




Las alianzas conyugales mapuche. Una resistencia socio-familiar a la imposición de un modelo cristiano

Mapuche marital unions. A socio-familiar resistance to the imposition of a Christian model

Pablo Larach Herrera¹  <https://orcid.org/0000-0001-9725-7627>

¹ Universidad de Sevilla, Sevilla, ESPAÑA.

 plarach@gmx.de

Resumen

El presente trabajo busca dar una explicación histórica antropológica a la renuencia de los mapuche de las tierras libres durante el siglo XVII a aceptar el matrimonio cristiano. Aducimos que las respuestas y actitudes indígenas frente a este sacramento estuvieron condicionadas tanto por la propia percepción respecto a la familia y las implicancias sociales que la unión conyugal poseía, como a la adaptación del matrimonio cristiano en pos de la evangelización indígena y las relaciones pacíficas entre las partes.

Palabras clave: matrimonio, sociabilización, evangelización.

Abstract

The following paper gives an historical and anthropological explanation to the unwillingness of the mapuche from the free lands during the 17th century to accept the Christian model of matrimony. We adduce that the indigenous answers and attitudes towards this sacrament were conditioned by their own perceptions about the notion of family and the social implications the marital union had in their culture, as well as the adaptation the Christian matrimony had to go through in order to achieve the indigenous evangelization and the establishing of pacific relation between both parts.

Keywords: matrimony, socialization, evangelization.

Recibido: 10 septiembre 2021 | Aceptado: 11 marzo 2022



Introducción

El Concilio de Trento elevó el matrimonio a carácter sacramental. Con ello su correcta ritualización, legitimación eclesiástica y posterior desarrollo moral como base de la sociedad, quedaba supeditada a las normas señaladas para ello por la Iglesia. Todas aquellas prácticas allende estas normas, conllevan una transgresión a las máximas morales y sociales impuestas desde la Iglesia. Las fuentes eclesiásticas consultadas para el siglo XVII constatan que en general la aceptación mapuche de las tierras libres al sur del Bío-Bío a las normas prescritas para este sacramento no fueron aceptadas. Esto significaba un enorme impedimento para la correcta evangelización, ya que sin la renuncia al estilo de uniones conyugales tradicionales resultaba imposible bautizarlos y, por ende, salvar sus almas. ¿Qué hacía de esta institución en una y otra cultura algo tan esencial a respetar, y tan necesario a imponer desde la religiosidad cristiana? ¿Qué tipo fundamental de discrepancia cultural vieron los mapuche en el sacramento del matrimonio para que lo tradujesen en un obstinado rechazo a esta forma cristiana de conyugalidad? La respuesta a estas interrogantes debemos buscarlas en la significación que el matrimonio posee para la vida en sociedad y la implicancia que éste posee en torno a concepciones respecto a la familia, el parentesco y la sexualidad. Es a través de las normas que regulan las alianzas conyugales que las sociedades se organizan, mantienen su estructura simbólica, se legitiman las uniones, se crean familias y relaciones de parentesco (Duby, 1981, p. 20).

En el seno de las culturas aquí analizadas, el matrimonio posee valores religiosos, sociales y morales opuestos. Desde un punto de vista religioso se diferencian fundamentalmente desde su sacralidad y profanidad; socialmente por su carácter individualista monogámico indisoluble y por su sociabilidad poligámica disoluble, con una finalidad por un lado meramente reproductiva y por el otro, como un medio de crear y ensanchar alianzas familiares y sociales; desde una perspectiva moral, para unos la necesaria unión sexual se consideraba como un mal menor que necesitaba de su exhaustiva normalización para canalizarla al acto procreativo; para otros el acto sexual quedaba supeditado al ámbito de la sociabilidad con afines y la procreación. El análisis de este sacramento en el contexto de la evangelización indígena lo dividiremos en tres partes. Veremos cómo fueron aplicadas sus normas en América y analizaremos la forma y función del matrimonio tradicional indígena, para desde allí analizar las respuestas y reacciones mapuche dentro de un contexto político, social y territorial autónomo.

La introducción del matrimonio cristiano en América. Un acto de control social

Al igual que en la Europa medieval (Duby, 1981; Goody, 2009), en América la imposición de los cánones eclesiásticos respecto al matrimonio, sus correspondientes prácticas morales y el monopolio ejercido por la Iglesia sobre su administración tendieron a quebrar “las prácticas de alianzas tradicionales” (Gruzinski, 1991, p. 155) asentadas en el poder de los caciques y los miembros familiares. Con ello la Iglesia buscaba “intervenir directamente en la vida social de las comunidades que estaban a su cargo” (Gruzinski, 1982, p. 189). A parte de la creación formal de familias al estilo cristiano occidental, lo que buscaba la Iglesia era la formación de familias y personas que actuaran de acuerdo a las normas sexuales cristianas y criaran a su hijos según aquellos preceptos morales (Valenzuela, 2018; Ghirardi, 2009). Para ello, su correcta educación cristiana y sujeción política eran de fundamental importancia. Sin estos aspectos toda la empresa evangelizadora estaba destinada a letra muerta. En este sentido, “la vida conyugal vino a ocupar un lugar esencial en las estrategias misionales, como si la iglesia hubiese juzgado que era más apropiado modelar conductas que desarraigar creencias intangibles” (Bernand y Gruzinski, 1988, p. 175).

En América, las disposiciones respecto al matrimonio fueron aplicadas por la Iglesia en un proceso largo, paulatino y no ausente de contradicciones. Al igual que en Europa, en la América del siglo XVI coexistían diferentes formas de considerar las prácticas conyugales que atenuaban la rigidez del canon eclesiástico por intermedio de dispensas que regularizaban, según las circunstancias culturales y políticas de los pueblos, los actos considerados ilícitos, y eliminaban impedimentos que de otra manera hubiesen terminado socavando la frágil paz social de aquellos primeros años (Schwartz, 2010). Las dificultades culturales y sociales que el Nuevo Mundo presentaba a aquellos que pretendían dominarlo hizo necesario que ciertos aspectos del canon fuesen adaptados a las circunstancias, por la necesidad de ejercer un control positivo sobre poblaciones indígenas muy numerosas, y entre las que la dificultad de sujeción imponía cierta negociación a nivel cultural, acercándose con ello a la estrategia misional de acomodación jesuita (Inostroza, 2019; Larach, 2021).

Debemos considerar que la facultad para administrar los sacramentos a los amerindios se produce relativamente tarde respecto al inicial encuentro y contradictoriamente después de que alguno de estos ya se estuviesen administrando de manera general, especialmente el bautismo y matrimonio. Su regularización se establece con las bulas *Sublimis deus* y *Altitudo Divinii Concilii* del papa Paulo III en 1537 (Inostroza, 2019). Mientras que la primera reconocía la humanidad a los amerindios, la segunda, los facultaba a recibir los sacramentos. *Altitudo* regulaba religiosa y socialmente los matrimonios entre indígenas como también aquellos interétnicos. Se prohibía la extendida

práctica poligámica (Gruzinski, 1982; Clastres, 1981) anulando los antiguos matrimonios “consagrados” de manera tradicional. No obstante, y frente a los problemas sociales que esta nueva norma suscitaba, al marido se le otorgó la posibilidad de contraer matrimonio por la iglesia con la primera mujer que hubiese tenido, o, de no recordarlo, poder elegir a una de ellas para casarse. La exención de consanguinidad y afinidad se asentó en el tercer y cuarto grado. La regulación social del matrimonio por intermedio de estas bulas y su aplicación a las poblaciones americanas, buscaba una mayor integración del amerindio al aparato político-económico español como también el sentar las bases de una evangelización coherente y unificada.

En la evangelización del amerindio se pueden apreciar dos momentos separados por el Tercer Concilio Limense de 1583. El primero se caracteriza por su diversidad y experimentación en sus métodos. El segundo, por la reforma y estandarización (Estenssoro, 2001; Ghirardi, 2009). De esta forma, las normas con respecto al matrimonio cristiano de los indígenas fueron variando de una época y cultura a otra. El I Concilio Limense de 1551 permitió el matrimonio indígena entre hermanos, prohibiendo aquel entre personas con un primer grado de consanguinidad (padres-hijos). Estas medidas fueron rápidamente prescritas por los dos siguientes concilios efectuados en Lima, adecuándose a su vez a las prerrogativas dictadas desde Trento (Certaú, 2006). El Decreto de Reforma sobre el Matrimonio (Concilio de Trento 1545-1563, 1847) consagró su sacramentalidad declarando nulas las uniones conyugales clandestinas o aquellas que no se hubiesen realizado por la Iglesia. En este sentido, la declaración del matrimonio monógamo e indisoluble pasará a ser una competencia jurisdiccional y legislativa exclusiva de la Iglesia Católica. En América, esta competencia pretendía proteger a los indígenas frente a los intereses políticos y económicos de los encomenderos frente a los caciques, (Valenzuela, 2018), y al mismo tiempo evitar que los mismos conservasen su rol como mediadores en las uniones conyugales (Inostroza, 2019). En este mismo sentido, prohíbe los matrimonios provenientes del raptó de la novia (Duby, 1981) declarando que la unión entre un hombre y una mujer debía realizarse mediante el libre albedrío. Se condena el adulterio y se restringe al segundo grado la afinidad contraída por fornicación a los parientes en primero y segundo grado.

En América el jesuita Acosta dice que el matrimonio de los infieles no se encontraba sujeto a las leyes canónicas, declarando nulos los matrimonios contrarios a la ley natural, como aquellos basados en la pluralidad de mujeres o aquellos efectuados en segundas nupcias después de haber repudiado a la primera mujer (Acosta, 1588). Retoma lo propuesto por la Bula *Altitude* respecto a la elección de mujeres y los grados de consanguinidad, especificando que se deben considerar las costumbres particulares de cada pueblo para evitar caer en contradicciones o errores. El III Concilio Limense prohíbe los matrimonios entre hermanos (Lisi, 1990), regula los matrimonios entre credos diferentes,

específicamente aquellos entre neófitos y paganos, otorgando la posibilidad de contraer nuevas nupcias a la parte cristiana, de la unión en caso de que la parte infiel se negase a convertir para así

evitar el peligro de que el recién convertido, si permaneciere largo tiempo en el lecho del infiel, perdiera la fe en Cristo por conservar la del hombre [...] Si el peligro de la cohabitación pareciere nulo, ordenará que el fiel espere al infiel y llegará hasta aconsejar la vida en común con él (Lisi, 1990, p. 131).

Junto a la regulación práctica respecto a la posibilidad de casar a personas de diferente credo, en un contexto de alta movilidad religiosa, existe una preocupación por los elementos morales que definen el matrimonio cristiano amenazado por la concupiscencia y los placeres carnales. Sin embargo, la necesidad de conservar la especie por intermedio de la procreación hizo que las relaciones sexuales implícitas en el matrimonio fuesen consideradas como un mal menor y una forma de practicar la templanza frente a los deseos carnales (Duby, 1981).

En 1585 Gregorio XIII promulga la bula *Populis ac nationibus* que tendrá especial relevancia para el devenir social de los esclavos mapuche. En ella se dicta que, a los indígenas cogidos en guerra, esclavizados y desterrados a otras zonas se les permite contraer nuevas nupcias, en caso de estar casados a su “usanza”, con algún consorte ya bautizado, anulando de facto las uniones previas al bautismo (Imolesis, 2012). Esto significaba una importante desfragmentación de la sociedad mapuche a raíz de su desnaturalización a Santiago (Valenzuela, 2018; Gruzinski, 1982). Como veremos a continuación, en la cultura mapuche este no es un elemento baladí, sino que encierra toda una concepción del ser persona en sociedad.

