



PERIÓDICUS

ISSN: 2358-0844

n. 21, v. 1

jan-jul.2025

p. 423-444

Poligamia mapuche/*Pu domo ñi Duam* (un asunto de mujeres)

(*Poligamia mapuche/Pu domo ñi Duam (um assunto de mulheres)*)

(*Mapuche polygamy/Pu domo ñi Duam (a woman's issue)*)

Ana Gabriela Millaleo Hernandez¹

RESUMEN: Este artículo busca revisar desde una perspectiva de género la práctica histórica y actual de la poligamia mapuche. La investigación se enmarcó en mi tesis doctoral de 2018 del mismo nombre. A partir de la revisión historiográfica de la poligamia, la reconstrucción de relatos de vida polígamos, y el análisis de entrevistas, se pone en el centro de la discusión la posición de las mujeres al interior de esta relación múltiple, que hasta el momento solo había sido abordada desde una perspectiva masculina y exotizante que pretendió dejar la poligamia mapuche como parte de la prehistoria social y no como una práctica que sin duda ha perdido protagonismo pero que aún persiste al interior del pueblo nación mapuche. La poligamia como práctica tiene un enorme potencial político autónomo pues estremece desde las bases la estructura de familia impuesta por el Estado Nacional chileno y argentino, generando al mismo tiempo cuestionamientos y reflexiones desde el mundo mapuche.

PALABRAS CLAVE: poligamia; mujeres mapuches; género; práctica; amor.

Resumo: Este artigo busca revisar a prática histórica e atual da poligamia mapuche a partir de uma perspectiva de gênero. A pesquisa faz parte da minha tese de doutorado de 2018 com o mesmo nome. A partir da revisão historiográfica da poligamia, da reconstrução de histórias de vida de polígamos e da análise de entrevistas, a posição das mulheres dentro desse relacionamento múltiplo é colocada no centro da discussão, que, até agora, só havia sido abordada a partir de uma perspectiva masculina e exotizada, que tentava deixar a poligamia mapuche como parte da pré-história social e não como uma prática que, sem dúvida, perdeu proeminência, mas ainda persiste dentro da nação mapuche. A poligamia como prática tem um enorme potencial político e autônomo, pois abala a estrutura familiar imposta pelo Estado Nacional chileno e argentino em suas bases e, ao mesmo tempo, gera questionamentos e reflexões do mundo mapuche.

Palavras-chave: poligamia; mulheres mapuche; gênero; prática; amor.

Abstract: This article seeks to revisit from a gender perspective the historical and current practice of Mapuche polygamy. The research was framed in my 2018 doctoral dissertation of the same name. From the historiographic review of polygamy, the reconstruction of polygamous life stories, and the analysis of interviews, the position of women within this multiple relationship is put at the center of the discussion, which until now had only been approached from a male and exoticizing perspective that intended to leave the Mapuche polygamy as part of social prehistory and not as a practice that has certainly lost prominence but still persists within the Mapuche nation people. Polygamy as a practice has an enormous autonomous political potential because it shakes from the bases the family structure imposed by the Chilean and Argentinean National State, generating at the same time questionings and reflections from the Mapuche world.

Keywords: polygamy; mapuche women; gender; practice; love.

¹ Académica Universidad Central de Chile - UCEN, Centro de Investigación Arquitectónica, Urbanística y del Paisaje - CEAUP y Grupo de Investigación en Género, Interseccionalidad y Diversidad - GEID. Doctora en Ciencias Sociales. Magíster en Género con mención en Ciencias Sociales. Diplomada en Sexualidad. Diplomada en Masculinidades. Socióloga. E-mail: millako@gmail.com ORCID 0000-0001-7743-8711



Artigo licenciado sob forma de uma licença Creative Commons [Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/). (CC BY-NC 4.0)

Recebido em 16/01/2024

Aceito em 14/05/2024

1 Introducción

Pascual, María y Flora siempre vivieron juntos, nunca separados, salían con su viejo siempre las dos, acompañados iban a almorzar a Traiguen, iban no más, hasta Argentina fueron todos juntos, fueron a pasear con su viejo, todos fueron como familia, [...] el Longko² tenía camioneta, estuvieron como tres días, se sintieron muy bien recibidas (Millaleo, 2018, p. 101-102).

