

XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2013.

Fuentes escritas del poder colonial.

Herrera y Silvina Amalia.

Cita:

Herrera y Silvina Amalia (2013). *Fuentes escritas del poder colonial*. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-010/1060>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Fuentes escritas del poder colonial.

Lic. Silvina A. Herrera (Universidad Nacional de Río Negro, sherrera@unrn.edu.ar)

Introducción.

A partir de llegada de los europeos a América comenzó a construirse una identidad indígena según los parámetros y principios propios de la modernidad. El “indio” se constituyó así en una categoría social homogénea integrante del polo más desfavorecido de una relación asimétrica basada en la interacción dominador-dominado. Esta construcción de una identidad para el “otro” surgió no sólo como medio para justificar y legitimar la hegemonía de la sociedad conquistadora, sino también como producto de la reflexión sobre la propia identidad -occidental y europea- con su consiguiente reelaboración. Las descripciones de los territorios explorados realizadas por viajeros, sacerdotes y naturalistas fueron elaboradas en base a observaciones efectuadas por un “...ojo instruido, masculino, europeo” (Pratt, 1997: 64) y manifestaron una estrecha vinculación entre ecosistemas diferentes y especies físicas -humanas- notablemente distintas -“inferiores”- al grupo de pertenencia de los observadores. En la construcción de la imagen del “otro” se articularon tres dimensiones: temporal, espacial y caracterológica (Larraín Ibáñez, 1996)¹ y tres lógicas estructurales: “raza”, cultura y género que cristalizaron en la sociedad de clases post independentista.

En este contexto, el objetivo del presente trabajo es analizar/deconstruir la imagen de las mujeres indígenas de la zona comprendida entre el Valle del Aconcagua y el área cercana al lago Llanquihue que brindan las crónicas del primer período de contacto con

¹ Según Tzvetan Todorov (1987) la problemática de la alteridad se instala en el pensamiento occidental a partir del descubrimiento de América por parte de los europeos y debe situarse en torno a tres planos: axiológico, praxeológico y epistémico. Para Jorge Larraín Ibáñez, el “otro” es susceptible de ser definido en relación a tres dimensiones: por medio de la **dimensión temporal** el “otro” se construye en virtud de un modelo que opone lo pasado -visto como obsoleto, atrasado y primitivo- con el presente -concebido como moderno y civilizado-. A través de una **dimensión caracterológica** se define al “otro” como aquel que no cumple con los requisitos básicos -la razón y la civilización según los principios de la modernidad - que sí se encuentran como condición indispensable en “nosotros”. Finalmente, mediante la **dimensión espacial** el “otro” es aquel que vive fuera, el bárbaro o primitivo que todavía no ha sido civilizado, en general, el no-europeo. En este sentido, el descubrimiento y conquista de América jugó un rol muy importante no sólo porque coincidió con el inicio de la modernidad, con el comienzo del capitalismo y la constitución de los Estados nacionales occidentales, sino también con la formación de las identidades europeas forjadas en oposición a los “otros” habitantes de América, Asia y Africa. (Larraín Ibáñez, 1996). Michel Foucault (1993), no se refiere a alteridad ni a otredad sino que retoma el concepto de racismo, un racismo que constituye un mecanismo fundamental del poder que termina transformándose en un bio-poder en los Estados nacionales modernos, que encuentran en el discurso histórico los elementos legitimadores de su accionar en defensa de “la raza”.

la sociedad hispano-criolla -entre los años 1550 y 1660- desde una perspectiva poscolonial/decolonial. Los estudios poscoloniales brindan la posibilidad de escuchar otras voces y presentan una alternativa al pensamiento hegemónico occidental, apoyando, superando o subvirtiendo dicotomías simples (Burke, 2007) al tiempo que exigen un esfuerzo de deconstrucción del carácter universal y natural de la sociedad capitalista liberal (Lander, 2011). La palabra escrita ha desempeñado un rol primordial en el proceso de naturalización de las desigualdades generadas por el poder colonial, proceso de larga data iniciado con los primeros contactos. Este trabajo constituye un intento por brindar otra mirada sobre la imagen que las primeras crónicas construyeron de aquellas “otras” dueñas de una triple alteridad -de “raza”, de cultura y de género- en la zona comprendida entre el Valle del Aconcagua y el área aledaña al lago Llanquihue.

Vinculado con las relaciones de género y desde un enfoque decolonial, Rita Segato (2011) plantea la necesidad de analizar cómo las relaciones de género del orden colonial moderno se infiltraron en las relaciones de género precontacto, “pre-intrusión” y transformaron lo que denomina un “patriarcado de baja densidad” (2011: 32) en un sistema de relaciones de género profundamente desigual. Pero su propuesta apunta no sólo a introducir el género como tema de la crítica decolonial sino también como categoría central que permita comprender los cambios generados en la totalidad de las comunidades incluidas en el orden colonial moderno.² En consonancia con esta propuesta, creemos que las fuentes abordadas en este trabajo manifiestan una organización patriarcal de baja densidad en las sociedades indígenas del área comprendida entre el Aconcagua y el Llanquihue con relaciones de género de diferencia que devinieron en desigualdad al entrar en contacto con el Estado colonial, una desigualdad que la imagen brindada por los cronistas a través de la palabra escrita contribuyó a profundizar.

Segato parte de la premisa de que un patriarcado de baja densidad existió en América con anterioridad a la llegada de los europeos y plantea la existencia de una estrecha relación entre la profundización de las diferencias de género y la extensión, el

² Si bien históricamente el sistema de género se consolidó en Europa hacia el siglo XIX (Nash, 2006), el término género como categoría de análisis fue introducido en los estudios feministas en la década de 1980 y “...pretende poner en cuestión el enunciado esencialista y universalista de que “la biología es destino.””(Stolcke, 2000: 30) La categoría de género permite abordar viejos problemas desde una nueva perspectiva; por ejemplo, el origen de la subordinación femenina y los procesos mediante los cuales la diferencia deviene desigualdad. Así, temáticas centrales de la Antropología como las relativas a los sistemas de parentesco y al matrimonio son analizadas desde otra óptica sustrayendo del terreno de lo biológico los elementos que diferencian a los sexos para colocarlos en el terreno de lo simbólico (Lamas, 1986).

