba vida, identidad y trascendencia. El "poder del espíritu de la machi" integraba, en una persona, todo eso.

Las identidades sociales: casadas, cautivas, solteras, madres y kalkus

Ya se han examinado algunos de los principales roles 'estructurales' de la mujer en la sociedad mapuche previa a la conquista. Sin embargo, poco se ha dicho aún de cómo eran ellas consideradas cotidianamente, dentro de esa sociedad. ¿Ocupaban un lugar de gran prestigio? ¿Eran valoradas y respetadas por los otros integrantes de la comunidad? ¿Qué posición ocupaban las mujeres por su edad o por su condición familiar? Sin duda, la valoración que se hace de la mujer en cada sociedad depende, en gran parte, de la estructura cultural y las características particulares de la misma. Una sociedad agraria considerará a la mujer de un modo distinto que una sociedad cazadora-recolectora, por ejemplo. Lo mismo ocurrirá entre una sociedad feudal y otra industrial, o entre una pacífica y otra guerrera.

¿Qué tipo de sociedad era la mapuche antes de la conquista? Resulta difícil precisarlo y las opiniones historiográficas son variadas al respecto. El primer punto del debate gira en torno a la base económica: ¿era la mapuche una sociedad agrícola, o cazadora-recolectora? Se ha mencionado antes cómo la mujer desempeñaba en las actividades agrarias un trabajo de primera importancia. Sin embargo, esta labor puede haber tenido una mayor o menor relevancia social, dependiendo del peso de la actividad agrícola dentro de la economía mapuche. Para autores como Villalobos, Aldunate y Guevara, ese peso no habría sido demasiado gravitante hasta bien entrado el siglo XIX. Por el contrario, Bengoa (2003) y Latchman sostienen que la agricultura fue una actividad económica de primer orden entre los mapuches, hasta que las exigencias de la guerra de Arauco y el desarrollo de la ganadería y del comercio forzaron un cambio de rumbo.

De cualquier modo, el papel de la mujer en la economía y en la sociedad mapuche estuvo sujeto a los cambios históricos desatados por el proceso de conquista. Tanto la guerra contra los españoles como la creciente actividad ganadera y comercial reforzaron una tendencia ya existente: la concentración de las actividades femeninas al interior de la comunidad, la familia y el hogar. El trabajo de las mujeres era vital para el sustento de dichos espacios –ya fuera cultivando la tierra, tejiendo ropa o produciendo los alimentos y bebidas–, y era aun más vital en tiempos de guerra. Con todo, el trabajo de los hombres –predominantemente orientado al exterior de la comunidad– resultaba, en tiempos de guerra, más estratégico y protagónico que el de retaguardia. En este sentido, aunque las mujeres producían gran

parte de los bienes materiales de la comunidad y determinaban el grado de riqueza de sus maridos, su trabajo carecía del mismo crédito social que el de los hombres en tiempos de conflictos y de guerra. Esta desigual valoración tendía a permanecer en tiempos de paz: “y este oficio [moler el trigo] es propio de las mujeres y fuera ignominia en un hombre ocuparse de él, ni en otros de sus ministerios, como son hacer la cocina, barrer y otras semejantes”⁵².

Otro punto conflictivo es, en la interpretación actual, el de la caracterización de la sociedad mapuche pre-hispánica como esencialmente pacífica o guerrera, pues la condición de la mujer habría sido, en ambos casos, muy distinta. Según José Bengoa (1985), la riqueza de la región de la Araucanía habría asegurado a los mapuches una convivencia relativamente armónica. Sólo en una sociedad donde predominara la escasez las luchas intestinas habrían sido la tónica dominante. Pero una sociedad rodeada de riquezas naturales y abundancia como la mapuche no tenía motivos estructurales para vivir en un estado de violencia interna. De haber conflicto, éste se derivaría sólo de riñas ocasionales entre familias, o de venganzas contra hechiceros. Distinta es la visión de Goicovich (2003), quien señala que los mapuches habrían estado enzarzados en continuas contiendas armadas, ya antes del arribo de las huestes hispánicas. La venganza, ligada, como se vio, a creencias de tipo mágico-religioso, sería el motor fundamental de estas luchas.

Según Goicovich, la situación descrita habría dado pie a la construcción de una cultura eminentemente masculina, donde los valores y cualidades relacionados directamente con la guerra pasarían a ser los más respetados socialmente. En este contexto, la figura de la mujer habría quedado en un segundo plano: “la costumbre del conflicto armado como medio para ‘ajustar cuentas’ estaba revestida de un sistema de valoraciones que, en el plano del género, se traducían en una situación de asimetría que disponía a la masculinidad en el nivel superior de la balanza: el monopolio de la guerra y del uso de las armas se expresaba, al interior de la dinámica grupal, en una jerarquización de la valoración social otorgada a los roles que desempeñaban hombres y mujeres, valoración que guardaba una connotación de inferioridad para la esfera de la mujer y se materializaba en una manifiesta desigualdad entre ambos sexos”⁵³.

Sin embargo, algunas de las características de la sociedad mapuche precolombina –la dispersión y la relativa autarquía económica en que cada comunidad vivía con respecto a las otras– hace difícil pensar que las contiendas internas hayan podido ser permanentes, largas y muy sangrientas. Si el pueblo mapuche pre-hispánico practicaba ya la guerra y tenía en alta estima a quienes se destacaban en ella, eso ocurrió, principalmente, cuando tuvieron que enfrentar a un enemigo que parecía superior y dispuesto a destruirlos como pueblo o/y a esclavizarlos.

La densa población y la abundancia de recursos que encontraron allí los españoles puede atestiguar este aserto. A la inversa, en ausencia de un enemigo letal, debieron predominar los períodos de paz, y entonces

52 Ovalle, Op.cit., p. 121.

53 I.Goicovich, Loc. cit., p. 160.

el papel y valor de las mujeres debió pesar más y hacerse más relevante. Lo más probable es que la mujer mapuche haya estado inserta en un medio social relativamente pacífico, que valoraba por igual, en coyunturas distintas, las cualidades de uno y otro género. Sin duda, la larguísima duración de la guerra de Arauco –tres siglos, cuando menos– terminó por exaltar, a los ojos mitificadores de poetas y cronistas, las figuras vanguardistas de los *conas*, opacando la muy necesaria relevancia económica, social, cultural y espiritual que la mujer mapuche, en retaguardia, tenía para la reproducción física y espiritual, por tan largo tiempo, de tales guerreros.

A ello es necesario agregar que la estructura política de la sociedad mapuche anterior a la conquista se caracterizaba por la ausencia de poderes centrales y jerarquías permanentes: “las sociedades que han practicado un tipo de economía como la mapuche prehispana –tala y roce, junto a un sistema de caza y recolección– poseen un tipo de organización social de comunidades pequeñas, dispersas, autónomas y carentes de centralización. Se sostiene que con estas características económicas, por lo general, las tierras son ocupadas por familias individuales, clanes o aldeas, y dificultan el advenimiento de una autoridad política centralizada que ejerza control sobre los recursos básicos”⁵⁴.

Siendo así, la familia constituía la unidad básica de la sociedad mapuche, y en torno a ella se articulaba la vida económica, política y cultural del pueblo. Los vínculos de sangre y de amistad, sin embargo, no impedían a cada grupo familiar conservar su autonomía territorial. Miembros del mismo linaje y bajo la autoridad de un mismo cacique, podían vivir separados por amplias distancias. De ahí que a los cronistas españoles les pareciera que los mapuches vivían como “criaturas salvajes”: esparcidos por los montes y valles, y no congregados en ciudades como ellos:

“Estas [los asentamientos indígenas] nunca fueron en forma de ciudades, porque todo lo que olía a algún modo de sujeción o apretura no les agradaba, sino el desahogo y la libertad. Así vivían en los campos cada cacique con sus vasallos y parcialidad, repartidos conforme a la comodidad de cada uno”⁵⁵.

Aunque el pueblo mapuche ocupaba el territorio de forma dispersa, y aunque carecía de un poder político centralizado (dos situaciones que para los conquistadores europeos resultaban casi incomprensibles); constituía una colectividad con una amplia conciencia de sí misma. Pues su integración estaba determinada tanto por elementos culturales (la lengua), sociales (las relaciones de reciprocidad y retribución) y rituales (encarnados en la machi y el rehue, por ejemplo), como por el elemento territorial. El rol político de los hombres mapuche, estaba abocado a la conservación y defensa de la unidad transversal de sus familias y de su ayllarehue. En tiempos de paz, el lonko la presidía y una serie de asambleas reunían a la comunidad con el fin de lograr acuerdos y consensos. En tiempos de guerra, el toqui ejercía el mando mientras que las alianzas aseguraban la movilización de los guerreros.

54 J.Bengoa, *La memoria olvidada. Historia de los pueblos indígenas de Chile*. Comisión Bicentenario. Santiago: 2004, p. 276.

55 Ovalle, Op.cit., p. 111.

En ese contexto, ¿qué rol desempeñaba la mujer? Los espacios políticos donde se tomaban las decisiones importantes que afectaban a toda la comunidad, eran ocupados exclusivamente por hombres. El don de la oratoria –tan importante entre los mapuche para adquirir prestigio e influencia– era sólo manejado por los hombres. El ascendiente que otorgaban las armas también era una prerrogativa netamente masculina.

Sin embargo, la mujer era fundamental a la hora de establecer las alianzas que estructuraban a la sociedad mapuche. Se debe tener en cuenta que el matrimonio era exogámico; esto es, que el hombre buscaba a sus esposas fuera de su grupo social. Esta condición, sumada a la poligamia, condujo a un intenso intercambio de mujeres entre los hombres mapuche. Gracias a la estrategia matrimonial se establecían coaliciones entre diferentes familias, se consolidaban amistades o se retribuían favores. El matrimonio pasaba así a formar parte de una red de reciprocidad entre comunidades diversas, en la cual tanto bienes materiales como mujeres constituían medios para agasajar o ganar amigos. De este modo, las mujeres representaban una vigorosa rueda que permitía la puesta en marcha de la sociedad mapuche, sin necesidad de la acción de un poder político central: “La mujer adquiere una función determinante en la estructura social, donde la sociedad descansa sobre una red de relaciones y no sobre el poder del Estado. Son las mujeres quienes constituyen las alianzas familiares. Ellas son la prenda de la alianza, del pacto de amistad y no agresión entre dos familias. Ellas, por otro lado, serán las encargadas de ‘alimentar’ esas alianzas con visitas permanentes, e intercambios múltiples”⁵⁶.

Por otra parte –y como ya se ha señalado en apartados anteriores–, las mujeres participaban tanto de la vida económica, como de la vida social, ritual y cultural mapuche. A través de sus diversos roles, ellas estrecharon y nutrieron los lazos que sostenían la organización de su pueblo. Su función podía no ser política en sentido amplio o militar como la de los hombres, pero sí se relacionaba con el “*poder*”, en cuanto ellas administraban y aun gobernaban las prácticas sociales que hacían posible la reproducción de la vida, la unidad transversal y la tradición cultural de las comunidades indígenas. Al descansar dicha unidad sobre las relaciones de reciprocidad entre las familias de esas comunidades (donde ellas jugaban un rol central), y no sobre un aparato político central, vertical y autoritario; se puede afirmar que todo eso correspondía a una configuración distinta a la conocida como “*patria*”. Más bien, la unidad transversal de la sociedad aborígen anterior a la conquista y a la formación del Estado, configuró una realidad más cercana al contrario: el de “*matria*”; en el cual el papel de la mujer era decisivo para la articulación social.

56 Bengoa, Historia de los antiguos mapuches..., p. 83.

Las mujeres casadas, en la sociedad mapuche

Como se mencionó previamente, la familia conformaba la unidad fundamental de la sociedad mapuche. Es en ella, por tanto, donde pueden encontrarse los rasgos que determinaban la condición de la mujer indígena. Las características de la familia mapuche diferían bastante de la familia occidental-cristiana. Muchas de estas diferencias –sobre todo la poligamia y el pago a la familia de la novia– fueron vistas desde afuera como muestras de la barbarie indígena. Eso indujo en algunos historiadores la tendencia a pintar un cuadro distorsionado y denigrante de la situación de la mujer. Nuevamente, es Diego Barros Arana quien da ejemplo de ello:

“La familia indígena no estaba constituida por los vínculos de los afectos suaves y tiernos que forman los lazos de la familia civilizada. El indio chileno tenía tantas mujeres como podía comprar y sustentar. (...) Esas infelices, vendidas por sus padres a un precio vil, casi podría decirse por algunos alimentos o por algún vestido, pasaban a constituir un hogar triste y sombrío en que faltaban casi todos los goces de la vida doméstica. (...) Todas ellas vivían en comunidad, en estrechas e incómodas habitaciones, sometidas como esclavas a la voluntad del señor, al cual no osaban acercarse sino en actitud humilde y reverente”⁵⁷.

¿Era realmente ésa la situación de la mujer mapuche dentro de su familia y su sociedad? Para determinar con mayor exactitud la situación de las mujeres indígenas habría que comenzar describiendo la familia mapuche. Ya se ha mencionado, como uno de sus rasgos, la exogamia y la poligamia, tan importantes en la conformación de la estructura social mapuche. Fuera de estos aspectos, cabe citar la “patrilinealidad” y la “patrolocalidad”, rasgos que resaltan la posición del hombre en la conformación del linaje: “El sistema familiar mapuche está regido por las leyes de patrilinealidad, exogamia respecto al grupo local, y patrilocalidad. De acuerdo a estas normas, forma familia la descendencia de un varón, sus hijos masculinos o femeninos y los vástagos de sus hijos varones. El linaje, sin embargo, no vive congregado: las mujeres permanecen en el grupo únicamente mientras dura su estado de soltería. (...) Las mujeres casadas del linaje no viven con sus pariparientes y, a la inversa, pertenecen al grupo local las mujeres de los varones del linaje que trasladaron su residencia a la de aquellos”⁵⁸.

