

III Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Temuco, 1998.

El Género Femenino en la Sociedad Mapuche de los Siglos XVI y XVII: ¿Una Subordinación Permanente?.

Francis Goicovich Videla.

Cita:

Francis Goicovich Videla. (1998). *El Género Femenino en la Sociedad Mapuche de los Siglos XVI y XVII: ¿Una Subordinación Permanente?.* III Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Temuco.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/iii.congreso.chileno.de.antropologia/143>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/evbr/0me>

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>.

El Género Femenino en la Sociedad Mapuche de los Siglos XVI y XVII: ¿Una Subordinación Permanente?..

Francis Goicovich Videla*

I.- Antecedentes y

fundamentación del problema

Mucho se ha escrito y poco se ha dicho sobre la participación y trascendencia del género femenino en la sociedad mapuche del período de la Conquista y comienzos de la época Colonial. Numerosos autores (Latcham 1924, 1928; Guevara 1908, 1913; Mostny 1954; Silva 1983; etc.) nos han dibujado un cuadro dramático de la situación de la mujer en esta cultura; así por ejemplo, Tomás Guevara (1908) nos dice que "(...) *los hombres tenían derecho de vida y muerte sobre sus esposas*".

La amplia mayoría de los investigadores, al estudiar la relación de los géneros en esta sociedad, se han estancado en el redundante callejón de la subordinación de la mujer respecto al hombre.

Creemos que permanecer en este punto muerto de estudio es, para hoy en día, no llegar a ninguna parte. Nuestra propuesta es intentar demostrar que **lo femenino** estaba ligado a instancias vitales dentro de la dinámica cultural de esta etnia, poniendo especial énfasis en el aspecto religioso: ¿por qué se ha dado tan escasa importancia a la condición "homosexual" del machi mapuche, así como a la dualidad genérica del Pillan?; lo que es más, ¿no resulta revelador que el papel chamánico sea desempeñado prácticamente en forma exclusiva por mujeres a partir de fines del siglo pasado, considerando que en el momento del contacto este rol era actividad exclusiva del "sexo" masculino? Los documentos tempranos parecen evidenciar un valor

crucial del ámbito femenino en estos contextos.

El análisis del género, así, puede abrirnos nuevas puertas en el estudio antropológico e histórico de esta sociedad.

II.- Marco Teórico

Empleamos el concepto de "*género*" para designar las relaciones sociales e ideológicas entre sexos. Con esta categoría de análisis rechazamos las explicaciones biológicas que tradicionalmente han pretendido justificar la asimetría entre los sexos bajo el principio de que las mujeres tienen capacidad para parir y que los hombres poseen una mayor fuerza muscular. En lugar de ello, "*género*" pasa a ser una forma de denotar las construcciones culturales, la creación totalmente social de ideas sobre los roles apropiados para mujeres y hombres. Es una forma de referirse a los orígenes exclusivamente sociales de las identidades subjetivas de hombres y mujeres, y a la manifestación de esta identidad tanto en el terreno de las labores diarias como en el de las construcciones simbólicas referentes a ella. El género es, según esta definición, una categoría social e ideológica -vale decir, "cultural"- sobre un cuerpo sexuado.

Bajo esta perspectiva, "*género*" ofrece un modo de diferenciar la práctica sexual de los roles sociales asignados a mujeres y hombres -conceptos de construcción igualmente cultural-. Si bien reconocemos la conexión entre sexo y "roles sexuales", consideramos que ambos principios no asumen una relación sencilla y directa: el uso de la categoría "*género*" pone de relieve un sistema completo de relaciones que pueden incluir el sexo⁽¹⁾, pero que no está directamente determinado por

**Este trabajo es resultado de la tesis de Licenciatura en Historia *Rol y estatus del ámbito femenino en la cultura mapuche de los siglos XVI y XVII*, que fue becada por el Programa Interdisciplinario de Estudios de Género (PIEG) de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile.

*Licenciado en Historia. Universidad de Chile.

éste. A partir de este punto de vista, compartimos la idea de Amelang y Nash en torno a que las identidades subjetivas *no* son procesos estrictos de diferenciación y distinción que requieren la eliminación de ambigüedades y de elementos opuestos con el fin de asegurar y crear la ilusión de coherencia y comprensión común; no creemos, al igual que estas investigadoras, que *"(...) la idea de masculinidad descansa en la necesaria represión de los aspectos femeninos -del potencial del sujeto para la bisexualidad-, introduciendo el conflicto en la oposición de lo masculino y femenino"* (Amelang y Nash, 1990: 39).

Las ideas conscientes de masculino y femenino no son fijas, ya que varían según el uso del contexto. Por tanto, desechamos la idea del permanente conflicto y la asimetría para abrir las puertas a la consideración de aquellos roles y situaciones que están revestidas de una connotación particular: en las prácticas chamánicas la necesidad del sujeto de una apariencia de totalidad obligaba -para el caso mapuche- a una relación de equilibrio de ambas construcciones en un mismo ser. Ello se comprueba en el homosexualismo del machi, compatible con la dualidad genérica del ser supremo mapuche, el Pillan.