“totalitarismo” de la esfera pública propia del orden colonial primero y del republicano después.

Datos documentales, históricos y etnográficos del mundo tribal, muestran la existencia de estructuras reconocibles de diferencia, semejantes a lo que llamamos relaciones de género en la modernidad, conteniendo jerarquías claras de prestigio entre la masculinidad y la feminidad, representados por figuras que pueden ser entendidas como hombres y mujeres. (2011: 32-33)

El contacto con la modernidad colonial habría reforzado la masculinidad en tanto los hombres eran los intermediarios con el mundo exterior y protagonistas exclusivos de la esfera pública, mientras habría recluido a las mujeres al ámbito privado, doméstico, pasándose así de la dualidad característica de la sociedad pre-intrusión al binarismo propio de la modernidad (2011). En este sentido, la diferencia entre la esfera de lo público y de lo privado, el prestigio que una y otra adquirieron en el transcurso de la modernidad -aún con las profundas transformaciones que ambas experimentaron- y que es trasladado a las relaciones de género y al discurso colonial, hunde sus raíces en la Grecia clásica, donde mujeres y esclavos integraban una misma categoría no sólo porque pertenecían a alguien sino porque realizaban el mismo tipo de actividades: “laboraban” para satisfacer las necesidades corporales –biológicas- fundamentales, en el ámbito de lo privado. Por el contrario, la esfera de lo público, el accionar en la polis era el ámbito de la libertad, de los hombres libres. Pero para que estos hombres libres pudieran serlo, alguien debía hacerse cargo de las precondiciones que aseguraban el ejercicio de esa libertad: las mujeres y los esclavos (Arden, 2011).³ En el transcurso de la modernidad, fueron los propios Estados nacionales los que reforzaron la masculinidad al fortalecer la esfera pública, sobre todo en contextos de enfrentamiento y guerra, tal como ocurrió en los primeros tiempos del contacto entre indígenas americanos e hispano criollos.

La guerra refuerza la relevancia de la esfera pública y de sus protagonistas cuasi excluyentes: los hombres. “La guerra recubre totalmente la historia, no es simplemente su alteración o interrupción.” (Foucault, 1993: 115) Es más, “...la guerra es justamente el punto de partida del discurso, la condición de posibilidad de la aparición de un

³ En una puesta a punto sobre la Antropología feminista y la categoría de género, Marta Lamas señala, retomando otras autoras, la vinculación entre los sistemas de prestigio y las relaciones de género. Los sistemas de prestigio -que constituyen una variable simbólica y son parte del orden económico, político y social- están entrelazados con las construcciones culturales de género. De allí la importancia de analizar los sistemas de prestigio para comprender ciertos conceptos que tienen que ver con el género. (Lamas, 1986).

discurso histórico y la referencia, el objeto del cual se ocupa (un discurso). En suma, la guerra es aquello a partir de lo cual habla y al tiempo aquello de lo cual habla.” (121)

La importancia de la guerra destacada por Foucault y de la esfera pública señalada por Segato en los Estados nacionales modernos, fue advertida por Robert Padden (1957) al analizar el éxito de la resistencia araucana que asombró a los españoles contemporáneos y ha sido desde entonces uno de los temas privilegiados de los estudios fronterizos. Padden intentó explicar el fenómeno buscando sus causas dentro de la propia cultura araucana independientemente del poderío o debilidad del Imperio Español y sostuvo que la resistencia araucana se derivó de la habilidad indígena para cambiar y adaptar sus formas culturales al momento histórico. Según este autor, ante la presión española ejercida en tres niveles: militar, político y religioso, los araucanos desarrollaron mecanismos en las mismas esferas que posibilitaron la resistencia y posterior paralización del avance español. Lejos de producirse una inmediata y rápida aculturación, de la confrontación interétnica inicial surgió una reafirmación de la identidad mapuche que, sin embargo, no impidió la exitosa combinación de cambio y continuidad cultural a la que alude Robert Padden (1957).⁴

Dentro de estos cambios y continuidades producto del contacto y de la coyuntura de confrontación y guerra, se encuentra la profundización de las diferencias en las relaciones de género que fueron registradas por los cronistas de los primeros tiempos del contacto desde la particular mirada colonial.

Las fuentes.

Para la realización de este trabajo contamos con la información proveniente de las cartas y crónicas escritas por soldados, sacerdotes y viajeros de la etapa de la conquista

⁴ En primer lugar, aprovecharon hábilmente el ansia de paz de los españoles, necesaria para el desarrollo de la minería, agricultura y aprovisionamiento de los fuertes, concertándola cuando les convenía para fortalecerse internamente lo suficiente como para reiniciar una sublevación general, y conocer la cultura española para descubrir sus debilidades más que para imitarla. En segundo lugar, sumaron a la estrategia militar tradicional nuevas tácticas para neutralizar la caballería española, adoptando con posterioridad el uso del caballo como medio de movilización y luego como arma de guerra. En tercer lugar, la ambivalencia política surgida durante el primer siglo de la conquista favoreció la independencia de la Araucanía: el antiguo localismo se entrelazaba con el incipiente sentimiento de unidad (por otra parte no siempre uniforme) frente a la agresión hispana. La centralización de la autoridad político militar llegó al punto de facilitar la resistencia, pero no fue nunca tan fuerte como para crear un foco o centro de poder fácil de localizar, destruir y suplantar por los españoles. Por último, desarrollaron creencias religiosas más unitarias, con fe en un gran Pillan y la práctica de una antropofagia ritual y derivados (por ejemplo, utilización de los cráneos de los españoles sacrificados como vasos, y de las tibias como flautas y trompetas), que manifestaba el rechazo a la cultura peninsular. (Padden, 1957)

y colonización de la Araucanía. Con frecuencia, estos testimonios ubican a la mujer indígena en una situación de total subordinación con respecto al hombre y describen a las mujeres como trabajadoras incansables, dóciles y eficientes en comparación y a diferencia de los varones, aficionados únicamente a la guerra y a la bebida.

