



Mujeres mapuche en manos de primitivos dueños. Orden y control sociosexual en Chile a mediados del siglo XIX

Elsa Gabriela González-Caniulef¹

Recibido: 23 de julio de 2017 / Aceptado: 3 de julio de 2018

Resumen. El texto realiza un análisis sobre las representaciones de la otredad mapuche y la poligamia en la historiografía decimonónica. A partir de la recopilación de información, proveniente de fuentes de la época, se devela que las opiniones predominantes apuntaban a objetivos específicos. Estos eran desplegar argumentos que ratificaran la necesidad de erradicar y transformar las costumbres mapuche. Para ello fue crucial denostar la organización social tradicional a través de un antecedente escasamente investigado en Chile: victimizar a las mujeres en el relato histórico.

Palabras clave: pueblos indígenas; poligamia; género; antropología histórica.

[en] Mapuche Women in Hands of Primitive Owners. Order and Sociosexual Control in Mid-Nineteenth Century Chile

Abstract. This paper analyzes the representations of Mapuche otherness and polygamy in the nineteenth century historiography. The compilation of information from sources of the period revealed that the predominant opinions targeted specific objectives. Particularly important was the argument of the need for eradicating and transforming Mapuche customs, by denigrating their traditional social organization. This argument was sustained based on the victimization of Mapuche woman, a discursive element that has been scarcely investigated in Chile.

Keywords: indigenous peoples; polygamy; Gender Studies; Historical Anthropology.

Sumario. 1. El carácter atentatorio de la poligamia para la sociedad republicana. 2. Formas de nominar a las mujeres mapuche y adscribir alteridad. 3. La poligamia y (el problema de) las repercusiones entre sus protagonistas. 4. Reflexiones finales. 5. Referencias.

Cómo citar: González-Caniulef, Elsa Gabriela. 2018. «Mujeres mapuche en manos de primitivos dueños. Orden y control sociosexual en Chile a mediados del siglo XIX». *Revista Española de Antropología Americana* 48: 105-120.

Desdichadas e infelices, o bien esclavas de hombres bárbaros-salvajes. Este tipo de calificativos es el más frecuente al revisar historiografía del siglo XIX que aporta referencias sobre las mujeres mapuche. La recurrencia discursiva de tales epítetos se

¹ Investigadora asociada. Centro de Estudios Históricos, Universidad Bernardo O'Higgins, Chile. gabgonza@gmail.com

localiza en descripciones que buscaron revelar la vida cotidiana de las mujeres en el interior de la sociedad tradicional «araucana»².

Diversas investigaciones coinciden al señalar que la poligamia fue un tema de importancia y constante discusión entre autores coloniales y republicanos, dado que exponía «la plenitud de la libertad brutal» de los hombres considerados bárbaros-salvajes (Pinto 1988: 95). La práctica, por ende, fue percibida en términos negativos, constituyéndose en el «signo escandaloso de la alteridad repudiada» (Triviños 1994: 190).

El texto que sigue empalma con numerosos estudios relacionados con el rol y el carácter simbólico que convocan los mapuche en la historiografía. Sin embargo, amplía el campo de estudio al incluir el tipo de representación y enunciación de las mujeres en los documentos que han cimentado la historia chilena o la historia republicana. De tal modo, por una parte, se analizan las prefiguraciones y/o presuposiciones que realizaron los observadores acerca del actuar y la identidad racial³ de los sujetos a partir de la organización social tradicional y la sexualidad. Por otra parte –vinculada a la anterior–, se identifican los recursos discursivos que fueron empleados en la trama historiográfica para situar idearios biopolíticos.

La secuencia histórica inmediatamente anterior y posterior al proceso de anexión territorial de la Araucanía resulta propicia para obtener este tipo de lecturas, puesto que en ella tomaron lugar discursos que intentaban afianzar la idea de homogeneidad nacional, orden y progreso. Para la historiografía y diversos análisis multidisciplinarios, esta época se caracteriza por una manifiesta política de control y disciplinamiento social de la población que habitaba los territorios incorporados en la segunda mitad del siglo XIX en los deslindes de la nación (Pinto 2003; Subercaseaux 2011). En consecuencia, este artículo analiza documentos publicados durante tal período a fin de conocer, comprender y situar en (su) contexto, el tipo de imaginario que prevalecía en la sociedad hegemónica chileno-criolla con respecto al pueblo mapuche, en general, y sobre las mujeres mapuche, en particular.

La selección de textos abarca fuentes canónicas provenientes del campo de la historiografía sobre el proyecto de asimilación del pueblo mapuche al Estado-nación, es decir: aquellos documentos escritos por diversos actores que son reconocidos por marcar influencia en sus descripciones sobre la otredad durante este proceso y/o que aportan referencias sobre el proyecto republicano. A partir de ellos se develará la función simbólica de las representaciones sobre la poliginia en el transcurso de tiempo que abarcó la anexión territorial e invasión militar de la Araucanía.

1. El carácter atentatorio de la poligamia para la sociedad republicana y el asunto del orden social

Para la oligarquía y la mayoría de los viajeros/exploradores del siglo XIX, la poligamia mapuche constituyó un indicio de barbarie y opresión de las mujeres. Aunque tal ideario emanaba de la Colonia, se cimentó en el discurso durante el proceso de

² Aunque controvertida, se utiliza esta acepción estableciendo correspondencia con la denominación relativa al pueblo mapuche que figura recurrentemente en documentos del período investigado.

³ En relación con prácticas etnificadoras de poblaciones indígenas, en contextos hegemónicos, véase por ejemplo Wade (2000) y Martínez (2011).

consolidación del Estado-nación. En efecto, en dicho período emergieron interpretaciones sociológicas sobre la organización social y el lugar que ocupaban los sujetos en esa estructura:

«Fui al pequeño pueblo indio de Tubul, en donde adquirí conocimiento con el *toqui* o *ulmen* (jefe) del lugar, hombre amable y hospitalario en tiempo de paz, pero terrible, según me dijeron, en la guerra (...) Su casa es un edificio cubierto de bálagos, bastante vasto y dividido por su interior en muchas estancias (...) En la parte de detrás estaba la cocina, separada enteramente de lo demás, con muchos y distintos hogares (...) La familia del jefe era muy numerosa, y puesto este en medio de unos cuarenta individuos, de que se componía, entre mujeres, muchachos y niños, parecía que reinaba como un patriarca. En la comida, a donde no comparecían las mujeres más que para servir a los hombres, se sentaba cada uno de estos junto á una de las pequeñas mesas» (D'Orbigny y Eyriés 1842: 313).