Los descendientes directos del padre, más las mujeres venidas de fuera, conformaban una familia extensa. Una misma ruca podía albergar al padre, sus esposas, hijos, nueras, nietos e hijas solteras o separadas. Las comidas cotidianas, el agasajo de una visita, una celebración, la conversación junto al fogón, el trabajo doméstico, los juegos de los niños o la hora de dormir conformaban algunos de los eventos de la convivencia familiar. Lejos de la imagen sórdida transmitida por el historiador Barros Arana, la familia mapuche parecía caracterizarse por su calidez y su hospitalidad. Así describe, al menos, a la familia del cacique Llancareu el cronista-cautivo Pineda y Bascuñan:

57 Barros Arana, Op. cit., p. 65.

58 Aldunate, op.cit., p. 68

“Llancareu me llevó a su rancho. Asistían allí con él un hijo casado, una hija soltera y sus nietos, y todos con estimación, respeto y benignidad me miraban. (...) El viejo se asentó a mi lado y a él y los demás brindé y alabé grandemente la bebida, porque el licor era sazonado y cordial al gusto. Mandó el viejo que me la guardasen y que de ella no bebiesen otros, a lo que respondió la hija que no me faltaría de aquel género porque ella tenía frutilla bastante con que aumentarse la bebida. Agradecile mucho la oferta y le dije que en todo lo que me quisiese ocupar la serviría con todo amor y respeto. El viejo, su padre, la volvió a encargar con encarecimiento que tuviese gran cuidado conmigo en darme de comer y beber, que hiciese cuenta que yo era su hijo, porque en ese grado me había de tener; mandó disponer la cama y que la hiciesen ancha y blanda, añadiendo los pellejos y otras frazadas. El buen viejo estaba ya muy cerca de la edad de los niños, pues se burlaba y entretenía con ellos a ratos y a mí me miraba como a tal, porque entonces lo era sin pelo de barba, y me mostraba grande amor y voluntad. Por lo cual me dijo que había de dormir con sus nietos y con él porque no tuviese frío”⁵⁹.

El jefe de familia contaba con prerrogativas importantes al interior del hogar. Era él quien resolvía los asuntos familiares más importantes; disponía cuáles eran las alianzas más convenientes; quién entraba a la casa y cómo debía ser atendido o quién era un enemigo potencial. Suyos eran también los antepasados venerados por la familia (pillán). Contaba, por tanto, con el respeto del resto del clan –hijos, nueras, mujeres y nietos–, aunque ello no implicaba que los nuevos hogares conformados por sus hijos varones le debieran acatamiento absoluto (recordemos que cada grupo familiar disfrutaba de cierta independencia). Si bien era respetado y obedecido, no podría decirse que el jefe de familia encabezara un férreo patriarcado. Ni con sus hijos ni con sus nietos mantenía relaciones absolutamente verticales.

A varios cronistas de la conquista –así como también a algunos viajeros posteriores– les llamó la atención la relativa libertad de que gozaban los niños mapuches, y la llaneza con que se dirigían a sus mayores, fuesen éstos o no caciques⁶⁰. Es probable que las niñas estuviesen sometidas a un control mayor, sobre todo porque debían ocuparse de pequeñas tareas domésticas. Sin embargo, las jóvenes parecían moverse con bastante independencia; pues nadie las vigilaba con excesivo rigor, ni les pedía cuenta exhaustiva de sus actos⁶¹. Sólo se les exigía que cumpliesen con las labores que se consideraban propias de su edad y sexo (más adelante se detallará un poco más en extenso la situación de la mujer mapuche soltera). Los matrimonios solían ser arreglados por los padres, conviniendo entre ambas familias el pago por la novia. Aun así, si una pareja se casaba sin el consentimiento de los padres, era muy poco lo que éstos podían hacer para anularlo. En definitiva, aunque el padre de familia tenía un papel preponderante al interior del hogar y del clan, no ejercía sobre su descendencia un poder absoluto.

59 Pineda y Bascuñan, *El cautiverio feliz*. En www.bibliotecacervantes.com

60 “El cacique no demoró mucho en acercarse también, y luego entabló conversación (...). Nadie parecía mostrarle mucha deferencia y me sorprendió la falta de respeto que se notaba para con los superiores, sobre todo entre los niños, quienes gozaban de la mayor libertad, mezclándose en las conversaciones, expresando sus ideas de una manera no superada por la misma juventud yanqui” (Smith, 1914: 98).

61 Ante los escrúpulos de Pineda y Bascuñan, un cacique intenta convencerlo de que acepte la amistad de una joven con las siguientes palabras: “Si lo haces de vergüenza o de temor –me replicó el cacique–, bien puedes no recelarte, porque esa moza no tiene marido que la mire y es dueña de su libertad; quédate con ella”. Pineda y Bascuñan, *El cautiverio Feliz*. Ediciones Olimpo, Santiago: 2002, p.69.

¿Qué ocurría con relación a sus esposas? En este punto se hace necesario profundizar en otra característica singular de la familia mapuche: el matrimonio poligámico. Para el antropólogo José Bengoa –como ya se ha dicho–, la práctica de la poligamia entre los mapuche tenía su fundamento en el sistema de alianzas y retribuciones que rodeaban al contrato matrimonial, y que constituían la base de la sociedad mapuche: “Este sistema de parentesco [la poligamia] produce una red múltiple y compleja que es la base de la sociedad mapuche tradicional donde ‘todos somos parientes’. No es por casualidad que el poeta [Ercilla] dijo que ‘la gente es tan granada’, esto es, tan numerosa, porque evidentemente este sistema de parentesco permitía una enorme capacidad de desarrollo de la población. Pero a la vez era la base de un sistema muy fluido de intercambios”⁶².

La vinculación de la poligamia con el intercambio económico y con el sistema de alianzas, implicó dotar de un mayor prestigio a quienes tenían varias esposas. En primer lugar, el número de ellas indicaba la cuantía de la hacienda del hombre que las desposaba. Pues, el pago de la dote demostraba que el novio contaba con los recursos necesarios y que no era un hombre pobre. En segundo lugar, las mujeres adquiridas eran una constante fuente de bienes, ya que con su trabajo producían alimentos, bebidas, ropas o artesanías. Contar con un excedente de dichos productos, aunque fuese pequeño, le permitía al marido hacer intercambios o regalos. Con ello mantenía vivo el sistema de retribuciones, conservaba sus vínculos sociales y ganaba influencia y prestigio dentro de la colectividad. Así, quien tenía más mujeres tenía también más amigos e influencias.

Un hombre rico con muchas esposas era llamado *ulmen*, y gozaba de un prestigio especial dentro de la sociedad mapuche. La condición prominente del *ulmen* fue acrecentándose a lo largo del período colonial, a medida que el pueblo mapuche incorporaba la ganadería mayor y menor, el comercio de ganado y el botrín de los malones. La transformación de la economía mapuche trajo consigo una mayor acumulación de riquezas y, por lo mismo, una mayor diferenciación social. Más que nunca, la cantidad de esposas de un hombre se convirtió en un medio de ganar y demostrar poderío⁶³. Ambas cosas –un número crecido de mujeres y la hegemonía social consiguiente– estaban tan indisolublemente unidas en la cultura mapuche, que durante sus luchas contra el ejército español y luego el chileno, les extrañaba que entre sus adversarios la situación no fuese igual. Según el viajero norteamericano Edmond Smith, quien recorrió la Araucanía a mediados del siglo XIX, un hombre mapuche se habría sorprendido al saber que el presidente de la república contaba con una sola esposa:

- “¡Huél!– exclamó el indio, atónito– ¿Una no más?– levantando el dedo para que no me equivocara.
- Sí, una no más.
- Entonces debe de estar muy pobre.

62 Bengoa, Op. cit., p. 84.

63 Un ejemplo del tipo de relaciones establecidas mediante los matrimonios durante el siglo XIX y del prestigio adquirido con ellas, es el siguiente: “Nawelwen juntó animales. Los echó en cría y en pocos años tuvo piños de yeguas y ovejas. Paso a ser *ulmen*, hombre rico, y podía buscar mujeres. Se casó con la hija del afamado cacique Wúchakura, de Koyawe. Con este pariente aumentó la autoridad que iba teniendo. Comenzó a ser respetado. Esta primera mujer se murió. Casó entonces con otra hija de Wuchakura llamada Lucía (...) Después trajo una cautiva de Chillán que se llamaba Lorenza”. Guevara y Mañkelef, *Historias de familias*. Ediciones Liwen, Santiago: 2002. pp. 97-98.

– ¿Por qué?– pregunté yo.

– Porque yo, que soy pobre, tengo dos; muchos de nuestros ulmenes tienen cinco; y el presidente que es un gran cacique debiera tener a lo menos diez⁶⁴.

Por el contrario, aquellos individuos que no se casaban eran tenidos por desdichados –o extraños, o brujos– y su pobreza se atribuía a la falta de una mujer, a la vez que la ausencia de ésta era achacada a su pobreza. Sin la fuerza laboral de la mujer ni las relaciones sociales que ésta aportaba, un hombre soltero tenía pocos chances de conquistar ascendiente sobre su comunidad, o, siquiera, llevar una vida próspera:

“Había una vez un hombre pobre que vivía solo con su alma. Tal vez vivía solo por eso mismo de ser tan pobre. Habitaba él en un lugar próximo a las tierras de mi familia, aunque no tan cerca. Era este un hombre raro y taciturno, no tenía más que un par de ovejas y unas cuantas aves. Como él era solo no había mujer para lavar, hacer el pan, la huerta y menos voces de niños que corretearan los pájaros de alguna siembra, porque tampoco había siembra”⁶⁵.

Posteriormente, con el desarrollo de la guerra y el aumento del rapto de mujeres, la mujer cautiva pasó a ser otro símbolo de poder y prestigio militar. De ahí que muchas veces la esposa extranjera –española o chilena– tuviera un lugar privilegiado dentro del hogar poligámico. Pues, como botín de guerra, la mujer representaba el éxito militar de su marido, adquiriendo así un valor especial delante de todos: “el rapto y la posesión de la mujer del adversario significaba detentar el ‘bien’ máspreciado por los hombres, un ‘bien’ que adquiriría en tales circunstancias un valor considerable pues era la señal inequívoca del triunfo, de una victoria y superioridad sobre el otro; por ello, consideramos que la mujer cautiva debió ocupar un sitial privilegiado al interior de la familia poligénica: conservar por un largo tiempo este trofeo de lucha era prolongar indefinidamente la sensación de victoria”⁶⁶.

Muchas de estas mujeres se quedaron definitivamente en la Araucanía, contribuyendo con ello al mestizaje. Pese a que algunas de ellas tuvieron la oportunidad de regresar al territorio español o criollo, no lo hicieron. Los cronistas españoles, testigos de estas situaciones, interpretaron esta renuencia como efecto de la mucha vergüenza que sentían las mujeres cautivas de volver a sus hogares, luego de haber sido maltratadas por los indígenas⁶⁷; o como un reflejo de su debilidad moral, puesto que preferían vivir en la “barbarie”:

“El año de 1644 entramos a una campeada, y estando alojados en la Imperial (...) pasó por mi toldo una india blanca, y preguntándole si vendía alguna cosa de comer respondió en lengua castellana que sólo

64 Edmond Smith, *Los araucanos*. (Santiago: 1914), pp. 102-103.

65 Kuramochi, Op. cit., p. 29.

66 Goicovich, Op. cit., p. 165.

67 Es la misma visión que tiene Sergio Villalobos, quien plantea acerca de las mujeres cautivas: “Su esclavitud duró largo tiempo a causa de la prolongación de la rebelión y muchas vieron llegar sus últimos días sin ser liberadas. Algunas fueron recuperadas en las incursiones de las tropas y otras fueron rescatadas, por lo general mediante el pago de especies, después de haber dado varios hijos a sus captores. Salían en estado deplorable, desgñadas, con los pies estropeados y vistiendo a la usanza indígena, agobiadas por la vergüenza de los ultrajes, al extremo de que algunas se negaban a volver”. Villalobos, *Relaciones Fronterizas*, (Santiago, 1982: 40).

*se andaba paseando, y preguntándole quién era dijo que española cautiva, y como yo era recién llegado al ejército le dije que se quedase pues estaba entre nosotros, y con ninguna razón la puede persuadir, con que diciéndole si era cristiana dijo que sí y se llamaba doña Ángela. Repliquele que cómo quería conde-narse volviendo con los bárbaros, y enfadada no quiso hablar más en castellano y se iba retirando*⁶⁸.

Es posible que algunas de estas cautivas sentían miedo de volver a la sociedad colonial, donde podrían ser vistas con malos ojos o ser rechazadas de plano. Sin embargo, otros factores debieron entrar también en juego para hacerlas permanecer en el territorio mapuche. Tanto españolas como chilenas pudieron haberse habituado al modo de vida mapuche; sobre todo si estaban familiarizadas ya con el trabajo manual. De igual modo, la formación de nuevas familias (en este caso, mestizas en territorio mapuche), así como la posible desaparición de la anterior a causa de la guerra, eran incentivos para asentarse en la sociedad adoptiva. Por otra parte, la valorización especial de que gozaban algunas de las mujeres cautivas, debió significar otro aliciente para permanecer en el nuevo hogar. El hecho de ser consideradas al interior de la familia como un “bien valioso”, tiene que haber constituido un importante contraste para aquellas mujeres que no eran apreciadas de una forma especial en su sociedad de origen. Es el caso de una de las mujeres con las que se encontró Edmond Smith durante su viaje a la Araucanía:

*“Una de las mujeres, llamada Juana, a título de ser católica, reclamó otro collar. Era chilena y de buena cara, pero estaba quemada por el sol y el viento y tenía la tez cobriza de una indígena. Cuando niña, fue capturada por los indios y al ajuste de la paz estaba ya habituada al modo de vivir de los araucanos; prefirió entonces quedarse en calidad de mujer favorita de un poderoso cacique, antes que volver a casa de sus padres, que eran de humilde posición*⁶⁹.