Preguntarse por la poligamia al interior del pueblo mapuche siempre nos remite a las masculinidades mapuche y al conflicto, asociados a la potencialidad del macho mapuche y a la construcción histórica de este guerrero invencible que mágicamente desapareció en la instalación de los estados nacionales chileno y argentino, al mismo tiempo en que desaparece la poligamia. Hay algo misterioso en la invisibilidad de la poligamia en los relatos actuales sobre la nación mapuche, pese que prevalece hasta nuestros días, aunque sin duda hay una disminución importante de este tipo de familia, no es difícil encontrarse con una al interior de las comunidades y en los espacios urbanos, en donde resistimos la muerte.

Al acercarme a la poligamia decidí hacerlo desde una metodología cualitativa, que permitiese el desarrollo de conversaciones profundas cercanas a las inscritas en el protocolo mapuche, las cuales llevan por nombre *nütram*³ (Mayo; Salazar, 2016), se visitó a las personas en sus comunidades y territorios, previa coordinación de ambas partes explicitando previamente la temática a conversar, dichas conversaciones se llevaron a cabo en los hogares de los entrevistados con la presencia de sus familias, quienes también aportaron en la conversación, la investigación contempló dos etapas de entrevistas unas asociadas a familias polígamas conducentes a relatos de vida, y la otra centrada en los discursos que existen al interior del mundo mapuche sobre la poligamia, en donde las personas no necesariamente practicaban la poligamia, pero si se presentó como requisito tener algún grado de conocimiento o acercamiento a la misma. Todos los casos involucran la presente investigación se ubican en Ngulumapu⁴.

Para la realización de las entrevistas conducentes a relatos de vida, se aplicó un muestreo no probabilístico, por bola de nieve, esto debido al difícil acceso a los casos, en donde los contactos al interior del mundo mapuche permitieron el primer acercamiento en el cual se decide iniciar las primeras conversaciones sobre la poligamia desde uno de los casos emblemáticos en que se constituye la familia del fallecido Longko Pascual Pichun, del mismo modo se utilizaron

2 Líder de una comunidad o familia mapuche, entendiendo la familia como un entramado extenso de relaciones sanguíneo afectivas, vinculadas a un territorio específico.

3 Conversación mapuche que refiere a historias verídicas y contemplan una forma particular de reconstrucción histórica mapuche centrada en la memoria familiar basadas en la experiencia.

4 Territorio oeste de la cordillera de los Andes. Donde actualmente se ubica el Estado Nacional Chileno, tomando en consideración que el territorio ancestral mapuche se expande desde el océano Pacífico hasta el océano Atlántico donde se emplaza actualmente el estado Argentino.



documentos de prensa, personales y material externo a la subjetividad narrada. La investigación doctoral del cual deviene este artículo contempla cinco historias de familias cruzadas por la poligamia, que se analizaron de manera temática y performativa (Bolívar, 2012) construyendo narraciones en distintos estilos narrativos que tienen como momento de inflexión la poligamia. En relación a los discursos que existen al interior del mundo mapuche sobre la poligamia se entrevistaron a 19 personas, mujeres y hombres de origen mapuche, utilizando el mismo tipo de muestreo contemplado para las entrevistas conducentes a relatos de vida, considerando diversidad de perspectivas y posiciones como foco en la elección de los casos, entrevistas que permitieron un análisis temático de los discursos de poligamia al interior del mundo mapuche, conformándose en un eje central de las conversaciones: el rol de las mujeres al interior de la práctica polígama y la pregunta del cómo la poligamia en su visibilización e invisibilización se instala como argumento de dominación en la historia sobre el pueblo mapuche.