La simetría en la representación de los roles de género es perfecta y D'Orbigny –así como la mayoría de aquellos que documentaron la escena social de este pueblo– hizo alusión a la estructura «patriarcal» que observó. ¿Hacia dónde apuntaba D'Orbigny? ¿La narración da cuenta de razonamientos incipientes pro-mujer o proto-feministas entre los hombres? Aunque resulta singular la forma expresiva del relato veremos que, con variaciones semánticas, tal excepcionalidad también formaba parte de la prosa historiográfica local de la época. Indagando en los móviles que dieron lugar a estas expresiones discursivas, se problematizará este tipo de indicios y tópicos conexos en lo que sigue.

Dos décadas más tarde que este viajero se refiriera al tema, el periodista y ex-combatiente de guerra, Pedro Ruiz Aldea, retomó la cuestión de «los matrimonios de los araucanos» (*sic*). Sus disquisiciones abarcaron comparaciones entre la poligamia local y la musulmana de otros contextos geográficos, donde a su juicio dicha práctica estaba instituida por el carácter religioso de sus habitantes. Aquello le permitió concluir que la poliginia mapuche debía su origen no solo a la esclavitud que afectaba a las mujeres, sino que también era consecuencia de la «especulación» (económica) masculina, puesto que «El cacique no toma mujeres por lubricidad» (Ruiz Aldea 1868: 75). En sus palabras:

«El araucano no toma una mujer para hacerla señora de su casa i de su lecho, sino para que cuide de las faenas domésticas; su máxima es que el hombre ha nacido para la guerra i la mujer para la casa (...) la mujer no tiene más autoridad que su marido ni más negocio que su cabaña; no toma parte en las reuniones políticas, en las fiestas ni en las diversiones; no derrocha la hacienda de su esposo, sino que al contrario se la acrecienta; no puede decirse de ella lo que se ha dicho de otras: 'Dad al diablo la mujer / Que gasta galas sin suma'» (Ruiz Aldea 1868: 24-25).

En las descripciones de Ruiz Aldea resaltan varios aspectos. Por ejemplo, este observador planteó una visión excepcional de la poligamia al atenuar el móvil sexual que, frecuentemente, se asignaba a esa práctica desde el período colonial⁴. En forma conjunta, aun cuando en su argumentación parecía inclinarse por el mayor protagonismo de las mujeres en el espacio social y político, paradójicamente sus apreciaciones denotaban la internalización de los mandatos de género de la época y

⁴ Análisis acerca de la connotación hipersexual asignada a la poligamia mapuche desde la época colonial se encuentran en Pinto (1988) y Triviños (1994).

sus propias contradicciones. Dicho de otra forma, las mujeres mapuche fueron elogiadas en tanto que convocaban el ideal de abnegación femenina y sobresalían en la administración del espacio doméstico.

Por consiguiente, un primer punto de partida es considerar que las representaciones plasmadas en los documentos historiográficos han constituido acciones performativas que en su iterabilidad, su carácter de repetición, arraigaron ciertos tipos de idearios sobre las identidades de género, raza-etnia (González-Caniulef 2015). Tal dispositivo queda en evidencia cuando, continuamente, las mujeres mapuche asoman en los relatos en estrecha concordancia con los estereotipos de género, es decir como mujeres frágiles, sumisas. Por contraposición, las referencias sobre los hombres se componen de imágenes plagadas de ferocidad encarnando, a pesar de sí, la barbarie y el salvajismo⁵:

«¿I porque podría ampararse al indio que vive tendido de barriga aletargado con el vapor de sus chichas i que solo se ajita al nombre del pillaje? El ha hecho esclava a la mujer. Ella trabaja, ella siembra, ella ensilla aun el caballo en que el indio, convertido en salteador, sale a sus malones (...) El bárbaro vende a sus hijas y vende tambien su propia patria» (Vicuña Mackenna 1868: 7).

Venta de las hijas y venta de la patria. Para Vicuña Mackenna —y otros miembros de las élites— los indios no eran sujetos de fiar y solamente los animaba el hedonismo, el pillaje y la crueldad. No resulta extraño que el rito del matrimonio mapuche y la organización social constituyeran focos de atención, siendo el rapto el eje central de las representaciones alusivas a la falta de libertad de las mujeres para decidir sus destinos:

«Hai indios tan indolentes que no se dan siquiera el trabajo de enamorar a la que le han echado el ojo para esposa, y con el objeto de hacerla suya, acuden al robo. En la civilización, es cosa sabida que ninguna mujer es robada, sino contando con su consentimiento. En la Araucanía sucede todo lo contrario. Sin que jamas le haya declarado su amor, un indio concibe el propósito de hacer suya a una mujer que le ha agradado» (Préndez 1884: 86).

Ciertamente, además de Vicuña Mackenna, numerosos historiadores coincidieron en dar cuenta de una sociedad mapuche opresora (González-Caniulef en prensa). No obstante, presuponer la existencia de un pensamiento progresista institucionalizado pro-mujeres a partir de tales argumentos y en este contexto histórico es arriesgado, puesto que la ampliación de libertades, o derechos de éstas, era un proceso en ciernes en Chile que distaba de encontrar consenso y/o posiciones a favor (Figuroa 1997; Stiven y Fernandois 2013). Más bien la poliginia mapuche operó como tropo, siendo exhibida ante la sociedad chileno-criolla republicana como un modelo semejante al sistema esclavista de tiempos pretéritos, transformándose por tal vía en un dispositivo retórico que a menudo se utilizó para injuriar y deslegitimar a otros hombres: los mapuche.

Con todo, en la época se registra un comportamiento al que no se le ha prestado suficiente atención cuando se menciona la poligamia en Chile. La evidencia docu-

⁵ En relación a este tema se ha señalado la conveniencia respecto de que los sujetos pertenecientes a pueblos originarios fueran «imaginados y calificados de *borrachos*, *ignorantes*, *ladinos* y *flojos*, porque de ese modo se justifica la presencia tutelar y salvadora de la estructura, moral y terrenal, que los cuida y controla» (Albormoz y Argouse 2009).

mental indica que dicha práctica parece haber cobrado un singular impulso entre españoles y/o criollos infiltrados en territorios mapuche. Este tipo de antecedente ha permanecido obliterado, posiblemente por efecto del mismo impacto y escándalo que provocó para la sociedad que la atestiguó⁶. Por ejemplo, a mediados del siglo XIX, este fenómeno figura consignado de la siguiente forma:

“no hai cosa que más se oponga a la conversion de los infieles, que el mal ejemplo de los cristianos escandalosos. Y nada más natural, pues el bárbaro más juzga por lo que ve que por lo que oye. ¿De qué serviría que se cansase un misionero en predicarles contra la poligamia, el robo, la embriaguez y otros vicios, si los ven prácticamente en los que se dicen cristianos?» (Orrego 1854: 14).

El repudio moral de la poliginia, por parte de misioneros que se internaron en territorios mapuche, formó parte de diatribas católicas frecuentes en este período. En tal sentido, diversas investigaciones apuntan al matrimonio eclesiástico como el dispositivo que instauró el matrimonio monógamo y como el derrotero doctrinario –generalmente fallido– ante conductas sociosexuales de la población hispano-criolla consideradas transgresoras (Figueroa 1997; Vivallos y Brito 2010), tales como la posesión de dos o más mujeres.