Horacio Zapater (1973) elaboró una clasificación temporal y funcional de las fuentes referidas a los aborígenes del actual territorio chileno, que abarca cuatro categorías:

- 1) Crónicas de la exploración y conquista del territorio de la frontera interior del Bío Bío;
- 2) Crónicas de los siglos XVII, XVIII y de la primera década del XIX;
- 3) Testimonios de viajeros extranjeros de los siglos XVIII y XIX;
- 4) Informantes chilenos sobre la Araucanía en el siglo XIX (hasta la pacificación)⁵.

Para este trabajo seleccionamos las fuentes pertenecientes a la primera agrupación, ya que comprenden los primeros contactos durante el período de la denominada Conquista Armada de la Araucanía (1550-1598). Esta etapa, signada por la guerra, comenzó con el triunfo mapuche de Quilacura en febrero de 1546 y finalizó también con una victoria aborígen. En 1598 las tropas al mando de Pelantaro derrotaron a las fuerzas españolas comandadas por el Gobernador Oñez de Loyola y posteriormente destruyeron las ciudades españolas al sur del Bío Bío: Valdivia fue incendiada y olvidada por casi tres siglos y Angol y La Imperial quedaron despobladas.⁶

A partir de ese momento, la monarquía española decidió postergar la recuperación definitiva de la Araucanía y dos fenómenos modificaron la relación hispano-indígena: la institucionalización del conflicto bélico mediante la creación de un cuerpo armado permanente mantenido por el Real Situado enviado desde Perú y el establecimiento de una amplia gama de relaciones e intereses de frontera, que comprendían desde las incursiones armadas en ambos territorios hasta los intercambios comerciales entre hispano criollos e indígenas.⁷

⁵ El concepto de pacificación de la Araucanía está siendo cuestionado actualmente y es reemplazado por el de ocupación.

⁶ Sergio Villalobos (1989) distingue dos grandes períodos en la relación indígenas-hispano-criollos: uno con predominio de la guerra entre 1550 y 1656 y otro con predominio de la paz entre los años 1657 y 1883. A su vez observa en cada uno de estos períodos, etapas de actividad bélica, hostilidades aisladas, ataques parciales, incursiones importantes, rebeliones parciales y rebeliones generales, haciendo especial referencia al tipo de relaciones fronterizas que se daban en estos lapsos.

⁷ Martha Bechis engloba a las sociedades indígenas que habitaban la Araucanía, la cordillera y las Pampas en una unidad de análisis a la que denomina Área Pan-araucana. Para esta antropóloga, la unidad de análisis durante la mayor parte del siglo XIX se extendería desde el Pacífico hasta el Atlántico y comprendería la Araucanía propiamente dicha, la cordillera de los Andes, la pampa seca y húmeda: el área Pan-araucana como unidad cultural y social con vastísimas zonas ecológicas (Bechis, 1989). Para el

Adentrarnos en este complejo mundo de relaciones fronterizas excede los objetivos del presente trabajo, razón por la que nos limitaremos cronológicamente a considerar la primera etapa de contacto. Esto no implica que, en ocasiones, no tengamos en cuenta los testimonios de viajeros y cronistas de siglos posteriores, e incluso que nos atrevamos a hacer algunas extrapolaciones, pero siempre teniendo como objetivo primordial analizar la imagen que de la mujer indígena brindan las crónicas de los primeros tiempos de la conquista.

Relaciones de género y guerra.

La fortaleza y valentía de las mujeres nace del poco melindre y regalo con que se crían, sin guardarse de soles, fríos, ni otras inclemencias del tiempo. En el mayor rigor del invierno, cuando se hielan los pájaros, se lavan las cabezas en agua fría y no engujan el pelo, sino que lo dejan así bañado al aire, y a sus hijuelos los bañan en el río desde muy pequeñitos, y en acabándolos de parir se levantan de la cama dentro de muy poco y atienden a los ministerios de su casa como si no fuesen ellas, sino otras las que en su lugar hubiesen los peligros y dolores de parto. Si esto hacen las mujeres, ¿qué harán los hombres? (Ovalle, 1960: 115)

La unidad central y mínima de la etnia mapuche era la familia extensa, que constituía la única unidad organizativa estable en cuyo seno se desarrollaban todas las actividades: políticas, sociales, económicas y religiosas.

Las familias formaban parte de agrupaciones mayores: linajes y clanes, y juntas conformaban las numerosas tribus que describen los cronistas, formando un sistema de organización segmentario (Shalins, 1974). Esto significa que, visto desde afuera hacia adentro, las tribus estaban divididas en segmentos autónomos, lo que no implica que fueran autosuficientes económicamente, ni que contaran con un poder político institucionalizado que las dirigiera. Cada familia, linaje, clan y tribu constituía un nivel de organización en una sociedad fragmentada, niveles en los que la interacción cultural y solidaridad grupal disminuían a medida que nos alejamos de la familia. A falta de un

siglo anterior, Leonardo León Solís también afirma que, a pesar de las distintas etnias que poblaban ambos territorios en el siglo XVIII, es posible tratar la Araucanía y las Pampas al oriente de la cordillera como una unidad. Según León Solís debe tenerse en cuenta que el territorio indígena del siglo XVIII era más grande que la Araucanía histórica y que comprendía no sólo un espacio más amplio, sino que ocupaba un mundo tribal más complejo (Solís, 1991).

Estado rector que regulara las relaciones intergrupales y mantuviera la paz, se constituían entonces otros mecanismos para evitar los conflictos y tratar de mantener la armonía: creando solidaridades a través del intercambio recíproco de regalos y sellando alianzas por medio de matrimonios entre miembros de distintos grupos.