III. Dualismo y Género entre los Mapuches de los siglos XVI y XVII

Las sociedades pre-estatales se caracterizan, entre otras cosas, por la tácita oposición que establecen entre su territorio habitado y el espacio desconocido e indeterminado que les circunda: el primero, el espacio propio, es el "Mundo" (con mayor precisión, "nuestro Mundo"), el Cosmos; el resto, en cambio, aquello que está más allá del alcance de los ojos y la sangre, se configura como un mundo extraño, caótico, poblado de demonios y seres foráneos (Eliade, 1988: 32). Esta ruptura en el espacio se sustenta en la contraposición que se instaura entre un territorio habitado y organizado -por tanto, "cosmizado"-, y el ámbito inexplorado que se extiende allende sus fronteras: de un lado el "yo" se realiza en un Cosmos que ha sido interiorizado, mientras más allá se asienta un Caos extraño, pero no ajeno a su desenvolvimiento en el mundo. El universo, así, es el resultado de la unión -y desunión- de una polaridad que

funda el orden, la dinámica, la jerarquía y la armonía de sus elementos constitutivos.

Un territorio desconocido y sin ocupar (lo que quiere decir con frecuencia, "sin ocupar por los nuestros"), continúa participando de la modalidad fluida y larvaria del "Caos". Si no hay una sacralidad que le anteceda y que sea reconocida por los miembros de la comunidad, si no se le "funda" con los formalismos de un rito sacralizador, no existe la posibilidad de la renovación armónica de un nuevos "Cosmos".

En la sociedad mapuche del período de contacto, el Cosmos habitado se erguía como tal por haber sido consagrado, previamente, por obra de la alianza entre las sagradas fuerzas que regían el orden del universo y los antepasados remotos que dieron origen a cada uno de los linajes. El mapuche pensaba y vivía su identidad religiosamente, de un modo trascendente, procurando mantener una armónica relación entre dos mundos "aparentemente" distintos y opuestos: el telúrico y el celeste. Tal vez Latcham haya sido quien con mejor suerte se aproximó a la cosmovisión indígena al sostener que *"la vida social de los araucanos del siglo XVI es solamente una proyección de su vida religiosa"*, lo que equivale a decir que hombre y naturaleza, descendientes y ancestros, pasado y presente se confundían en la concepción que el aborígen tenía de su entorno. Todo lo "creado" participaba de una doble esencia que determinaba su identidad. No en vano Tomás Guevara (1913: 258) decía acertadamente que

"(...) en el cuadro de las creencias de los indios [existe] un verdadero dinamismo o sistema según el cual la materia es el producto de dos fuerzas contrarias".

Las estructuras dualistas son un común denominador en muchas configuraciones primitivas. Ellas emergen profusamente tanto en la vida cotidiana como en la ceremonial; tanto en la orientación cognitiva como en la afectiva; tanto en la percepción del espacio como del tiempo; tanto en el tiempo religioso como en el profano (Grebe, 1974: 47-48). En fin, esta forma de percibir -y proyectar- el sistema universal (el Cosmos y el Caos), es un factor inalienable de los símbolos dominantes de la amplia mayoría de las culturas.

En general concordamos con María Ester Grebe (Ibid: 47) en su idea de que el dualismo es un

"(...) sistema interpretativo integral del universo [que] postula la existencia de dos principios heterogéneos, disímiles e irreductibles (...)".

(1) La categoría "sexo" alude al ámbito biológico, desprovisto de un revestimiento cultural que considere valoraciones, roles, estatus, etc.

Sin embargo, pensamos que esta nomenclatura no puede ser definida bajo una modalidad rígida e inflexible, pues como estudiosos de la cultura sabemos muy bien que este elemento extrasomático de adaptación humana se suele manifestar en un abanico prácticamente infinito de posibilidades que escapan al campo de acción de los términos fijos e inamovibles de análisis. Reforzamos nuestra apreciación al considerar que desde un cierto tiempo el dualismo y otros problemas relacionados con él se han enfocado desde una perspectiva que abarca las ya mencionadas nociones de polaridad, antagonismo y, lo que es novedoso, de *complementariedad* (Eliade, 1971: 87).

En base a esto nuestra propuesta consiste, siempre situados en la perspectiva del género, en que dicho sistema interpretativo, al dar origen al orden polar del universo, no alberga necesariamente una noción de "no conciliación" entre los opuestos involucrados. Creemos que es imprescindible rechazar la calidad fija y permanente de la oposición binaria para comprender en su real trasfondo el modo en que actúa el género en las relaciones sociales humanas. En la medida que no concebimos que las identidades subjetivas sean procesos *estrictos* de diferenciación y distinción, por cuanto las ideas conscientes de lo masculino y lo femenino, en tanto construcciones culturales, están condicionadas por el uso del contexto, sostenemos que el ámbito de lo masculino no descansa en la *necesaria* represión de los aspectos que definen al ámbito femenino, del mismo modo que este ámbito tampoco se expresa con la misma dinámica negativa frente a su "polo inverso".