Pero, además, que dicha práctica fuera profesada por hombres «cristianos» o «civilizados» –actuando en libre albedrío en la Araucanía– contravenía las normativas de regulación social que se intentaba imponer en esos espacios. A través de la poligamia se validaban las costumbres mapuche y se quebrantaba el biopoder emergente en Chile (y América Latina) encargado de controlar «los cuerpos negros, mestizos o indígenas amenazados por la degeneración» (Pedraza 2004: 15). Aún más, la adopción de tal costumbre por parte de esos hombres se tornaba en un asunto atentatorio para el modelo social que estaba instaurándose como hegemónico, ya que enrostraba la doble moral que también podían profesar los criollos, los blancos, los civilizados.

Al sucumbir a la «pluralidad de mujeres» (Palaviccino 1860: 95), dichos hombres exponían públicamente aquellos instintos salvajes que tanto se buscaba expurgar en los otros. Los verdaderos salvajes y lúbricos, cuya condición identitaria se (re)afirmaba a partir de la misma aberración: “Que la poligamia sea efecto de la lubricidad de estos salvajes, no cabe duda» (Orrego 1854: 14)⁷.

Se constata, entonces, que los recursos discursivos utilizados en el momento de juzgar la poligamia, la sexualidad mapuche y su organización social, convergían con la ideología moralizante clerical y el imaginario de la inferioridad racial, y cultural, que sustentó los métodos de asimilación de este pueblo. Fue así como la infiltración ideológica a través del contingente misional tendente a modificar este hábito habría sido una maniobra destinada a tal fin (Montecino 1984; Pinto *et al.* 1991). Al mismo tiempo, el discurso punitivo que comenzó a circular en publicaciones del período sería otro.

⁶ La práctica de la poligamia en territorios mapuche por parte de españoles y/o criollos aparece registrada marginalmente en las fuentes consultadas. Sin embargo, en tanto fenómeno social, forma parte de continuidades transhistóricas toda vez que no solo figura en textos del siglo XIX sino también en documentos fechados en siglos anteriores. Véanse por ejemplo los trabajos de León (1990), Triviños (1994), Pavez (2008) y Zavala (2008), entre otros.

⁷ Por el contrario, en ámbitos sociales no exclusivamente indígenas, conductas tales como el adulterio o la bigamia frecuentemente eran justificadas bajo los mandatos de género, a saber, la condición masculina. Ver Figueroa (1997), Salinas y Goicovic (1997 y Vivallos y Brito (2010), entre otros.

2. Formas de nominar a las mujeres mapuche y adscribir alteridad

Los antecedentes expuestos, empero, no logran explicar algunas paradojas que asoman al mirar en retrospectiva la sociedad chileno-criolla. ¿Por qué se generó tanta obsesión con los arreglos matrimoniales mapuche en una época en que la élite chilena acostumbraba a realizar alianzas e intercambios de mujeres a través de pactos conyugales?⁸ Considerando que la poligamia contribuía a consolidar y aumentar el poder económico de hombres mapuche con status social⁹ –y sus parcialidades territoriales–, se infiere que mediante la denostación de la organización social se atacaba la estructura donde descansaba el poder del enemigo.

Las impresiones que causaba el tema, en tanto expresión de prestigio, se evidencian en diversos textos del siglo XIX. Hacia 1855, el viajero Edmond Reuel Smith registró en sus notas algunos fragmentos de conversaciones sostenidas con lonkos cuando recorrió tierras mapuche. Durante tales diálogos, uno de ellos se mostró interesado en conocer el status social del Presidente de la época, mostrándose particularmente ávido en «saber si Su Excelencia era rico y poderoso; y para averiguar completamente la importancia del mandatario me preguntó el número de sus esposas» (Smith 1914 [1855]: 101). Fuera del carácter, aparentemente, anecdótico en la narración del viajero, dicha constante también fue consignada por un soldado del Ejército de La Frontera, en el período final de las campañas militares en la Araucanía:

«La poligamia es costumbre mui preciada entre los indios; los caciques jeneralmente tienen cuatro o cinco mujeres, siendo Penchulef una excepción, pues solo cuenta con una, i ésta cristiana. En cambio hubo quienes las contaron por decenas (...) Como las damas se *mafican, compran*, i nunca baratas los pobres jamás pasan de tener dos» (Subercaseaux 1888: 81-82).

¿Cuál es el aspecto que constituye un punto de inflexión en estas descripciones sobre la poliginia? Corresponde al tipo de recurso narrativo usado por los observadores cuando mencionan a las mujeres mapuche. Con frecuencia, ellas no son tildadas de *salvajes, chinas* u otro tipo de epítetos en razón de la marca étnica. En los relatos el signo que circula, ante todo, es que son *mujeres*. Por ende, no sorprenden las alusiones panegíricas respecto de éstas advirtiendo sobre su condición de infortunio:

«la suerte de las mujeres araucanas es mui desgraciada. Después de pasar los primeros años de su juventud sujetas a la patria potestad i esclavas de los quehaceres domésticos, no tienen siquiera la libertad necesaria para elegir una persona de sus simpatías con quien compartir los pesares i sufrimientos de la vida» (Treutler 1861: 159-160)

Esta descripción fue escrita por el viajero Pablo Treutler, quien se internó en la Araucanía, disfrazado de *conchavador*, para realizar reconocimiento del territorio y otros objetivos más ambiciosos, tales como identificar zonas de explotación minera, reconocer tierras de cultivo, reunir antigüedades para el Museo Nacional y conseguir autorizaciones para la venta de tierras entre los mapuche (Pinto 2003). La expedición de Treutler, así como otros viajeros/exploradores e inclusive naturalistas de la

⁸ Los matrimonios por conveniencia figuran en Chile desde el período colonial, según consignan los trabajos de Manuel Vicuña (2001), entre otros.

⁹ Por ejemplo: *loncos, ulmenes* (autoridades tradicionales, líderes). Este tema ha sido ampliamente señalado por diversos investigadores como Montecino (1984), León (1990), Triviños (1994), Bengoa (2003), Marimán *et al.* (2006), Boccara (2007) y Zavala (2008); entre otros.

época¹⁰, es posible situarla en las prácticas de biopoder instauradas en los estados nacionales de América Latina a medida que avanzaba el siglo XIX con el objetivo de delimitar, categorizar y controlar a la población.

En tal escenario, las retóricas sobre la condición de esclavitud y desgracia de las mujeres mapuche, por parte de estos hombres foráneos al enclave social criollo, generalmente fueron refrendadas entre la élite intelectual, política y eclesiástica chilena que proclamaba ideas afines:

«La suerte de la mujer entre los Araucanos, es por demas triste. Sometida a las ordenes de sus padres, pasa su niñez ocupada en los quehaceres de la casa, sin tener las distracciones propias de la edad; crecida ya, continua en la misma sujeción hasta que solicitan su mano, i pasa entonces a poder del marido, cambiada por unos cuantos animales, sin que tenga siquiera la libertad de escoger el compañero de su vida» (Torner 1872: 362).