Es así que me pareció interesante preguntar por las mujeres en la poligamia, peinando a contrapelo la historia oficial sobre nosotros, tal como lo hace Benjamin (2001) al apelar a la teología en la interpretación de la historia, yo apelo a la complementariedad, a preguntarnos por las mujeres en una relación en donde somos mayoría, a buscar una perspectiva propia de interpretación histórica de la poligamia basada en una epistemología mapuche. Me parece debiese haber sido el primer paso al escribir sobre la poligamia mapuche, pero es bastante ingenuo que ese paso se diera en una historia androcéntrica y patriarcal, redactada por autores masculinos. Sean estos cronistas o historiadores blancos – no mapuche, e incluso, los historiadores mapuches están al debe con la poligamia, ya que han perseguido la misma pregunta planteada desde el androcentrismo científico en el que se inscriben. Ya era hora de que las mujeres mapuches preguntásemos sobre nosotras, develando el mito que la poligamia esconde.

Por esta razón fue relevante la revisión historiográfica de la poligamia, y el cómo había sido relatada en la historia que se escribe sobre el pueblo mapuche, revisión que se llevó a cabo en tres partes: a) narrativa cronista, la historia escrita principalmente desde los primeros acercamientos al pueblo mapuche, crónicas escritas por extranjeros y también por narradores indígenas durante los siglos XVII y XVIII; b) discursos contemporáneos, que analizan los discursos hallados en crónicas introduciendo nuevas temáticas pero continúan desde una perspectiva híper masculinizada que les da origen; y por ultimo c) perspectiva de género, textos de revisión histórica que han pretendido relevar la voz de los silenciados por la misma, en este caso la posición de las mujeres mapuches en la historia.

Las formas en que reconstruimos la historia juegan un rol fundamental. Al centrarnos en el



carácter bélico y del conflicto como acercamiento a la historia de los Pueblos Originarios (PPOO), especialmente del pueblo mapuche, se nos es imposible dar cuenta de aspectos que en la poligamia están presentes, como la afectividad y la sexualidad. Desde la cultura mapuche, nos impide realizar preguntas que develen el carácter de la poligamia más allá de una estrategia de sobrevivencia frente a la guerra, que es como ha sido conocida ampliamente la poligamia mapuche hasta el momento, y desde esta misma perspectiva es que la hemos internalizado. De ahí nace la necesidad de un giro afectivo en el abordaje de los PPOO que nos permita otras posibilidades, como la visibilización de los cuerpos que en esta institución social se desenvuelven.

En este sentido la perspectiva de género nos sirve para preguntarnos por estos cuerpos desdibujados en la historia, perspectiva de género que es comprendida desde la cosmovisión mapuche que apela a la complementariedad (Quilaqueo, 2013) entre hombres y mujeres y sus múltiples combinaciones espacio temporales, que claramente no han sido captadas desde el relato histórico androcéntrico. Hablar de género en contexto mapuche está vinculado a develar la posición que hombres, mujeres y diversidades sexo genéricas poseemos en un entramado social propio (Loncon, 2020), de ahí la importancia en centrar la mirada en el pasado para construirnos en el presente, desmontando la institucionalidad y los imaginarios de lo mapuche basados en el entronque patriarcal (Paredes, 2018) que construye la mapuchidad contemporánea.

Lo invisible de la poligamia en la construcción del imaginario mapuche, estaría estrechamente vinculado a la degradación del mapuche en el presente, debido a la utilización de la sexualidad y de las prácticas sexuales mapuche para categorizar su existencia en la barbarie, construyendo las corporalidades indígenas como algo que debe ser superado por la civilización impuesta como necesaria para el desarrollo de la modernidad; la “[...] tensión entre el convencimiento de la inexorable extinción de una raza inferior, y la esperanza de su incorporación, por chilenización, a la civilización” (Menard, 2009, p. 22), y por tanto para la instalación de un nuevo orden que es el Estado Nacional moderno como única forma de organización social, cuya base fundamental es la familia nuclear monógama.