Las alianzas conyugales mapuche y su forma de organización sociopolítica

El acercamiento a la realidad social mapuche durante el siglo XVII se debe enfocar en los grupos locales endógamos formados por consanguíneos y aliados reunidos en torno a un *ulmen* o gran hombre, quien hubiese alcanzado su estatus, entre otras cosas, a través de alianzas conyugales poligámicas (Boccaro, 2007). La organización sociopolítica y territorial mapuche se hallaba estructurada según criterios de patrilinealidad y patrilocalidad. Las familias nucleares, denominadas *füren* o *rucatuche* (Millalén, 2006; Boccaro, 2007; Valdivia, 1606), agrupadas en torno a una *ruca* (casa), se relacionaban de manera cercana con la familia nuclear paterna o materna de la filiación. A esta familia extensa se le denomina *reyñma*, la cual se debía “respeto y consideración de familias (*kimpeñpewün*),

reciprocidad (*kelluwün*), ayuda y defensa mutua (*inkawün*)” (Millalén, 2006, p. 38). Las diferentes familias nucleares de descendencia patrilineal se agrupaban en caseríos patrilocales denominados *lof* o *quiñelob* con autonomía política en asuntos internos y externos (Millalén, 2006). Las unidades sociopolíticas afiliadas de manera consanguínea se podían agrupar con otras unidades formando organizaciones sociopolíticas más extensas, los *rewe*. Éstas se afianzaban por intermedio de las alianzas matrimoniales y a través de relaciones y reuniones periódicas a nivel religioso, económico y militar. Los *rewe* a su vez podían ampliar sus alianzas uniéndose a otros (Zavala y Dillehay, 2010; Boccara, 2007). El crecimiento de la familia patrilocal por intermedio de las alianzas con otros grupos ampliaba “la interconectividad de un espacio territorial y social con un *tuwün* (procedencia territorial) y *küpan* (descendencia) común” (Millalén, 2006, p. 39).

La procedencia de las mujeres define por lo demás los parámetros con los cuales poder calificar las familias mapuche a partir de sus vínculos de parentesco, en el que las prácticas endogámicas no excluyen las exogámicas. La necesidad de defensa, los cálculos políticos y económicos permiten la coexistencia sin contradicciones de matrimonios cercanos con la prima cruzada matrilateral, y la de matrimonios lejanos con mujeres de otros *lof* (Boccara, 2007, p. 64). Existe por tanto la poliginia sororal y por extensión el sororato y levirato (Boccara, 2007, p. 67). Faron señala que dos hermanos se casen preferentemente con sus primas cruzadas matrilaterales se hace pensando en que cuando uno de los hermanos fallezca el otro contraiga matrimonio secundario con la viuda, que es también la hermana (real o clasificatoria) de su esposa (Faron, 1964). Ante este sistema de filiación conyugal los misioneros decían que “es costumbre en este reino el comprar las mujeres y vender los padres a sus hijas a los que las quieran por mujeres [...], suelen comprar a las demás hermanas y todas las tienen por mujeres”¹.

Rosales menciona que cuando muere el marido la mujer pasa al hijo mayor como esposa “y reservando a la madre las demás les sirven para el tálamo y en los oficios domésticos” (Rosales, 1877, p. 142). Cuando no hay descendencia la mujer pasa al

¹ Anua de la Misión de la Imperial de 1648, *Archivum Romanum Societatis Iesu* (ARSI), Chile 6, p. 64.

hermano o al pariente más cercano. El franciscano De Sosa describe esta costumbre con un claro tinte pecaminoso al describirla desde la concepción del adulterio².

Las alianzas familiares a través del matrimonio se podían realizar de tres maneras: Mediante el rapto (*lefentuwün*), la compra (*nguillatun*) o el robo (*weñewun*) de la novia (Loncomil, 1990). El objetivo de estas tres formas aparentemente disímiles de realizarlo, siempre era el mismo: la convivencia en pareja y la formación de una familia lo más extensa posible, con el fin de lograr mayores beneficios económicos y sociales. Si bien es cierto, en las fuentes hemos podido encontrar referencias a estas tres formas de concretar la unión conyugal, la más característica para el siglo XVII es la compra o *nguillatun*, denominada por Núñez de Pineda como *gñapitun*. A través de ella se sellan relaciones de “emparentamiento y por lo mismo de apoyo, de alianza de la familia de la mujer con su símil del esposo” (Núñez de Pineda y Bascuñán, 1673; Millalén, 2006, p. 40). En la ceremonia de la compra y entrega de la dote participan ambas familias. Mientras que la familia del novio debe cubrir los gastos de la dote pactada, la familia de la novia cubre los gastos en concepto de bebida, en especial la chicha y comida necesarias para la correcta celebración de la unión (Boccaro, 2007; Rosales, 1877). Esta reciprocidad implica que la alianza se sella entre todos los integrantes de la familia del novio con los de la novia, por lo que estaríamos frente a una alianza más comunitaria que individual. Veamos como describe Rosales una boda indígena en el siglo XVII.

Llegado el día de la borrachera, concurren de todas partes a la fiesta, hombres y mujeres, viejos y niños [...] el cacique o novio que hace la fiesta entra primero, acompañado de todos sus parientes, que llevan de diestro sus carneros y ovejas de la tierra, [...]. Tras ellos entran los parientes de sus mujeres, con sus familias y grande acompañamiento, y aparato de carneros, aves, pescados y otras cosas para la fiesta. Y puestos en orden reciben la parentela de la novia [...] salúdanse los unos a los otros con grandes muestras de amor y ofrécense los dones. El marido da a los padres y parientes de la novia todos los carneros y ovejas de la tierra que él y sus parientes han traído [...] y todos participan ese día de la hacienda, que son las ovejas y los carneros, y a cada uno le mata los que le han de tocar y se las deja allí tendidas a sus pies, y a la novia y a la madre las cubren de mantas y camisetas, que es la paga y el dote que se le da a la madre de la novia (Rosales, 1877, p. 142).

Dada la dote a pagar por la novia, el número de mujeres va en relación con la capacidad económica de los hombres para comprarlas y, por supuesto, mantenerlas. Existía la posibilidad de divorcio devolviéndose la dote y volviéndose la mujer a casa de sus padres. Una de las causas de la separación lo representa el adulterio, el que sin embargo se podía arreglar pactando algún tipo de compensación.

² Memorial de Fray Pedro de Sosa, [...] sobre la guerra de Chile, f. 193r, Biblioteca Nacional de España (BNE), MSS (MSS) 2930.

La segunda forma más común de unión marital mencionada en las fuentes es el rapto o robo violento de mujeres, españolas o indígenas durante las habituales malocas. A diferencia de la compra no tenemos constancia de que luego del rapto o el robo de la novia la familia del novio hubiese tenido que ofrecer algún tipo de compensación económica por ella, al menos a su contraparte española. Sin embargo, para el caso del rapto de mujeres indígenas las fuentes sí mencionan la necesidad de la familia afectada de realizar algún tipo de incursión compensatoria por la afrenta o de recuperación de los familiares, durante los cuales a su vez se producían otros raptos (Zavala, 2015).

La mujer como signo de riqueza y poder social en las alianzas matrimoniales poligámicas

Dentro de las familias la mujer ocupaba un rol fundamental. Su papel se puede analizar desde una doble perspectiva basada en la sociabilidad (Course, 2011); como un medio por el cual un núcleo familiar podía expandirse creando alianzas con otras familias mediante el matrimonio, y como un medio de reproducir a futuro otras alianzas mediante la procreación. La mujer representaba pues el signo y medio de obtención de riqueza política, económica y social.

Las mujeres jugaban un importante papel económico y digamos político-protocolar. Económico, mediante las labores propias asignadas a su género, como la manufactura de textiles o el cultivo de la tierra. Político-protocolar, gracias a la elaboración de la chicha, bebida indispensable a la hora de practicar la comensalía con cada uno de los participantes a alguna reunión política, social o religiosa, como podían ser los *coyagtun*, los matrimonios, ceremonias fúnebres y *nguillatun*. En 1717, se informa que su felicidad es tener mucha chicha “para beber de ella y dar continuamente a los pasajeros, como en su convites, siembras y cosechas y como eso no pueden conseguir sin muchas mujeres”³. Es precisamente ofreciendo grandes cantidades de esta bebida que el hombre manifiesta su riqueza. Tal y como lo expresa Clastres (Clastres, 1981), la riqueza no sería un bien acumulable, sino que más bien se produciría para gastarlo en sociedad.

Rosales narra que a diferencia de los españoles los indígenas con más hijas son los más ricos, “porque con ellas adquiera más hacienda y se ennoblece más, porque emparenta por medio de las hijas con más” (Rosales, 1877, p. 142; Ovalle, 1646).⁴ Por el contrario, un hombre con sólo una mujer, o sin ella(s), se lo considera como un ser vulnerable, al

³ Ilustrísimo señor Obispo de la Concepción de Chile, Imperial, 20 de agosto de 1717. Capellán Juan Ignacio Zapata, de la Compañía de Jesús, superior de la misión de la Imperial. Archivo Histórico Arzobispado de Santiago de Chile (AHASCh), Vol. 19, f. 47.

⁴ Cartas de los padres misioneros [...] El Capellán Miguel Vázquez al Ilustrísimo señor obispo de la Concepción de Chile, Repocura, 4 de Julio de 1717. AHASCh, Vol. 19, f. 20.

tener un número muy pequeño de aliados. Al no poseer reservas ni dispensas fastuosas, condición indispensable para el acrecentamiento del prestigio; sería un miserable, un *kuñifal*, un huérfano⁵. Un cacique de Angol que se oponía tenazmente al matrimonio cristiano, aconsejaba a los suyos que de ninguna manera lo admitiesen, por más que los padres les aconsejasen que lo mismo sería el casarse con una sola que perder toda su estimación, quedar pobres y despreciados de todos, y que muy bien se estaban con muchas mujeres⁶.

Esta concepción de las mujeres como signo de riqueza provocaba que algunos indios que saliendo de por acá se casaron por la iglesia entre los españoles vuelven a su tierra y se casan a la usanza segunda vez en vida de la primera mujer a nuestra vista y paciencia sin poderla remediar y presumen de cristianos siendo en las obras gentiles⁷.

La continuación del modelo poligámico como signo de riqueza queda de manifiesto en las continuas quejas que los misioneros levantaban ante las autoridades eclesiásticas, durante todo el siglo analizado⁸.

Diferencia y similitudes respecto a la moralidad sexual. El incesto, el adulterio, el concubinato y el amancebamiento

La exhaustiva descripción en el Confesionario, de todos los modelos de transgresión al sexto mandamiento, es muy esclarecedora para apreciar la visión pecaminosa que de este tipo de relaciones socio-familiares y sexuales se tenía.

1 Estás amancebado. Qué tanto tiempo ha que lo estás. Cuántas mancebas tienes. Dónde tienes la manceba. Es casada o soltera. 2 Haz tenido cuenta con otras mujeres solteras o casadas. Cuántas veces con cada casada. Y cuántas con soltera. 3 Haz pecado con alguna doncella. 4 Haz forzado alguna mujer. 5 Hazla persuadido con palabras, o dádivas a que peque. O haz usado de tercera persona para persuadirla. 6 Haz emborrachado alguna mujer para pecar con ella. 7 Haz tenido cuenta con alguna pariente tuya. Qué parentesco tenías con ella. 8 Haz pecado con dos hermanas, o con madre, e hija, o con alguna parienta de tu mujer. Y qué parentesco tenía con tu mujer. 9 Haz pecado con mujer infiel. 10 Antes de casarte cuánto tiempo estuviste con tu mujer. 11 Confesaste antes de casarte, o estabas en pecado. 12 Haz dado palabra de

⁵Augusta define *kuñifal* como “pobre, desvalido, huérfano. *Chandía, Corpus lexicográfico del mapudüingun. [Consultado: 03.02.21]* Cartas de los padres misioneros [...]. AHASCh, Vol. 19, f. 59. Véase, Cartas de los padres misioneros [...]. AHASCh, Vol. 19, f. 59.