Muy distinta fue, en cambio, la situación vivida por las indígenas obligadas a vivir en territorio español o chileno. Estas mujeres no sólo fueron consideradas despectivamente; sino que además fueron servilizadas, forzadas a integrar encomiendas o a convertirse en las “chinas” de la casa patronal.

De todas formas, la captura de mujeres blancas o criollas fue un fenómeno estrechamente vinculado a la guerra de Arauco. En la vida propiamente mapuche, la mayoría de los matrimonios se arreglaban pacíficamente entre las familias interesadas. Y eran ellas mismas las que fijaban el precio de la novia, lo que daba lugar a varios días de regateo. Una vez fijado, se efectuaba la ceremonia de pago de la novia, que era llamada *mavun*, a lo que seguía la boda, mediante la simulación de un rapto:

*“El esposo, de acuerdo con el futuro suegro, se oculta en compañía de varios amigos, cerca del lugar por donde sabe que va a pasar la esposa. Llegado el momento, es tomada por asalto y puesta sobre las ancas del caballo del esposo, al que se abraza estrechamente, a pesar de sus gritos, que no tienen nada de serio*⁷⁰.

68 Quiroga, Op. cit., p. 284.

69 Smith, Op. cit., pp. 164- 165.

70 Abate Molina, Op. cit., p. 115.

Por último, el acontecimiento era celebrado con una gran fiesta. La mujer recién casada dejaba entonces la ruca paterna para instalarse definitivamente en casa de su nuevo marido. No obstante, en caso de divorcio, volvía a su familia de origen⁷¹. La situación contraria –que un hombre se fuera a vivir con la familia de la novia– no parece haber ocurrido hasta mucho después, cuando el sistema de reducciones y la escasez de tierras, empujó a varios hombres empobrecidos a casarse con mujeres dueñas de predios (Faron, 1969).

El matrimonio mapuche podía, asimismo, disolverse. Cuando una pareja quería separarse, hombres y mujeres contaban con el mismo derecho de tomar la iniciativa para romper el vínculo. La única condición para hacer efectivo el divorcio, era la de devolver al hombre la dote que éste había pagado por la esposa. De esta forma, la mujer mapuche no se encontraba ligada a su marido por una unión indisoluble y, si lo deseaba, podía poner ella misma fin al matrimonio. Algunas de las mujeres separadas retornaban a la casa de sus padres⁷², otras formaban nuevas familias:

“Con la facilidad que se casan, deshacen también el contrato; que como fue de venta, en enfadándose la muger del marido; le deja, y se vuelve en casa de sus padres, i haze que le vuelvan la hacienda que le dio por ella: con que desecho el contrato queda también desecho el casamiento. Y también le suelen deshazer casándose con otro, y volviendo el segundo marido al primero la hazienda y las pagas que le dio por la muger. Y lo mismo hace el marido: que en cansándose de una mujer o en sintiendo en ella flaqueza alguna i que le ha hecho adulterio, no la mata, por no perder la hazienda que le costó, sino que se la vuelve a sus padres o se la vende a otro para recobrar lo que le costó”⁷³.

La importancia económica de las mujeres, sumada al pago de la novia, convertía al adulterio en una especie de robo ante los ojos del marido, quien se consideraba vulnerado en sus derechos patrimoniales. El adulterio, en consecuencia, sólo podía ser resarcido con la devolución de la dote o con la muerte de los implicados. La mayoría de las veces, el marido se conformaba con exigir el reembolso de los bienes pagados por la mujer. Sin embargo, también ocurría que el marido decidiera tomar venganza, sobre todo si éste era un cacique poderoso con varios hombres bajo su mando y un prestigio que guardar.

La primera mujer era aquella por la que se pagaba un más alto precio, y la que desempeñaba luego las labores administrativas del hogar. Gozaba, en general, de mayor prestigio que las otras. En tiempos antiguos, parece haber sido frecuente que un individuo tomase por esposas a dos o más hermanas (esta práctica es conocida como *sororato*), ya fuese para consolidar una alianza o para asegurar una mayor armonía familiar⁷⁴.

71 Pineda y Bascuñan señala que en casa de Llancareu vivía “una hija del mismo cacique, la cual por haberse disgustado con su marido se había vuelto a casa de su padre y estaba como divorciada, puesto que el marido no quería volver con ella, ni ella tenía gusto de estar en su compañía.”

72 Sobre la mujer viuda no existe mucha información. Lo más probable es que, si ésta era todavía joven y no tenía hijos, volviese a casa de sus padres. Las mujeres mayores, en tanto, debían de permanecer en la familia patrilocal, al cuidado del nuevo cabeza de familia. Sobre la situación de las viudas Rosales comenta: “Las mugeres, como son hazienda propia del marido, y que las ha comprado, no quedan libres en muriendo él; sino que se las deja por herencia al hijo mayor, y él las tiene por sus mugeres y, reservando a la madre las demás le sirven para el tálamo y en los oficios domésticos. Y si alguna no quiere hazer vida con él, ha de ser rescatándose, y volviendo lo que le costó a su padre”. Rosales, Op. cit., p. 139.

73 Rosales, Op. cit., p. 139.

74 “De este salieron muchos hijos, hombres y mujeres. Dos de sus hijas, Kurechew la mayor, y Francisca la menor, se casaron con Lorenzo Kolüpi. Estas dos mujeres hermanas eran las preferidas de este gran jefe abajino. Ellas únicamente podían entrar al cuarto en que guardaba la platería. En la antigüedad, los mapuche preferían las hermanas o las primas para vivir con ellas. Decían que teniendo este parentesco no peleaban ni se ponían celosas unas de otras” (Guevara y Mañkelef, 2002:59).

Las mujeres podían habitar rucas distintas a la del marido, o bien la misma pero con habitaciones y cocinas separadas. Según la relación de los cronistas, cada una de ellas contaba con un fogón donde preparar la comida para ella y sus hijos, así como para el marido cuando le correspondía por turno. En opinión de José Bengoa, cada mujer habría constituido una unidad doméstica semi-independiente: “cada mujer establecía una suerte de unidad doméstica separada ya que por ‘su rueda’, esto es, una a una, de acuerdo a una especie de calendario de dieciocho días en este caso, se obligaba a darle de comer y atender al marido común. Esto implicaba que la mujer debía cultivar el campo para ella y para sus hijos y parientes, en fin, desarrollar una pequeña unidad productiva completa. Los linajes y agrupaciones podían ser enormes, pero el sistema de organización, podríamos decir en un lenguaje moderno es sencillo y descentralizado”⁷⁵.

Poco puede desprenderse, a partir de cronistas y observadores, sobre cómo era la convivencia diaria entre las distintas esposas de un hombre. Seguramente, la costumbre arraigada de la poligamia; las relaciones de amistad y parentesco; las habitaciones separadas y la necesidad de trabajar juntas, eran elementos que tendían a disminuir los conflictos entre las mujeres. Así, por ejemplo, a Edmond Smith le llamó la atención el caso de dos mujeres casadas con un mismo hombre, y que parecían llevar una convivencia pacífica:

“A veces estaba acompañada de otra mujer más joven y bonita que ella, a quien señalaba con evidente orgullo como –la otra yo– es decir, la segunda esposa de su marido, agregada a la familia hacía poco. Lejos de enfadarse o de sentir celos de la recién llegada, decía que deseaba que su marido tomase otra mujer; porque lo consideraba un gran alivio tener quien la ayudara en los quehaceres de la casa y la manutención de su marido”⁷⁶.

También debieron desatarse riñas y problemas de convivencia entre las mujeres. Diferencias de edad, de origen (se debe tener en cuenta que algunas de las mujeres eran cautivas españolas o chilenas) o incluso de carácter, podían generar roces, celos y disputas. Aunque desde una perspectiva exclusivamente masculina, el cacique Tereupillán le describe al cautivo Pineda y Bascuñan los altibajos del matrimonio poligámico:

“Ahí veréis, capitán, lo que padecen y sufren los que quieren tener muchas mujeres, que es forzoso que tengan varias condiciones, y con todas es bien acomodarnos, porque las malas nos sirven, las buenas nos consuelan, y las unas y las otras, nos visten, sustentan y regalan. Pero, verdaderamente, después que tuve más maduro el juicio, y fui reconociendo que la muchedumbre de mujeres en una casa eran una confusión continua y un desasosiego grande, me reduje con el tiempo a no tener ni sustentar más de cuatro o cinco, y en mi vejez, sólo a una muchacha que me abrigue, como lo habéis visto. Las otras tres ancianas que me asisten, son las madres de mis hijas y sólo sirven hoy de gobernar la casa. Tal vez, con dormir con ellas les agradezco su trabajo, y de esta suerte vivo con descanso, porque son las celadoras de la moza y la guardan más bien que yo pudiera, porque como es muchacha y yo viejo, no

78 Bengoa, Op. cit., p. 111.

79 Smith, Op. cit., p. 122.

puedo satisfacer sus apetitos, y es mucho que con eso sea honrada, quieta y de buen natural. Es hija de buen padre y de buena madre y desde sus tiernos años fue enseñada a estar recogida y ocupada, sin saber lo que fuese estar ociosa, que de estarlo las mujeres, se originan varios pensamientos y el salirse las hijas de casa de sus padres con el primero que encuentran o las habla⁷⁷.

Según la relación que hace el viejo cacique (en la voz de Pineda), las mujeres se dividían ciertas tareas, privilegios y deberes al interior del hogar. Todas ellas participaban en los diversos quehaceres del hogar y en las labores productivas. Pero las más antiguas de ellas debían desempeñar además un rol supervisor; tanto de la administración de la casa, como de la conducta de las más jóvenes. Acerca del cumplimiento de los llamados “deberes maritales”, sólo es posible esbozar ciertas especulaciones. Es factible que existiera algún sistema de turnos, pero también que el favoritismo del marido –sobre todo cuando en un mismo hogar convivían esposas jóvenes y viejas– fuera un factor más decisivo. Como en toda familia, más si ésta es numerosa, el día a día debía de estar salpicado de pequeñas rencillas y rivalidades. Aunque, por otra parte, la familia poligámica no debió estar exenta de alianzas y complicidades entre las mismas mujeres.

Como ya se ha detallado en los acápites anteriores, gran parte de la rutina de las mujeres casadas giraba en torno al trabajo. Parte importante de éste se realizaba al aire libre, en las chacras y pastizales. En ellos las mujeres llevaban a cabo tareas que requerían de mucha actividad física, y en los intermedios de sus faenas era frecuente que disfrutaran del baño y la natación. De ahí que a los cronistas, les llamase la atención (y quizás les espantase un poco también) la fuerza y el dinamismo de las mujeres:

“Y proviene la fortaleza de las mugeres, de criarse medio desnudas, al frío y al agua, con tan poco melindre y delicadeza, que todas las mañanas aunque esté granizando, se han de vañar. Están hechas al trabaxo, y a moler [maíz o trigo], cargar a cuestras el agua, la chicha, la leña, las cosechas, sin descansar un punto⁷⁸.

Pero otra parte importante de la rutina femenina se desarrollaba puertas adentro. El aseo del hogar o la cocción de los alimentos eran tareas que se realizaban al interior de las rucas. Estas no se distinguían demasiado unas de otras en cuanto a su diseño, sino sólo con respecto a su tamaño. Así, algunas rucas de hombres ricos o de caciques importantes podían adquirir dimensiones considerables. En general, el hogar mapuche se ajustaba a la siguiente descripción, y no parece haber sufrido muchos cambios hasta bien entrado el siglo XIX:

“La casa era rectangular, construida de cañas con techo de paja y tenía más o menos treinta pies de largo por quince de ancho. Se asemejaba mucho a los ranchos comunes entre las clases pobres chilenas. En medio del tacho había un agujero que servía de chimenea, para el fuego colocado inmediatamente debajo de él. En dos de los rincones habían toscos marcos de coligües sobre los cuales se habían

77 Pineda y Bascuñán. Op. cit.

78 Rosales, Op. cit., p. 153.

estirado cueros de buey, que servían de catres; en otro se encontraba una división bien hecha de cañas: detrás de ella estaba el granero en donde guardaban el trigo. El centro de la pieza estaba ocupado por ollas de greda, fuentes de madera, cucharas y otros utensilios domésticos. De los tijerales, negros y festoneados de telas de araña, colgaban mazorcas de maíz, trozos de carne, zapallos, cuelgas de ají y una bolsa tejida llena de papas. (...) Al lado del fuego, estaba sentada en cuclillas una anciana arrugada y legañosa (...) La dueña de casa estaba sentada cerca de ella y se dedicaba a revolver el contenido de una gran olla, colocada junto al fuego y de cuando en cuando tiraba de la correa pendiente de la cuna que estaba suspendida de los tijerales”⁷⁹.

El eje del hogar lo constituía el fogón. Este se encendía apenas amanecía, y permanecía así a lo largo de casi todo el día. Debido a que no existían horarios para las comidas y a la fluida vida social mapuche –que podía significar un huésped o una visita repentinos–, en cualquier momento podía hacerse necesaria la cocción de un plato. Por lo demás, el fuego era, sobre todo en los fríos días de invierno, un punto de reunión para la familia. En torno a él, se contaban los relatos (*piam*) que conformaban el imaginario mapuche, y también las antiguas historias de los antepasados.

Los niños –que de seguro eran muy numerosos en la familia poligámica– estaban al cuidado de todas las mujeres de la casa. Mientras eran guaguas, las madres solían llevar a sus hijos con ellas en sus cunas portátiles de madera (*cupulhue*). Pero, una vez que estaban más crecidos, los niños disfrutaban de gran libertad, pues la educación mapuche no parecía ser demasiado estricta.