Los intercambios realizados según el principio conocido como reciprocidad, constituyen uno de los rasgos característicos de las sociedades tribales. Estos intercambios, realizados sin necesidad de recibir inmediatamente una contrapartida o retribución determinada, conforman una estrategia fundamental en la ampliación de los lazos de ayuda y solidaridad. Los jefes aumentan su prestigio y extienden alianzas basadas en la adhesión mediante la demostración de un espíritu pródigo que ponga en evidencia su poder, riqueza y generosidad, al recibir y agasajar a sus huéspedes. Durante su estadía los invitados reciben todo lo que necesitan incluyendo hospedaje y comida, y a su partida el jefe y su familia lo colman de obsequios en señal de afecto y agradecimiento por su visita. Francisco Nuñez de Pineda y Bascuñan, tomado prisionero luego de la batalla de Las Cangrejas en mayo de 1629, proporciona numerosos ejemplos relativos a estos intercambios y agasajos, en los que la mujer cumplía un papel fundamental como anfitriona, refiriendo, por ejemplo que “Poco después de haberme despertado Maulicán, mi amo, dispusieron el fuego, las ollas y asadores las mujeres del dueño de aquel rancho, que era nuestro camarada y huésped, para darnos de almorzar con toda ostentación y espléndido aparato.” (1989: 50)

El matrimonio es la otra vía establecida para crear nexos intergrupales, pero basados en el parentesco. Según Marshall Sahlins,

En las sociedades tribales la consecuencia del “con quién me casé” es a menudo de mayor amplitud, ya que las vidas de linajes enteros quedan solamente unidas por el intercambio de sus hijas. El casamiento puede ser una combinación de la máxima importancia política, y en una tribu el patrón de matrimonios puede equivaler a grandes líneas de alianza política, que complementan y en algunos casos sustituyen a extensas relaciones de grupos de descendencia. (1972: 90)

Intercambio recíproco de regalos y concertaciones de matrimonios son intercambios instrumentales, es decir, que crean solidaridades entre personas a través de la instrumentalidad de bienes y personas -específicamente mujeres- y que tienen como finalidad el mantenimiento de relaciones cordiales que proporcionen eventualmente ayuda y protección; el objetivo ulterior es en definitiva la paz. (Sahlins, 1972)

El jefe de la familia extensa, llamado principalejo por los españoles, encarnaba la máxima autoridad familiar, teniendo poder de decisión sobre sus integrantes. Luego seguían el Lonko, jefe del linaje, con autoridad sobre su familia y cumpliendo la función de moderador e integrador entre los parientes en caso de guerra o en celebraciones festivas y religiosas; el Toqui, que era la cabeza del clan, considerado descendiente del ancestro que le daba origen y con una función esencialmente religiosa; finalmente el jefe de la tribu probablemente desempeñaba también funciones religiosas y contemporizadoras, sólo que a un nivel mayor, sobre conjuntos más amplios (Bengoa, 1985).

El tipo de filiación establecido por estos grupos es asunto bastante controvertido en el campo de los estudios sobre la cultura y sociedad mapuche. A principios del siglo XX el Padre Guevara sostenía que a la llegada de los españoles se encontraba establecido el régimen patrilineal, aunque "...debieron preceder largos ciclos de desenvolvimiento social para pasar de otros tipos de organización a la sociedad patriarcal a fines del siglo XV no había llegado a su término esta transformación." (1908: 7)

Este proceso de cambio de un sistema matrilineal al que debía continuar el patrilineal según esquemas que se insertan dentro del Evolucionismo, se habría acelerado durante la primera mitad del siglo XVI, "...mediante la influencia de la conquista peruana y las condiciones favorables del medio natural." (Guevara, 1908: 8).

Sin embargo, un año después el historiador Amunátegui Solar afirmaba la inexistencia de noticias acerca del predominio de lazos maternos de parentesco sobre los paternos (1910: 47). Quince años más tarde, retomando la concepción del padre Guevara y los postulados evolucionistas, Ricardo Latcham aseveraba que el sistema de apellidarse o totemismo era materno, a diferencia de lo que se había observado en los mapuche del siglo XIX y que esta situación era producto de la transición que se estaba produciendo en el seno de la sociedad mapuche a la llegada de los españoles, del sistema matrilineal propio de los agricultores autóctonos, al sistema patrilineal característico de los invasores nómades que estaban llegando del otro lado de la Cordillera (1924: 335) .

Actualmente Osvaldo Silva Galdames sostiene que es factible que a la llegada de los españoles, existiera en la sociedad mapuche una doble filiación; así la filiación patrilineal concedía a los descendientes derechos sobre los territorios de su linaje, mientras que, al estar emparentados con el totem materno por medio del nombre, recibían una protección espiritual individual quizás más efectiva para ellos que la brindada por su totem clánico, es decir, por el del padre. "El sistema de doble filiación

aparece, además, como un elemento adaptativo tanto en la creación de nexos de solidaridad para la defensa del grupo y su territorio como para atenuar los eternos conflictos que caracterizan las relaciones entre sociedades tribales.”(1984b: 45).

Sabemos que las relaciones de filiación de un individuo permiten establecer sus derechos y obligaciones en su familia y dentro de su comunidad: nombre, lugar de residencia, rango, acceso a las tierras, pueden depender de estas adscripciones basadas en la filiación. Refiriéndose al valle de Mapocho, Gerónimo de Bibar observaba que “Desde muere algún señor hereda los señoríos el hijo de la mujer primera que hubo, puesto que son casados con diez y doce mujeres según su posibilidad. Sino tiene hijo en esta primera mujer, hereda el hermano, y donde no, el pariente más cercano.” (Bibar, 1966: 133).

La filiación patrilineal es indudable en cuanto que el hijo mayor de la mujer principal se convertía en único heredero de las posesiones de su padre, incluyendo mujeres y status dentro de su comunidad. En caso de no haber tenido hijos, los bienes pasaban, siempre por línea masculina, al hermano del padre o al pariente más cercano.

La filiación patrilineal estaba acompañada de la residencia patrilocal. Generalmente características de sociedades tribales, en las que las interrelaciones grupales giran en torno al mantenimiento de la paz y de una reserva de hombres guerreros que las defienden en caso de que los enfrentamientos sean inevitables, la patrilinealidad y la patrilocalidad facilitan la unión y cooperación entre los varones de un mismo grupo y evitan que padres, hijos y hermanos se enfrenten en batalla. Pero la filiación patrilineal no necesariamente excluye la filiación matrilineal y, de hecho, pueden darse formas mixtas.