Fue así como este tipo de argumentos adquirió importancia en la historiografía para sustentar la empresa civilizatoria en el período previo, durante y posterior al avance militar en la Araucanía (González-Caniulef 2015). Como resultado, la educación y la modificación de prácticas tradicionales vinculadas a la organización social y la economía emergieron como estrategias preponderantes, además de la invasión territorial.

«Se hace sentir la necesidad de instruir a las jóvenes indígenas en los altos deberes y sublime misión a que se halla llamada la mujer, no solo en medio del hogar doméstico, si que tambien ante la sociedad. Este bello ideal se realizaría habiendo nuevos planteles de educación e instrucción para ella» (Marquez 1888: 61).

El combate contra las costumbres de los mapuche se consideró legítimo no solo para completar la misión que hacia 1880 se consideraba inconclusa (Vicuña Mackenna 1880), sino también para acoplar individuos al modelo social, económico y político en expansión propugnado por las élites. Tales mecanismos, en el contexto de organización/consolidación del Estado-nación, permitían ordenar el territorio y materializar las diversas formas de control que requerían las formas modernas de organización social¹¹.

Adicionalmente, fue en el contexto del veto a la poligamia y de la exaltación del salvajismo mapuche, encarnado naturalmente por los hombres, cuando las mujeres de este pueblo ocuparon, en el ideario criollo, una posición distinta a la barbarie. Fueron situadas en un ámbito común con otras mujeres: en las designaciones de género. En consecuencia, la identidad adscrita y que, circunstancialmente, ya no era la *india* ni la *salvaje* adquirió una posición referencial difusa que parecía invocar una forma de reconocimiento. Sin embargo, la existencia de ambivalencias –que no negaban la condición humana que se avizoraba en ellas, pero que tampoco garantizaban su inclusión en igualdad social– da cuenta de una aproximación intersubjetiva reificante en el siglo XIX.

¹⁰ Alcides D'Orbigny, Claudio Gay, Edmond Reuel Smith, Ignacio Domeyko, Gustave Verniory, entre otros, llegaron a Chile contratados para integrarse a trabajar en diversas áreas de investigación científica o desarrollo de infraestructura que requería el incipiente Estado del siglo XIX.

¹¹ Ver por ejemplo Salinas y Goicovic (1997) y Pinto (2003).

Para comprender estas apologías, es necesario considerarlas como remanentes de la trama discursiva que suscitó la repulsión del cautiverio¹², una cuestión que explicaría en parte la constante mención a la esclavitud femenina. En efecto, las españolas y criollas que fueron maloqueadas¹³ (capturadas) e integradas en la sociedad mapuche, en distintos niveles de admisibilidad y privilegios, personificaban la alegoría de la esclavitud a la vista de la sociedad y los hombres que se veían afectados por la derrota simbólica. Aunque no se admitía públicamente, esas mujeres desarraigadas incrementaban el prestigio del adversario. De ahí que los hombres mapuche resultaran ser los más denostados en la historiografía; eran quienes por simetría de género, aún cuando no les fuera reconocida tal condición humana, constituían el mayor peligro. Puestas así las cosas, no es fortuito que la condición de esclavitud de las cautivas se transfiriera a las mujeres mapuche. Para el discurso civilizatorio ellas también sufrían y eran sometidas a los martirios padecidos por las mujeres españolas o criollas a manos del salvaje enemigo. Ellas requerían ser salvadas.

3. La poligamia y (el problema de) las repercusiones entre sus protagonistas

Pero ¿cuáles eran las reacciones de las mujeres frente a las disposiciones matrimoniales? Bordeando las últimas décadas del siglo XIX, un testigo, a partir de observaciones *in situ*, registró detalles adicionales acerca de diversos acuerdos que subyacían al momento en que se pactaban los enlaces:

«Si la esposa es infiel al marido, éste la devuelve a sus padres, quienes, a su vez, están obligados a devolver también al marido ofendido lo que ha dado en pago (...) De lo contrario, el marido la vende a quien más le dá por ella. A la inversa, si la mujer no le agrada el marido, huye a casa de sus padres i les exige que entreguen al esposo todos los objetos con que la ha comprado. Otras veces abandona la esposa el tálamo conyugal i fuga con algun amante. Entónces éste, en resarciendo al marido los animales i vestuarios que en cambio de ella ha entregado a los padres, la hace suya i todo queda en paz; aunque el adulterio es rarísimo, pues la mujer araucana es mui fiel al marido» (Lara 1889: 211-212).

El relato de Horacio Lara, a diferencia de otros textos, arroja indicios que no figuran con regularidad en las narraciones referidas a la práctica de la poligamia. Aporta información sobre el actuar de las mujeres¹⁴ y deja entrever que en la sociedad mapuche existían expresiones de desacato a las normas impuestas con las alianzas matrimoniales. De este modo, Lara confirmaba que tales disposiciones distaban de encontrar solo expresiones de consentimiento entre las mujeres¹⁵; aunque,

¹² Para el análisis sobre el efecto simbólico de la posesión de cautivas y cautivos, véase por ejemplo Triviños (1994). Respecto de la instrumentalización de retóricas asociadas al mismo fenómeno ver González (2015).

¹³ Sobre las implicancias y análisis de las *Malocas* véase Jara (1981), León (1990) y Zavala (2008), entre otros.

¹⁴ Aún resulta difícil precisar si el texto desliza un ideal moral que se validaba en la sociedad chileno criolla de la época al establecer —por similitud acomodaticia— que «la mujer araucana es mui fiel al marido» (*sic*), o bien el autor aludía a un ideario normativo que prevalecía en el pueblo mapuche. Con todo, en ambos casos, Lara contribuye a distinguir la sexualidad aceptable de aquella que no era conveniente entre las mujeres porque no conducían a la reproducción. Véase por ejemplo Iglesias (2006) y Martín (2008).

¹⁵ En un trabajo en proceso de publicación se analizan casos referidos a defensa de la poligamia en esta época (González-Caniulef, en prensa).

al contrario que otros hombres de su tiempo, evitó emplear dichos antecedentes para proponer políticas anti-indigenistas.

Además, las apreciaciones de este observador concuerdan con diversas descripciones respecto de la poligamia que informan procesos de negociación, susceptibles de ser activados, frente a tensiones ocasionadas por insubordinaciones o anulación de pactos matrimoniales.