Diversos autores han señalado la presencia destacada de las concepciones duales en la cultura mapuche. Entre ellos, destacamos a Cooper (1946: 746), quien verifica

la presencia del cuatro como número sagrado; a Titiev (1951: 114) y Faron (1964: 5), quienes coinciden en relacionar al dualismo con la pareja de oposición bien-mal; a Faron, quien destaca su entronque con el simbolismo de las actividades rituales (1961: 829) y en la estructura social (1962: 1.152-1.153 y 1964: 181-193); y finalmente a Grebe et al. (1972: 49-70), quien identifica al dualismo como elemento integrador y unificador de la visión cósmica mapuche, estando éste presente en la concepción del espacio, la percepción del tiempo, las connotaciones simbólicas del color y la mitología (Foerster, 1993). Todos sustentan, desde diversos puntos de vista, la presencia explícita o implícita del dualismo en el seno de la cultura mapuche.

En la cosmovisión mapuche el orden del universo consideraba a lo sagrado como una síntesis entre lo condicionado -el mundo cotidiano y temporal- y lo incondicionado -el mundo mítico y atemporal-. Para el indígena todo fenómeno, cosa u objeto estaba contenido dentro de una totalidad definida por fuerzas polares complementarias. Con ello, la concepción del espacio se sustentaba en una bipartición estratificada del cosmos que descansaba sobre la dimensionalidad fundante entre *izquierda* y *derecha*; esta oposición trazaba la orientación del resto de las concepciones dualistas, como eran lo sagrado/profano, bien/mal, superior/inferior, etc. Los trabajos de campo de Louis Faron en áreas cercanas a la ciudad de Temuco en la década de 1950, constataron una serie de oposiciones complementarias cuyo simbolismo estaba asociado a la *moralidad religiosa* (Ibid: 57). Sus cuadros, si bien consignaron la visión de una cultura muy posterior al período histórico que nos interesa, y que ha sufrido las inevitables alteraciones surgidas del contacto con el mundo occidental, no dejan por ello de ser valiosos para nuestra investigación.

IZQUIERDA DERECHA	DERECHA	IZQUIERDA	DERECHA
malo	bueno	oeste	este
muerte	vida	norte	sur
noche	día	invierno	verano
enfermedad	salud	frío	caliente
wekufe	espíritus ancestrales	luna	sol
brujo (kalku)	machi	hambre	saciado
mujer / niños	hombre	winka	
mapuche			

La división del espacio y la estructuración de todos los ámbitos del quehacer estaban matizados por un sistema jerarquizado de valores que determinaba el diario vivir del nativo: mientras el orden de la derecha contenía las categorías superiores, su paralelo englobaba aquellas que eran concebidas como inferiores (Faron, 1964: 186). Pero debemos hacer notar que a pesar de que resulta tentador atribuir a esta partición espacial un carácter inflexible -identificar inexorablemente a *lo izquierdo* con el mal, la muerte, la inferioridad, etc., y a *lo derecho* con el bien, la vida, la superioridad, etc.-, ello se desmiente al tomar conciencia que estas categorías, al ser aplicadas a la "materialidad del mundo", carecen de la pretendida rigidez pues están relativizadas por la posición que el sujeto ocupe en su interacción con el universo⁽²⁾. La pluma de Diego de Rosales consignó estos ilustrativos pasajes

"Y si le late el brazo izquierdo a un indio, quando van a la guerra o a otra qualquiera parte, se vuelve, porque lo tiene por anuncio de mala señal (...) Lo mismo es de las zorras: que si passan por junto al exercito o por medio de él (que en esta tierra ay muchas pequeñuelas que andan gritando por la campaña) lo tienen por mal agüero si passan por la mano izquierda, y si por la derecha, es buena señal y anuncio de victoria"
(1674: (T I) 165).

La flexibilidad del sistema se demuestra fácilmente con sólo considerar la dinámica de los seres en el marco universal, con lo cual hacemos hincapié en la movilidad y transicionalidad de la situación de los individuos en los contextos preestablecidos: así lo que para algunos podía ser señal de un mal augurio, para otros podía ser signo de fortuna. Las categorías fundantes, por tanto, estaban condicionadas por la posición del indígena respecto a ellas.