Dentro de la misma lógica, el lugar de la mujer mapuche a propósito de la poligamia siempre ha sido un lugar subyugado y que tiene que ver con cómo las mujeres mapuche hemos sido invisibilizadas en la historia tradicional que se cuenta sobre nosotros los mapuche, por eso es de enorme importancia ir rescatando nuestra memoria, que nos habla de los diferentes tipos, de familia, de la sexualidad, de la cotidianidad que no era de interés para la historia de los grandes relatos, esas “zonas grises” (Nahuelpán, 2014) que la historiografía centrada en los grandes hechos intencionalmente omitió, y cercenó. Rescatar



[...] estos espacios cotidianos, interacciones y experiencias son constitutivas de las historias familiares, de las heterogéneas y contradictorias identidades mapuche, pero se hallan subalternizados por las narrativas históricas oficiales e indigenistas. A la vez que ocupan un lugar marginal en el meta-relato nacionalista mapuche que políticamente es movilizado para legitimar la demanda por autonomía y libre determinación en nuestros días (p. 13).

Hay corporalidades invisibilizadas por la moralidad impuesta desde occidente, lo que permitió en este ejercicio la apropiación primigenia del territorio cuerpo de los PPOO, en especial el de las mujeres indígenas. “La colonización de las mujeres indígenas ha significado una violencia genérica y racial que ha provocado dolor y sometimiento” (Chirix García, 2019, p. 141), cuerpos que fueron sacrificados facilitando la construcción de un imaginario que sustentara la instalación de un nuevo orden jurídico-económico-social-moral-sexual.

2 Algunas características de la poligamia mapuche.

Primeramente me gustaría entregar algunas características específicas de la poligamia mapuche puesto que en algunos textos que refieren a la discusión entre monogamia y poligamia, la poligamia aparece como sinónimo de multiplicidad de parejas sexuales (Barash & Lipton, 2003; Diamond, 2007), lo cual en el caso mapuche puede generar confusiones, puesto que en nuestro caso es una institución social matrimonial múltiple.

La poligamia mapuche nace desde una relación monógama en la que, de mutuo acuerdo con la primera esposa, se decide ampliar la alianza e incorporar una nueva esposa a la familia, quien en este acto se transforma en *wünen domo*⁵, lugar de poder femenino al interior de la familia, será quien organizará las tareas domésticas, y su hijo mayor en caso de la muerte del padre será quien tendrá la responsabilidad del hogar, casándose con las esposas de su padre obviando a su madre, y quedando como administrador del hogar.

En la revisión historiográfica de la poligamia podemos ver que no existe un número máximo de esposas en esta alianza múltiple, existen relatos que nos informan que existían mapuche casados con más de 20 mujeres (Coña, 1984), se asocia poder adquisitivo a los hombres mapuche, porque para llegar a un matrimonio múltiple con más de dos mujeres involucra el pago de un gran cantidad de dotes a las familias de quienes serían sus esposas, cuando se habla de un hombre polígamo, también estamos hablando de *ülmen*⁶.

“Se cuenta la anécdota de que un día un español conversaba con un ulmen sobre el Rey y

5 “Primera esposa”.

6 Persona poseedora de gran riqueza material, se piensa que esta riqueza material estaba dada por una capacidad especial otorgada por los ancestros directos del ülmen quienes protegían dicha habilidad para la abundancia, por lo tanto debía honrarse tal don con la generosidad hacia su pueblo.



el interés que aquel reche⁷ encontraría en ser su vasallo. El indígena le preguntó cuántas esposas tenía su apo. Ante la respuesta del español, el ulmen le preguntó irónicamente cómo él que estaba casado con varias mujeres, podría ser el servidor de un miserable monógamo. Esta historia, si no es verídica, es por lo menos verosímil, y da la medida de lo que representa la poligamia en esta sociedad autóctona. La mujer, a la vez signo y medio de riqueza, parece en efecto encontrarse en la bisagra de un gran número de mecanismos guerreros, económicos y políticos.” (Boccard, 2007, p.63).

Posteriormente retomaré este tema ya que se ha tratado de comprender el matrimonio polígamo desde un sistema económico en donde los bienes son el centro, y por esta razón desde esa perspectiva el pago de la dote se traduce como compra de mujeres, en el caso mapuche en donde la reciprocidad es un ente regulador del modelo económico propio, el pago por la novia se entiende como un agradecimiento, que restaura el equilibrio.