«El indio Minchiqueo Melin introdujo en su casa, en calidad de esposa, a una jóven india, después de entregar a sus padres conforme a la antigua costumbre de la tierra, animales y prendas que Melin avaluó en algunos cientos de pesos. Tres o cuatro años después, la india dio a Melin serios motivos de disgusto y –no recuerdo si voluntariamente o repudiada por su esposo– se apartó de su lado. Melin, en todo caso, no intentó hacerla volver. Se dirigió a los padres de la india, exigiendo que le devolviese los animales y objetos de valor que habia entregado por ella» (Errázuriz 1892: 59)

Los casos de disoluciones maritales ilustran medidas para resarcir las pérdidas materiales y simbólicas de los hombres ante desavenencias con las mujeres. ¿Fueron las opciones, necesidades e intereses, individuales o colectivos, de hombres o mujeres, los que indujeron a buscar medios para resolver conflictos? En la exposición de los diversos episodios referidos a la quiebra de la convivencia entre Minchiqueo Melín y su cónyuge, se constata que la ruptura de los vínculos podía provenir de cualquiera de las partes. Ante este tipo de circunstancias, se legitimaban diversas costumbres para compensar al hombre (y su honor) por los comportamientos inapropiados o vedados para sus esposas. Los expedientes citados por Errázuriz consignan que –así como acontecía con las mujeres chileno-criollas de este período– las mujeres mapuche también podían ser objeto de sanciones extremas por parte de sus exmaridos. De tal modo: «cuando la mujer da oríjen a la separacion con su mala conducta, es castigada con la pena de muerte»¹⁶ (1892: 65). Pero no era la única medida y, probablemente, no fuera la más deseada para los parientes de la persona sobre la cual recaía este tipo de sanción.

Vinculado con ello, es sugerente que, en las descripciones sobre la poliginia, las compensaciones materiales ante la disolución de los vínculos sean mencionadas recurrentemente:

«En los casos de adulterio de la mujer, que son sumamente raros y casi siempre motivados por el olvido o el abandono que de ella hace el indio, la mujer huye donde no pueda volver a verla mas su primitivo dueño, y el seductor o la familia de éste deben indemnizar lo que aquél dió a sus padres al casarse» (Préndez 1884: 87).

La existencia de este tipo de mecanismos da cuenta de que existían formas alternativas para resarcir agravios al marido objeto de la injuria u ofensa. Los familiares de la novia estaban obligados a restituir los bienes involucrados en el *excres*. Si aquello era ignorado, tenían lugar otras formas de justicia interna para que el marido lograra recuperar el patrimonio, tales como el *Malón* (saqueo)¹⁷. Paradójicamente, en estos asuntos la institucionalidad estatal de la época reconocía las normas intraculturales, es decir las prácticas de derecho propio de los «indíjenas araucanos no civilizados» (Errázuriz 1892: 68). Lo expresado se evidencia en el expediente judicial de

¹⁶ Declaración de un testigo de Minchiqueo Melín en el tribunal de la ciudad de Angol.

¹⁷ Véase por ejemplo Jara (1981)

la denuncia interpuesta por los familiares de la exmujer de Minchiqueo Melín debido al *Malón* efectuado contra su *Lof*¹⁸:

«Estos entablaron, en el acto, querrela contra el agresor, y aun hubo funcionario judicial de menor cuantía que se prestó a ampararles, pero es digno de atención que, tanto la autoridad administrativa superior, como el juez letrado y la Corte de Concepción, se encontraran completamente de acuerdo con el principio de que las costumbres araucanas conservan fuerza de ley, tratándose de las relaciones entre indígenas, como si estuvieran bajo el amparo de un pacto internacional espreso» (Errázuriz 1892: 60).

Esta narración da cuenta de una sociedad que, pese a estar fuertemente apegada a sus tradiciones, requería de mecanismos formales e informales para estabilizar la sociabilidad comunitaria. El *excres* mapuche, además de entrañar un mecanismo para sellar e institucionalizar alianzas grupales, desalentando su ruptura, ¿puede observarse como garantía mitigadora ante la eventual disolución de los vínculos? Los relatos de los observadores permiten comprender que cumplía una función de ese tipo, a pesar de que los suegros de Minchiqueo Melín –por influjo de la llegada del nuevo orden social e institucionalidad asociada– intentaron recurrir a la normatividad del Estado chileno para desconocer acuerdos intraculturales.

Sin duda, los casos de infidelidad o adulterio no constituyen el mejor ejemplo para dar cuenta de algún tipo de protagonismo de las mujeres, pero es necesario consignar su existencia, aun cuando no constituyeran una práctica generalizada¹⁹. Por medio de este tipo de antecedentes quedó registro de experiencias múltiples y de ruptura de las normas que dinamizaban la cotidianidad de la sociedad mapuche. A través de ellos se develan resistencias, pugnas e indolencias respecto de un aspecto extremadamente complejo de conciliar en sociedades tradicionales y complejas: las garantías de exclusividad y derechos sexuales entre los cónyuges.

En consecuencia, las instancias de controversia y flexibilidad de las normas en algunos *Lof* durante este período quedan en evidencia. En efecto, la idea del disciplinamiento constrictivo queda en cuestión cuando asoma el vestigio de una mujer que se atreve a deliberar sobre su futuro:

«Un día llegó un novio a querellarse donde el coronel, contra los padres de su esposa, porque en medio de la algazara de la fiesta del noviazgo, había huido con otro sin que hubiera sido posible hacerla volver al abandonado tálamo; ella con gran aplomo se excusaba diciendo que no sentía cariño por él, i que amando, como amaba a otro, había resuelto, huyendo, romper un enlace que iba a traerle incomodidades i desdichas para el porvenir, creyendo encontrarlo i muy feliz al lado del mapuche de su predilección» (Subercaseaux 1888: 88-89).

A partir de este relato sería erróneo anticipar indicios de ideas emancipatorias que hoy conocemos como (proto)feministas entre las mujeres mapuche o, en otro extremo, asegurar una existencia de relaciones de poder simétricas entre los géneros durante esta época. Con todo, es factible plantear que el desafío y alteración de las costumbres formaron parte de acciones que buscaban generar espacios de ruptura coercitiva. En una colectividad social en permanente adaptación y transformacio-

¹⁸ Agrupación/asentamiento familiar.

¹⁹ Otro viajero/explorador de este período señaló: «El adulterio es excesivamente raro; nunca hemos visto, en la toldería del Caleufú, a ningún hombre que hablase de una manera seguida con mujeres ajenas» (Cox 1991 [1863]: 235).

nes aquello es verosímil. La existencia y creación de espacios críticos, entonces, no resulta ser prerrogativa de sujetos excepcionales o de ciertos sectores sociales (p.e. mujeres ilustradas, blancas-criollas, entre otras). A pesar de ello, como es de suponer, estas mujeres quedaron suspendidas en un hábito de desgracia o se las calificó como apasionadas. Nunca con capacidad para proceder de modo autónomo o con poder de obrar para contravenir los mandatos culturales²⁰.