Otro modo de estudiar este "dualismo contextual" -como le hemos llamado-, es a través de las creencias mapuche, específicamente en torno a la contraposición entre *pillanes* y *wekufes*. Los *pillanes*, el conjunto de antepasados que habitaban el mundo celeste, eran los mediadores entre los hombres y el ancestro epónimo, quien en alianza con el ser totémico había dado origen al (los) linaje(s): el *Pillan* "supremo" era el espíritu del antepasado fundador de la familia, clan y tribu (Latcham, 1924: 590), por lo que cada uno de estos grupos de parentesco rendía culto a su propio *Pillan* fundador. Así,

el término designaba tanto al espíritu de los antepasados como al genio tutelar de la raza. Rosales nos dice "Solo invocan al *Pillan*, y ni saben si es el demonio ni quien es; mas, como se les aparece a los hechizeros y les habla, les da a entender que es alguno de sus parientes o caciques difuntos, y como a tal le hablan (...)" (1674: (T I) 162).

Los antepasados estaban siempre vigilantes, alertas a proteger y ayudar a sus parientes vivos. La responsabilidad de los vivos hacia sus antepasados se sustentaba en que para que los últimos gozaran de tranquilidad y "beatitud" eterna, los primeros debían respetar y mantener sus tradiciones (*admapu*). El culto a los ancestros era la fuerza integradora más importante que operaba en la sociedad mapuche. El poder de los antepasados no provenía sólo de su función mediadora y paradigmática, pues también ellos "representaban la historia total de su cultura, constituyendo de este modo las fuentes de conocimiento para todo el conocimiento y acción humanos" (Dillehay, 1990: 76).

Los *wekufes*, en cambio, eran los entes malignos⁽³⁾ que manifestaban su poder a través de fuerzas que podían resultar "beneficiosas" o "dañinas" según haya sido la conducta de quien tenía contacto con ellas. Todos los males que sucedían a "determinados" hombres o animales eran causados por estas formas, lo que demuestra que no había un rol fijo en los seres malignos ni tampoco mostraban una diferenciación de identidad claramente delimitada: ellos actuaban tanto benéfica como malignamente, lo que podría considerarse como una *ambigüedad* conductual y ontológica (Kuramochi y Huisca, 1992: 53).

¿Cómo comprender esta ambivalencia? Las piezas dispersas cobran sentido al comprobar que los *wekufes* eran, también, *pillanes*. Los diversos linajes procuraban defender *su* integridad y el territorio de *sus* ancestros. La identidad de cada agrupación parental estaba condicionada por el culto y la preservación de *sus propios* ancestros, quienes velaban por el bienestar de sus descendientes. Los conflictos intergrupales no sólo determinaban el enfrentamiento de los hombres, también exigían la asistencia y ayuda de los espíritus de los antepasados: mundo celeste y universo telúrico, lo sagrado y lo profano eran una sola fuerza en el diario existir del mapuche. En consecuencia, y personalizando esta situación, vemos que en tiempos de lid "mis *pillanes*"

⁽²⁾Al hablar de "universo" lo hacemos considerando la visión indígena, la que lo concebía como una suerte de complementación entre las fuerzas materiales e inmateriales, los elementos sagrados y profanos, etc.

⁽³⁾Esta condición no es tan evidente, como veremos.

-mi parentela celestial- eran los wekufes de los individuos o grupos rivales, del mismo modo que "sus" pillanes se convertían en seres malignos para mí y mis parientes⁽⁴⁾. Así, los términos *pillan* y *wekufe* también pueden ser entendidos como adjetivos o atributos de los elementos, vale decir, como categorías de valor en evidente relación con las nociones del bien y el mal, de lo beneficioso y pernicioso, dependiendo del lazo que guardaban tales elementos con los individuos y/o grupos involucrados. En suma, ambos términos evidenciarían la realidad ambivalente de lo numinoso, el frágil equilibrio de las fuerzas polares del cosmos.

Ahora bien, desde esta perspectiva cabe preguntarnos qué lugar ocupaba el género en las concepciones dualistas de la cosmovisión mapuche. Valiéndonos de la etnografía comparada, es interesante comprobar que el ideal occidental es la única formulación de la deidad que no tiene relación con la mujer en ningún aspecto del mito teológico. Así por ejemplo, en la antigua Babilonia, Anu estaba emparejado con su consorte Inanna, en tanto la religión griega asignaba a Zeus una esposa y muchas consortes y hermanas. Estas parejas celestiales eran y son un lugar común en las cosmogonías no occidentales. Sólo el dios judeocristiano carece de madre, hermana o consorte, rompiendo el molde histórico de la complementación de los géneros (Mc Kenna, 1993: 88). Las creencias mapuche, arraigadas en el culto a los antepasados y especialmente en el ancestro epónimo, el Pillan, no escapaban a esta clásica dualidad, pero estaban investidas de un revestimiento bastante particular: el doble género del primer ascendiente o "hermafroditismo".

Este dualismo, que se hacía extensivo a toda su constitución, lo convertía en la potencia rectora del conjunto de fuerzas que gobernaban el orden del universo. La polaridad del mundo hallaba su último fundamento en este ser primigenio, el que en alianza con el tótem había fundado el cosmos armónico del mundo. Sobre su naturaleza, el padre Félix José de Augusta lo define en su "Diccionario Araucano-Español"

(1916: 181) como

"Un medio-dios de cuyo favor depende la productividad de los campos y de los seres animales y que da a conocer su cólera en todos los fenómenos ígneos que tienen relación real o imaginaria con los volcanes".