⁶ Carta al gobernador de Chile del presbítero don Bernardo de la Barra sobre lo adelantado que están los indios de Quillín, 8 de octubre de 1693, AHASCh. Vol. 31, f. 197. También en Archivo General de Indias (AGI), Chile 66.

⁷ Cartas de los padres misioneros [...] Repocura, 4 de Julio de 1717, AHASCh, Vol. 19, f. 48.

⁸ Cartas de los padres misioneros que asisten de Valdivia para la Concepción de Chile. El Capellán Miguel Vázquez al Ilustrísimo señor obispo de la Concepción de Chile, Repocura, 4 de Julio de 1717. AHASCh, Vol. 19, f. 19.

casamiento a alguna mujer. Con juramento o sin el. Fue para engañarla. 13 Haz retozado con mujeres, o besádaslas, o hecho otras cosas deshonestas. 14 Haz pecado con mujer en Iglesia, o cementerio. 15 Tienes algunas hierbas, o otras cosas para que te quieran las mujeres, y si no las tienes, a lo menos buscastelas, o deseástelas tener. 16 Hablaste algún hechicero pidiéndole te diese algo para que te quisiesen las mujeres. 17 Haz hablado o oído hablar palabras deshonestas, o cantares deshonestos, deleitándote en ellos. 18 Hazte alabado de pecados, y hechos deshonestos, y esto si fue con mentira. 19 Haz sido alcahuete de soltero o de casado. 20 Haz tenido polución voluntaria, o rozamientos sucios contigo mismo. 21 Haz usado del pecado nefando con alguna persona. 22 Haz usado de bestialidad con algún animal (Valdivia, 1684).

Aquí podemos apreciar el vínculo entre la moralidad sexual cristiana y su imperiosa necesidad de confesar aquellos sentimientos concupiscentes ocultos, y que el discurso penitencial exige sacar a la luz en sus más íntimos detalles (Foucault, 1976). Es una forma pedagógica de interiorizar todas aquellas acciones consideradas pecaminosas por los sacerdotes; una imagen distorsionada de la visión cristiana respecto a las costumbres indígenas, que se deseaba modificar (Barnes, 1992).

Quisiéramos tratar algunos temas diferenciadores entre los dos modelos conyugales y de afiliación de parentesco, que tienen que ver con algunos conceptos impuestos desde la religiosidad cristiana y que aparecen claramente en el Confesionario. Nos referimos a los conceptos de incesto, concubinato y amancebamiento, como también al siempre implícito binomio poligamia-monogamia.

El concepto de incesto proscrito en la bula *Altitudo* (1537) y aplicada en América por el 2^{do} y 3^{er} Concilio Limense (1551, 1583), poseía una doble intencionalidad: afianzar el modelo de unión matrimonial monógamo y fortalecer la idea de una relación privilegiada entre padre, madre e hijo, en contraposición al de madrastra e hijastro o la relación con la familia extensa. Gruzinski dice que “la prohibición de la unión con la cuñada [precipita] la dislocación afectiva causada por las segundas nupcias impidiendo que la figura próxima y familiar de la tía sustituya a la madre difunta” (Gruzinski, 1982, p. 182). Una consecuencia directa de la aceptación del matrimonio monógamo hubiese sido la disolución de cientos de alianzas matrimoniales y con ello la separación de facto de un sin número de familias unidas mediante este sistema. La legitimidad de estas uniones dentro de la cultura indígena se aprecia en la práctica antes descrita y en el lenguaje utilizado para referirse a los niveles de parentesco. En su *Arte y Gramática*, Valdivia nos proporciona un listado de los conceptos utilizados en el siglo XVII para definir los diferentes tipos de relaciones de parentesco al interior de las familias (Valdivia, 1606). Lo más destacable de estas clasificaciones son las relaciones de cercanía que se podía alcanzar entre parientes, al utilizar un mismo término para referirse a personas ubicadas en niveles de parentesco diferentes, reconociendo “un

parentesco legítimo de todas en sus correspondencias.”⁹ (Faron, 1964; Foerster, 2010; Course, 2011). A través de la igualdad terminológica, un padre y madre llaman a sus hijos, hijas, sobrinos y sobrinas y viceversa, con un mismo término (*chao, ñuque, votum, ñahue*, respectivamente) “y generalmente a todo género de parientes por casar, que quedan en su poder llaman Deas” (Valdivia, 1606). El término *kurun* (derivado de *kure*, esposa) es utilizado por el hombre para designar a la hermana de su mujer (Valdivia, 1606).

El adulterio también era considerado una trasgresión en la cultura mapuche siendo uno de los motivos por los cuales un matrimonio mapuche podía disolverse. Sobre la trasgresión que suponía el adulterio, se puede mencionar el caso expuesto por Rosales acerca de dos españoles cautivos previamente casados, a quienes se les permitió permanecer juntos, el capitán Juan Vázquez y su mujer (de quien lamentablemente no poseemos su nombre), y de cuya unión nace el capitán Luis Ponce de León (Rosales, 1877, p. 396). En este mismo sentido, la posibilidad de adulterio podía problematizar el rescate de las cautivas cuando se aconseja “que los padres vayan haciendo memoria de las cautivas, y quienes sean sus amos, y cuanto piden por su rescate, y que no traten de las que están casadas con indios por ahora”¹⁰.

Pasemos a analizar la liberalidad sexual indígena o su inclinación a los “apetitos sensuales” (Ovalle, 1646, p. 334) y en la que se aprecia la prohibición de adulterar. Rosales menciona que

Solamente las que no tienen marido son fáciles en la deshonestidad por no tener a quien respetar [...] antes en muchas hay ignorancia de que sea pecado la junta de solteros. Porque cuando sus caciques hacen exhortaciones a la gente para que en sus fiestas no haya ruidos ni pleitos, solo afean el adulterio por ser en ofensa del marido [...] más la virginidad ni se pide ni se paga, ni le obligan a que se case con ella al que conoció una doncella (Rosales, 1877, p. 160)

Para los mapuche la relación entre hombres y mujeres posee un carácter profano, moldeado por la organización social de la sociedad. No existe la percepción de la concupiscencia como un valor negativo, ya sea este material o sexual. Las mujeres solteras son libres de tener tantas relaciones con quienes quieran antes del matrimonio, siendo los

⁹ Testimonio de la Relación Jurada de los Misioneros y Rector de la Compañía de Jesús hechas en el Sínodo que se celebró en la Concepción sobre la Conversión de los indios. 28 de junio de 1703. AGI, Chile, 159, f. 1v.

¹⁰ Cartas Annuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús, 1609-1614. De cómo segunda vez se volvió a determinar la entrada de los PP. de la Compañía a los indios de guerra, y las circunstancias que en ello hubo, Monumenta Argentina, p. 242.

hombres libres de tomar a cualquier mujer atendiendo a su consentimiento y estatus marital¹¹.

La moralidad sexual cristiana, en contraposición a la mapuche es representada de manera excepcional por Núñez de Pineda en su *Cautiverio Feliz*, para resaltar su propia moral frente a la de sus captores. Estando escondido en un bosque como prevención a una *maloca* anunciada en su contra, éste era visitado regularmente por una muchacha que le llevaba comida. Su presencia le “daba un gran pesar, porque siempre que la veía venir sola me temblaban las carnes” (Núñez de Pineda y Bascuñán, 1673, p. 442). La presencia de la muchacha era peligrosa para Núñez “por el riesgo y peligro en que podían poner la conservación del cuerpo y la salud del alma, que es lo principal [...] porque continuando la comunicación de las mujeres es imposible que salga triunfante y libre de pecado” (Núñez de Pineda y Bascuñán, 1673, p. 443). Cabe mencionar que Núñez termina rechazando a la muchacha sin saber ella muy bien a qué se debía la reacción del español. Resulta interesante destacar la cercanía que esta argumentación posee con lo estipulado por el III Concilio Limense respecto a la cohabitación entre personas de diferente confesión. En contraposición, la moralidad sexual mapuche se aprecia en otra situación vivida por Núñez. En una fiesta organizada por el cacique Anganamón se acercaron al cacique y Núñez “dos mocetonas solteras” (Núñez de Pineda y Bascuñán, 1673, pp. 427-428) que deseaban tener relaciones sexuales con ellos. Núñez pensó que el cacique intentaba tentarlo con esta acción, por lo que se disculpó atendiendo a sus convicciones religiosas “y más con mujeres infieles y ajenas de nuestra profesión, porque era pecado doble” (Núñez de Pineda y Bascuñán, 1673, p. 428). Ante esta negativa el cacique le explica que la moza era soltera “dueña de su voluntad, sin que haya persona que se la impida ni coarte” (Núñez de Pineda y Bascuñán, 1673, p. 428), resaltando tanto la libertad sexual de la que gozaban las solteras, como la prescripción frente al adulterio.

El modelo conyugal mapuche en el siglo XVII. Símbolo de resistencia y sociabilización frente al cristianismo

Retomando la significación política, económica, social –y por supuesto sentimental- que representaban las mujeres, el rechazo a los términos del matrimonio católico, en especial la aceptación de la unión monógama, fue uno de los mayores impedimentos a la evangelización de los mapuche de las tierras libres. Y no solo frente a esta, sino que en especial a la aceptación de las paces, que poco antes del primer alzamiento general empezaban a forjarse, dada las desconfianzas que aun suscitaban las intenciones de los españoles, cuando se les ofrecía la paz y la posibilidad de bautizarse sin las desastrosas

¹¹ Cartas de los padres misioneros que asisten de Valdivia para la Concepción de Chile. El Capellán Miguel Vázquez al Ilustrísimo señor obispo de la Concepción de Chile, Repocura, 4 de Julio de 1717. AHASCh, Vol. 19, f. 19.

consecuencias políticas y sociales que esto antiguamente había significado, porque “tienen aprendido los indios que en rezándoles o dándoles padres es para que tras ellos vengan las bateas y almocafres para sacar oro” (Díaz Blanco, 2011, p. 97)¹². Este discurso se repite diez años después, cuando el P. Torellas quiso evangelizar una parcialidad, pero fue rechazado por el cacique aduciendo el mismo tipo de desconfianza¹³.

En el parlamento celebrado en 1593, entre el gobernador Loyola y las diferentes parcialidades asistentes, se aprecia cómo el discurso español intenta concretar la paz aduciendo a la seguridad que gozarían las mujeres e infantes mapuche en caso de aceptarla. Luego de dos días de deliberaciones los indígenas de Quilacoya aceptan la proposición de paz siempre y cuando se cumpla “que les dejen sus mujeres, hijos y casas y haciendas sin que reciban daño alguno” (Zavala, 2015, p. 41)¹⁴. De esta manera, se propusieron las paces en la Imperial, donde los indígenas también ponen como condición el buen tratamiento que sus familias debían recibir (Zavala, 2015)¹⁵.