Por último, la rutina de las mujeres casadas se complementaba con las diversas actividades de la vida social, anteriormente ya descritas. Matrimonios, funerales, mingas, celebraciones de victoria y rituales mágico-religiosos, eran todos eventos en que las mujeres se hacían partícipes. Fuera de éstos, eran también habituales las visitas sociales⁸⁰. Mediante ellas, las mujeres casadas no sólo nutrían los vínculos que ligaban a sus familias de origen con sus familias propias; sino además estimulaban los intercambios culturales y materiales a través de conversaciones, regalos y trueques.

De la maternidad y la sangre peligrosa

El embarazo era vivido por las mujeres mapuche con la misma fortaleza con que enfrentaban sus trabajos diarios, y sin que por ello sus rutinas se vieran demasiado afectadas: “Y son las mugeres tan fuertes, y tan sin melindres, ni antoxos: que nunca malparen, por antoxadisas: sino por trabaxadoras, y por cargar cosas

⁷⁹ Smith, Op. cit., p. 122.

⁸⁰ “Las visitas en la sociedad mapuche tradicional constituían, y aún en algunas partes sigue siendo igual, una de las ceremonias más importantes ya que iban formando el entramado necesario para una sociedad sin Estado. Existe un ritual para cada tipo de visita, con nominaciones especiales según sea el motivo o tema de la misma. (...) Esos intercambios fueron el germen de la memoria colectiva”. Bengoa, *Historia de los antiguos mapuches del sur...*, p. 82.

pesadas⁸¹. De todas formas, para asegurarse un buen parto las futuras madres observaban ciertos rituales, algunos de ellos cargados de metáforas significativas, surgidas de la observación directa de la naturaleza: “Y todos los días se han de ir a bañar, antes de salir el sol, y luego se ponen a la puerta de su casa, para ver salir el sol, y arrojan una piedra: para que la criatura salga tan de prisa como el rayo del sol, y caiga tan veloz como la piedra”⁸².

Al mismo tiempo, la mujer embarazada debía evitar determinadas comidas: “Se prohibía igualmente comer carne de animales acuáticos o contrahechos a las mujeres, porque comunicaban la imperfección al feto”⁸³. Y también ciertas acciones que podían resultar nocivas para el parto: “Pero no se ha de parar en el umbral de la casa, que es mal agüero porque se le atravesará la criatura”⁸⁴.

Lo cierto es que el embarazo y el parto eran fenómenos rodeados de peligros, los que sólo podían ser contrarrestados mediante prácticas rituales y obedeciendo a los tabúes. Dichos peligros se cernían tanto sobre la mujer en estado de gravidez, como sobre sus cercanos:

“En estando una muger con dolores de parto, la echan fuera de la casa, que vaya a parir junto al río: porque dicen: que todos los males de la muger preñada se les pasan a los de la casa y a las alajas. (...) En pariendo (que ordinariamente es sin ayuda de partera) se meten en el río, y se lavan muy bien, y vañan la criatura. Y se van a sus casas: pero las hallan solas, y por ocho días están sin que nadie las vea porque no se le pegue el mal de parto, i quando mucho tiene otra india que la acuda. A los ocho días se vuelve a bañar al río. Y quando viene a su casa, no halla cosa ninguna del ajuar antiguo: porque todo dicen: que está infeccionado con el mal del parto: sino todo nuevo. Y entonces la reciben los de su casa, con toda la parentela, con mucha chicha y comida: y se hace la fiesta de nacimiento de la criatura”⁸⁵.

La maternidad tenía para los antiguos mapuches, como para otras sociedades pre-modernas, una connotación ambigua, positiva y peligrosa a la vez. El nacimiento era recibido con alegría, y el nuevo integrante de la familia era homenajeadado con una fiesta. La figura de la madre, en cambio, encerraba oscuras amenazas. En relación con esto, Guevara apunta: “Había dos clases de sangre demasiado peligrosa para el hombre, el flujo menstrual y la evacuación uterina que seguía al nacimiento. Eran sangres malas; al contrario, la del hombre se consideraba buena, como símbolo de la fuerza, de la vida, i la que se ofrecía en los sacrificios, como el alma del animal”⁸⁶. La sangre mala o *weda mollfiñ*, era tenida por tan nociva, que se pensaba era capaz de secar un árbol o un sembrado⁸⁷.

Además del parto o del período menstrual, había otras ocasiones en las que se pensaba que mantener contacto o relaciones sexuales con las mujeres podía resultar perjudicial para los hombres: “Había, asimismo,

81 Rosales, Op. cit., p. 158.

82 Ibid.

83 Guevara, Op. cit., p.164.

84 Rosales, Op. cit., p. 158.

85 Rosales, Op. cit., p. 158.

86 Guevara, Op. cit., p. 161.

87 Ziley Mora, *Magia y secretos de la mujer mapuche. sexualidad y sabiduría ancestral*. Ediciones Qqbar. Temuco: 1992.

interdicción conyugal para los que iban a la guerra, para los jugadores de chueca i los jinetes en vísperas de carreras⁸⁸. Así, por ejemplo, Pineda y Bascuñan observó como, durante los días previos al combate, los hombres se alejaban de sus mujeres, debido a la creencia de “que se hallaba con más fuerza y vigor el que se abstenía del ordinario trato de mujeres”⁸⁹.

Todos estos tabúes y creencias concernientes a las mujeres, dan cuenta de una apreciación dual de la mujer. Si por una parte se la consideraba como un bien valioso, una fuente de prosperidad para padres y maridos, un lazo de unión entre diferentes familias; por otra, era vista como un “otro peligroso”, una transmisora de males que minaban la fuerza de los hombres, en fin: un eventual peligro.

Las mujeres mapuche solteras

La mujer mapuche soltera debía desempeñar muchas de las funciones de las casadas al interior de la familia. Participaba ella también en las faenas agrícolas y en la elaboración de diversos productos, además de ayudar en las tareas domésticas. Pero, al contrario de la mujer casada, la soltera disfrutaba de absoluta libertad sexual⁹⁰. La virginidad no constituía ni un valor moral ni una obligación social, por lo que las muchachas jóvenes eran libres de tener diversas parejas sexuales antes del matrimonio:

“Solamente las que no tienen marido son fáciles en la deshonestidad, por no tener a quien respetar, que en esa parte tienen poco temor a los padres y a Dios ninguno, porque no le conocen: antes en muchas ay ignorancia de que sea pecado la junta de solteros. Porque cuando sus caciques hazen exortaciones a la gente, para que no aya en sus fiestas ruidos y pleitos; sólo afean el adulterio, por ser en ofensa del marido, y ese castigan, o le pagan, lo que hazen como queda dicho atrás. Más la virginidad, ni se pide ni se paga”⁹¹.

Las múltiples festividades y actividades colectivas, permitían a las mujeres solteras llevar una intensa vida social más allá de las puertas de sus casas. Durante el transcurso de ellas, las jóvenes tenían la suficiente independencia como para divertirse como quisieran. Bailaban, conversaban y bebían del mismo modo que el resto de los asistentes. Pineda y Bascuñan describe como cosa frecuente la participación de muchachas solteras en las diversas fiestas mapuches. En ellas, las mujeres siempre tenían una actitud desenvuelta. Según Pineda –quien se “queja” constantemente del acoso femenino–, las mujeres podían invitar a bailar a los hombres, o incluso tomar la iniciativa para ir más allá:

88 *Ibíd.*, p. 162.

89 Pineda y Bascuñan, *Suma y Epilogo, Cautiverio feliz y guerras dilatadas del reino de Chile*. Ediciones Universidad Católica, Santiago:1984, p. 152.

90 A través de las crónicas y testimonios revisados, es difícil saber qué ocurría con las madres solteras y sus hijos. Según Tomás Guevara, quien estudió principalmente la sociedad mapuche del siglo XIX, era frecuente la práctica de abortos mediante el uso de ciertas yerbas. Ver: Guevara, Historia de Chile, T.II. Barcells & Co. Santiago, 1927.

91 Rosales, Op. cit., p. 153.

“Estando en estas demandas y respuestas, se allegaron a nuestro fogón a brindarnos dos mocetonas solteras conocidas de Ancanamón. Y como estaban alegres con la continuidad de las bebidas, con facilidad mostraron lo liviano y jocoso de sus naturales. Abrioles la puerta el cacique –que también tenía los espíritus calientes y alborotados los sentidos, aunque no privado totalmente del juicio– con algunas palabras amorosas y de chocarrería, y echando los brazos sobre los hombros de la una, dijo a la compañera que comunicase conmigo y se me arrimase. Pues sí, me allegaré a él –respondió la moza–, porque es para querer y de mi gusto”⁹².

Sin embargo, una prolongada soltería no era bien vista por la sociedad mapuche. Las mujeres que permanecían solteras o aquellas a las que no se les conocía novio, resultaban sospechosas para el resto de la comunidad. Lo mismo que las mujeres embarazadas a punto de parir, las mujeres solas representaban una suerte de feminidad peligrosa. Son numerosos los cuentos mapuches que relatan historias de solteras que tienen algún tipo de pacto con los espíritus malignos. En el siguiente *píam*, por ejemplo, se dice que un joven se enamoró de una muchacha con fama de bruja. No creyendo en los rumores y deseando conocerla, el joven se habría introducido sigilosamente en la habitación de la mujer, ocultado debajo de su cama y presenciado la aparición de una muy extraña visita:

*“Se trataba de una joven extraordinariamente hermosa, sin embargo ella no tenía marido y tampoco nadie le conocía novio. Esto hacía que la gente comentara: ‘Ningún hombre la quiere –decían–, ningún joven la quiere. Dicen que los jóvenes le tienen miedo porque es bruja.’ Había un joven al que le atraía sobremanera esta niña, la encontraba bonita y no podía sacarse de su cabeza la imagen de la niña cuando no la veía. (...) Decidido ya, fue a eso de la medianoche, llegó a la casa, y le invadió el temor, le pareció que los viejos lo habían sentido y estaban atentos escuchando; pero su deseo de la hermosa y joven mujer fue más fuerte que su miedo. (...) Estaba ya deslizándose fuera del sitio bajo el catre, cuando, de pronto, escuchó llegar a alguien (...) Aguzó el oído esperando oír los pasos del extraño visitante entrar a la casa. No escuchó el caminar. Sin embargo, aunque no escuchó sus pasos sintió la presencia del que llegaba. Estaba tan próximo, que sentía su halo frío desde donde él estaba. Entonces el joven escuchó decir a la joven: ‘llegaste al fin’ (...) Lo que había llegado a su casa era como un espíritu con un cuerpo de persona; es un espíritu que llega de visita por las noches, atraído por la mujer que no gusta de los hombres, que no se casa, duerme junto a la no casada, y luego de yacer con ella la deja sola nuevamente. La joven que así se relaciona con el mal tiene por marido al espíritu maligno que visita a las solteras: *punfuta*, se llama, y dicen que allí en su catre él se acuesta con ella y ella hace de esposa”⁹³.*

Por otra parte, es cierto que los hombres solteros sufrían por parte de su comunidad el mismo prejuicio que afectaba a las mujeres. Al respecto, el abate Molina declara: “El celibato es afrentoso entre ellos. Los viejos

92 Pineda y Bascuñan, Op. cit. p., 69.

93 Kuramochi, Op. cit., p.162.

célibes se nombran por escarnio *vuchiapa*, y las viejas *cudepa*, esto es, viejos vanos inútiles⁹⁴. De ahí que también sean abundantes las historias de hombres solos que tienen trato con criaturas dañinas. Más que un asunto de género, el recelo frente a los solteros parecía obedecer a lo extraña que parecía esta condición a un pueblo tan acostumbrado a la vida en comunidad. El hecho de que alguien, hombre o mujer, viviese solo se prestaba para todo tipo de especulaciones.

La kalku

Así como la machi representaba una figura positiva al interior de su colectividad, la kalku encarnaba todo lo contrario. Mientras la machi usaba sus poderes para sanar e interceder a favor de su gente ante las fuerzas de “la tierra de arriba”; la kalku causaba enfermedades y desgracias. Si la machi actuaba ante la vista de su comunidad e incluso asistida por ésta, la kalku, en cambio, lo hacía en lugares ocultos, secundada por criaturas espantosas:

“No menos temen a los calcus, esto es, a las brujas, las cuales, por lo que ellos dicen, bailan de día en las cavernas con sus discípulos, llamados por ellos imbuche, que es decir, hombres animales, i de noche se transforman en pájaros nocturnos, vuelan por el aire, i despiden sus flechas invisibles contra el enemigo”⁹⁵.

Aunque cualquier persona podía llegar a ser identificada como kalku (hombres y mujeres, jóvenes y viejos), era más frecuente que fuesen mujeres las sindicadas como tales. Relatos de hermosas jóvenes brujas que buscan dañar a los hombres, o de mujeres cuyas cabezas salen volando por la noche mientras gritan “tue-tue”, son numerosos en la literatura mapuche. Del mismo modo, solían ser mujeres las acusadas de envenenar o de hacer mal a alguna persona que hubiese enfermado, muerto o sufrido un accidente:

“El primer caso y el más importante que debía resolver la asamblea judicial era uno de envenenamiento. Una india anciana acusaba a una muchacha joven de haber envenenado a su marido, y Millapí invitó a la inculpada a comparecer, pero en vez de ella se presentó su padre manifestando que su hija había desaparecido el día anterior y, seguramente, había huido a territorio cristiano”⁹⁶.