En forma adicional, a través de la alteración de las normas y las pautas sociales de conducta, se deslizan detalles sobre comportamientos que diversifican las habituales descripciones sobre los mapuche del siglo XIX. Las relaciones originadas en los márgenes de las alianzas familiares, por ejemplo, requerían de acuerdos mancomunados, al menos entre dos personas, para organizar actos de fuga o insubordinación ante las costumbres. Por lo tanto, hombres y mujeres participaron en la violación de pactos familiares y/o alianzas matrimoniales a punto de concretarse o ya establecidas.

Aún cuando el desacato derivara en desenlaces punitivos²¹, la subversión fue un hecho:

«(...) encontramos a un indio sentado en un árbol. Pintábase en su semblante la desesperación, i en sus ojos el furor. Nos dijo que andaba en busca de una hija (...) I nos refirió en seguida como, habiendo sabido ésta que en una noche debía sacarla de la casa un viejo cacique de los alrededores a quien se le destinaba por esposo, i prefiriendo la muerte a tal enlace, se había fugado, resuelta a ahorcarse en el monte” (Tretler 1861: 182).

Algunos enlaces podían ocasionar actos violentos que las mujeres mapuche ejercían sobre sí mismas o sobre sus cónyuges. Subercaseaux, quien provee abundantes detalles referidos a sujetos que en este período transgredían las costumbres, menciona a un lonko que «fue asesinado por uno de los mocetones, a instigación de una de sus mujeres» (1888: 82) o que «Las indias son jeneralmente apasionadas, i en repetidas ocasiones se han encontrado algunas colgadas de los altos robles, habiéndose arrebatado la vida con el propio *trarihuai*» (1888: 82). Desafortunadamente, el relato no aporta mayor información de los contextos en que acaecieron estos hechos. Sin embargo, la violencia contra otros pares, contra personas del propio grupo y la autoinfligida es conducente al siguiente tipo de dilema: ¿por qué un segmento de mujeres llegó a cometer acciones violentas?

Interrogantes sobre los espacios de libertad de las mujeres mapuche ante los contratos matrimoniales quedan instaladas tras la revisión de documentos²², pero las descripciones acerca de este tema aún resultan controvertidas como para inferir, ex-

²⁰ Aunque las investigaciones etnohistóricas están en constante avance aún falta información y análisis respecto de este tema. Indicios en esta línea se encuentran en Iglesias (2001), Sepúlveda (2014) y Valenzuela (2016).

²¹ Para los testigos de la época la sanción es la norma: «En caso de adulterio, la mujer vive despreciada en la choza de su marido, si han transcurrido veinte i cuatro horas de cometido el crimen; pero si antes de este término tiene conocimiento de ello el esposo ultrajado puede matarla, a ella y a su amante, i en defecto de él pueden hacerlo los parientes más cercanos de uno i otro consorte» (Ruiz Aldea 1868: 29).

^{Cabe} agregar que en ámbitos no exclusivamente indígenas, ante conductas de adulterio femenino, en Chile fue recurrente que el hombre detentara «facultades correctivas en defensas de su propio honor» (Figueroa 1997: 52). Véase además Salinas (2003) y Vivallos y Brito (2010), entre otros.

²² A fines del siglo XIX un ingeniero belga, que trabajó en el sur ayudando a materializar la instalación del ferrocarril que uniría los poblados de Victoria a Toltén, fue taxativo al señalar:

«Las mujeres son compradas a sus padres. La que es estéril puede ser devuelta al padre, quien reembolsa el valor pagado. La mujer es la propiedad absoluta del hombre» (Verniory 2005 [1889-1899]).

clusivamente, aquella condición de esclavitud que pregonó la historiografía del siglo XIX. Las presunciones acerca de este tema o respecto de los niveles de participación de las mujeres, en el momento de escoger cónyuge, deben ser relativizadas considerando el paradigma que subyacía en las tramas discursivas de la época, aunque sin desconocer el tránsito de la violencia latente o *de facto* en el espacio patrilocal.

Es decir, pese a que las narraciones portan diversas subjetividades etnocéntricas, es irrefutable que –así como ha ocurrido en otros contextos culturales– distintas expresiones de violencia recayeron sobre las mujeres a través de las relaciones sociales en el espacio comunitario, doméstico y de la sexualidad intracultural, tal como describieron los observadores más proclives a simpatizar con el estilo de vida mapuche. Las expresiones de rebeldía ante la costumbre social, roles y normas asociadas posiblemente denotan reacciones a tales hechos.

Sumando antecedentes, durante este período se consignan enlaces de mujeres mapuche con criollos en ciudades fronterizas que denotan huellas de recomposición étnico-social. Aquello no debiera sorprender. Prestando atención a conductas similares de hombres mapuche, identificados en la historiografía como «indios amigos»²³, es comprensible que entre las mujeres también existieran motivaciones para traspasar las fronteras de su propio grupo a través de los medios que tuvieran a disposición: acuerdos vinculados al ámbito económico; sexo-matrimonio, entre otros.

Aunque este tipo de fenómenos, sin duda, derivan de la transformación sociohistórica acontecida en Chile, prácticas tales como el amancebamiento, el concubinato y/o el matrimonio eclesiástico de personas mapuche residentes en espacios urbanos todavía requieren ser investigadas con mayor prolijidad. Es decir, cuando no mediaban procesos de coacción o desarraigo, ¿qué tipo de motivaciones condujeron a que mujeres y hombres abandonaran el *Lof*? La adopción de otros códigos y normas sociales ¿formó parte de estrategias de ladinización²⁴ o resistencia? Para el caso de las mujeres, ¿este tipo de vínculos afectivos serían percibidos como conductos para alcanzar mayores niveles de autonomía?

4. Reflexiones finales

El análisis historiográfico atinente a procesos de transformación social de pueblos indígenas sin prácticas escriturales reviste múltiples complejidades, dada la ausencia de documentos escritos en primera persona por parte de sus protagonistas. Sin embargo, es posible sortear tales obstáculos atendiendo a otras aristas. Este análisis, por ejemplo, ha permitido avanzar en la comprensión de la sociedad que paulatinamente fue ejerciendo poder coercitivo en el territorio ubicado al sur de La Frontera. Ello se trasluce en la historiografía clásica de mediados del siglo XIX.

Para los grupos de poder involucrados en la consolidación del Estado-nación, la institución matrimonial polígama y la patrilocalidad mapuche eran un problema que excedía el orden ideológico y moral. Por ello inducir a la menor posesión de mujeres auguraba la transformación simbólica del enemigo para acentuar el proceso de subor-

²³ Un trabajo conectado a este tema detalla formas de sociabilidad afectiva y enlaces interétnicos (amancebamiento, matrimonio legal) entre «indios amigos» de la vertiente oriental de los Andes con grupos exógenos a sus territorios (Berg 2007).