Ante la resistencia indígena a dejar sus mujeres, en 1596 los jesuitas comienzan a aplicar la bula *Altitudo* entre la población mapuche, para a su vez poder bautizarlos¹⁶. Sin embargo, y frente a las reacciones de los hombres y mujeres se dudaba

si bastaría para bautizar a esta infidelidad un propósito de no tener más de una mujer y las demás que se les quedasen en casa por esclavas, porque el fin más principal de tener muchas es servirse de ellas para sus sementeras y el demás servicio [...] Fue grande la cólera y enojo de la mujer repudiada, no consintió que su hijo se bautizase por mucho que se lo persuadía el padre del muchacho, que era el enfermo. (Egaña, 1970, p. 334)

La interpretación general que los misioneros hacen de la sociedad indígena, específicamente con respecto a la poligamia y al rol que las mujeres tienen en aquella, se refiere exclusivamente al papel que ellas desempeñan en las actividades domésticas, sin considerar su posición social dentro del engranaje de las alianzas familiares, o su rol como integrante de la familia, a pesar de las alegaciones de la misma mujer despechada. Esta primera misión volante continuó hacia otras parcialidades, en las prédicas que se les hacía no se les conminaba a aceptar las obligaciones sociales al hacerse cristianos

y así nos lo había dicho el gobernador, porque no entendiesen era quererles quitar las mujeres [...] y como se predicaba clemencia y buenos tratamientos se intentaba esto

¹² Memorial a Luis de Velasco y el Conde de Monterrey, Lima, 1604.

¹³ 5ta Carta Anua, del P. Diego de Torres, 08.04.1614. Monumenta Argentina, p. 376-377.

¹⁴ Quilacoya, Rere, Taruchina e Imperial. Requerimiento que hizo el gobernador de Chile Martín García de Loyola [...] Concepción, 26 de septiembre de 1593.

¹⁵ En la ciudad de la Imperial, 22 de noviembre de 1593. Véase también Letras Anuas de las misiones de la tierra de guerra en el Reino de Chile [...] desde el año de 1616 hasta el mes de diciembre de 1617, ARSI, Chile 6, f. 28v.

¹⁶ Carta Anua de la Provincia del Perú del año de 1596, Monumenta Peruana Vol. VI, pp. 333-334.

por este color de cristiandad [...] y en efecto no estaba la gente dispuesta a predicarles bautismo y las obligaciones que traía. (Egaña, 1970, p. 336)

Durante los primeros parlamentos celebrados en 1605 después del alzamiento general, el P. Luis de Valdivia les informa de las provisiones que traía del monarca, asegurándoles que se eliminaría el servicio personal y con ello la explotación de las familias. Los indígenas aceptaron las proposiciones reales recalando no obstante que “no se les quitasen las muchas mujeres que cada indio principal suele tener según su antiguo uso y costumbre” (Zavala, 2015, p. 49) ¹⁷ permitiéndoseles el acercamiento voluntario al cristianismo.

Como podemos apreciar, en estas negociaciones iniciales las condiciones que los indígenas daban para abrazar la paz que se les ofrecía, pasaban por el mantenimiento de sus prácticas culturales, en especial la poligamia. Ya en 1610, y después de largas y conflictivas negociaciones entre los jesuitas, el Consejo de Indias, el virrey del Perú y el rey, instruido y aconsejado por el padre Luis de Valdivia, envía una carta a los caciques de las provincias rebeldes, informándoles de la puesta en marcha de la Guerra Defensiva y cómo, ninguno de sus soldados podrá entrar a molestarlos a sus tierras, donde podrán gozar de sus mujeres, tierras y haciendas¹⁸. Pese a todas las exhortaciones para que abrazasen la fe cristiana y dejaran sus antiguas costumbres como medio de salvar sus almas, y consecuentemente con la libertad de acción conseguida en los parlamentos, un año después de la carta enviada a los caciques por el rey, los misioneros aun estiman que el mayor estorbo para introducir la fe es la poligamia y aseguran que:

convidado a confesarse a un indio lo hará, aunque de muy mala gana, que venga a misa obedecerá, aunque forzado y violento que ayune y que no coma carne. Sufrirá mal contento la abstinencia, pero decirle que deja las mujeres es un imposible.¹⁹

La solución a este problema se encontró en la modificación de la bula *Altitudo*, junto a la imposición de relaciones pacíficas más duraderas y estrictas.

El secreto a voces mejor guardado. El “encubrimiento” de la poligamia para el mantenimiento de la paz social

La persistencia en las relaciones poligámicas anclada a los acuerdos parlamentarios de paz, hacía que en muchos casos la administración del bautismo, y con ello la salvación del alma

¹⁷ Parlamento de Concepción, Paicaví, Lebu, Arauco, Santa Fe, Yumbel y Rere de 1605.

¹⁸ Provisiones y cartas del Rey Felipe III nuestro señor y del excelentísimo Marqués de Montesclaros Virrey del Perú con otros sus ordenes y decretos sobre la nueva forma que se da en la guerra y buen asiento del reino de Chile. 08.12.1610. En <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-98376.html> [Consulta: 07-09-2016]

¹⁹ Estado de las misiones de Chile y defensa de los misioneros de la Compañía de Jesús, por el P. Domingo Marín, 1611, AHASCh, Vol. 51, f. 331.

de aquellas personas, no se pudiese realizar. El P. Valdivia era consciente de este problema al declarar que:

las dificultades que ponen para dejar las muchas mujeres los caciques son estas: 1º que ellos son principales y han menester quien les sirva y haga chácara y chicha y vestidos para las pagas que están obligados a sus cuñados y parientes. La 2º es de materia de honra, que en esto se diferencian los principales de los que no lo son, en tener muchas mujeres o hijas que venden a otros caciques principales de otras partes con quienes se emparentan, que son lo mejor de la tierra y se hace su nombre famoso muy lejos. La 3º de interés, que dicen perderán muchas pagas [...] y ellas se les huyeran, porque fueron compradas para mujeres y no para chinas de servicio. La 4º dificultad pongo yo, que es la flaqueza de la carne de ellas si quedan por chinas de servicio de sus primeros maridos y de ellos por la costumbre y afición a las más mozas y hermosas (Díaz, 2011, pp. 165-166)²⁰.

La interpretación que hace Valdivia de las dificultades que ponen los caciques para dejar sus mujeres, se centra principalmente en motivos económicos no viendo el rol de los deberes y derechos que posee la mujer al interior de la familia, como piedra angular en las relaciones de parentesco ya establecidas (punto 1), de aquellas venideras (punto 2) como tampoco los propios motivos desde la perspectiva femenina (punto 3). Barajando ya una posible solución para que los caciques mantuviesen su estatus económico conservando a sus mujeres como sirvientas (punto 4), para casarse solo con una de ellas, se topa con un problema propio de la moralidad sexual cristiana masculina, al inculpar por adelantado a las mujeres de ser las causantes del fracaso de esta solución por las pasiones sexuales innatas de su sexo y como medio de exculpar a los hombres de sus propios deseos sexuales (Foucault, 1984). El binomio comprendido entre las dificultades expuestas por los caciques, respecto al aspecto material y social del matrimonio indígena, y los derechos y deberes de las esposas, hacían pues poco probable que el matrimonio cristiano fuese respetado por aquellos que lo aceptaban. Valdivia propone diferentes soluciones a este problema para mantener la paz

que los caciques tengan indios de mita que les acudan a sembrar sus chácara, aunque esto tengo por dificultoso por no haber entre ellos obediencia a sus caciques en cosas de trabajo. Lo 1º que tengan en su casa algunas viejas viudas y algunas huérfanas que les sirvan, con que se vence la primera dificultad. La 2º se vencerá con que se concierten unos y otros en no vender sus hijas de aquí en adelante sino al que ha de ser su legítimo marido, pues es afrenta que las hijas de caciques sean mancebas de otros y emparentarán de esta manera con más gente principal, porque el que tenía antes tres hijas se las daba todas a uno y ahora las dará a tres caciques y que el cacique principal cristiano no venda su hija a cacique infiel. Lo 3º podrán vender las mujeres que tienen ahora sobradas a otros que no tienen ninguna por pagas, con que se recompensarán algo de el interés que dieron. Lo 4º cuando queden algunas por chinas de servicio y tropiecen algunas veces, el sacramento de la confesión y la Palabra de Dios lo irá remediando. Lo 5º, cuando más no podamos, dejaremos infieles a los que tienen

²⁰ Cartas al P. Diego Torres Bollo, Estancia de Gualpen 16-18.10.1612.

muchas mujeres, que son la parte vigésima, porque las diecinueve se salven [...todo lo cual se consultará] para la junta de caciques (Díaz, 2011, pp. 166-167)²¹.

Si analizamos detenidamente cada uno de estos puntos podemos apreciar ciertas dificultades para su consecución. En el 1^{er} punto el poseer indios mitayos o sirvientes conllevaba un ideal de sociedad altamente jerarquizado, que iría en detrimento de la heterarquía social mapuche basada en la sociabilidad del intercambio (Crumley, 1995; Dillehay, 2012; Course, 2011). El 2^{do} punto intenta solucionar el amancebamiento implícito que se veía en los matrimonios poligámicos, mediante una mayor repartición de las mujeres entre hombres, para alcanzar el ideal monógamo de matrimonio. Según el razonamiento jesuita esto podría aumentar exponencialmente el número de alianzas familiares como el caudal del indígena, al tolerar las pagas como un mal menor. En el 4^{to} punto se aduce a la fuerza modeladora de conciencias que poseería el sacramento de la penitencia para aquellos que recaigan en los pecados de la carne. El 5^{to} punto aduce a la observación de la situación social al interior de las parcialidades donde la mayoría de los hombres tenía una sola mujer. Sin embargo, esta observación deja de lado el ideal de familia extensa, poligámica que se buscaba. Las resoluciones de la junta de caciques realizada en 1612 fueron informadas por el P. Vecchi al viceprovincial Diego de Torres. Pese a que no hemos podido encontrar dichas cartas, las futuras actitudes de los mapuche frente al matrimonio cristiano, nos dan un claro indicio de su negativa a abandonar a sus mujeres.

Las dispensas otorgadas por la bula *Altitudo* con respecto a la posibilidad de elección que tenían los hombres a casarse con una de sus mujeres, ofrecieron al caso mapuche una importante solución para superar aquel impase. La bula, no obstante, tuvo que ser acondicionada a las circunstancias culturales y territoriales específicas de la zona, incluyendo la posibilidad de que el marido podría mantener a las ex-esposas en calidad de “sirvientas”. De esta forma mientras las negociaciones de paz entre las comunidades proseguían, los misioneros continuaban la evangelización ahora con esta nueva propuesta. En 1615 se dice que principalmente

se pretendió con esta jornada asentar de una vez con las cabezas de la guerra las capitulaciones que se les pedían de parte de su majestad y las que nosotros les pedíamos [...como] han de dar entrada a los padres de la compañía [...] para enseñar la ley de Dios a los que fuesen cristianos y a los que lo quieren ser de nuevo sin hacerles daño en sus personas o cosas ni estorbarles que no hagan su oficio²².

A pesar de que se acuerda permitir la prédica en las tierras alzadas, se confirma la voluntad de los indios a aceptar o no la nueva religión que se les ofrece, considerando todo aquello que entorpezca su diario vivir. Aun cuando esto sea muy ambiguo y no se

²¹Cartas al P. Diego Torres Bollo, Estancia de Gualpen 16-18.10.1612.

²²Letras Annuas de las misiones de la tierra de guerra en el Reino de Chile [...] desde el año de 1616 hasta el mes de diciembre de 1617, ARSI, Chile 6, f. 25r.

mencionen aquellos aspectos que puedan “estorbar su oficio”, se puede colegir que uno de ellos tenía que ver con la poligamia y todo lo que ello implicaba para la vida política, económica y social indígena. Esta solución, no obstante, continuaba siendo un impedimento hacia el catecismo y la verdadera conversión al cristianismo, ya que rehusaban aceptar la ley de Dios, en especial el matrimonio monógamo. Para tener una mejor panorámica de la situación Valdivia confeccionó listados de todos los indios que había en los alrededores de los fuertes, “cuales son cristianos y cuales no, cuales amancebados o casados a su ley natural”²³ frente a esta negativa, Valdivia solo podía apelar al libre albedrío al decirles “que le constaba con decirles que aquello era pecado contra razón y contra la ley de Jesucristo y dejarlo a su voluntad”²⁴ y que solo llamaría a rezar a los muchachos de 15 años para abajo “y a las niñas que ellos de su voluntad me enviasen”²⁵ para quienes se solicitaba la expresa autorización de sus padres.