En otra sección de su obra, sobre el vocativo *epuague* (dos caras), atributo del Pillan, señala

"Epíteto que en algunas partes los indios infieles anteponen a sus denominaciones de Dios al invocarlos, sea porque le suponen de dos sexos, o sea aludiendo con esta expresión al cielo benigno y sereno y al cielo desfavorable, o a la severidad y la benignidad que el Ser Supremo puede demostrar a los hombres. Mas, hay que notar que la idea se aplica tanto a Dios como al mayórwekufü (demonio mayor)"

(Ibid: 41).

Nótese en el fragmento que la cualidad dual (*epuague*) es igualmente aplicable al Pillan y al "wekufe mayor", lo que constituiría una sólida prueba de la identidad de ambos.

Luego del contacto hispano, el proceso aculturizador determinó que este ser ancestral adquiriera atributos propios de la divinidad cristiana, lo que se comprueba en los calificativos de *Ngenmapu* (dueño del mundo) o *Ngenechén*⁽⁵⁾ (dueño de los hombres). Sin embargo, el sincretismo no impidió que mantuviera su esencia dual, entre ellas, su bisexualismo (Mostny, 1954: 81). El padre Augusta, hablándonos de *Ngenechén* (1934: 208), nos dice que:

"Lo llaman padre porque creen que han sido engendrados por él, lo suponen parecido al hombre, pero de una naturaleza más sutil, tal vez espiritual, y tienen de su naturaleza idea tan confusa que no saben, si es hombre o mujer, más bien lo creen de ambos sexos, por lo cual lo dicen Rey Padre, Reina anciana o madre a la vez, y ya dicen: 'Tu nos has engendrado' tratándole de ser masculino, ya 'Tu nos has parido', tratándole de mujer. (Rey-Chau-Rey kushe-Rey Fúcha-Rey Chau, Rey Kushe eimi ta püñiimuin). Su ancianidad, si no eternidad se refleja en la denominación Rey fúcha, Rey Kushe,

⁽⁴⁾Hablándonos de la Guerra de Arauco, Miguel de Olivares (1762: 51) nos dice sobre este punto que:

"(...) los indios de Chile aseguran con miserable credulidad, que las almas de los españoles separadas de los cuerpos, son pillanes enemigos que les quitan las fuerzas y bríos en las batallas, y las ánimas de los indios son pillanes amigos que les dan esfuerzo y prudencia para conseguir las victorias".

El abate Juan Ignacio Molina, en su "Compendio de la Historia Geográfica, Natural y Civil del Reino de Chile" (1787: 246), nos dice que:

"Hay pillanes buenos y pillanes malos como los llaman, los buenos son las almas de los araucanos y los malos de sus enemigos los españoles".

⁽⁵⁾Algunos autores (Casamiquela, 1964; Dowling, 1971, etc.) cuestionan la identidad del Pillán con *Ngenechén*; sin embargo otros investigadores (Kurteff, 1979; Silva, 1990, etc.) defienden hasta la actualidad la transformación que habría experimentado el primer antepasado de los linajes mapuche del período de contacto hasta nuestros días. Sea como fuere, dado que nuestra propuesta se sustenta en el análisis de fuentes circunscritas a los siglos XVI y XVII, la supuesta no identidad de ambos seres ancestrales es indiferente a la hipótesis de esta investigación.

anciano Rey, Reina anciana".

Todas las sociedades, casi sin excepción, recurren al poder -a veces secreto- de "mediadores" para establecer un eficaz contacto con las divinidades. Estos pueden manifestarse de diversas maneras, ya sea como sacerdotes, hechiceros, magos, chamanes, etc.⁽⁶⁾, dependiendo del grado de desarrollo cultural que haya alcanzado la sociedad en cuestión. En la sociedad mapuche del período de conquista esta importante función estaba en manos del (la) machi, el chamán que había sido consagrado(a) por los espíritus ancestrales a la lucha contra las fuerzas del mal. Por sus dotes especiales era definido(a) como un(a) médico(a)-curandero(a), intermediario(a) entre la gente y el mundo de los espíritus⁽⁷⁾ (Gutiérrez, 1993: 106).