José Toribio Medina recuerda que los misioneros habían observado en los araucanos las dos líneas de consanguinidad y afinidad (1952: 284) y recientemente ya vimos que Osvaldo Silva Galdames afirma la existencia de una doble filiación que proporcionaría acceso a los bienes del padre por vía paterna y protección espiritual por línea materna, además de constituir un buen medio para extender las solidaridades grupales y evitar los conflictos latentes en las sociedades tribales (1984a, 1984b, 1985).

Creemos que es posible complementar la hipótesis del profesor Silva considerando a la doble filiación como una de las estrategias de organización y supervivencia fortalecidas en un contexto dominado por la guerra contra un poder imperial como el de los Habsburgos de los siglos XVI y XVII. Conociendo la habilidad mapuche para adaptar y modificar exitosamente tradiciones y costumbres ancestrales a las necesidades

coyunturales, pensamos que no es arriesgado aventurar la hipótesis de que en medio del impacto que provocó el enfrentamiento con los hispano-criollos, la filiación dual podía proporcionar acceso a los recursos de la familia materna, así como también un lugar de residencia, apoyo material por parte de ambas parentelas y la posibilidad de reorganizarse en torno a nuevos jefes, más hábiles y capaces de brindar un mayor margen de seguridad y triunfo a los individuos a él ligados. Así, la filiación matrilineal observada por los cronistas, en lugar de constituir un vestigio de un antiguo orden de este tipo, podría haber sido otra de las estrategias de resistencia y supervivencia implementada por estos grupos.

Con respecto a la situación de los indígenas en épocas de levantamiento y guerra, Fray Diego de Ocaña nota la movilidad, rapidez y habilidad de los aborígenes para trasladarse y conseguir cultivar en las tierras a las que se desplazaban cuando los españoles destruían o quemaban sus sementeras. Creemos que en un ámbito de enfrentamiento, guerra, hambre y peste, la movilidad y la ayuda brindada por otras parcialidades, lejos de estar librada al azar, estaría organizada en base a las relaciones de solidaridad previamente establecidas por adhesión y/o parentesco y, dentro de estas últimas, por parentesco tanto por línea paterna como por vía materna. La posibilidad de optar entre la patrilinealidad y la matrilinealidad en caso de necesidad - destrucción de las sementeras del grupo, pérdida del territorio, muerte del jefe de familia, del linaje o clan - habría constituido entonces otra de las estrategias implementadas por los mapuche sobre la base de costumbres y tradiciones ya vigentes, producto del contacto y enfrentamiento con los españoles, en un contexto de guerra acompañado por hambrunas, epidemias y fuerte descenso de la población.

En la provincia de Mapocho, el burgalés Gerónimo de Bibar observaba que los hombres "... son casados con diez y doce mujeres según su posibilidad." (1966: 133). Obligados a buscar esposa/s fuera del Lov al que pertenecían, los indígenas chilenos conservaron inquebrantablemente el matrimonio plural, poligámico, aparentemente con preferencia por la poliginia sororal, siendo éste uno de los principales obstáculos que debieron enfrentar las órdenes religiosas en su intento por incorporar a los mapuche a la fe cristiana y, por ende, a la cultura hispánica.

La preferencia por la poligamia y la tenacidad con que esta tradición fue defendida y conservada, creemos que está en directa vinculación con la función desempeñada por la mujer mapuche en el seno de su familia, en las relaciones intertribales y, desde mediados del siglo XVI, en las relaciones interétnicas: aborígenes-hispano criollos.

La mujer representaba un engranaje indispensable para la supervivencia de su comunidad: preparación de la comida, atención del marido y cuidado de los niños, cultivo de la tierra complementado con tareas de recolección, confección de mantas y tejidos de lana, canastos y elaboración de vasijas de barro, eran algunas de las tareas diarias que debían desempeñar las mujeres mapuche, con excepción de la preparación de la comida y atención del marido, ocupación para la que se turnaban semanalmente las diversas esposas: "... cada mujer destas tiene cuidado de dar de comer a su marido una semana, yendo por su rueda todas en darle mesa y cama por semanas,..." (Mariño de Lobera, 1960: 310).

El misionero Jesuita Alonso de Ovalle describe la preparación de alimentos, bebidas y demás ocupaciones a cargo de las mujeres mapuche:

La harina va cayendo por delante en su manera de caja, casi sin apriesa, como en la de nuestros molinos, aunque no en tanta cantidad, porque las fuerzas de una mujer no pueden emparejar con la de la corriente y canal de un molino; pero muele lo que basta hacer la chicha para sus holguras y para aviar al marido o al hijo que va a la guerra o hace otro viaje; y este oficio es propio de las mujeres y fuera ignominia en un hombre ocuparse en el ni en otros de sus ministerios, como son hacer la cocina, hilar, barrer, y cosas semejantes. (1969: 112).

Para una detallada descripción de la forma en que se llevaban a cabo las tareas de preparación de campos y siembra, contamos con el valioso relato de Francisco Nuñez de Pineda y Bascuñan:

El tiempo de las cavas y de hacer sus chacras es por septiembre, octubre y noviembre, conforme los sitios y lugares secos y húmedos. [...], fuimos a su casa, adonde se juntaron más de sesenta indios con sus arados y instrumentos manuales, que llaman hueullos, unos a modo de tenedores de tres puntas, con ellos se levanta la tierra; otros son a semejanza de unas palas de horno, de dos varas de largo; y 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 dueño de las chacras mata muchas terneras, ovejas, y carneros, y la campaña adonde están trabajando, cada uno le toca su tarea, esta sembrado de cántaros de chicha y diversos fogones con asadores de carne, ollas de guisados, de donde las mujeres les van dando de comer y de beber a menudo. (1989: 142-143).