El temor a la kalku, hacía de muchas mujeres sujetos sospechosos. Si bien eran fuente de grandes beneficios para la comunidad –lo que era reconocido por todos– algunas mujeres podían, por el contrario, utilizar sus potencialidades para lanzar maleficios. Oscilaban pues, entre la fuente del bien y la fuente del mal, de modo que, de un modo u otro todos estaban siempre atentos a lo que hacían las mujeres. Por eso, muje-

94 Molina, Op. cit., p. 114.

95 Gómez de Vidaurre, citado por Guevara, Op.cit., p. 143.

96 Paul Treutler, *Andanzas de un alemán en Chile*. Edit. del Pacífico, Santiago: 1958. p. 336.

res solas, jóvenes consideradas de conducta extraña, ancianas calificadas como de aspecto maligno, novias despechadas o parientas supuestamente envidiosas, podían dar origen a rumores y levantar suspicacias. Si en esa atmósfera ocurría la muerte o la enfermedad de alguno, las miradas caían inmediatamente sobre los miembros sospechosos de la colectividad. El destino que les esperaba entonces podía ser terrible:

“El pueblo estaba reunido, formando como de costumbre en círculo, en el que se encontraba el cacique, acompañado por varios otros, el misionero, la acusadora y la víctima. Se hizo la acusación de que la muchacha había envenenado a un joven y se pidió la ejecución. En el supuesto de que la muchacha juraría desesperadamente entre lágrimas y llantos su inocencia, el cacique la invitó a defenderse, pero su sorpresa fue grande cuando la acusada declaró con voz resuelta que el oráculo había establecido la verdad y que ella había cometido el hecho de venganza por haber sido desdeñado su amor. (...) la muchacha fue quemada y desde entonces se ha robustecido la confianza en el oráculo”⁹⁷.

La persecución de una kalku fugitiva, en tanto, podía dar origen a malones o luchas de venganza entre distintas familias. Así, mientras la machi articulaba en torno a sí a la comunidad ritual; la kalku sembraba disidencia, desconfianza y peleas. Mientras la machi luchaba por mantener el orden del cosmos trazado en su kultrun; la kalku trabajaba en pos de su destrucción: “La bruja, mujer que posee las artes y la vinculación con el *huecuve*, es el personaje que produce el conflicto familiar, la disolución del orden, la transgresión del equilibrio en que se vive”⁹⁸.

Pese a sus diferencias, tanto la machi como la kalku encarnaban en sus personas el *poder femenino*, aunque desde polos diametralmente opuestos: una desde la fuente del beneficio, la otra, desde la amenaza del maleficio. Como replicando en ellas la inquieta geografía de su país, que albergaba, daba vida y protegía, pero también, cuando estaba enfurecida, atacaba y destruía.

Cabe decir, para redondear estos acápites, que, en la sociedad mapuche pre-hispánica y aun en la que se confrontó con los colonos hispánicos, no existió ni una estructura social ni un poder político jerárquico y centralizado. No existió, pues, un Estado que guardase correspondencia y similitud con el Estado occidental moderno. En este sentido, si los hombres asumieron en ella roles dirigentes y comandos exclusivos, fue, normalmente, en coyunturas especiales (no de modo estructural) frente a situaciones anormales y de peligro exterior.

La jerarquía militar aparecía sólo en tiempos de guerra, permaneciendo en reserva e inactiva (aunque identitaria) en tiempos de paz. Y la ‘política civil’, que se practicó con más frecuencia y de modo más cotidiano, fue una conversación transversal sobre eventuales alianzas federativas y peligros exteriores. Cuando no,

97 *Ibid.*, p., 328.

98 Sonia Montecino, *Mujeres de la tierra*. CEM- PEMCI, p., 59.

mera interacción social. Por tanto, como sociedad, los mapuches se articularon en agrupaciones multi-familiares, autárquicas y autónomas, en las que surgieron múltiples y densos lazos de asociatividad transversal (“todos somos parientes”), lo que era factible por la presencia de una familia extendida, exogámica, poligámica y patrilocal. Los intensos circuitos transversales –fundamento vertebral de la sociedad mapuche– se realizaron teniendo siempre como objeto, y a la vez como sujeto, a la mujer mapuche. Por eso, la economía, la cultura, la sociabilidad y las células familiares se fraguaron no sólo en torno a la mujer, sino incluso, bajo su liderazgo cotidiano.

En la vertiente interna de la sociedad mapuche –y sobre todo en sus períodos de paz– emergía con naturalidad y sin esfuerzo un *poder femenino* importante, que no constituía estructura ni jerarquía, pero cuya presencia, notoria, se confundía con el fluir de la misma vida cotidiana. Era un poder sin jerarquía especial, pero que constituía el entramado de las *costumbres fundamentales* de la sociedad. Y ésa era la *matria*.

CONVIVIENDO
CON GUERREROS,
MALOQUEROS Y
GANADEROS

LA VIOLENCIA

Desde el norte comenzaron a propagarse rápidamente las noticias de la invasión. Los conquistadores venían fundando pueblos y capturando a hombres y mujeres para trabajar en las minas. En el territorio mapuche, en tanto, comenzaba a planearse la forma de detener el avance de los españoles. Un contingente de guerreros salió al encuentro de Valdivia y su hueste, cerca de lo que hoy es Penco. Era el año de 1550, y constituyó el primer enfrentamiento importante entre mapuches y españoles. A partir de ese momento, la violencia golpearía con fuerza la Araucanía.

Los conquistadores llegaron a Chile con un objetivo muy claro: salir de su condición marginal para convertirse en “señores”, como lo eran los nobles e hidalgos de España. Para ello era necesario acumular metales preciosos (oro, plata), tierras y, sobre todo, mano de obra para producir todo lo necesario. De ahí que la conquista española adquiriera los rasgos propios de una invasión depredadora, que buscaba, no amistad sino la *apropiación* de la población indígena, junto a sus recursos, mujeres y posesiones. Su lógica, orientada al enriquecimiento rápido, no podía ser sino violenta. A ese efecto, las huestes conquistadoras operaron como “soldadesca”. Su huella se dejó sentir de inmediato: impacto en la geografía –transformación de selvas en zonas de cultivo, tala de árboles para construir fuertes, quema y destrucción de los campos de cultivo indígena– y pérdida de numerosas vidas humanas. La conquista llegó, pues, en son de guerra terminal.

La guerra, para los invasores, significaba vencer, aplastar, aniquilar, pero también vencer, porque venciendo se podía transformar a los vencidos en *servidumbre*. O, eventualmente, en esclavos. Durante el primer período de la conquista, se intentó poner en práctica un sistema económico basado en la explotación de lavaderos y minas de oro. A este fin, las poblaciones indígenas derrotadas fueron repartidas entre los conquistadores mediante encomiendas. Los individuos sujetos a la encomienda debían cumplir largas y extenuantes jornadas de trabajo en los lavaderos de oro.

Para los hombres mapuche –que nunca habían experimentado el trabajo servil– esas imposiciones fueron humillantes. Tanto para los *conas* (guerreros), como para las madres, hermanas y esposas de los mismos.

Muchos de ellos murieron o enfermaron; ya fuese como causa directa de la guerra y del duro trabajo minero, o como resultado del contagio de enfermedades europeas para las cuales los indígenas no tenían defensas desarrolladas. Las mujeres mapuche, lo mismo que los hombres, vivieron en carne propia la servidumbre y sus consecuencias:

“Y así se comenzaron a labrar las minas del Malgmalga, ocupándose en ellas todos los indios que no estaban o sirviendo en las casas o en la agricultura y edificios. Allí era la prisa de andar juntando cada uno los más indios que podía para echar a las minas, y [había] encomendero como fue Rodrigo de Quiroga que tenía en ellas seiscientos indios, la mitad hombres, y otras tantas mujeres, todos mozos de quince a veinte y cinco años, todos los cuales se ocupaban en lavar oro en ocho meses al año”¹.

Del trabajo comunitario en sus chacras, en colectivo y cortas jornadas; o del telar y la elaboración de chicha, muchas mujeres mapuche pasaron al trabajo forzado en los lavaderos de oro. Para ellas –lo mismo que para los hombres– el oro se convirtió, al revés de los españoles, no en un medio para alcanzar la felicidad, sino en un símbolo de abuso y destrucción. Según los cronistas, en los saqueos a las ciudades fundadas por los españoles, los mapuche siempre despreciaron el oro. Las mujeres no lo utilizaron más en sus joyas, y pronto desapareció de todas las casas indígenas². Durante la colonia, y luego también durante la república, corrieron varias leyendas en torno al “oro maldito”. Se decía que los mapuches se lo habrían dado de beber fundido a Valdivia, como castigo por su codicia. Se decía que grandes cantidades del metal habrían sido arrojadas a los ríos, siendo así devuelto para siempre a su lugar de origen. Lo cierto es que el oro, si fue el aliciente hispánico para desatar la violencia conquistadora (‘civilizadora’, según ellos), fue también el espíritu del mal que los mapuches, siguiendo sus tradiciones, debían exorcizar y combatir.

Fuera del trabajo en las minas, las mujeres indígenas se vieron obligadas a servir en las casas de los encomenderos. Poseer un número considerable de mujeres en calidad de sirvientes era, para las mujeres europeas (“patronas”), una inequívoca señal de poder y prestigio, tan embargadas en esto de aspiraciones señoriales como los hombres. Diego de Rosales lamentó esta situación:

“...llegabase a esto el hambre que las señoras españolas tienen de chinas, que así llaman a las indias de servicio, y por mostrar apardor de ellas en el estrado y llebar a la Iglesia aparato de acompañamiento, les quitaban a los indios de sus encomiendas las hijas, y los vecinos los hijos, para pages; y en algunas partes se hacía trato y contrato el llebar unos indios de unas partes a otras, y aun sacarlos del Reyno”³.

Como se desprende de la cita anterior, la violencia de la conquista no fue cosa “sólo de hombres”. Las mujeres europeas también contribuyeron a ella a través del comando patronal de la mano de obra indígena.

1 Pedro Mariño de Lobera, *Crónica del reino de Chile*. Editorial Universitaria. Santiago: 1970. p. 46.

2 Bengoa, Op.cit.

3 Rosales, Op.cit. 418.

Más tarde (como se verá en otro capítulo), fueron las mujeres del patriciado chileno las que reemplazaron, en plena república, a las españolas en esta tarea.

La necesidad de utilizar en condición servil la fuerza de trabajo indígena para realizar en concreto el proyecto económico de los conquistadores, así como el afán de parecer un “señor” o una “señora”, impulsaron la apropiación de mujeres y hombres mapuches a través de diversos medios. Ya antes de la cédula de 1608, que legalizaba la esclavitud indígena o “cobriza”, se había consolidado en Chile todo un sistema de trata de esclavos⁴. La captura de personas para su venta o esclavización, se hizo una práctica habitual y lucrativa. Tanto españoles como los llamados “indios amigos”, incursionaron en el territorio mapuche con el propósito específico de hacerse de “piezas”.

Para las mujeres indígenas, la servidumbre implicó, además, casi siempre, el sometimiento sexual ante sus patronos. La enorme desproporción entre el número de hombres y de mujeres europeos llegados a Chile, desató un intenso mestizaje entre españoles e indígenas. Si bien parte del intercambio sexual fue voluntario (la curiosidad mutua debió de ser una fuente de atracción), otra parte importante de él obedeció a la fuerza empleada contra las mujeres raptadas y/o encomendadas:

“Y sobre todo se debía tener por lastimosa calamidad las vejaciones hechas a los desventurados indios por cuyas casas y haciendas se entraban los soldados tomándoles sus ganados y simenteras, y aún las mismas personas servirse de ellas, y –lo que peor es– las mujeres para otras cosas peores, de suerte que en sólo el lugar en que estaban los soldados recién venidos de España juntos con los demás que tenía el maestre de campo, hubo semanas en que parieron sesenta indias de las que estaban en su servicio aunque no en el de Dios”⁵.

Durante el desarrollo de la guerra de Arauco, el rapto y la violación de mujeres fueron prácticas comunes, tanto para españoles como para mapuches. La violencia ejercida contra las mujeres del enemigo representaba una forma especialmente letal de atacarlo y reducirlo. Anteriormente, se ha mencionado cómo, para los hombres mapuches, el hecho de tener entre sus esposas a una mujer española constituía una especie de distinción, una señal de la victoria obtenida sobre el contrincante.

Para los europeos, en tanto, el uso sexual de sus “vasallas indígenas” encontraba sus raíces y su justificación en el imaginario feudal que los conquistadores esperaban concretar en América: “La violación, ‘estuprándoles mujeres e hijas’, fue la forma superior de expresar el sometimiento, la conquista física, el poder encarnado en la violencia sexual. Ha sido así en casi todos los hechos de conquista, de violencia. El derecho de pernada del señor feudal fue ejercido en el nuevo mundo por el siervo en plan de convertirse en señor”⁶.

4 Ver Álvaro Jara, *Guerra y sociedad en Chile*. Editorial Universitaria. Santiago: 1981.

5 Mariño de Lobera, citado por José Bengoa en *Historia de los antiguos mapuches...*, p. 273.

6 José Bengoa, *Conquista y barbarie*. Ediciones SUR. Santiago: 1992. p. 42.

A medida que se hacía más evidente para los españoles que las batallas formales no daban los resultados esperados, se comenzaron a utilizar otras tácticas con el propósito de someter a los mapuches⁷. El ataque rápido y sorpresivo para producir el mayor daño posible al enemigo (*maloca*), se convirtió entonces en el principal método bélico. El éxito de estas incursiones se medía por el número de mapuches muertos, mujeres raptadas, animales robados y por la extensión de los cultivos agrícolas quemados o destruidos. El grado de violencia que en ellas se podía alcanzar ha sido explicitado en numerosos testimonios:

“Este mismo invierno el hermano del gobernador don Alonso de Rivera, desde sus fronteras, con ochenta bridones y cien indios cuyunches y qualques fue quebrantando el orgullo de Catiray, porque estando juntos en una borrachera en un gran rancho dio en ellos en tan buena coyuntura, que cogiéndoles dentro y cercándolos, les pegó fuego por fuera y los abrasó vivos. Quitóles ochenta y seis indias, con que obligó a la provincia a que se rindiese y diese luego la paz”⁸.