Ahora bien, ¿cuál era ese especial principio que permitía al (la) machi comunicarse con el Pillan y que le (la) facultaba para manejar en su favor y en el de los hombres las escondidas fuerzas de la naturaleza? Sostenemos que la respuesta reside en su "constitución", la que tenía la particular virtud de asemejarse a la doble esencia del Pillan, de aproximarse -y de este modo de lograr una identidad- dentro de las posibilidades telúricas, a la naturaleza dual del primer ancestro. Resulta interesante observar que esta afinidad se haya dado en el ámbito del género, confirmado en el carácter "homosexual"⁽⁸⁾ que los cronistas y viajeros le atribuyeron en las páginas de sus obras⁽⁹⁾. Así por ejemplo, Francisco Núñez de Pineda y Bascañán (1673: 158-159), al describir un(a) machi en pleno ritual terapéutico, nos dice que:

"(...) parecía un Lucifer en sus facciones, talle y traje, porque andaba sin calzones, que este era de los que tengo en otra ocasión advertido que llaman hueyes, que en nuestro vulgar son nefandos, y de los que entre ellos

se tienen por viles, por acomodarse al oficio de mujeres (...); traía en lugar de calzones un puno, que es una mantichuela que traen por delante de la cintura para abajo, al modo de las indias, y unas camisetas largas encima (...)".

En otro capítulo de su obra nos dice:

"(...) que el que usa el oficio de varon no es baldonado por él, como el que se sujeta al de la mujer, y a estos los llaman hueies, que en nuestro vulgar lenguaje quiere decir nefandos y mas propiamente putos, que es la verdadera explicacion del nombre hueies. Y estos tales no traen calzones, sino es una mantichuela por delante que llaman punus, acomodándose a ser machis o curanderos porque tienen pacto con el demonio" (Ibid: 107).

Lamentablemente, los testimonios de los cronistas no nos informan si el homosexualismo predisponía el rol de machi, o si esta condición se adquiría una vez convertido en chamán. Inferencias documentales parecen apuntar hacia esta segunda posibilidad.

Los (las) machis novicios(as) eran sometidos(as) a un largo proceso de aprendizaje (*machiluwun*) durante el cual aprendían la historia de su raza y de sus antepasados, la magia escondida de los vegetales y sus diversas propiedades, el arte del canto y la invocación. El (la) machi y los *kalku* (brujos) eran los polos que tenían la facultad de comunicarse con las fuerzas sobrenaturales y de favorecer o perjudicar la vida de los hombres. El bien se hallaba simbolizado y representado por el (la) machi, quien poseía el arte de hacer frente a los *kalku*, de combatir las fuerzas del mal. Ambas condiciones (la de ser benefactor y de ser mal hechor) se hallaban, así como ocurría con los pillanes y *wekufes*, determinada por la posición que "ego" y su agrupación ocupaba en

⁽⁶⁾Sobre las características que los diferencian, Mircea Eliade nos dice: "Swanton ha propuesto la división siguiente: los sacerdotes trabajan para toda la tribu o toda la nación, o en todo caso para una sociedad cualquiera, mientras que la autoridad de los chamanes depende únicamente de su habilidad personal. Pero Park observa justamente que, en muchas culturas (por ejemplo, las de la Costa del Noroeste), los chamanes desempeñan determinadas funciones sacerdotales. Wissler opta por la distinción tradicional entre el conocimiento y la práctica de los rituales que definen el sacerdocio, y la experiencia directa de las fuerzas sobrenaturales, característica del chamanismo (...) En lo que nos atañe, preferimos poner de manifiesto la capacidad extática del chamán frente al sacerdote, y su función positiva en comparación con las actividades antisociales del hechicero, del mago negro (...)" (1993: 240).

⁽⁷⁾El antropólogo Arturo Leiva nos entrega una definición más detallada del machi actual: "En sentido estricto, el término Machi alude a la persona dotada de 'poderes' espirituales especiales, capaces de permitirle tomar contacto con el mundo del más allá y usar el trance como vía de comunicación. Un Machi o una Machi tienen a su servicio un espíritu auxiliar, fuente de su poder y fuerzas (...) El chamán o Machi se relaciona además con la preocupación general de la sociedad Araucana respecto de las fuerzas malignas y dañinas del mundo, preocupación manifestada en todos los asuntos, privados o individuales y públicos" (1991: 21-22).

⁽⁸⁾Mischa Titiev (1951: 117) nos dice respecto a la personalidad del machi:

"Considerable variation exists among the personalities of those who become machis. Many years ago the office was generally held by men, and it is practically certain that they were abnormal, at least with respect to sexual conduct. Some of them may have been true hermaphrodites, the rest were berdaches or transvestites, and widespread indulgence in sodomy and pederasty was common".

⁽⁹⁾Es en base a esta identidad dualista en torno al género que nos valemos de la doble articulación para referirnos a la figura del machi.

relación a estos individuos, quienes eran una y la misma persona. Esta era una manifestación más del "dualismo contextual".

Mujer y hombre, feminidad y masculinidad: izquierda y derecha, los extremos del universo estaban, así, unificados en el ámbito de lo sagrado y en la personalidad del chamán mapuche. Esta dualidad permitía al (la) machi transitar los territorios del bien y del mal, comunicarse con las fuerzas del cosmos y contactarse con el Pillan: en otras palabras, de acercarse a los hombres con sus ancestros y de mantener la identidad de la cultura.