Además de estas tareas en la esfera doméstica, la mujer cumplía un papel central en las relaciones sociopolíticas intertribales. La atención de los huéspedes y elaboración de la chicha, bebida principal que corría con abundancia en reuniones realizadas para celebrar acuerdos, alianzas y dirimir pleitos, era una tarea exclusivamente femenina y, si bien estaba excluida de los resortes del poder político en la esfera pública y dependía de la autoridad masculina, paterna o filial, cumplía una función primordial: a través del matrimonio aumentaba la riqueza paterna, indicaba e incrementaba el status del novio y del padre en su respectivos lov, y posibilitaba la creación de alianzas, extendiéndose así los lazos de solidaridad intergrupales y ampliando la reserva de hombres necesarios en caso de producirse algún enfrentamiento, aliviando al mismo tiempo las tensiones características de las relaciones intertribales. Desestimar la importancia de las mujeres por su falta de participación comprobada en la esfera pública implicaría mantener el aura de prestigio de esta esfera heredada de la Antigüedad clásica con la consecuente desvalorización de las actividades vinculadas a la esfera doméstica y desconocer los sistemas de prestigio ligados a lo simbólico propios de la cultura mapuche. Al respecto, Chandra Mohanty (1988) considera fundamental esta cuestión del prestigio vinculado con el significado que las distintas actividades adquieren en contextos relacionales concretos. Por ejemplo, “La distinción entre el acto de ser madre y el estatus al que se le asocia es muy importante: es una distinción que debe enunciarse y analizarse de forma contextual”(1988: 17). También destaca la necesidad de mostrar la “producción de mujeres” como grupos socioeconómicos y políticos dentro de contextos locales particulares -históricos agregaríamos- y de distinguir el nivel descriptivo del nivel analítico en el que tienen que tomarse en cuenta los elementos simbólicos, el análisis del significado o valor de las prácticas. Es por esta razón que creemos que en un nivel analítico es imprescindible tener en cuenta la variable axiológica ligada al ámbito de lo simbólico no sólo de las culturas pre-intrusión sino también de quienes construyeron una imagen sobre ellas y de nosotros mismos.

Los matrimonios eran acordados entre el interesado y el padre o, en su defecto, el hermano de la novia. En ocasiones se simulaba el rapto previo a la celebración de la ceremonia. Estipulados los bienes que serían intercambiados por la novia -ganado, mantas, vestidos, chaquiras, armas-, se hacía una reunión en algún aliben, llamados bebederos por los españoles, donde en medio de una atmósfera festiva en la que abundaba la chicha y a la que acudían parientes y amigos con sus mejores galas y se sacrificaban carneros de la tierra -chilihueque- aves y pescados, se efectivizaba el

contrato entregando la novia a cambio de lo previamente acordado. Los festejos se prolongaban durante varios días, en medio de mutuos y corteses agradecimientos, comidas y brindis con grandes cantidades de chicha. Con frecuencia, se concretaban otras uniones en el calor de los festejos que se formalizarían en ocasiones posteriores si el pretendiente podía dar una buena dote a los padres de la novia que deseaba.

Esclarecer el status de la mujer mapuche en su comunidad requiere considerar, además de los temas ya tratados, aspectos más cotidianos de su vida de relación. Sabemos que las mujeres debían atender al marido alternativamente en turnos semanales, cumpliendo con las tareas de elaboración de las comidas y mantenimiento de relaciones maritales. El lecho conyugal era compartido por marido y mujer, no así el momento de la comida, en el que, una vez otorgado el permiso para comenzar la ingestión de los alimentos, la mujer no comía junto con su esposo; mujeres e hijos lo hacían en forma separada, incluso fuera de la ruca (Diego Rosales, en Toribio Medina, 1952: 180). El Padre Rosales registró también otras costumbres durante la comida, momento en el que sólo los hombres comían con cuchara; las mujeres lo hacían con los dedos. El Padre Rosales atribuye este hábito al deseo masculino de diferenciarse de las mujeres -no sabemos hasta qué punto se trata de una interpretación personal del observador, o de una explicación brindada por los mismos indígenas -, y a la creencia de que "... el que come con los dedos se chupa los tuétanos, y se consume, quita las fuerzas y envejece" (Rosales en Toribio Medina, 1952: 189).

Según Rosales los hombres debían conservar sus fuerzas para guerrear para lo que tenían que comer con cuchara, no así las mujeres "... porque no han de ser soldados, y aunque envejecan, no hace al caso, que importa poco, y hay muchas y hacen menos falta que los hombres" (Rosales en Toribio Medina, 1952:189). Aquí se plantea una cuestión relevante ya referida: el problema de la "mirada" colonial de quien observa, describe, registra y valora. Aquel que discursivamente construye una imagen de la sociedad indígena y de esas "otras" portadoras de una triple alteridad es un hombre, blanco, europeo, instruido de acuerdo con los parámetros de la España de comienzos de la modernidad para quien esas otras además de ser primitivas y de sufrir de una doble carencia -de civilización y de raciocinio- eran mujeres. Sin embargo y a pesar de estas características de las "otras", este hombre europeo no puede impedir que las propias categorías de valoración de los hombres europeos hacia sus propias mujeres impregnen la valoración de las actividades y rol de las mujeres indígenas dentro de sus comunidades; después de todo son mujeres... La imagen que brindan las crónicas, en

definitiva contribuyó a ahondar las desigualdades en las relaciones de género que cristalizaron con posterioridad en el orden colonial y republicano. El discurso, en síntesis, expresa y al mismo tiempo modela "...las múltiples propiedades relevantes de la situación cultural que denominamos su contexto." (Van Dijk, 2001: 23)

Podemos pensar entonces que si bien las mujeres no eran esencialmente guerreras, eran de vital importancia para el desarrollo de su comunidad. Además, si bien los guerreros se tornaban indispensables en contextos de enfrentamiento y guerra, ¿se entregarían elementos tan valiosos en estas coyunturas como ganado, tejidos, caballos y armas por "algo" que carecía de valor para ellos, por mujeres? Que ese "ojo" masculino, instruido y europeo del que habla Pratt haya desestimado las actividades vinculadas a la esfera doméstica y a sus propias mujeres, no implica que las sociedades indígenas americanas hicieran lo mismo. Contar con fuertes guerreros en contextos de guerra era primordial pero la supervivencia y continuidad del grupo también lo era, lo que en definitiva no resta importancia al rol de las mujeres dentro de sus comunidades. Más bien nos inclinamos a pensar que debido al carácter dinámico de la cultura y en un contexto histórico signado por la confrontación y la guerra con un Estado colonial, la combinación de continuidades y cambios culturales constituyó un mecanismo de adaptación y supervivencia que con el devenir histórico profundizó las diferencias en las relaciones de género propias de un patriarcado de baja densidad. Diferencias iniciales que con posterioridad devinieron en desigualdades al entrar en contacto con un Estado nacional occidental adscripto a un sistema que por su misma lógica de funcionamiento profundiza las desigualdades: el capitalismo.