La maloca implicó para las mujeres mapuches la vivencia del aspecto más brutal e inhumano de la guerra. A diferencia de la guerra “tradicional” –en la cual dos ejércitos se enfrentaban en lejanos campos de batalla, constituyendo un asunto casi exclusivamente de hombres–, las malocas llevaron la violencia al interior del espacio cotidiano de la mujer. En cualquier momento el enemigo podía irrumpir en ellos y arrasar con siembras, ganados, rucas y vidas. Así se atacaba tanto la fortaleza bélica de los hombres mapuches, como el poder social, productivo y cultural de las mujeres. En rigor, se trataba del genocidio integral de un pueblo.

Sin embargo, las mujeres mapuches no sólo fueron víctimas pasivas de la guerra. En ocasiones, tuvieron que participar activamente en ella. A veces, cumpliendo un rol de asistencia –eran ellas las encargadas de transportar las viandas para los hombres en campaña y de socorrer a los heridos–, u otros más protagónicos. Algunos observadores europeos constataron la participación de mujeres como espías o como señuelos para emboscar a los españoles:

“Marchó Valdivia hasta los paredones de la casa fuerte de Tucapel, ya convertida en ceniza, y viendo allí cerca una india parada en medio de una gran sementera, mandó a un negro suyo, llamado Antón, que fuese a traerla para tomar lengua de ella. Estaba una gran multitud de bárbaros en la sementera, todos bien armados, y tendidos de bruza, por el suelo, hechos una media luna, para cercar a los Españoles a la primera voz de la Bárbara (...) Apenas puso piernas al caballo el negro, y enderezó a la India, quando dando ella un grande grito, resonaron las trompetas del enemigo, y levantándose todos a una y cercando a los Españoles acometieron con espantosa furia”⁹.

7 Del mismo modo, los mapuches también se vieron obligados a vivir un proceso de adaptación frente a la guerra. La incorporación del caballo como instrumento de guerra es el ejemplo más típico. Menos conocido, en cambio, es el camino de asimilación de la lógica militar extranjera. Ver: Bengoa, *Historia de los antiguos mapuches...*

8 Diego Rosales, citado por Álvaro Jara, op. cit.

9 Rosales, Op.cit. 433.

En otras ocasiones, los cronistas hacen referencia a la aparición de mujeres armadas durante los enfrentamientos. Según el historiador Igor Goicovich, esto habría obedecido a una táctica mapuche para engrosar sus filas ante los ojos de los enemigos, sin que ello implicara la participación efectiva de las mujeres en el combate¹⁰. Ziley Mora, en cambio, da a este fenómeno otra explicación: "... los grandes koná –guerreros de la legendaria Araucanía– antiguamente llevaban a sus mujeres al campo de batalla porque ante su vista, ellas les harían ‘parir la victoria’. Y si resultaban heridos de muerte, ante su presencia vivificante y transfigurante, el espíritu (pellu) era capaz de subir al Wenumapu, es decir, al ‘Cielo’ o plano superior”¹¹. Ya fuese por motivos tácticos o por creencias de tipo religioso, las mujeres representaron una necesidad vital para los hombres en campaña: no sólo como apoyo moral, sino como *garantía* para la victoria.

Aunque no fuese lo usual, es probable que, más de alguna vez, las mujeres se vieran en la necesidad de usar verdaderamente las armas para defenderse. Para los españoles, la figura de una mujer indígena fuerte y “varonil”, constituyó una poderosa fuente de evocaciones y proyecciones. Es probable que el poema épico de Ercilla, *La Araucana*, haya contribuido a ello¹². Sin embargo, esta visión aguerrida de la mujer mapuche que los europeos parecían compartir contaba, fuera de las imágenes literarias, con asideros concretos. Los españoles habían visto con sus propios ojos a las mujeres mapuches realizar trabajos pesados, bañarse en las aguas heladas de los ríos del sur, montar a caballo y portar armas. El aspecto que ofrecían al aire libre y en permanente actividad física, debió de parecerles muy distinto al ideario sedentario y recogido de la femineidad europea vigente por entonces, al menos entre la nobleza y entre los cristianos de fe. De ahí que para algunos europeos resultara sencillo establecer conexiones entre las mapuches y las míticas amazonas:

“En estos acontecimientos salieron hasta las mugeres a pelear con macanas y arcos en las manos, deseosas de la redempcion, y libertad de la Patria (...) emos menester rogar a Dios y nos podemos temer, que las Indias de Chilenas no vengan a hazer lo mismo, y que no tomen las armas contra nosotros en las edades venideras, y restauren las tierras, y las vidas que sus maridos oy día pierden , y vengan a ser otras Amazonas, que todo lo puede hazer el tiempo y el valor de estas Chilenas, que eredan de los Padres y Abuelos la osadía, el odio y la animosidad contra los Españoles, y en manixar un caballo y hazerle mal se igualan a los Indios más belicosos”¹³.

Las palabras del padre Rosales parecen transmitir cierto temor, quizá producto del mismo subconsciente del conquistador, o del sentido de responsabilidad cristiana ante la guerra en que devino la expansión del Reino y de la Fe. Y así dice él: que era necesario rogar a Dios para que no llegue el día en que las mujeres se rebelen contra la dominación española; pues es posible que ellas, que tanto han sufrido la violencia, consigan

10 Goicovich, op.cit.

11 Ziley Mora, *Magia y secretos de la mujer mapuche. Sexualidad y sabiduría ancestral*. Ediciones Qqbar, Temuco: 1992. p., 28.

12 El ejemplo más claro de esto, lo encarna el personaje de la supuesta esposa de Caupolicán. Según el relato de Ercilla, indignada a causa de que su esposo se hubiese dejado apresarse de los españoles, ésta se habría acercado al lugar donde Caupolicán estaba preso, y renegado el hijo de ambos con las siguientes palabras: “Toma, toma tu hijo, que era el nudo/ con que el lícito amor me había ligado,/ que el sensible dolor y golpe agudo/ estos fértiles pechos ha secado;/ cría, críale tú, que ese membrudo/ cuerpo en sexo de hembra se ha trocado,/ que yo no quiero título de madre/ del hijo infame del infame padre.” Alonso de Ercilla, *La Araucana*. Parte III, canto XXXIII. Editorial Aguilar, Madrid: 1968. p. 800.

13 Rosales, op.cit. p. 593

la victoria definitiva que sus compañeros aún no han logrado. Pese a que sus temores pueden parecer excesivos, el padre Rosales reflexionaba en torno a algo que no era disparatado, pues eran ellas las que sufrían en carne propia los límites extremos de la violencia, como también sus hijos y hermanos; eran ellas las que vieron como destruían sus siembras, sus vasijas, telares y rucas; eran ellas también las que tuvieron que soportar –de por vida– los rigores de la servidumbre. No es extraño, entonces, que hayan sido mujeres también las que transmitieron a sus hijos e hijas la memoria de las luchas de su pueblo. Ni que muchas veces sean ellas las que asuman un papel más decidido a la hora de reemprenderlas.

La guerra desencadenó profundos cambios sociales y culturales en el pueblo mapuche, tanto para hombres como para mujeres: “La primera fase de la conquista cambió el carácter de la sociedad de los antiguos mapuches profundamente. La mortandad masiva y la guerra hicieron pedazos la sociedad agrícola, la sociedad ‘ribereña’. Los mapuches se vieron obligados a reducir sus siembras bajo el peligro constante de que las ‘campeadas’ apareciesen y les quemaran los sembradíos. Se acostumbraron a cultivar pequeños huertos escondidos en los bosques o fondos de quebradas.

La disminución de la población condujo a que viviesen mucho más aislados. Pero la adopción del caballo, las vacas y ovejas, los condujo a cambiar, no sólo las formas de vida y asentamiento, sino que les proporcionó una movilidad que antes no conocían¹⁴. Se impusieron entonces las transformaciones económicas: la ganadería, el comercio y el malón reemplazaron en importancia a la agricultura. A la vez, comenzaron a perfilarse ciertos cambios sociales. El enfrentamiento contra el español obligó a una “especialización militar”¹⁵ entre los mapuches. Aquellos que habitaba en las zonas fronterizas se convirtieron en guerreros (conas) permanentes, mientras que los de zonas más alejadas pudieron dedicarse aun a otras actividades. Los loncos y toquis que destacaban especialmente en la guerra, pasaron a adquirir cada vez mayor influencia en la sociedad mapuche. Con el tiempo, algunos de ellos se transformarían en potenciales señores. Por otra parte, la acumulación de bienes se hizo mayor gracias a las nuevas características de la economía mapuche. La figura del ülmen cobró así una relevancia mayor. Nuevas jerarquías comenzaban a esbozarse.

En definitiva, la sociedad mapuche posterior al arribo de los europeos se configuró conservando y acen- tuando muchos de los rasgos de su cultura, pero, al mismo tiempo, experimentando notables transformacio- nes, que se examinarán más abajo.

14 Bengoa, op.cit. 217.

15 Ibid.

LAS MUJERES MAPUCHE EN LA SOCIEDAD GANADERA

La resistencia mapuche impidió a los españoles ocupar definitivamente la Araucanía. Imposibilitados de establecer sus dominios más allá del Bío Bío ni de obtener la mano de obra necesaria, los conquistadores tuvieron que abandonar el proyecto minero. El levantamiento que culminó con la derrota española de Curalaba en 1598 marcó el inicio del período conocido como la Colonia y de una nueva etapa en las relaciones entre mapuches y españoles. Fue entonces cuando el Bío Bío se erigió como la frontera que delimitaba el territorio ocupado por ambos bandos. Aunque es no significó el cese de las hostilidades (malones y malocas continuaron realizándose en las dos direcciones), sí imprimió un carácter diferente a las vinculaciones entre ambas sociedades: “La guerra de conquista, la resistencia indígena y la violencia que envolvió a la región empezaban a ser reemplazados por otras formas de relaciones, más propias de un espacio fronterizo compartido por dos sociedades diferentes, pero dispuestas a convivir bajo condiciones favorables a las dos. En este marco, se producen articulaciones sociales y económicas que se reflejaron en todo el conjunto del espacio fronterizo hasta mediados del siglo XIX”¹⁶. La instauración de esta frontera –lugar de conflicto, pero también de encuentro, intercambio y mezcla– permitió a la sociedad mapuche conservar su autonomía frente a la nueva sociedad hispano-criolla que se estaba conformando en el norte.

Sin embargo, y como ya se anticipó, la colectividad situada al sur del Bío Bío experimentó grandes transformaciones. Una de ellas se dio en lo económico. Para la mujer mapuche, este cambio tendió a consolidar su rol tradicional: “El cambio más radical, como fuera dicho, afectó la esfera económica, donde puede observarse la apertura del proceso productivo a nuevas áreas, a saber: la ganadería, la maloca –empresa de pillaje en busca de ganados hispano criollos– y el comercio. Estas nuevas actividades acentuaron la división sexual del trabajo, pues el hombre mapuche intensificó sus actividades hacia el exterior, dejando el mundo doméstico al cuidado exclusivo del sector femenino. El hombre mapuche del siglo XVIII se transformó en un “maloquero” y “conchavador”; es decir: en un personaje que organizaba malocas contra el campo enemigo (cuando había guerra) o traficaba toda clase de mercancías (en tiempos de paz). Las mujeres se mantuvieron ocupadas en

16 Jorge Pinto, *De la inclusión a la exclusión. La formación del estado, la nación y el pueblo mapuche*. IDEA, Santiago: 2000.

sus labores tradicionales, sólo que aumentaro su fabricación de tejer ponchos y otras artesanías, no sólo para el consumo propio, sino también para la *exportación*, allende las fronteras¹⁷.

El caballo, las nuevas rutas comerciales y la posibilidad de malones cuantiosos, llevaron a los hombres mapuches bastante lejos de sus hogares, incluso hasta las pampas argentinas. Sus expediciones estaban llenas de peligros, por lo que se requería de destreza y fuerza física. Había que ser buen jinete y saber pelear. En cierto sentido, estas actividades exigían el derroche y la exhibición de cualidades “eminente masculinas”:

“Lligllan pasó en seguida a la Argentina. Llevó a la niña cautiva. Allá se juntó con Nekulpang Zúñiga (José Antonio), que andaba con los montoneros Pincheira. Peleó mucho en esa nación. Cuando peleaba, llevaba coraza. Era un tigre en la pelea. Los indios decían que era brujo, que tenía polvos de huesos de león o de tigre en el cuerpo. Es langümcheffe, decían. En una pelea soltó el caballo y, tomado de la cola, pasó por entre los enemigos clavando su lanza para todos lados”¹⁸.

Aquellos hombres que regresaban con éxito como Lligllan, adquirían fama, prestigio y riquezas. Ante el auge de las actividades de ‘frontera’ (maloca y tráfico), la actividad productiva de retaguardia, propia de las mujeres, tendió a desperfilarse. Llegó a percibirse, algo despectivamente, como ‘trabajo de mujeres’ o de hombres débiles. La sociedad mapuche había comenzado un proceso de estratificación, en el cual los toquis, caciques y ulmenes se ubicaron en el rango superior. El prestigio social, en consecuencia, se fraguó en relación a la guerra, el comercio y la riqueza material de los individuos. En este contexto, la *matria* perdió parte de su coherencia y contenido.