²⁴ Para ver nociones y usos (polisémicos) del concepto, véase Díaz (2007) y Valenzuela (2016).

dinación. Los mapuche desprovistos de la poligamia, eventualmente, podían devenir en sujetos con menor detentación de poder ante el propio colectivo y ante sus adversarios. Las mujeres, al ser el objeto intercambiado, actuaban como símbolo de soberanía, prestigio, dominio y libre albedrío que detentaban los hombres del sur de *La Frontera*. De otro modo ¿cómo se explica que sujetos hispanos y criollos que residieron en la Araucanía también sucumbieran a dicha práctica? La posesión de múltiples mujeres denotaba una expresión cultural que institucionalizaba la autonomía de los hombres.

En el discurso hegemónico del período resulta evidente que la interpretación de la poligamia se hizo a partir de un acercamiento al fenómeno desde preconcepciones moralistas que dieron paso a un discurso político racialista y de sexo-género. Por ese motivo los hombres que realizaron disquisiciones sobre ésta se situaron en una presunta superioridad moral y humana. En las descripciones que circulan en el relato histórico clásico, se concibe que los hombres de la sociedad civilizada dominaban sus instintos, *ergo*, sus lazos afectivos y matrimoniales eran conducidos bajo un inquebrantable contrato sociosexual monógamo. En tal escenario, las presunciones ético-morales cobraban singular valor entre quienes desplegaron discursos en relación con la alteridad mapuche, generalmente hombres de las élites investidos como agentes reguladores del orden social y sexual.

Como resultado, cuando se efectuaba algún tipo de alusión a las mujeres mapuche, los discursos se circunscribían a un tema reiterativo: ellas eran frágiles y martirizadas esclavas de los indios salvajes y primitivos que urgía rescatar. Así pues, al denostar y desestabilizar las costumbres se desencadenaban procesos de modificación cultural con impactos significativos en las comunidades rigiéndose bajo preceptos propios. El objetivo era claro. Mediante la educación y la retirada de la poliginia se facilitaría en los espacios ingobernados el nuevo orden social, el de las instituciones estatales y religiosas hegemónicas que organizarían la vida, el matrimonio y la paternidad en aquellos espacios.

No obstante, la realidad deviene más compleja al hurgar en los relatos alusivos a la poligamia. Durante la época existían reacciones a favor y en conflicto entre las mujeres a propósito de las disposiciones matrimoniales. A pesar de ello la gama de manifestaciones u opiniones de éstas, en dichos asuntos, quedó silenciada en el discurso oficial. La defensa de la poligamia y las acciones opuestas a tal práctica formaron campos ininteligibles. Más aún, antecedentes de adulterio y/o casos de infidelidad, revisados en este texto, fueron abordados solapadamente en el período decimonónico. Este tipo de comportamientos en las mujeres (criollas y mapuche) constituían un tabú y era preferible nominarlas en el eterno femenino, frágil, débil, maleable. En tal sentido, entre los hombres de las élites primaban idearios reificadores en su aproximación a la otredad, encarnada en el género, la raza-etnia y la clase social.

En efecto, quienes escribieron informes de exploración en territorios mapuche y, en particular, quienes escribieron historiografía frecuentemente obliteraron la limitada autonomía y las diversas expresiones de violencia que también recaían sobre las mujeres chileno-criollas de todas las clases sociales. Tampoco se prestó atención a que los mapuche disponían de mecanismos intraculturales para resolver conflictos y/o disolver vínculos entre los cónyuges. En el pensamiento hegemónico solo prevalecía la necesidad de encontrar argumentos que justificaran la implantación del modelo de cultura y sociedad que se consideraba válido por antonomasia, el del Estado y la nación chilena en construcción que poco a poco consolidaba dispositivos ideológicos e institucionales para regular las costumbres de la población que pre-

tendía ser homogeneizada como colectivo social. Para este fin resultó más cómodo identificar causas deleznable entre los mapuche sobre las cuales intervenir. Fue así como la presunta esclavitud de las mujeres y el repudio de la poligamia figuró como un pensamiento de avanzada.

AGRADECIMIENTOS: Quiero expresar mi agradecimiento a Judith Reyes, Marcela Soto y Francisca Massone por sus comentarios que ayudaron a mejorar algunas secciones preliminares de este artículo, aunque el mismo es de mi completa responsabilidad.

5. Referencias

- Albornoz Vásquez, Ma. Eugenia y Aude Argouse. 2009. «Mencionar y tratar el cuerpo: indígenas, mujeres y categorías jurídicas. Violencias del orden hispano colonial, Virreinato del Perú, s. XVII-XVIII». *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.55888>.
- Bengoa, José. 2003. *Historia de los antiguos mapuches del sur. Desde antes de la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín*. Santiago: Catalonia.
- Bjerg, María. 2007. «Vínculos mestizos. Historias de amor y parentesco en la campaña de Buenos Aires en el siglo XIX». *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Latinoamericana Dr. Emilio Ravignani* 30: 73-99.
- Boccaro, Guillaume. 2007. *Los vencedores. Historia del pueblo mapuche en la época colonial*. Antofagasta y San Pedro de Atacama: Universidad Católica del Norte y Museo R.P. Gustavo Le Paige.
- Cox, Guillermo. 1991 (1863). *Viaje en las rejiones septentrionales de la Patagonia (1862-1863)*. Buenos Aires: Ediciones El Elefante Blanco.
- D'Orbigny, Alcide y Jean Baptiste Eyriés. 1842. *Viaje pintoresco al rededor del mundo, a las dos América, Asia y África. Tomo IV*. Barcelona: Imprenta y librería de Juan Oliveres.
- Díaz Arias, David. 2007. «Entre la guerra de castas y la latinización. La imagen del indígena en la Centroamérica liberal, 1870-1944». *Revista de Estudios Sociales* 26: 58-72.
- Errázuriz, Isidoro. 1892. *Tres razas*. Valparaíso: Imprenta de la Patria Calle del Almendro.
- Figuroa, Consuelo. 1997. «El honor femenino. Ideario colectivo y práctica cotidiana», en *Perfiles revelados. Historias de mujeres en Chile, siglos XVIII-XX*, Diana Veneros, ed., pp. 65-90. Santiago: Editorial de la Universidad de Santiago de Chile.
- González-Caniulef, Elsa. 2015. «Tendrá obligación de llevar un diario de campaña: representaciones de género y etnicidad a mediados del siglo XIX en registros documentales sobre los mapuche». *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.68745>.
- . e.p. «El matrimonio desordenado i salvaje. Doxas sobre la poligamia mapuche en la segunda mitad del siglo XIX».
- González Gómez, Yéssica. 2015. «A propósito de cautivos y mestizos al revés en la Araucanía. Tráfico y circulación de sujetos en la Araucanía de los siglos XVIII y XIX», en *Diálogos de Historia. Miradas y alcances de la investigación en Chile con enfoque regional*, Yéssica González, ed., pp. 91-110. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera.
- Iglesias, Margarita. 2001. «Pobres, pecadoras y conversas: mujeres indígenas del siglo XVII a través de sus testamentos». *Revista de Historia Indígena* 5: 23-53.