Una dimensión de esta situación la encontramos en el rito de sanación denominado machitún. En él el (la) machi y las mujeres emparentadas con el ser doliente asumían un rol protagónico. Éste se ubicaba al lado del enfermo y ordenaba a las mujeres presentes, dispuestas alrededor del convaleciente, entonar una lúgubre canción acompañadas de pequeños tambores que ellas mismas tocaban. Llama especialmente la atención una indicación de Núñez de Pineda en torno a que
"(...) los indios no cantaban porque sus voces gruesas debían ser contrarias al encanto"
(1673: 159).

El cronista, pensamos, no fue capaz de interpretar el verdadero sentido que se escondía tras esta intervención femenina dentro del ritual terapéutico. Como hemos propuesto desde un principio, el ámbito femenino se encontraba especialmente ligado al terreno mágico-religioso en la sociedad mapuche del siglo XVI. Lo "mágico", la virtud de devolver la salud, la alianza con las fuerzas ocultas del cosmos y la comunicación con los antepasados exigían la complementación de los dos polos del universo, pero el ámbito femenino cumplía un rol especialmente destacado en este contexto: el canto de las mujeres, los ciclos lunares, las yerbas medicinales surgidas de la madre tierra y recolectadas por manos de mujeres, entre otras tantas cosas identificadas con este género, eran factores vitales e insustituibles en el terreno de la religiosidad indígena. El canto, eso sí, no era una práctica exclusiva de las mujeres, puesto que los hombres también recurrían a él en aquellos instantes particularmente especiales (rituales de pasaje, cantos de guerra y victoria, etc.). Sin embargo, no debe pasarse por alto el profundo significado que guarda este breve pasaje de la obra de Núñez de Pineda y Bascuñán; lo mágico en identidad con lo femenino parecía sustentarse sobre bases sólidas, ello si consideramos que los hombres cumplían un rol más bien pasivo, pues permanecían

"(...) sentados en rueda, cabizbajos, pensativos y tristes, sin hablar ninguno una palabra"
(Ibid: 159-160).

La voz de la mujer habría de crear la atmósfera apropiada para establecer el contacto con las fuerzas propicias para el anhelado fin del triunfo chamánico sobre los oscuros seres que amenazaban la vida del ser doliente.

Con nuestra investigación creemos haber rescatado el estatus preeminente que el género femenino tenía dentro de la dinámica de la religiosidad mapuche. Lo fundamental, creemos, es abandonar los clásicos esquemas de análisis encasillados en la noción de la subordinación constante y encontrar nuevas puertas de entrada a través de la amplia red de significados que supone tomar en consideración las diversas realidades contextuales de la cultura que se desee investigar.

Como la inquietud por alcanzar el conocimiento es un sentimiento que demanda un ejercicio constante del alma y la mente del hombre, no dudamos que el tiempo y las futuras generaciones perfeccionarán -o refutarán- las propuestas y resultados aquí consignados: ninguna obra del saber es definitiva y concluyente, y nuestra intención jamás lo ha sido. Sin embargo, esperamos haber aportado un rayo de luz a la inmensa noche que envuelve el conocimiento de esta sociedad, y muy especialmente al papel que jugó el "ámbito femenino" en los lejanos días de la Conquista.

Bibliografía

I. Fuentes documentales:

- Núñez de Pineda y Bascuñán, Francisco;
1673. Cautiverio Feliz y razón de las guerras dilatadas de Chile. En CHCh. Imprenta del Ferrocarril. Santiago, 1863.
Ovalle, Alonso de;
1644. Histórica Relación del Reyno de Chile. En CHCh. Imprenta Ercilla. Santiago, 1888.
Rosales, Diego de;
1674; Historia General del Reyno de Chile. Flandes Indiano. 3 Tomos. Publicada y anotada por Benjamín Vicuña Mackenna. Imprenta de El Mercurio. Valparaíso, 1877.

II. Bibliografía general

- Eliade, Mircea
La Búsqueda. Editorial La Aurora. Buenos Aires, 1971.
Lo Sagrado y lo Profano. Editorial Labor. Barcelona, 1988.
El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis. Fondo de Cultura Económica. México, 1993.
Geertz, Clifford
La Interpretación de las Culturas. Editorial Gedisa. Barcelona, 1992.
Mc Kenna, Terence
El manjar de los dioses. La búsqueda del árbol de la ciencia

del bien y del mal. Una historia de las plantas, las drogas y la evolución humana. Ediciones Paidós. Barcelona, 1993.

III. Obras teóricas relativas al género

Amelang, James y Mary Nash

"El género: una categoría útil para el análisis histórico" Historia y género: las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea: 23 - 56. Joan Scott (editora). Institució Valenciana d' Estudis y Investigació. Edicions Alfons el Magnanim. Valencia, 1990.

Evans-Pritchard, E. E.

La Mujer en las Sociedades Primitivas. Ediciones Península. Barcelona, 1971.

Harris, Olivia y Young, Kate (Compiladoras)

Antropología y Feminismo. Editorial Anagrama. Barcelona, 1979.