Esta solución aparentemente acorde con la bula *Altitudo* no estuvo exenta de conflictos al interior de las órdenes que actuaban en el Reino de Chile, en especial entre franciscanos y jesuitas. La disputa estuvo a cargo del franciscano Pedro de Sosa y el jesuita Luis de Valdivia. Mientras los jesuitas defendían el cese de las hostilidades para una mejor evangelización indígena, aun cuando esto significase contradictoriamente un alto o retroceso al proceso evangelizador, Fray Pedro de Sosa abogaba por la imposición de la religión católica por la fuerza. La propuesta de los jesuitas resultaba inaceptable para los franciscanos, ya que en ella veían una reforma al dogma cristiano. De Sosa concuerda con Valdivia en quitar el servicio personal y los agravios a los indígenas “como obliga a hacerlo el derecho natural y divino”²⁶ pero difiere en los medios para conseguirlo ya que

con ello se sigue por consecuencia necesaria el volverse los indios a su idolatría y rebeldía. Y el modo que se ha de tener [...] que reduciéndolos a nuestra Sagrada Religión y juntamente a la obediencia de V. M. de tal forma y cristiana policía, que se conserven en la religión y queden amparados en todo lo que les puede tocar de derecho natural.²⁷

En este sentido, Fray Pedro de Sosa resulta algo más consecuente que los mismos jesuitas. Para él resulta inaceptable la concesión que se les daba a los indígenas para que conservasen sus mujeres casándose solo con una, ya que la

integridad y pureza de nuestra religión Católica [se ve amenazada] [...] Porque ven que se les concede a los rebeldes el poder conservar todas las mujeres que tenían en su idolatría, aunque a esta permisión tan escandalosa se le da un color bien frívolo, que la una haya de quedar por mujer legítima, y las demás por criadas. Considere V.M. si quedaran por doncellas del mismo indio con quien antes libremente trataba, aunque

²³ F. 28v.

²⁴ F. 28v.

²⁵ F. 28v.

²⁶ Memorial de Fray Pedro de Sosa, [...] sobre la guerra de Chile. BNE, MSS 2930, f 196v

²⁷ F. 196v.

de cien palabras de no juntarse con ellas. Porque jamás la saben guardar en cosa que se atravesase su gusto, cuanto más en materia tan peligrosa. [...]Porque, aunque digan que se casan con una de ellas, claro es que las demás quedan por concubinas, y que para tratar con ellas las quiere el indio. Y si no usase de ellas, es infalible también que ellas le desampararían²⁸.

Lo señalado por De Sosa expresa una lectura ajustada a la realidad indígena de la época y se asemeja a las dificultades pensadas por Valdivia expuestas más arriba. Era imposible pensar que aquellos hombres que aceptasen el matrimonio cristiano bajo aquellas condiciones, despechasen en su calidad de madres, esposas y personas a aquellas que no podían considerar sus esposas en el sentido cristiano de la palabra, vaticinando un futuro incierto para la predicación del evangelio en aquellos lares ya “que la libertad y exenciones que se les ofrece, de que se darán a la ociosidad y a bailar, medio que encierra la sobredicha permisión de mujeres, y todos sus abusos, pecados e idolatrías, y que después de atraídos se podrán reducir poco a poco”²⁹. Este mismo problema se traslapa a la predicación del catecismo a los indios, aduciendo a una contradicción dogmática inherente a esta solución³⁰.

Las mujeres “despechadas” ¿Esposas o sirvientas?

Consideremos ahora a una de las principales protagonistas de la resistencia socio familiar mapuche frente al modelo conyugal cristiano, y a una de las principales afectadas de esta solución: las esposas que no podían casarse por la iglesia con sus maridos y que la acomodación jesuita de la bula *Altitude* pretendía transformar en sirvientas. Tal y como ha mencionado De Sosa resultaba fantástico, milagroso, fiel caso de edificación cristiana, que la relación entre un hombre y sus mujeres, madres de sus hijos, cambiase de la noche a la mañana por el solo hecho de que el marido hubiese aceptado el matrimonio cristiano. Las mujeres que se quedaban con sus maridos en calidad de sirvientas (esto último desde el punto de vista de la Iglesia) lo hacían bajo su propia voluntad, ya que eran libres de abandonar a su marido en caso de que éste no cumplierse con las obligaciones conyugales y sociales contraídas en el matrimonio. De esta forma, es muy acertado lo que dice De Sosa al augurar un continuismo en las relaciones maritales al interior de la *ruca*, aun cuando aquel matrimonio se definiese bajo los parámetros cristianos. El franciscano especula con lo que podría llegar a ocurrir en la privacidad del hogar entre la ahora legítima esposa y aquellas despechadas por el “indio [...] en una perpetua lid, celo y odio mortal con las demás, y ellas con ella, y entre sí mismas.”³¹ Casi un siglo después de estos dichos, en 1717 el jesuita Pedro de Aguilar se refiere al matrimonio cristiano indirectamente desde el punto de vista

²⁸ Ff. 192r-192v.

²⁹ F. 196r

³⁰ F. 192v.

³¹ F. 192v.

de la mujer despechada por su marido, cuando dice que los caciques ni en la hora de la muerte, ni bajo amenaza de condenarse en el infierno se resuelven a dejarlas

algunos por el amor torpe que las tienen, otros por no perder la hacienda que les han costado y todos por no desairarlas a ellas o a sus parientes, ni deseasen ellos [renunciar] de su propia grandeza que la tienen fundada en tener muchas mujeres...³²

La decisión de aceptar o no las prerrogativas cristianas al matrimonio no dependía exclusivamente de los esposos, sino que involucraba a la mujer y a la familia extensa, es decir, al conjunto de la comunidad. De esta forma, aquellos que habían aceptado el matrimonio cristiano no cumplían sus prerrogativas

ni puede ser menos según su usanza conforme la cual, la que una vez fue cogida y pagada para mujer, si se retiene, es con la condición implícita de cohabitar con ella y si no se cumpliera la mujer ofendida se retiraría del marido alegando que es mera criada no habría entrado en su casa y emparentada con sus deudos no conseguiría recobrarla hasta que ofreciese tratarla como a propia mujer según y conforme lleva su usanza³³.

Las mujeres no eran criadas, sino que una parte esencial de la sociedad que posibilitaban tanto el crecimiento de la propia familia, a través de las alianzas matrimoniales y la procreación, como la formación de nuevas relaciones de afinidad, a través del intercambio (Course, 2011). El hombre, por ende, se veía compelido por convicción a respetarlas. La injerencia que podían tener los sacerdotes al interior de las parcialidades, con respecto al estilo de vida indígena, era escasa si la comparamos con la injerencia social. La posibilidad de divorcio dentro de la cultura mapuche además iba en detrimento de la solución jesuita a la poligamia. Ni siquiera aquellas mujeres que según los misioneros eran maltratadas por sus maridos, y que tendrían una razón de peso para abandonarlos, tampoco acudían a los misioneros para que las casasen libremente, es decir, obviasen las necesarias pagas y se atuviesen a una relación matrimonial consensuada, por ser esto contrario a sus costumbres³⁴. Ovalle menciona el caso de Catuban, quien queriéndose cristianizar estaba impedido de hacerlo por estar casado con una mujer a su usanza, quien rehusaba cristianizarse, por lo que los padres no podían hacerlo hasta que no se casasen por la iglesia. Ante la férrea negativa de la esposa, Catuban le dijo al padre que “esta india está revestida del demonio, o es el mismo demonio, pues tanto me impide mi salvación; ella no se quiere cristianar, ni casar conmigo; entrégala a sus padres, y dispóngame yo bien para la muerte” (Ovalle, 1646, p. 385). En este caso, los misioneros aceptan la costumbre de poder despedir a la esposa para que el indígena pueda recibir el bautismo apoyándose en la bula *Populis ac*

³² Cartas de los padres misioneros que asisten de Valdivia para la Concepción de Chile. AHASCh, Vol. 19, f. 34.

³³ F. 35.

³⁴ Capellán Juan Ignacio Zapata, de la Compañía de Jesús, superior de la misión de la Imperial. 20 de agosto de 1717, AHASCh, Vol. 19.

notionibus de 1585, que reconocía los matrimonios indígenas entre paganos para consiguientemente deshacerlos en caso de que una de las partes no se quisiese cristianizar.

En una sociedad como la mapuche, basada en la sociabilidad del intercambio, no había cabida para el tipo de servicio altamente jerarquizado propuesto por los misioneros. De la misma forma como ya lo había expuesto Valdivia en 1605 (Díaz, 2011) ³⁵. Este tema vuelve a ser tratado a principios del siglo XVIII, aun cuando sin mayores logros. El capellán Zapata menciona en 1717 la posibilidad de que los maridos tengan personas que cumplan el rol de las mujeres, como el de producir chicha, pero que esto no se daba o era muy poco frecuente. Luego del Parlamento de Yumbel (1692) don Alonso Naguelgual mandó a pedir misioneros para su reducción. Estando amancebado con dos mujeres tuvo un accidente grave, por lo que el sacerdote le dijo que no podía conservar sus mujeres si deseaba morir en la ley de Cristo. Ante esto respondió que

tenía razón y que desde luego quería perder las pagas que había dado por la una y casarse con la otra [...] por servir a Dios y por no ir a la casa de fuego que llaman el infierno y llamando a la manceba la despidió delante de mí diciéndole que volviese a sus parientes, libre para poderse casar con quien quisiese³⁶.

En sentido opuesto Ovalle menciona el caso de Juan Talpellanca. A la hora de su muerte mandó llamar a un padre a quien le dijo que “después que me bauticé, toda aquella canalla de mujeres, no me ha servido sino de hacer chicha, y de criar los hijos, que en ellas tuve antes que me cristianara, y sola Doña Clara (que así se llamaba la legítima) ha sido mi mujer” (Ovalle, 1646, p. 386). Este caso crea un sinfín de preguntas que quedan sin contestar y que se podrían traslapar a otros casos. ¿Cuál es el rol desempeñado en la casa de este indio por Doña Clara? ¿Desempeñaba las mismas funciones que el resto de las mujeres? ¿Cuál era la relación entre ellas? ¿Qué sucedió con Doña Clara y el resto de las mujeres una vez muerto Talpellanca? ¿Se casaron con su hermano en caso de tenerlo? ¿Y los hijos? ¿Cuál fue su relación con los hijos de las mujeres despechadas, y con los que había tenido con Doña Clara? Lamentablemente las respuestas a estas preguntas no fueron registradas en las fuentes.

Entre este grupo de mujeres de las que estamos hablando, debemos mencionar a aquellas españolas e indígenas que se vieron envueltas en relaciones matrimoniales interculturales, ya sea de manera voluntaria o coaccionada. Estos casos demuestran la clara diferencia entre la concepción de la sociedad, la familia, la mujer y la moralidad sexual que tenían los españoles y los mapuche. Considerando los quehaceres domésticos, Ovalle señala que a las españolas cautivas se las ubicó en un nivel similar que al de las mujeres indígenas. Según el misionero, las españolas sufrían por su nueva situación ya que debían ocuparse de

³⁵ Cartas al P. Diego Torres Bollo, Estancia de Gualpen 16-18.10.1612, p. 165.