Dos aspectos del matrimonio quedaron reservados para este apartado: el adulterio y el divorcio. La mujer mapuche gozaba de una gran libertad sexual cuando era soltera, libertad que quedaba coartada al contraer matrimonio, a diferencia del hombre que podía seguir realizando conquistas amorosas y contando con el beneplácito de su comunidad. Las fuentes consultadas destacan la fidelidad de la mujer mapuche, pero en caso de adulterio - que revestía una gran gravedad no sólo por considerarse como un robo, sino también porque la existencia del marido quedaba ligada a la del amante por intermedio de la mujer, y si éste último enfermaba o moría, el marido también podía correr la misma suerte-, si el esposo decidía no ultimar a su mujer, podía devolverla a sus padres a cambio de lo que había dado por ella o, si la mujer decidía casarse con su amante, el antiguo marido estaba en su derecho de pedir a éste que le retribuyera lo que había dado por aquella mujer (Rosales en Toribio Medina, 1952: 283).

Existían sin embargo, otras causales del divorcio, además del adulterio femenino, que manifiestan una cierta independencia de la mujer con respecto al hombre: si la esposa no estaba conforme con su vida conyugal, podía regresar a casa de sus padres, teniendo sólo la obligación de devolver lo que su marido había dado por ella. Otra causa de divorcio era la ausencia del marido por más de dos años; si a su regreso encontraba a su esposa casada con otro hombre, no sólo no debía considerarlo como adulterio, sino que debía pagarle lo mismo que había dado por ella, para compensar la ofensa de haberla abandonado.

A modo de reflexión.

En general, las fuentes del poder colonial equiparan el status de la mujer mapuche con el de una esclava, gran trabajadora, propiedad del padre primero y del marido después, sujeta a sus órdenes y deseos, a diferencia de los hombres cuya única preocupación era "beber y guerrear". Sin embargo, consideramos pertinente abordar el análisis de estas fuentes desde una perspectiva decolonial articulada con los aportes de autoras vinculadas con las problemáticas de género. Desde esta perspectiva entonces, podemos señalar lo siguiente:

En primer lugar, del análisis de las fuentes se desprende que el rol tradicional de la mujer mapuche fue conservado y adaptado en ciertos aspectos a la conyuntura bélica derivada de la conquista y colonización que se prolongó hasta mediados del siglo XVII. La tarea de cultivo de los sembradíos recayó sobre las mujeres, los niños y ancianos debido a que los hombres en condiciones de combatir estaban preferentemente dedicados a la guerra. Hubo también casos, aunque aislados, de mujeres que tomaron las armas contra los españoles, tanto en el primer momento de contacto como en el siglo XVII. Los matrimonios a la usanza continuaron realizándose de la misma manera, sólo que en el intercambio comenzaron a incluirse caballos y armas. Las mujeres eran intercambiadas por otros elementos, además de las tradicionales chaquiras, ganado y tejidos, indispensables para enfrentar al español. La tan controvertida existencia de la doble filiación pudo haber sido una estrategia de adaptación y resistencia al invasor.

En segundo lugar, observamos en estas comunidades pre-intrusión un "patriarcado de baja densidad", tal como sostiene Rita Segato, con una distribución sexual de las tareas, distribución establecida culturalmente ya que, por naturaleza no existen actividades y aptitudes exclusivamente masculinas y femeninas como no sea la parición y el

amamantamiento de los hijos. La irrupción de un Estado colonial en el que la esfera pública dominada por los hombres tiene preeminencia sobre la doméstica, contribuyó a prestigiar el papel masculino, desvalorizando paralelamente el ámbito de lo doméstico al que fueron recluidas las mujeres, lo que propendió en definitiva a profundizar la desigualdad en las relaciones de género de ese patriarcado de baja densidad inicial de las sociedades pre-intrusión.

Por último y a partir de la consideración de que el discurso recrea y crea realidades a través de la mirada de quien observa, juzga y actúa, al tiempo que modela contextos y procesos, creemos que la imagen que viajeros, sacerdotes y cronistas brindaron de las mujeres de las sociedades pre-intrusión en los primeros tiempos de la conquista y colonización, contribuyó a ahondar las diferencias y desigualdades propias de las sociedades originarias que cristalizaron con posterioridad en la sociedad de clases post-independentista. En definitiva creemos que las fuentes del poder colonial, transmitieron un conocimiento -una episteme- acerca de esa “otra” a ser colonizada y conquistada, que acentuó la desigualdad en las relaciones de género en una díada cuyo integrante más desfavorecido fue aquella dueña originaria de una triple alteridad: de “raza”, de cultura y de género.

Bibliografía.

A. Fuentes primarias.

Bibar, Gerónimo de. (1558)

1966. *Crónica y relación copiosa y verdadera de Los Reinos de Chile*. 1ª edición.

Fondo Histórico y Geográfico José Toribio Medina, Santiago.

Ercilla y Zúñiga, Alonso de. (1580)

1968. *La Araucana*. Aguilar, S.A. de Ediciones, Madrid.

Góngora de Marmolejo, Antonio de. (1575)

1960. *Historia de Chile, desde su descubrimiento hasta el año 1575*. En: *Biblioteca de Autores Españoles*. Tomo CXXXI. Ed. Atlas. Madrid.