Martin, Kay y Voorhies, Bárbara

La mujer, un enfoque antropológico. Editorial Anagrama. Barcelona, 1978.

Moore, Henrietta L

Antropología y Feminismo. Ediciones Cátedra. Madrid, 1991.

Palma, Milagros (Coordinadora)

Simbólica de la Femenidad. La mujer en el imaginario mítico-religioso de las sociedades indias y mestizas. Coedición MLAL - ABYA YALA. Cayambe (Ecuador), 1990.

IV. Bibliografía mapuche

Augusta, Fray Félix José de

Diccionario Araucano-Español y Español-Araucano. Imprenta Universitaria. Santiago, 1916.

Lecturas Araucanas. Imprenta y Editorial San Francisco. Santiago, 1934.

Casamiquela, Rodolfo M. Estudio del Ngillatún y la religión araucana. Universidad del Sur. Bahía Blanca (Argentina), 1964.

Dillehay, Tom

Araucanía: presente y pasado. Editorial Andrés Bello. Santiago, 1990.

Dowling Desmadryl, Jorge

Religión, chamanismo y mitología mapuches. Editorial Universitaria. Santiago, 1973.

Faron, Louis C. Los mapuche. Su estructura social. Instituto Indigenista Interamericano. México, 1969.

Foerster G., Rolf

Introducción a la religiosidad mapuche. Editorial Universitaria. Santiago, 1993.

Guevara, Tomás

Psicología del Pueblo Araucano Imprenta Cervantes. Santiago, 1908.

Las Últimas Familias y Costumbres Araucanas Imprenta, Litografía y Encuadernación Barcelona. Santiago, 1913.

Gutiérrez, Tibor

"La Machi Mapuche: líder ceremonial y curandera" en Huellas: 105 - 111. Montecino, Sonia y María Elena Boisier (editoras). CEDEM. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile. Santiago, 1993.

Kuramochi, Yosuke y Rosendo Huisca

Cultura Mapuche (vol. 2). Universidad Católica de Temuco. Temuco (Chile), 1992.

Kurteff, Aida

Los Araucanos en el Misterio de los Andes. Editorial Plus Ultra. Buenos Aires, 1979.

Latcham, Ricardo E.

La Organización Social y las Creencias Religiosas de los Antiguos Araucanos. Imprenta Cervantes. Santiago, 1924.

La Prehistoria Chilena Sociedad, Imprenta y Litografía Universo. Santiago, 1928.

Leiva, Arturo

"El chamanismo y la medicina entre los araucanos" Los Espíritus Aliados. Chamanismo y curación en los pueblos indios de Sudamérica: 11 - 79. Ediciones ABYA - YALA. Cayambe (Ecuador), 1991.

Moesbach, Ernesto Wilhelm de

Vida y Costumbres de los Indígenas Araucanos en la segunda mitad del siglo XIX Imprenta Cervantes. Santiago, 1930.

Molina, Juan Ignacio;

1787. Compendio de la Historia Geográfica, Natural y Civil del Reino de Chile. Colección de Historiadores de Chile. Imprenta Elzeviriana. Santiago, 1901.

Mostny, Grete Culturas Precolombinas de Chile Editorial del Pacífico. Santiago, 1954

Olivares, P. Miguel de;

1762. Historia Militar, Civil y Sagrada de Chile. Colección de Historiadores de Chile. Imprenta del Ferrocarril. Santiago, 1864.

1762. Historia Militar, Civil y Sagrada de Chile (2ª Parte). Colección de Historiadores de Chile. Imprenta Elzeviriana. Santiago, 1901.

Silva Galdames, Osvaldo et al

Historia de Chile. Prehistoria. Editorial Universitaria. Santiago, 1983.

Silva Galdames, Osvaldo

"En torno a la estructura social de los mapuches prehispánicos" en Cultura, Hombre y Sociedad N° 1: 89 - 115. Pontificia Universidad Católica de Chile, sede Temuco, 1984.

"Grupos de filiación y territoriales entre los araucanos prehispánicos" en Cuadernos de Historia N° 5: 7 - 24. Universidad de Chile. Santiago, julio de 1985.

Culturas y pueblos de Chile Prehispano. Editorial Salesiana. Santiago, 1990.

Titiev, Mischa

Araucanian Culture in Transition. University of Michigan Press, 1951.

Titiev, Mischa

Araucanian Culture in Transition. University of Michigan Press, 1951.

V. Artículos de Revistas:

Grebe, María Ester

"Presencia del dualismo en la cultura y música mapuche" Revista Musical Chilena Tomo XXVIII N° 126 - 127: 47 - 79. Santiago, 1974.

Santiago, 1974.

Métraux, Alfred

"Le shamanisme araucan" Revista del Instituto de Antropología de la Universidad Nacional de Tucumán Volumen 2 N° 10: 309 - 361. Tucumán, 1942.