³⁶ 11 de febrero de 1700, Carta al Presidente Don Tomás Marín de Poveda del padre misionero Juan Bautista Maomán sobre las conversiones efectuadas entre los indios. AHASCh, Vol. 65, f. 69.

los oficios domésticos de casa, de que no se exceptuaban ni las mismas mujeres de los indios [...] tuvieron que sujetarse a tomar la escoba en la mano, hacer el fuego y guisar la comida, traer a su cuevas el agua del río [...] moler el maíz para las harinas (Ovalle, 1646, p. 259).

Las diferencias saltan a la vista cuando comparamos el tipo de relación que sostenían los hombres españoles con las mujeres indígenas apresadas. Mientras los españoles usaban a sus indias como sirvientas, indias encomendadas y como concubinas para satisfacer sus deseos sexuales, sin reconocer mayoritariamente la descendencia mestiza fruto de estas relaciones, los mapuche integraban a las cautivas españolas a su sociedad, haciéndolas partícipe de las tareas que a ellas les correspondía en sus respectivas familias. Los descendientes de estas uniones eran reconocidos e integrados plenamente a la sociedad mapuche. Su integración no se basaba pues exclusivamente en la “pureza de sangre” o en su procedencia religioso cultural (Larach, 2021), sino que en la identidad adquirida y formada en relación con los miembros de la sociedad (Foerster, 1991; Course, 2011, González, 2016).

Las fuentes dejan entrever una importante diferenciación a la hora de aceptar el matrimonio cristiano entre los hombres y las mujeres españolas cautivas. Como hemos visto, el abandono de las mujeres por parte de los indígenas no era considerado factible por las consecuencias sociales y sentimentales que esto hubiese significado. Diferente fue el caso de los cautivos españoles casados a la usanza de la tierra y que en algún momento de su vida se vieron compelidos, evangelización de por medio, a abandonar el modelo conyugal poligámico. Las fuentes eclesiásticas hablan de que estos fueron obligados a “olvidar” sus costumbres y a comportarse a la “usanza de la tierra”. De esta forma, una vez restablecido el acceso a la tierra de guerra, y reintroducida la evangelización, los jesuitas se encontraron con muchos españoles cautivos casados con muchas mujeres y numerosos hijos. La obligación de aceptar la cultura y costumbre indígena se entiende como una forma de acercar los mundos percibidos por captores y cautivos y así lograr un mejor entendimiento (Larach, 2021). Muchos de ellos habían sido cautivados a temprana edad, siendo su integración e interiorización de la cultura indígena aún mayor. Sin embargo, esta práctica también adoptada por los españoles en pos de la “civilización” del amerindio, era demonizada por los españoles tal y como lo menciona el Obispo de la Imperial³⁷ cuando dice de los indígenas que:

³⁷ Existen otras fuentes que aseguran que los cautivos gozaban de una gran libertad de acción pese a su situación. Para una comparación de dos cautiverios completamente opuestos véase, Declaración que hizo el padre fray Juan Falcón en 18 de abril de 1614, Manuscritos Medina, 111, ff. 226-251. Y Núñez de Pineda (1673).

los españoles que tienen cautivos, si el español es casado y tiene alguna cuñada que compelen a que tenga acceso a ella delante de ellos mismos, sino le mataran. Conozco a quien le sucedió, y el padre para huir de la muerte cometió tan grave incesto³⁸.

La mayoría de los cautivos casados a la usanza y mencionados en las fuentes, se encontraban en la región donde antiguamente se asentaba la ciudad de La Imperial y donde existía una alta población de mestizos. La reevangelización de los cautivos tuvo como correlato el arrepentimiento general de los actos cometidos durante el cautiverio y con ello, el abandono de las mujeres e hijos para continuar la vida en las ciudades españolas o incluso en sus propias parcialidades.

Después de las paces generales de Quilín en 1641 “el primero que se bautizó fue el hijo del cacique Caniupalun, nieto de Francisco Gris, cautivo, que tenía 25 hijos habidos en la brutalidad de muchas mujeres que al uso de los bárbaros tenía” (Rosales, 1878a, p. 188). Otro cautivo fue Francisco Parra,

que oyendo predicar como era pecado tener muchas mujeres [...] se llegó a mí y me dijo: Padre no te espantes de ver que yo tenga 5 mujeres, porque mi desgracia ha sido haber nacido y criándome en esta tierra entre bárbaros [...]. Enséñele como [...] se había de casar con su mujer primera que era mestiza como él y dejar las otras. [...] Casáronse y después me dijo, no piense que he hecho poco en haberme casado, que he hecho mucho en no hacer caso de los demás caciques. Porque has de saber que han tratado los caciques y concertádose que ninguno se case por no verse obligados a dejar su antiguo uso de tener muchas mujeres o porque no se las quiten...³⁹

El asunto de las mujeres no era un tema baladí para los indígenas, sino que suscitaba todo tipo de conversaciones y acuerdos destinados a mantener las alianzas matrimoniales contraídas entre familias y junto a ello su identidad. Pese a esto las *Annuae* informan cómo los cautivos españoles de hacía mucho tiempo vivían con muchas mujeres más, “dejando los ritos gentilicios se casaron legítimamente y se han venido a vivir junto al fuerte de Boroa.”⁴⁰ Se habla del capitán Francisco de Mendoza que, estando cautivo por 50 años, con las paces se volvió a Concepción abandonando a todas sus mujeres y viviendo en penitencia. No obstante, en una ocasión la voluntad de volver a tierras cristianas provino de los consejos dados por un cacique a un español que se había criado desde muy temprana edad entre los indígenas, y que como muchos había sido bautizado probablemente por otro cautivo. Aun así, señala que:

vivían bárbaramente casados a la ley de la tierra con 5 o 6 mujeres y más de 26 hijos, pero por las exhortaciones de los padres las dejaron, reservando solo una para su

³⁸ 1605, Algunos capítulos escritos por Fray Baltazar de Ovando, Obispo de la Imperial. Capítulo 87, De la calidad de los indios de Chile. AHASCh, Vol. 51. F.105.

³⁹ Misión de la Imperial, ANS, Fondo Jesuita, Vol. 93. P. 62

⁴⁰ Letras Annuas de la Vice-Provincia de Chile del año de 1649, ARSI, Chile 6, f. 262r.

legítima mujer sin que lo tuviesen a mal y antes los mismos caciques les predicaban que lo hiciesen así.⁴¹

Lamentablemente las fuentes citadas no mencionan lo que sucedía con las mujeres desechadas por estos cautivos y los hijos que con ellas habían tenido. Se aprecia en esta cita la diferenciación que se hacía incluso entre aquellos españoles criados desde niños entre los indígenas, a quienes en este caso se les incita a seguir las normas morales de sus antepasados, es decir, aquellas cristianas. ¿En qué recaía la diferente actitud de los caciques que prohibían el matrimonio cristiano y aquellos que lo aconsejaban a los descendientes de españoles? ¿Es posible que el cacique aquí aludido se base en su propia convicción acerca de sus leyes consuetudinarias o *admapu*, para aconsejar al español a que haga él también lo mismo?

Veamos el caso de las españolas cautivas. Los discursos civiles y eclesiásticos frente a ellas, como su reacción, difieren considerablemente de la de los hombres, en especial aquellas que ya tenían hijos con indígenas.

Están tan aquerenciadas, paridas y preñadas que se ha verificado pudieran algunas haberse venido a nosotros, [...] y que por no venir a nuestro poder de la suerte que están han de persuadir a los indios no den la paz [...] se han licenciado algunas mujeres de suerte que no solo han perdido la vergüenza al mundo más totalmente a Dios dejando nuestra fe y sin empacho ninguno delante de otros españoles y españolas las cometen mil maldades, hasta hablan con el demonio como generalmente lo hacen los indios⁴².

Sobre las cautivas en la zona de Toltén Rosales menciona que muchas deseaban salir del cautiverio, mas no podían por tener hijos e hijas de sus captores, los que además ya estaban casados y emparentados⁴³. Esta situación habría creado sentimientos de “afecto, apego y asimilación al grupo captor [...] promoviendo que la condición de cautivo se desdibujara y se encaminara hacia otras clasificaciones” (Sánchez, 2014, p. 29), pasando a integrar la familia. Nájera utiliza un discurso en detrimento de las cautivas que rehusaban la libertad dado un sentimiento de vergüenza, al haber sido mancilladas por los indígenas, ya que temían ser eventualmente despreciadas por la sociedad española al haber tenido hijos con indígenas (González de Nájera, 1614) A diferencia del discurso enunciado hacia los hombres quienes se hubiesen visto obligados a renunciar a sus creencias y costumbres, mas gracias a la evangelización hubiesen retornado al cristianismo, las mujeres son presentadas imbuidas irremediabilmente en el paganismo y como un escollo a los acuerdos de paz.

⁴¹ F. 266v.

⁴² Carta al Rey de Alonso García Ramón, sobre el estado del reino. 15 de mayo de 1606, AHASCh. Vol. 53, f.244.

⁴³ Misión de la Imperial 1648, ANS, Fondo Jesuita, Vol. 93.

Paz y esclavitud en la confesionalidad. Usos y abusos del matrimonio cristiano entre los mapuche de las tierras libres

La incapacidad por parte de los españoles de que los indígenas interiorizaran y adoptaran su moralidad y modo socio-conyugal se aprecia a todo lo largo del período analizado. No solo el modelo cristiano no se pudo instaurar, sino que los indígenas forzaron la imposición de su modelo conyugal como condicionante a los tratados de paz, teniendo que ser aceptado por las autoridades españolas y adaptado el modelo cristiano a las prerrogativas indígenas, en un intento de acercar social y religiosamente ambos modelos en pos del mantenimiento de la paz. La aceptación de este matrimonio cristiano reformado por parte de los mapuche estaba a su vez condicionada a las normas que imponía el sacramento del bautismo, y por ende a la evolución que la administración de este sacramento tuvo al interior del pueblo mapuche (Larach, 2021). La aceptación de uno y otro estaba directamente relacionada a la significación social o individual que ambos alcanzaron entre los indígenas. Si bien ambos apuntaban a un tipo especial de alianza, el bautismo no representaba la creación de una alianza familiar formadora de un tipo particular de sociedad, sino que un tipo de alianza primordial, de compadrazgo individualista y de la cual pendía la acreditación de las relaciones pacíficas entre los indígenas y españoles (Larach, 2021). La cédula esclavista de 1608 definió la calidad de esclavo de aquellos apresados en guerra de acuerdo a su afiliación religiosa, por lo que, para ser considerados aliados de los españoles, y con ello indios amigos, y no ser vistos como indios de guerra y potenciales esclavos en caso de caer presos, la obtención del bautismo con su consecuente “marca” cristiana a través del nombre, pasaba por la aceptación de las condiciones matrimoniales antes expuestas, mas no necesariamente de su respeto o completa aceptación. Si bien es cierto, en un principio el bautismo era otorgado de manera generalizada con el fin de salvar almas, los misioneros se dieron cuenta de la actitud laxa del indígena a la hora de respetar las prerrogativas pactadas, por lo que “los misioneros advertidos también de esa su práctica y usanza no procedemos a confesarlos ni a casarlos con ninguna de ellas, si primero no despiden a las demás.”⁴⁴ El jesuita Pacheco escribe al Rey en 1649 que “raro es el indio que a la hora de la muerte no se confiese o bautice [...] y porque a muchos no se les puede bautizar sino a la hora de la muerte por no dejar las mujeres sino cuando la vida se las deja”⁴⁵.