A grandes rasgos, las actividades económicas de las mujeres continuaron siendo las mismas que durante el período anterior. Labraban la tierra, confeccionaban ponchos y producían las bebidas y los alimentos. Pero, tal como los hombres, ellas incorporaron otros usos, instrumentos y materiales a sus rutinas. Los animales medianos, como las ovejas y los chanchos (que habían sido rápidamente adoptados por los mapuches), quedaron a su cuidado. Incluso el caballo, el principal instrumento de los hombres, se convirtió en un elemento familiar en el día a día de las mujeres. A mediados del siglo XIX, el viajero alemán Paul Treutler nos refiere:

“Tuve aquí la oportunidad de hacer algunos estudios sobre las costumbres de los indígenas. Ya muy de madrugada encontré a muchos de ellos acostados sobre cueros extendidos frente a sus rucas y dejándose calentar por el agradable sol de la mañana, mientras que todas las mujeres y muchachas estaban en sus quehaceres. Algunas limpiaban los potreros, otras cosechaban maíz, tejían ponchos, cocinaban, limpiaban los caballos y monturas o fabricaban chicha. Pero lo que más me admiró fue que las mujeres que tenían que cuidar niños chicos, los amarraban a una tabla, así les daban de mamar, y los transportaban de una parte a otra, fuese a pie o a caballo, los que montan las mujeres de la misma manera que los hombres”¹⁹.

17 Bengoa, *La memoria olvidada, historia de los pueblos indígenas de Chile*. Comisión Bicentenario, Santiago: 2004.

18 Mañkelef y Guevara, op. cit. pp. 198- 199.

19 Paul Treutler, *Andanzas de un alemán en Chile*. Edit. del Pacífico, Santiago: 1958. p. 331

De forma semejante, se adaptaron nuevos cultivos para la agricultura y nuevos mecanismos para realizar los antiguos trabajos. El trigo reemplazó al maíz como principal cereal de la dieta mapuche, y la manzana comenzó a ser utilizada para elaborar la chicha²⁰. Las mujeres mapuches se familiarizaban así con un nuevo paisaje, donde los campos de trigo, los manzanares y las ovejas eran cosas cotidianas.

Por otra parte, el contacto con europeos y chilenos, permitió a las mujeres incluir todavía otra actividad: el intercambio de productos novedosos. Si bien los hombres estaban a cargo del comercio a gran escala basado en el ganado, las mujeres practicaban un comercio más pequeño que les permitía proveerse de materiales para su trabajo (tintura para la lana y agujas, por ejemplo), o satisfacer ciertos gustos y caprichos personales (adornos, cintas, géneros, etc.): “Allí estábamos protegidos contra la lluvia, que nos arreciaba con fuerza. No dejaron de venir los indios de las inmediaciones. Las mujeres nos traían harina, huevos, papas y hasta gallinas cocidas, y en cambio obtuvieron chaquiras, añil y dedos”²¹.

Son numerosos los testimonios de extranjeros que llegaron a la Araucanía, y que durante su viaje realizaron trueques con las mujeres mapuches²². Estas comenzaron a acostumbrarse a negociar con hombres hispano-criollos y de otras latitudes, que las proveían de los productos extranjeros que necesitaban. Ya fuese en vistas de la economía familiar o de una satisfacción personal, las mujeres indígenas se habituaron a una actividad comercial que las ponía en relación con una sociedad distinta a la propia. Bajo circunstancias extremas (forzada emigración a la ciudad, por ejemplo), el comercio de sus productos se convertía en el principal sustento para ellas y sus familias, al igual que para muchas mujeres chilenas de las clases populares.

Por otra parte, las transformaciones económicas operadas al interior del pueblo mapuche, originaron consecuencias en otros ámbitos, como el político o el social: “... a partir de las nuevas relaciones económicas, se produce una transformación de su estructura social y política, lo que condujo a una creciente jerarquización social y centralización del poder político. Comenzó a generarse una marcada división social entre caciques –lonkos–, y guerreros, lanzas, conas. Empezó a producirse una alta concentración de los ganados, luchándose por el control de los pastos. Unos pocos caciques fueron adquiriendo mayor influencia y mayor riqueza acumulada, y empezaron a formarse alianzas entre distintos lonkos, provocándose verdaderas formas germinales de centralismo político”²³. Algunos caciques llegaron a dominar vastos territorios.

Aun cuando las tierras incluidas en la región de influencia del lonco no eran consideradas como parte de su propiedad privada, sí se le reconocía a éste ciertos derechos sobre ellas. Así, por ejemplo, los mapuches que quisieran establecerse en dichas tierras, debían primero obtener el consentimiento del cacique. Los extranjeros, en tanto, debían pedirle permiso para pasar por sus dominios. A cargo del cacique estaba también

20 Treutler describe como las mujeres fabricaban la chicha de manzana moliendo las frutas mediante troncos. Tanta era la importancia de esta actividad, que el cacique Millapi habría “contratado los servicios de un tonelero cristiano” para almacenar el licor. Treutler, op.cit. p. 334.

21 Cesar Maas, *Viaje a través de las provincias australes de Chile* en Revista Cóndor, Santiago: 1949-1950.

22 Ver Smith, Treutler, Maas o Ried.

23 Bengoa, *La memoria olvidada...*, p. 310-311

el ofrecer las fiestas y reuniones donde se comería carne y bebería chicha en abundancia; presidir las asambleas y los pleitos judiciales; y comandar los malones y las acciones de guerra.

Caciques como Lorenzo Colipí, llegaron a adquirir mucho poder y riqueza. Colipí vivía en una enorme casa de estilo patronal, junto con sus hijos, sus mujeres y los mocetones a su servicio. Sus ganados eran numerosos: “Nos contó que todas las reses que veíamos aquí eran de su propiedad. Creía poseer unos 800 caballos y varios miles de vacunos y una infinidad de chanchos abandonados a su suerte en las selvas”²⁴. Mensajeros de lugares diversos llegaban hasta su puerta para comunicarle noticias o consultar su parecer sobre alguna materia. En determinado momento, se lo consideró el cacique más poderoso de los abajinos.

En este escenario de transición a un “señorialismo ganadero”²⁵, la poligamia se vio reforzada. Este sistema de enlaces seguía constituyendo el principal medio para sellar alianzas y obtener influencias al interior de una sociedad de asentamientos dispersos. Además, el número de esposas, y sobre todo si éste incluía cautivas hispano-criollas, resultaba más que nunca, una señal de prestigio. De ahí que para los misioneros cristianos radicados en la Araucanía, resultase imposible imponer el matrimonio monogámico entre los mapuches, incluso entre los que accedían a bautizarse o a bautizar a sus hijos. En este sentido, la evangelización no llegó a ser todo lo efectiva que los misioneros esperaban. Como tampoco las leyes civiles que se inspiraban en el modelo monogámico de matrimonio.

En verdad, la sociedad mapuche no podía renunciar a la forma tradicional en que se había consolidado la familia y las redes transversales de emparentamiento, so pena de perder su alma y su fuerza sociales. El modelo eclesiástico de familia no podía ni pudo, por tanto, cosechar como, en cambio, lo hizo al norte del Maule o el Bío Bío. El comercio, los malones, la expansión hacia las pampas, o las relaciones establecidas con los chilenos representaron otras tantas fuentes a aprovisionamiento de mujeres para los ulmenes mapuche:

“Tromulem era un valiente salinero [proveniente de las salinas de la pampa] que trajo varias mujeres de la Argentina. Vendió algunas a Ñonke. Este salinero maloqueó varias veces por las pampas argentinas. Algunas de estas mujeres españolas dieron crías blancas y rubias. Otros guerreros foroweche habían traído de la Argentina mujeres blancas”²⁶.

“[El cacique Lligllan] Compró una mujer en Forowe. En un asalto a Chillán, tomó una niña de siete años, llamada Simona Sandoval, con la que se unió cuando creció”²⁷.

“Ñonkupang vivió con cuatro mujeres: Melikew, Somo, Anika y Anita Sáez, hermana del comisario Sáez. Trajo esta última de Cañete. Pasaba por su mujer preferida y en su casa le decían la Señora (Chiñura)”²⁸.

24 Maas, op.cit., 25.

25 Bengoa, *Historia del pueblo mapuche...*, p. 68.

26 Mañkelef y Guevar, op.cit., pp. 154- 155.

27 *Ibíd.*, p. 198.

28 *Ibíd.*, p. 154.

De esta forma, el flujo horizontal de mujeres se hizo aun más intenso que en el período anterior. Entre mujeres cautivas, compradas u obtenidas por vía de alianzas un cacique importante podía tener hasta veinte esposas. Así, a la par de la concentración de ganados y lanzas, los loncos fueron experimentando también una concentración de mujeres. Era frecuente que entre éstas, alguna accediera a una posición de favoritismo, adquiriendo así derechos y privilegios especiales. La mujer favorita de Colipí, por ejemplo, estaba autorizada a participar de reuniones vedadas para las otras esposas. Su atuendo, en tanto, parecía destacar su posición de privilegio:

“Por fin ingerimos todavía una botella de ron, a pesar de su mujer favorita, Panchita, trató de quitársela. Pero fue vano intento. También en la noche ella tomó parte de la conversación. Era la madre del difunto hijo y estaba ricamente adornada con objetos de plata. Como dos docenas de dedos y chaquiras pendían de ella, de modo que cuando caminaba producía un campanilleo como el que se oye en los trineos con sus caballos adornados de cascabeles. Las otras mujeres no fueron admitidas a estas conversaciones. Dicen que Colipí, como es tan rico, tiene ocho o diez mujeres que viven en casas diferentes. Pero juntas hacen los trabajos”²⁹.

En el caso de que esta favorita fuese chilena o española, se la llamaba *Chiñura* o Señora. El matrimonio con al menos una mujer no mapuche pasó a conformar una especie de institución o tradición entre los caciques, de tan frecuente que era: “La mayor gloria de un guerrero mapuche será poseer mujeres españolas, criollas y, más adelante, ‘chilenas’. Tener *Chiñura*, como se la denominará en lengua mapuche, denota la importancia de la institución. La *chiñura* es mapuche por adopción, tiene todos los derechos, y sus hijos también. Por lo general, las *chiñuras* se visten a la usanza indígena, practican la lengua y participan de la cultura”³⁰.

Por supuesto, no todas las mujeres cautivas se acostumbraron a la sociedad mapuche ni deseaban permanecer en ella. El viajero alemán Paul Treutler, nos cuenta el caso de al menos una de ellas: Natalia Mora. Esta mujer habría sido capturada en un malón, cuando iba camino de Mendoza con su marido, quien resultó muerto. Posteriormente fue vendida al cacique Paillalef, pero descontenta de su situación y temerosa de los celos de las otras esposas del cacique, habría intentado fugarse. Aunque fue descubierta, Paillalef no la habría castigado por ser ella su mujer favorita³¹.

La mayor autoridad y poder de la que empezaron a gozar los caciques, redundó en un mayor control sobre sus mujeres. Los atisbos de señorialismo presentes en la sociedad mapuche ganadera, tenían también una expresión doméstica al interior del hogar del lonco. Durante el siglo XIX, abundan las historias de caciques que persiguieron a sus mujeres prófugas, castigaron a las sospechosas de adulterio o ejercieron una vigilancia severa sobre éstas. Serían los casos de los caciques Lorenzo Colipí y José Kallfüñ, de quienes se dice:

29 Maas, op.cit. 26.

30 Bengoa, *Historia de los antiguos mapuches...*, p. 377.

31 Treutler, Op.cit.

32 Guevara y Mañkef, Op.cit., pp. 31- 32.

“Colipí era muy duro para mandar a castigar. Mandaba matar mapuches como quien hace matar corderos. Los hacía morir a lanza por robos o por otros motivos. Mataba también a las mujeres infieles; una vez mandó a arrastrar una de la cola de un caballo chúcaro, porque se puso celoso con un soldado chileno de Nacimiento”³².

“Todavía se recuerda entre los viejos una traición que le hizo una de sus mujeres. Se arrancó para la cordillera de Nawelbuta con uno de sus mocetones. Kallfüñ se puso como un perro bravo. Les siguió el rastro. Los alcanzó y los mató a los dos. Esta venganza sirvió de escarmiento a las mujeres. Siempre se citaba como ejemplo”³³.

La valoración dual de la mujer, que era un precioso bien social, cultural y económico, pero, a la vez, como un bien intercambiable; se vio reforzada por las distintas transformaciones que afectaron al pueblo mapuche. El mayor predominio masculino, sumado a una estructura social que resaltaba las figuras del *cona* y del *ulmen*, fueron factores que acentuaron el precio mercantil de la mujer en la lógica de prestigio de su marido. Acaso por esto, la violencia comenzó a teñir con más fuerza las relaciones entre los sexos:

“Un caballero me decía que la Carmen se había ido porque yo le pegaba seguido. Es un error eso: si no le hubiera pegado, me habría traicionado antes. Entre los mapuches el hombre deja sentir su autoridad de este modo: si no se hace así, no hay respeto ni orden en la casa”³⁴.

Sin embargo, las mujeres contaban con algunas instancias para protestar contra el maltrato del que eran objeto. A este respecto, Treutler refiere los alegatos que algunas esposas golpeadas llevaban a cabo durante las asambleas judiciales mapuches: “En seguida, algunas mujeres acusaron a sus maridos de haberlas golpeado, y fueron condenados éstos a entregar algunos animales a los padres de sus mujeres”³⁵.

La sociedad mapuche de los siglos XVIII y XIX fue, por lo dicho, preponderantemente masculina. Su base económica fue, de modo creciente, el conjunto de actividades realizadas sólo por hombres: pastoreo y tráfico de ganado mayor (vacas y caballos), comercio a largas distancias, malocas y botines de guerra. Las mujeres, aunque permanecieron ejecutando sus roles tradicionales, experimentaron también cambios en sus técnicas de trabajo, en el ámbito de sus relaciones (comenzaron a comerciar con extraños), en el adorno de sus vestimentas e incluso en su forma de desplazamiento (comenzaron también a cabalgar). Sin embargo, fue evidente que el fuerte impacto de la cultura hispánica entre los hombres se tradujo en la consolidación de una elite de riqueza y poder, que redundó en un proceso de fuerte estratificación social, desconocida hasta allí en el pueblo mapuche, la misma que contribuyó a desarticular, en parte, las costumbres domésticas y comunitarias que constituían, en su esencia, la *matria* y el poder femenino.