- . 2006. «La conquista de los espacios y el ordenamiento de los cuerpos en la diferencia sexual y étnica». *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.2875>.
- Jara, Álvaro. 1981. *Guerra y sociedad en Chile. La transformación de la guerra de Arauco y la esclavitud de los indios*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Lara, Horacio. 1889. *Crónica de la Araucanía. Descubrimiento i conquista. Pacificacion definitiva i campaña de Villa-Rica (Leyenda heroica de tres siglos)*. Santiago de Chile: Imprenta de “El progreso”.
- León, Leonardo. 1990. *Maloqueros y conchavadores en Araucanía y las Pampas, 1700-1800*. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera.
- Marimán, Pablo, Sergio Caniqueo, José Millalén y Rodrigo Levil. 2006. *¡...Escucha winka...! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago: Lom Ediciones.
- Márquez, Antonio de Jesús. 1888. *Misiones de la Araucanía. Carta del P. Prefecto de Misiones al R.P. Guardian de Misioneros Franciscanos, Castro*. Valparaíso: Imprenta Valparaíso.
- Martín Casares, Aurelia. 2008. *Antropología del género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*. Madrid: Ediciones Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer.
- Martínez Cereceda, José Luis. 2011. *Gente de la tierra de guerra. Los lipes en las tradiciones andinas y el imaginario colonial*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú – Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos de Chile.
- Montecino, Sonia. 1984. *Mujeres de la Tierra*. Santiago: Ediciones CEM-Pemci.
- Orrego, José Manuel. 1854. *Memoria sobre la civilizacion de los araucanos leida el once del corriente ante el consejo de la Sociedad Evanjélica*. Santiago: Imprenta de la Sociedad.
- Palaviccino, Victorino. 1860. *Memoria sobre La Araucanía por Victorino Palaviccino. Un Misionero del Colegio de Chillan*. Santiago: Imprenta de la opinión.
- Pavez, Jorge. 2008. *Cartas mapuche. Siglo XIX*. Santiago: Editorial Colibrí & Ocho Libros.
- Pedraza, Zandra. 2004. «El régimen biopolítico en América Latina. Cuerpo y pensamiento social». *Iberoamericana. América Latina-España-Portugal* 15: 7-19.
- Pinto Rodríguez, Jorge. 1988. «Frontera, misiones y misioneros en Chile y la Araucanía (1600-1900)», en *Misioneros en la Araucanía 1600-1900*, Jorge Pinto, Holdenis Casanova, Sergio Uribe y Mauro Matthei, pp. 17-120. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera.
- . 2003. *La formación del Estado y la nación, y el pueblo mapuche. De la inclusión a la exclusión*. Santiago: Ediciones Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.
- Pinto Rodríguez, Jorge, Maximiliano Salinas y Rolf Foerster. 1991. *Misticismo y violencia en la temprana evangelización de Chile*. Temuco: Facultad de Educación y Humanidades, Ediciones Universidad de la Frontera.
- Préndez, P. Nolasco. 1884. *Una escursión de verano de Angol a Villarrica en los primeros meses de 1883*. Valparaíso: Imprenta de La Patria.
- Ruiz Aldea, Pedro. 1868. *Los araucanos y sus costumbres. Seguido de un apéndice, que contiene la lei sobre enajenacion de terrenos de indijenas y varios decretos supremos relativos a la materia*. Anjeles: Imprenta del «Meteoro».
- Salinas Meza, René. 2003. «Del maltrato al uxoricidio. La violencia ‘puertas adentro’ en la aldea chilena tradicional (siglo XIX)». *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* 7 (2): 95-112.
- Salinas Meza, René e Igor Goicovic. 1997. «Amor, violencia y pasión en el Chile tradicional, 1700-1850». *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 24: 237-268.
- Sepúlveda Díaz, Jairo, Alex San Francisco Araya, Bruno Jiménez Belmar y Sebastián Pérez Lizana. 2014. *El pucará del cerro La Muralla. Mapuches, incas y españoles en el Valle del Cachapoal*. Santiago: Mutante Editores.

- Smith, Edmond Reuel. 1914 (1855). *Los araucanos o notas sobre una gira efectuada entre las tribus indígenas de Chile Meridional*. Santiago: Imprenta Meridional.
- Stuven, Ana María y Joaquín Fermandois, eds. 2013. *Historia de las mujeres en Chile*. Santiago: Taurus.
- Subercaseaux, Bernardo. 2011. *Historia de las ideas y de la cultura en Chile. Vol. I*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Subercaseaux, Francisco. 1888. *Memoria de la campaña a Villarrica*. Santiago: Imprenta de la Librería Americana.
- Tornero, Recaredo Santos. 1872. *Chile ilustrado: guía descriptivo del territorio de Chile, de las capitales de provincia, i de los puertos principales*. Valparaíso: Librería i agencias del Mercurio.
- Treutler, Pablo. 1861. *La provincia de Valdivia y los araucanos*. Santiago: Imprenta Chilena.
- Triviños, Gilberto. 1994. *La polilla de la guerra en el Reino de Chile*. Santiago: Editorial La Noria.
- Valenzuela Márquez, Jaime. 2016. «Indias esclavas ante la Real Audiencia de Chile (1650-1680): los caminos del amparo judicial para mujeres capturadas en la guerra de Arauco», en *América en diásporas. Esclavitudes y migraciones forzadas en Chile y otras regiones americanas (siglos XVI-XIX)*, Jaime Valenzuela, ed., pp. 319-380. Santiago: Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile, RiL Editores y Red Columnaria.
- Verniory, Gustave. 2005. *Diez años en la Araucanía 1889-1899*. Santiago: Pehuén Editores.
- Vicuña, Manuel. 2001. *La belle époque chilena: alta sociedad y mujeres de élite en el cambio de siglo*. Santiago: Editorial Sudamericana.
- Vicuña Mackenna, Benjamín. 1868. *Discurso pronunciado en la cámara de diputados en su sesión de 10 de agosto*. Santiago: Imprenta del Ferrocarril.
- . 1880. *La Patagonia: estudios jeográficos i políticos dirigidos a esclarecer la «Cuestión-Patagonia», con motivo de las amenazas recíprocas de guerra entre Chile i la República Argentina*. Santiago: Imprenta del Centro.
- Vivallos Espinoza, Carlos y Alejandra Brito Peña. 2010. «Matrimonio, transgresión y conflicto en la región de Concepción. Chile en el siglo XIX». *Revista de Indias* 70 (249): 501-524.
- Wade, Peter. 2000. *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Zavala, José Manuel. 2008. *Los mapuche del siglo XVIII. Dinámica interétnica y estrategias de resistencia*. Santiago: Editorial de la Universidad Bolivariana.