Las prácticas indígenas, muchas veces amparadas por el ejército y gobernadores, se movían en direcciones opuestas a las religiosas, dejando un amplio margen a la agencia indígena. Durante las paces promovidas por el Marqués de Baydes entre 1639 y 1641 aparece la figura del cacique Catumalo, a quién el ejército español tenía en buena estima por los servicios de “inteligencia” que prestaba. Por el discurso que se reproduce a continuación y por las descripciones de Rosales, este cacique era a todas luces cristiano, aun

⁴⁴ F. 36.

⁴⁵ Jesuitas 1614-1715, AHASCh, Vol. 19, f. 41. Misión de la Imperial, ANS, Fondo Jesuita, Vol. 93

cuando hubiese tenido 18 mujeres. Durante un *coyagtun* realizado con ocasión de las paces que se intentaban firmar, Catumalo clavó un canelo en el suelo y comenzó a hablar con los caciques que habían venido a dar la paz. Dirigiéndose al cacique Lincopichón le dijo que

si quieres hacer el bien a los tuyos, conservar tus tierras, gozar de los dulces abrazos de tus mujeres, del gusto de tus hijos, de la abundancia de tus sembrados, de tu sabrosa chicha y de los regalos de tu mesa, abraza de verdad la paz, deja toda ficción [...] y nosotros, que somos de una sangre, seremos de un corazón en adelante, sirviendo a un Rey y teniendo una religión, que es la que une, conserva y acrecienta los imperios. (Rosales, 1878b, p. 163).

Pese a que es la homogenización confesional la que une a los imperios, lo que se le “promete” con la paz a Lincopichón es el mantenimiento de la usanza de la tierra. La paz no va a aparejada de un cambio de costumbres, sino de la certidumbre de su desarrollo autónomo. En este sentido, todas las condiciones de paz pactadas en los diferentes parlamentos entre hispanos y mapuche durante el siglo XVII habían tenido como condición el mantenimiento del *admapu*, aspecto inquebrantable ya que

para esto no tiene mano ni autoridad el misionero ni el capitán de quien los indios solo se valen para que les hagan pagar las que les hurtaron y esto ha de ser conforme sus ritos gentilicios y alegan para confirmarse en ellas que en el ajuste de las paces con los españoles se puso esta condición de que les habían de dejar vivir a su libre albedrío, aunque admitieran padres misioneros⁴⁶.

El libre albedrío significaba el mantenimiento del *admapu* y con ello del modelo conyugal. Frente a esto los españoles solo los podían persuadir de “cuan malo era tener muchas mujeres, [mas] respondieron que los españoles les decían que las tuviesen y diesen hijos y se multiplicasen [...] y le admitieron la paz con esas condiciones”⁴⁷. Durante las paces efectuadas por el gobernador Mujica en 1647 a los indígenas se les conmina a

que no habían de tener más que una mujer con quien debían de estar casados por la Santa Iglesia [...] pero que no les prohibía las criadas [...] respondieron, que no tendrían más que una mujer, y que las criadas solo se ocuparían del servicio doméstico, como lo hacen las criadas de los españoles, que no son sus mujeres, sino criadas (Rosales, 1991, p. 167).

Sin embargo, hemos podido comprobar que por esa misma fecha los informes de los misioneros no son muy alentadores respecto a la aceptación voluntaria de los dogmas cristianos y en especial al del matrimonio cristiano ya que los hombres siempre aspiraban a tener más de una mujer, y ellas a no dejarse desagraciar por ellos al ser tratadas como criadas⁴⁸.

⁴⁶ F. 46.

⁴⁷ Annuia 1647-1648, ARSI, Chil. 6, f. 229r.

⁴⁸ Letras Annuas de la Vice-Provincia del Reino de Chile desde el año de 1647 hasta el presente de 1648, ARSI, Chile 6, f. 228r.

Pese a que algunos fuesen persuadidos a casarse por la iglesia, es decir, aquellos que mayoritariamente no poseían el caudal para tener más esposas, este mismo informe deja entrever que las uniones conyugales entre los indígenas mantenían sus normas y tradiciones.

es ya tiempo quiten las muchas mujeres, las borracheras, hechicerías, el heredar los hijos las mujeres de los padres, el tener dos o tres hermanas de mujeres, el deshacer los matrimonios por su gusto, e irse con otro marido, el vender las hijas en contra de su voluntad y contra el derecho natural y otras costumbres bárbaras de las cuales ninguna podemos nosotros quitarles...⁴⁹

La cristiandad avanzaba lentamente y por derroteros insospechados para los misioneros. Caminos que llevaban a interpretaciones y actitudes contrarias a lo que se esperaba de ella. La obligación social que conllevaba la conversión al catolicismo, dejada de lado durante gran parte del siglo XVII, como condicionante de la paz aparece estipulada por primera vez en el parlamento de Yumbel de 1692. Sus capitulaciones fueron aceptadas unánimemente por los caciques a condición de que estos preceptos cristianos nunca fuesen introducidos por la fuerza. Después de este parlamento muchos indígenas se casaron por la Iglesia. No obstante, en el parlamento de Purén en 1698 se aprecia la transgresión indígena sobre este sacramento cuando se repite “que todos los que ya son cristianos no cojan más mujeres que con la que se hubiesen casado por la iglesia porque en esto consta el dar muestras de verdaderos cristianos y más siéndolos de su voluntad” (Zavala, 2015, p. 209)⁵⁰. Esto indica el entendimiento que de las condiciones del matrimonio eclesiástico tienen los indígenas, como su voluntad de actualizar con este acto la prosecución del sistema de afiliación conyugal y de ascenso social a través de la adquisición de mujeres. Más adelante se continúa con esta idea haciéndole ver a los indígenas el conocimiento que los españoles tenían de sus costumbres, y quizás indirectamente reconociendo la autonomía indígena y la propia incapacidad de influir en estos aspectos. El representante español en Purén les dice:

bien saben cuan bien estoy en el *admapu* de la tierra y que tengo experimentado que en las juntas semejantes dicen a todo que sí y después vueltos a sus tierras hacen solo lo que les parece y que solo quieren que el señor gobernador y los españoles cumplan sus tratados y ellos hacen lo que les parece disculpándose unos con otros...⁵¹

En 1717 el capellán Rivas dice que:

aunque algunos lo piden [el sacramento del matrimonio], nunca tienen motivo honesto, ni lo hacen por lograr el beneficio del sacramento sino para asegurar no le quiten las mujeres, o porque no tienen con que comprarla [...] o porque algún pariente la quiere para casarse con ella; quienes entre ellos son preferidos para casarse con la sobrina o primas hermanas [...] o con la cuñada [...] ninguno que me ha pedido hasta ahora matrimonio me ha dado otros motivos que los que digo, y estas

⁴⁹ Ff. 228v-229r.

⁵⁰ Parlamento de Purén, 1698.

⁵¹ Parlamento de Purén, 1698.

con poco perseveran con solo una mujer, porque luego que hayan conveniencia para comprar segunda lo ejecutan y entonces en su opinión es de menos estima la que le dio la Iglesia, porque asegurada con su autoridad sabiendo la defiende el misionero cuidan poco de contentarla poniendo todo el cuidado en las otras en quienes interesan las pagas que dieron, así ellos como sus parientes que todos concurren a pagarlas de donde se sigue la gran dificultad de deshacerse de ellas, porque como los maridos no las adquieren con propias pagas no pueden, porque les pedirían los parientes las pagas.⁵²

En esta cita podemos apreciar dos realidades conyugales distintas; por un lado, el matrimonio cristiano de carácter indisoluble, monógamo e individualista, y por otro lado la unión conyugal indígena disoluble, polígama y comunitaria. Entre estas dos realidades existen diferencias importantísimas para el desarrollo de la sociedad. El matrimonio cristiano podía realizarse sin el desembolso monetario tradicional en la cultura indígena, es decir, era accesible a todos sin importar la condición económica del hombre. La indisolubilidad del mismo provocaba, sin embargo, una asimetría en el trato que el marido le daba a la esposa casada por la Iglesia, ya que la “inexistencia” de la posibilidad de que la esposa lo dejase afectaba la relación de reciprocidad que se creaba entre las dos familias que se unían *de facto* mediante el matrimonio. El matrimonio cristiano, monógamo e indisoluble cercenaba las posibilidades de ascensión social a los hombres que aceptaban sus premisas. Aquellos que lo aceptaban eran por lo general personas que no tenían, aun, el poder adquisitivo como para comprar más mujeres.

Debemos considerar, no obstante, que algunos miembros de aquella sociedad sí accedían a aceptar el matrimonio cristiano a pesar de las razones aducidas por los misioneros. Es así entonces que dicen que

con la continua predicación de que es pecado el llegar a ellas siendo cristiano antes de casarse por la Iglesia dan crédito a estas voces, teniendo ya por pecado lo que antes tenían por acción honesta y así los más piden ya matrimonio aunque sean viejos [...] y esto es no obstante el haber tenido algunos predicadores del demonio que con vivas voces los persuaden a que aborrezcan este sacramento y que se den a muchas mujeres⁵³

Pese a todo, a principios del siglo XVIII los misioneros aún se quejan, al igual que cien años antes, de la pluralidad de mujeres. Los más nunca se han confesado o recibido otro sacramento que el bautismo. Viven como vivían sus antepasados

sin distinción entre bautizados y no bautizados pues se crían con los ritos de su gentilidad antigua y cogen tantas mujeres [...] y las tienen por legítimas y no por criadas, pues en una nación tan soberbia, ni el indio mas ¿? Diera su hija por criada aun príncipe; y en el lecho y cohabitación se igualan todos con la alternación que entre

⁵² Cartas de los padres misioneros que asisten de Valdivia para la Concepción de Chile. AHASCh, Vol. 19, ff. 9-11.

⁵³ Carta al gobernador de Chile del presbítero don Bernardo de la Barra sobre lo adelantado que están los indios de Quillín. 8 de octubre de 1693, AHASCh. Vol. 31, f. 196, También en AGI, Chile 66.

ellos dieron, sin que ninguna reconozca a otra [...] son mancebas porque también entre ellas se conoce el amancebamiento y se distingue del matrimonio [...] los padres entregan las hijas previamente y con solemnidad los parientes concurren sin afrentarse...⁵⁴ que, aunque ellos significan que son sus criadas compradas se portan con ellas como sus legítimas mujeres: y el mal ejemplo de algunos españoles que viven licenciosamente a su vista con otras mancebas distintas de sus mujeres los confirma en su perversa costumbre, diciendo que, si los cristianos lo hacen, que mucho, que ellos lo practiquen⁵⁵.

Comentarios finales

A modo de resumen de la resistencia socio familiar que los mapuches impusieron al estilo de matrimonio cristiano reformado, quisiéramos considerar la huida de las mujeres de Ancanamón al fuerte de Paicaví en 1612 como ejemplo de las percepciones y aplicaciones que ambas culturas tenían frente al matrimonio, sus consecuencias sociales e individuales, su relación con la religión y su condicionalidad frente a las negociaciones de paz.