33 *Ibid.*, p. 63.

34 *Ibid.*, p. 46.

35 Treutler, *Op.cit.*, p. 337.

LA DISOLUCIÓN
DE LA MATERIA
Y LOS CAMINOS
EMPRESARIOS

LAS MUJERES MAPUCHE Y LA REPÚBLICA

La relación fronteriza que se mantuvo a lo largo de siglos en ambos márgenes del Bío bío, se quebró finalmente bajo la acción de la República surgida tras la Independencia. De hecho, las campañas de chilenización fueron más corrosivas, penetrantes y lapidarias que las del conquistador español. Pues, la subsistencia y expansión de la nación chilena hizo perentorio ocupar, a como diera lugar, todo el territorio de la Araucanía.

Desde los tiempos de la Colonia se vino consolidando en Chile un modelo económico basado en la exportación de productos primarios; primero al Perú, luego a otros mercados como California y Australia. No obstante, a partir de 1857 este modelo entró en crisis producto de la desaparición del mercado californiano, principal consumidor del trigo chileno. Fue entonces cuando, desde diversos espacios, pero especialmente desde la prensa, comenzó a apuntarse hacia la Araucanía como posible solución a la crisis. Los vastos territorios de esta zona proveerían de todo lo necesario: nuevos productos de exportación; rutas para un potencial mercado (Argentina); mano de obra; espacio para la colonización europea y una nueva fuente para la especulación económica¹.

Diarios como *El Mercurio* y *El Ferrocarril*, iniciaron una campaña pro-colonización. La Araucanía fue presentada a través de editoriales, cartas y columnas, como un espacio de riquezas desaprovechadas, un territorio pródigo que sólo estaba esperando la llegada de la mano civilizada que lo hiciera producir. El discurso positivista, de civilización contra barbarie, encontró aquí una aplicación ideal, por eso se intentó convencer a toda la sociedad chilena de que era necesario, por el bien del Patria, poner fin a la autonomía mapuche y anexar de una vez por todas la Araucanía.

Por otra parte, el proyecto de ocupación que comenzó a tomar forma se enmarcó en un proceso de expansión territorial mayor. Nuevos territorios como Magallanes, Isla de Pascua y las provincias del Norte fueron incorporados al mapa chileno². Pues la delimitación de las fronteras constituía un paso fundamental en la consolidación del Estado nacional y de los grupos económicos que lo controlaban.

1 Jorge Pinto, *De la inclusión a la exclusión. La formación del estado, la nación y el pueblo mapuche*. Ediciones IDEA. Santiago: 2000.

2 Bengoa, *Historia del pueblo mapuche...*, p 326.

Aunque la colonización ya había sido iniciada por pequeños grupos de chilenos y extranjeros que se asentaban en el sur, la ocupación sistemática de la Araucanía sólo se emprendió a partir del plan del coronel Cornelio Saavedra, conocido como “la pacificación”. A diferencia del método de conquista del imperio español (protagonizado por privados), el plan proyectado por Saavedra se basaba en la activa participación del Estado. Este, mediante el ejército, debía asegurar el sometimiento definitivo de la población indígena. Las tierras de los mapuches, declaradas previamente como propiedad fiscal, serían entregadas a los colonos, quienes deberían poblar y explotar las tierras así “pacificadas”³. Los indígenas, en tanto, serían confinados a reducciones y empujados a convertirse en pequeños agricultores o en asalariados de las grandes haciendas.

Un plan de tales características, debía acarrear por fuerza el estallido de la violencia. Como venían haciendo desde la llegada de los españoles (o incluso antes, frente al avance inca), los mapuches se resistieron a la ocupación. Las alianzas entre caciques fueron reactivadas y las armas empuñadas nuevamente. Durante la campaña de 1869 el ejército nacional, como en otros tiempos las huestes españolas, recurrió a los más extremos métodos de intimidación: “La guerra, sin embargo, involucraba no sólo a los guerreros y al ejército mapuche, sino también a la ‘población civil’. Se incendiaban rucas, se mataba y capturaba a mujeres y niños, se arreaba con los animales y se quemaban las sementeras”⁴. El hambre y las enfermedades desatadas por la guerra, continuaron la tarea destructiva comenzada por el ejército.

La violencia había invadido nuevamente la Araucanía. Tras las numerosas muertes y pérdidas materiales, muchas familias mapuche optaron por la huída, principalmente hacia las pampas o los refugios en la cordillera. Esta época, violenta y dolorosa, ha quedado marcada en la memoria del pueblo mapuche, especialmente en la de sus mujeres; quienes la han transmitido de madres a hijas, de suegras a nueras, de tías a sobrinas:

“Cuando con los españoles llegó la guerra a nuestro lugar, toda nuestra gente huyó de las tierras que habitábamos. La historia de este asalto en tierras de la familia de mi suegra, me la dejó ella en las palabras que me transmitió y que yo ahora le entrego a mi sobrina Isabel. El hombre que era el esposo de la abuela de mi suegra, angustiado por la inminencia del exterminio de su gente por la muerte violenta, y ante la plaga de la desolación de sangre y tierras robadas, decidió partir. ‘Levaré a mi esposa y mis cuatro hijos a otro lugar’, se dijo. Así, tomó el matrimonio, a sus hijos y emprendieron el camino hacia lo desconocido”⁵.

Hasta 1881 continuó la resistencia mapuche frente al avance del ejército chileno. Las campañas consecutivas que éste emprendió no habían logrado la ocupación definitiva de la Araucanía. No obstante, el regreso de las tropas que venían vencedoras de la Guerra del Pacífico, marcó un giro decisivo en el proceso de ocupación. El ejército que volvía desde el norte era ya uno profesional y moderno, provisto de un armamento renovado. Para 1881 estaba ocupada militarmente toda la Araucanía, mientras que la colonización

3 Ibid.

4 Ibid., p. 205.

5 Kuramochi, Op.cit., p. 171.

se extendía hasta la nueva frontera de Malleco. Pese a que en marzo de ese año se produjo el último levantamiento mapuche de gran envergadura, el ejército chileno finalmente se impuso. Se inició entonces un violento período de persecución contra los indígenas, tanto por parte de los soldados como por “bandas de ‘paisanos’, colonos pobres y chilenos, que recorrían los campos incendiando rucas, asesinando y arreando animales de los mapuches”⁶.

Nuevamente, las mujeres indígenas se convirtieron en uno de los objetivos favoritos por parte de las tropas invasoras. La demanda por “chinas” –niñas y jóvenes mapuches a las que se ponía a trabajar como criadas- sobre todo por parte de las mujeres de la elite (o de aquellas que querían aparecer como tales), incentivó la captura y comercialización de la población femenina indígena. A este respecto, Sergio Villalobos describe como, ya en 1822, durante una campaña contra los mapuches de Boroa, el ejército chileno tuvo por principal botín a las niñas mapuches; las cuales eran destinadas a servir a las mujeres de los soldados: “Los oficiales, pensando en sus damas, atraparon numerosas mujeres y niños, pero al hacer un trato de paz con los nativos, Beauchef debió consentir en la devolución de todos los prisioneros y no hubo más que cumplir con el acuerdo, según recuerda: ‘Yo di el ejemplo: tenía una niñita que me había pedido mi querida Teresita. Hubo sus resentimientos entre los oficiales, pues las damas de la capital aprecian mucho a las chinitas, que suelen ser muy buenas criadas; pero lo había prometido!’”⁷. Tanto la captura de mujeres como el arreo de animales y la venta de alcohol, representaron para las huestes del ejército (así como para las “bandas de paisanos”) medios para sacar provecho económico de la ocupación, y, en consecuencia, un poderoso aliciente para ella.

Tras la derrota militar, la sociedad mapuche debió experimentar los cambios, quizá, más violentos de su historia. El espacio donde aquélla se había desarrollado estaba formado por extensos territorios habitados con holgura, donde, para espanto de los conquistadores, no existían pueblos ni ciudades; sino donde cada grupo familiar vivía con relativa independencia respecto de los otros. Para fines del siglo XIX, en cambio, la tierra se había convertido en un bien escaso. La colonización del sur, sumada a la política de radicaciones y reducciones indígenas, transformó totalmente el ancestral territorio mapuche. Junto con el paisaje, se remecieron las bases mismas de su sociedad. De grandes áreas abiertas, los mapuches pasaron a la estrechez de las reducciones. De la actividad ganadera y bélica, a la pequeña agricultura. De la autonomía política, a la ciudadanía de segunda clase.

Incluso las antiguas alianzas y formas de socialización se vieron afectadas: “los radicadores de indígenas simplemente actuaron con criterios económicos, y redujeron a familias distintas en espacios reducidos, en los que debían estar bajo la tutela de otro cacique designado por ellos. Esto condujo a numerosísimas disputas internas. Ahora, los conflictos entre mapuches se sumaban a las usurpaciones por parte de particulares no indígenas”⁸. Por último, el sistema de reducciones trajo consigo un acelerado empobrecimiento. Si durante la primera mitad del siglo XIX, familias y caciques ricos como Lorenzo Colipí poseían ganados por centenas, a

6 Bengoa, *La memoria olvidada...*, p. 323.

7 Villalobos, “Trata de mujeres y niños en la Araucanía” en *Revista de Humanidades*. Volumen 11. Universidad Andrés Bello.

8 *Ibíd.* p. 337.

fin de siglo la tierra de las familias mapuches era tan reducida que apenas albergaban unos pocos animales y una chacra.

Desprovistos de tierras, rotos los lazos transversales de amistad y parentesco, perdida la autonomía de familias y ayllarehues, la antigua unidad mapuche comenzó a desintegrarse. Las mujeres, que habían tenido un rol fundamental en la conservación de dicha unidad, se vieron en la necesidad de tomar distintos caminos. Muchas partieron a las ciudades, enfrentándose a los nuevos desafíos que planteaba un medio tan diferente al por ellas conocido. En ese nuevo escenario, el trabajo doméstico y el comercio se convirtieron en algunas de sus actividades más frecuentes.

Otras, en cambio, permanecieron en la reducción y debieron compartir con sus compañeros el trabajo de mantener una casa y una familia en condiciones adversas. Allí, las mujeres continuaron manteniendo vivos los lazos que ligaban una reducción a otra, como antes vinculaban un linaje con otro. Pese a los numerosos cambios, mantuvieron muchas de las historias, tradiciones y quehaceres de su pueblo. Tejiendo en el huital los antiguos dibujos, enseñando a preparar el mudai o conversando entre sorbos de mate, ellas se encargaron de conservar y difundir, entre los que quedaron, la memoria y la identidad de sus antepasados.

Otras tantas se convirtieron por fuerza en jefas de hogares donde los hombres no estaban presentes. La falta de tierras y de medios económicos pudo lo que siglos de evangelización no habían logrado nunca: poner fin al matrimonio poligámico. La figura del ulmen desapareció, el cacique perdió poder, los hombres mapuches se empobrecieron. Aquellos que no poseían tierras debieron buscar vida en otros lugares. No pocas mujeres quedaron solas.

De esta manera, las transformaciones que afectaron al pueblo mapuche forzaron a sus mujeres a asumir tareas y roles que hasta ese momento les habían resultado ajenos; a desenvolverse en nuevos escenarios; o a enfrentar situaciones otrora desconocidas. Para enfrentar la adversidad, las mapuches se fortalecieron. Si siglos atrás los hombres tuvieron que convertirse en guerreros y ganaderos para hacer frente a la invasión española; ahora era el turno de las mujeres resistir o sortear un sistema político y económico que las ponía a ellas y a los suyos en una posición desfavorable.

El nuevo protagonismo de las mujeres mapuches, se vio reflejado en leyendas y relatos que nacieron gracias a las obras y las luchas de ellas mismas. En dichas historias, quedó grabada su capacidad creadora y regeneradora:

“El Gran Poder o Futa Chaw envió una estrella –hija suya– con figura de varón para poblar el desierto de la tierra, luego de haberlo enfriado con su saliva. El hombre cae de cabeza al árido suelo volcánico y queda inconsciente. Ante esta contingencia, que le impedía cumplir su misión, el Gran Poder, decide

enviar otra estrella –ahora con forma de mujer– para que lo despierte. Pero este ser estelar viene mejor dotado que el anterior. Como cae de pie, muy bien asentada en lo concreto y lo real, pero lejos de su compañero celeste, y ahora terrestre, las plantas de sus pies tienen una particularidad. Tienen el poder de hacer brotar una mullida alfombra vegetal y de hacer nacer de ella diversas plantas, flores y árboles de variadas especies”⁹.

Pero no sólo una alfombra vegetal brota de la huella dejada por la mujer mapuche, sino también *la esperanza*, que es la mayor fortaleza que la mujer representa para el pueblo mapuche. Tal es el caso del *piam* sobre Calfu Malén, espíritu femenino que habita en las tierras de Changleufu, en el cerro Choshuenco, y que vela por el bien de los mapuches incluso ahora, en tiempos de adversidad:

“Y sin embargo, el poder está allí aunque han plantado pinos en el lugar sagrado, los que tienen ahora esas tierras. En algún lugar está la entrada por donde Calfu Malén, siendo una niña, entró para servir al Padre del Cielo protegiendo a los hombres. Sólo hace falta la fe. Si se cree en ella vendrá la sabiduría otra vez y con ella el bienestar. (...) Aún, en estas tierras de Chaura, de Changleufu, de Chosdoy y Huitag se la tienen presente un tanto, nunca falta una niña doncella ataviada de azul en las ceremonias. Ella monta un caballo junto a un joven llamado Calfu Huentru, y ambos van delante junto al oficiante y el trutruquero, girando al galope alrededor de la pampa sagrada, ahuyentando a los malos espíritus. Ojalá vuelva a soñar la gente y se ofrezca y recuerde como debe ser a Calfu Malén, así mejoraría la condición de la gente, que tan triste vive”¹⁰.