Mariño de Lobera, Pedro. (1580)

1960. *Crónica del Reino de Chile. (Dirigido al Excmo. Sr. D. Garcia Hurtado de Mendoza, Marqués de Cañete: Vicerrey y Capitán General de los Reinos del Perú y Chile, reducido a nuevo método y estilo por el Padre Bartolomé de Escobar de la Compañía de Jesús.)* En: *Biblioteca de Autores Españoles*. Editorial Atlas. Tomo CXXXI. Madrid.

Ocaña, Diego de. (1600)

1960. *Relación del viaje a Chile, año de 1600 (Crónica de viaje)*. En: *Anales de la Universidad de Chile*. Año CXVIII. Cuarto Cuatrimestre de 1960, N° 120.

Ovalle, Alonso. (RP) (1646)

1969. *Histórica Relación del Reino de Chile. Y de las misiones y ministerios que ejercita en él la Compañía de Jesús*. Instituto de Literatura Chilena. Santiago de Chile.

Pineda y Bascuñan, Francisco Nuñez de. (1673)

1989. *Cautiverio Feliz y razón individual de las guerras dilatadas del Reino de Chile*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile.

Valdivia, Pedro. (1545-52)

1960. *Cartas de Pedro de Valdivia que tratan del descubrimiento y conquista de Chile*. En: *Biblioteca de Autores Españoles*. Editorial Atlas. Tomo CXXXI. Madrid

B. Fuentes secundarias.

Amunátegui Solar, Domingo.

1910. *Las encomiendas indígenas en Chile*. Imprenta Cervantes, Santiago de Chile.

Arednt, Hannah.

2011. *La condición humana*. Paidós. Buenos Aires.

Bechis, Marta.

1992. *Instrumentos para el estudio de las relaciones interétnicas en el período formativo y de consolidación de los estados nacionales*. En: Hidalgo, Cecilia y Tamagno, Liliana (comp.): *Etnicidad e Identidad*. CEAL. Buenos Aires. Pp. 82-108.

Bengoa, José.

1985. *Historia del pueblo mapuche (siglo XIX y XX)*. Ediciones Sur. Santiago de Chile.

Burke, Peter.

2007. *Historia y teoría social*. Amorrortu Editores. Buenos Aires.

Foucault, Michel.

1993. *Genealogía del racismo*. Editorial Altamira. Buenos Aires.

Guevara, Tomás.

1908. *Psicología del Pueblo Araucano*. Imprenta Cervantes, Santiago de Chile.

Lander, Edgardo.

2011. *Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos*. En: Edgardo Lander (comp.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CICCUS-CLACSO. Buenos Aires. Pp. 15-44.

Latcham, Ricardo E.

1915. *La capacidad guerrera de los araucanos*. En: *Revista Chilena de Historia y Geografía*, XV. pp. 23-93, Santiago de Chile.

Lamas, Marta.

1986. *La Antropología feminista y la categoría de género*. En: *Nueva Antropología*, vol. VIII, n° 30, 1986: 173-198.

Larraín Ibáñez, Jorge.

1996. *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile.

León Solís, Leonardo.

1991. *Maloqueros y Conchavadores en Araucanía y las Pampas, 1700-1800*. Ediciones de la Universidad de la Frontera Serie Quinto Centenario. Temuco.

Mohanty, Chandra.

1988. *Bajo los ojos de occidente*. Versión actualizada y modificada del artículo publicado en *Boundary 2* 12 n° 3/13, n° 1 (primavera/otoño 1984) y reimpresso en *Feminist Review*, n° 30 (otoño 1988), a publicarse en: Liliana Suárez Navaz y Aída Hernández (ed.): *Descolonizar el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*.

Nash, Mary.

2006. *Lo intercultural en acción, identidades y emancipaciones. Identidades de género, mecanismos de subalternidad y procesos de emancipación femenina*. En: *Revista CIDOD d' Afers Internacionals*, 73-74. www.cidob.org.

Pratt, Mary Louise.

1997. *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Universidad Nacional de Quilmes. Buenos Aires.

Robert Padden.

1957. *Cultural change and military resistance in Araucanian Chile, 1550-1730*. En: *Southwestern Journal of Anthropology*. Vol. 13, 1957, pp. 103-121.

Segato, Rita Laura. *Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y vocabulario estratégico descolonial*. En: Karina Bidaseca y Vanesa Vázquez Laba (comps.): *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires. Ediciones Godot Argentina. 2011. Pp. 17-47.

Shalins, Marshall D.

1977 (1968). *Las sociedades tribales*. Madrid. Labor.

1983 (1974). *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid. Akal.

Silva Galdames, Osvaldo.

1984^a. *En torno a la estructura social de los mapuches prehispánicos*. En: *Cultura, Hombre y Sociedad*, N°1, Vol. I, setiembre. Pontificia Universidad Católica de Chile, Sede Temuco, pp.89-115.

1984^b. *Los araucanos prehispánicos ¿un caso de doble filiación?* En: *Boletín Museo Regional de la Araucanía*. N° 1, Temuco, pp. 41-46.

1985. *Grupos de filiación y territoriales entre los araucanos prehispanos*. En: *Cuadernos de Historia V*, Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile, pp. 7-26.

Stolcke, Verena.

2000. *¿Es el sexo al género lo que la raza para la etnicidad...y la naturaleza para la sociedad?* En: *Política y Cultura*, 14, México D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, 2000: 25-60.

Todorov, Tzvetan.

1987. *La conquista de América. El problema del otro*. Siglo XXI ed., México.

1991. *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. Siglo XXI ed., México.

Toribio Medina, José.

1952 (1882). *Los aborígenes de Chile*. Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, Santiago de Chile.

Van Dijk, Teun.

2001. *El discurso como interacción social. Estudios sobre el discurso II. Una introducción multidisciplinaria*. Barcelona. Gedisa.

Villalobos, Sergio.

1989. *Guerra y Paz en la Araucanía: Periodización*. En: Sergio Villalobos et al.: *Araucanía, Temas de Historia Fronteriza*. Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco.

Zapater, Horacio.

1973. *Los aborígenes chilenos a través de cronistas y viajeros*. Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile.