La huida de las mujeres de Anganamón, mientras este se desempeñaba como *werken* o mensajero de las paces ofrecidas por Pedro de Valdivia, hizo que las condiciones de paz hasta allí restringidas a ciertos aspectos militares, religiosos y culturales, se ampliasen a la devolución de las mujeres del cacique. Los padres que acudieron a Elicura a negociar los acuerdos, aprobaron todas las condiciones de los indígenas excepto la de devolver las mujeres, ya que estas habían sido rápidamente bautizadas⁵⁶ y como estipulaba el III Concilio Limense: a un cristiano no se le podía exponer por mucho tiempo al paganismo sin que su alma corriese peligro. A Anganamón se le ofreció a cambio de su cristianización la devolución de una de sus mujeres para contraer matrimonio eclesiástico con el compromiso de despedir a las demás. Esta solución acarreaba un doble problema. Por un lado, no se estaban respetando los acuerdos respecto a la quita de mujeres; y por otro, al condicionar la devolución de las mujeres a la aceptación de la fe y el sacramento del matrimonio, tampoco se respetaba el libre albedrío prometido a los indígenas. La negativa española a devolver las mujeres condujo al asesinato de los padres, quienes pasaron a conocerse como los Mártires de Elicura (Ovalle, 1646; Blanco, 1937), marcando el quiebre

⁵⁴ Santo Sínodo 1701-1702. Relación jurada de los misioneros jesuitas sobre el estado de las misiones, 27 de diciembre de 1701. Y, Reparos a la relación jurada de los misioneros jesuitas, 10 de enero de 1702. ANS, Fondo Morla Vicuña, Vol. 3, f. 7r

⁵⁵ Visitador y Provincial Simón de León al Rey, sobre el estado de las misiones. 2 de julio de 1703. AGI, Ch. 159. El mal ejemplo lo obraban especialmente los Capitanes de Amigos. Véase 30 de mayo de 1701. Carta al Presidente don Francisco Ibañez de Peralta del presbítero don José González de Rivera sobre sus trabajos evangélicos entre los indios Pehuenches, AHASCh, Vol. 31, f. 204También en Joseph González de Rivera, Presidente Gobernador y Procurador General, 30 de mayo de 1701, AGI, Ch. 159.

⁵⁶ Documentos para la historia de Argentina. T. XIX, Cartas Annuas de La Provincia del Paraguay [...] 1609-1614, p. 237.

de las negociaciones de paz y la consideración de indios de guerra a sus responsables y su posible esclavización.

La extrema reacción del cacique habla tanto de las implicaciones sociales e individuales que la pérdida de las mujeres tenía para la familia extensa del cacique y su persona, como de la importancia de la mujer en el seno familiar y social mapuche. Desde el punto de vista social la huida de las mujeres incumbía a la familia extensa del cacique, viéndose afectada en su unidad. Según una conversación que sostuvieron Anganamón y Núñez en 1629 los familiares de las mujeres escapadas acudieron inmediatamente y de manera incriminatoria a pedir explicaciones al cacique acerca del paradero de sus hijas (Núñez de Pineda, 2001, p. 419). La supuesta resolución que hubiese tomado el cacique respecto a permitir que la mujer española permaneciese entre los suyos, mientras exigía la devolución de las indígenas (Núñez de Pineda, 2001, p. 420) tenía como función respetar las alianzas ya contraídas mediante las acostumbradas pagas mientras se dejaba ir a la española.

Desde el punto de vista de la individualidad del cacique, y en estrecha relación con el punto anterior, la negativa a aceptar el matrimonio cristiano de carácter indisoluble, monógamo e individualista reafirma la unión conyugal indígena disoluble, polígama y comunitaria que posibilitaba, pagas de por medio, una relación de reciprocidad entre las dos familias que se unían *de facto* mediante el matrimonio. Económicamente hablando, el matrimonio cristiano cercenaba las posibilidades de ascensión social de los hombres que aceptaban sus premisas. La indisolubilidad de este, en caso de aceptarse sus premisas reformadas, podía provocar una asimetría en el trato que el marido le daba a la esposa casada por la Iglesia, ya que la ausencia de las pagas y la “imposibilidad” de separación afectaba el trato recíprocaritario entre marido y mujer.

Referencias citadas

- Acosta, J. (s.f.). *Predicación del evangelio en las indias*. Biblioteca Antológica. <https://bit.ly/3pSJ7gg>
- Barnes, M. (1992). Catechisms and Confessionarios: Distorting Mirrows of Andean Societies. En R, Dover., K, Reibold y J, McDowel (Eds.). *Andean Cosmologies through time*. University Press.
- Bernand, C y Gruzinski, S. (1988). Los hijos del Apocalipsis: la familia en Mesoamérica y los Andes. En A, Burgière., C, Klapisch-Zuber., M, Segalen y Zonabend, F., *Historie de la familia* (pp. 157-209). Armand Colin.
- Blanco, J.M. (1937). *Historia documentada de los mártires de Elicura en la Araucanía (Chile)*, Sebastián de Amorrortu.
- Boccaro, G. (2007). *Los vencedores. Historia del pueblo mapuche en la época colonial*. Ocho Libros.
- Certau, M. (2006) *La debilidad de creer*. Katz.

- Chandía, A. (s.f.). *Corpus lexicográfico del mapudüngun*. <http://www.chandia.net/corlexim/>
- Clastres (1981). *La sociedad contra el estado*. Hueders.
- Concilio de Trento (1847) El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento. Traducido al idioma castellano por D. Ignacio López de Ayala, Con el texto latino corregido según la edición auténtica de Roma publicada en 1564. Barcelona
- Course, M. (2011). *Becoming Mapuche: Person and ritual in indigenous Chile*. University of Illinois.
- Crumley, C. (1995). Heterarchy and the analysis of complex societies. *Archeological Papers of the American Anthropological Association*, 6(1), 1-5. <https://doi.org/10.1525/ap3a.1995.6.1.1>
- Díaz Blanco, J. (2011). *El alma en la palabra. Escritos inéditos del P. Luis de Valdivia*. Universidad Alberto Hurtado.
- Dillehay, T. (2012). *Monuments, Empires and Resistance. The araucanian polity and ritual narratives*. Cambridge University.
- Duby, G. (1981). *El caballero, la mujer y el cura. El matrimonio en la Francia Medieval*. Taurus.
- Egaña A. (Ed.). (1970). *Monumenta Peruana* (Vol. 6). Monumenta Histórica Societatis Iesu
- Estenssoro, J. (2001). El simio de Dios. Los indígenas y la iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 30(3), 455-474. <https://doi.org/10.4000/bifea.6956>
- Faron, L. (1964). *Hawks of the sun. Mapuche morality and its ritual attributes*. University of Pittsburgh.
- Felipe III. (1612). *Provisiones y Cartas del Rey Philipe Tercero nuestro señor y del excellemtissimo Marqués de Montes Claros virrey del Peru con otros sus órdenes y decretos sobre la nueva forma que le da en la guerra y buen asiento del Reyno de Chile*. Francisco del Canto. <https://bit.ly/3CwHcBe>
- Foerster, R. (1991). Terror y Temblor frente al indio roto. *Revista Cultural de Crítica*, 2(3), 39-44.
- Foerster, R. (2010). Acerca de los nombres de las personas (üy) entre los mapuche. Otra vuelta de tuerca. *Revista Chilena de Antropología*, 7(21). <https://bit.ly/41GOwnT>
- Foucault, M. (1976). *Historia de la Sexualidad. La voluntad de saber* (Vol. 1). Siglo XXI.
- Foucault, M. (1984). *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres* (Vol. 2). Siglo XXI.
- Ghirardi, I. (2009). El matrimonio, el Concilio de Trento e Hispanoamérica. *Revista de Indias*, 69(246), 241–272. <https://doi.org/10.3989/revindias.2009.020>
- González, M. (2016). *Los mapuche y sus otros. Persona, alteridad y sociedad en el sur de Chile*. Universitaria.
- González de Nájera, A. (1889) *Desengaño y reparo de la guerra del Reino de Chile, donde se manifiestan las principales ventajas que en ellas tienen los indios a nuestros españoles*. Imprenta Ercilla. <https://bit.ly/3OOzCJJ>
- Goody, (2009). *La evolución de la familia y el matrimonio*. PUV.

- Gruzinski, S. (1982). La “conquista de los cuerpos” (Cristianismo, alianza y sexualidad en el altiplano mexicano: siglo XVI), *Memoria del Primer Simposio de Historia de las Mentalidades: “Familia y sexualidad en Nueva España”*. FEC.
- Gruzinski, S. (1991). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México Español, siglos XVI-XVIII*. FCE.
- Imolesis, M. (2012). *Teoría y práctica de la cristianización del matrimonio en Hispanoamérica colonial* [Tesis de doctorado no publicada], Universidad de Buenos Aires.
- Inostroza, X. (2019). *Parroquia de Belén. Población, familia y comunidad de una doctrina aimara. Altos de Arica 1763-1820*. DIBAM.
- Larach, P. (2021). *La resistencia ontológica de los pu lob. La evangelización hispana interpretada por los mapuche de las tierras libres allende la frontera del Bío-Bío. Siglo XVII* [Tesis de doctorado no publicada]. Universidad de Alcalá de Henares.
- Lisi, F. (1990). *El tercer concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*. Universidad de Salamanca.
- Loncomil, (1990). El matrimonio mapuche (mapuche küreyewün) y su manifestación en la lengua. *Actas de Lengua y Literatura Mapuche* 4. (pp. 277-283). Universidad de la Frontera.
- Millalén, J. (2006) La sociedad mapuche prehispánica: Kimün, arqueología y etnohistoria. En P. Mariman., S. Caniuqueo., J. Millalén., y R. Levil. (Eds.) *¡...Escucha Winka...! Cuantero ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*. LOM.
- Monumenta Argentina. Cartas Anuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la compañía de Jesús, 1609-1614*, (1927) T. XIX, Iglesia, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas, Peuser.
- Núñez de Pineda y Bascuñán, F. (2001) *Cautiverio Feliz* (2 Vols.). Ril.
- Ovalle, A. (1646). *Histórica Relación del Reino de Chile*. Francisco Cavallo. <https://bit.ly/3IvBCCx>
- Rosales, D. (1877). *Historia general del Reyno de Chile. Flandes Indiano* (Vol. 1). Imprenta del Mercurio. <https://bit.ly/43fVRfw>
- Rosales, D. (1878a). *Historia general del Reyno de Chile. Flandes Indiano* (Vol. 2). Imprenta del Mercurio. <https://bit.ly/3q1m8jc>
- Rosales, D. (1878b). *Historia general del Reyno de Chile. Flandes Indiano* (Vol. 3). Imprenta del Mercurio. <https://bit.ly/3q19FMx>
- Rosales, D. (1991). *Seis misioneros en la frontera mapuche (Del libro VI de la conquista espiritual del reino de Chile)*. Universidad de la Frontera.
- Sánchez, (2014), Sobre el rescate de cautivos y la diplomacia fronteriza en Chile, 1598-1655. *Revista de Historia y Geografía*, (30), 13-35. <https://doi.org/10.29344/07194145.30.385>
- Schwartz, S. (2010). *Cada uno en su ley: Salvación y tolerancia religiosa en el Atlántico Ibérico*. Akal.
- Valdivia, L., (1684). *Arte y gramática general de la Lengua que corre en todo el Reyno de Chil: con vn vocabulario, y confesonario*. Thomás López de Haro. <https://bit.ly/41ZAnIO>

Valenzuela, J. (2018). El matrimonio como espacio de “desfragmentación” entre mapuche-huilliches desnaturalizados a Santiago de Chile durante la segunda mitad del siglo XVII (1669-1678). *Estudios Atacameños*, (58), 7-28. <https://doi.org/j95j>

Zavala, J. (2015). *Los parlamentos hispano-mapuches: 1593-1803: Textos fundamentales*. Universidad Católica de Temuco.

Zavala, J. y Dillehay, T. (2010), El “Estado de Arauco” frente a la conquista española: estructura sociopolítica y ritual de los araucanos-mapuches en los valles nahuelbutanos durante los siglos XVI y XVII. *Chungará (Arica)*, 42(2), 433-450. <https://doi.org/ftn2bq>

Para citar este artículo bajo norma APA 7a ed.

Larach Herrera, P. (2023). Las alianzas conyugales mapuche. Una resistencia socio-familiar a la imposición de un modelo cristiano. *Estudios Atacameños (En línea)*, 69: e5121. <https://doi.org/10.22199/issn.0718-1043-2023-0006>