Respecto a las prácticas sexuales mapuche hay muy pocos datos históricos que nos permitan describir de qué manera se vivía la sexualidad en este tipo de matrimonio múltiple de manera detallada, solo podemos decir que el hombre mapuche organizaba equitativamente los días para poder pernoctar con cada mujer cada dos noches, esto de acuerdo al relato de Pascual Coña (1984).

En relación a la forma de habitar en poligamia, podemos decir que históricamente donde residían las familias mapuche era la *ruka*⁸, cuando habían *ruka* amplias toda la familia polígama compartía una sola *ruka*, y los espacios femeninos se dividían por los fogones o cocinas, de acuerdo a la cantidad de cocina podíamos tener alguna idea de cuantas esposas residían en una *ruka*, y el hombre polígamo debía administrar su tiempo y comer en cada una de estas cocinas. También era posible observar familias polígamas en donde cada mujer poseía su propia *ruka* al interior de un gran terreno compartido, el hombre debía rotarse entre esas casas de manera de no generar diferencias y conflictos entre las mujeres respecto a la cantidad de tiempo que le dedicaba a cada una de sus familias.

“La ruca era de cierta amplitud y estaba dividida interiormente en sectores estancos, cada uno con su fogón y las posesiones de cada esposa. Esta era la razón, según el abate Molina, de que en las viviendas mapuches hubieran tantos fogones, proporcionales a las mujeres que las habitaban.” (Collyer, 2010, p.72)

En la actualidad también se replican estas dos formas de cotidianidad polígama, tanto en habitar una sola casa o en casas diferentes, los territorios han sido reducidos producto del despojo territorial, y por tanto la poligamia también se ha tenido que adaptar a esta reducción de espacios,

7 Viene de “*rüfche*”, “gente verdadera”, se utilizaba como auto denominación por parte de los mapuches previa a la llegada de los conquistadores para distinguir entre originarios y extranjeros.

8 Casa tradicional mapuche, generalmente fabricada con los materiales presentes en el entorno más cercano, las más conocidas hechas de madera y cubiertas de fibra natural – totora.



incluso trasladarse a espacios urbanos en las periferias de las ciudades que habitamos los mapuche.

3 ¿Cómo ha sido construido el relato sobre la poligamia?

Desde el discurso civilizador la poligamia se presenta como algo desconocido, peligroso para el mundo occidental, y como tal se atribuye a una característica de inferioridad racial. Es decir se toma a la poligamia como una estrategia de dominación, que justifica la apropiación territorial, en la descripción histórica de la poligamia se toman las prácticas amorosas y sexuales del pueblo mapuche caracterizándolas como retrasadas y bárbaras, prácticas que debiesen ser superadas por los procesos de civilización de este pueblo, proceso de civilización de los cuerpos mapuche, que modificarían estos comportamientos:

“La estructura psíquica i el medio ambiente del bárbaro, no se acondicionan al desenvolvimiento del pudor. En efecto, los espectáculos impúdicos, que despiertan imágenes eróticas, eran corrientes en sus bailes y sus fiestas. Casi no había vida íntima: las uniones sexuales se verificaban en el hogar sin el recato de la cultura, a la vista i al oído a veces de los demás.” (Guevara, 1908, p. 41).

El cómo se ha construido a la mujer mapuche en la historia oficial ha jugado un rol fundamental, principalmente destacando su desprotección y desconocimiento de las virtudes de ser mujer en la cultura occidental, de este modo se les describía a inicios del siglo XX, he aquí un ejemplo de esto:

[...] la madre que había llegado al hogar por compra, que vegetaba en él, abrumada por el trabajo i los golpes, envilecida, sin derechos de posesión, no inspiraba ningún sentimiento de consideración ni podía tener la menor influencia en la decisión de los hombres (Guevara, 1908, p. 34).

La mujer mapuche necesitaba ser salvada de la barbarie en que estaba inmersa, las leyes civilizatorias podrían ejercer este resguardo en donde se impone la familia monógama como la única forma de protección a las mujeres y sus hijos.

Para la cosmovisión europea y colonialista hubo siempre un nexo indesmentible de las fuerzas civilizadoras y blancas con una sexualidad ‘como debe ser’, restringida en sus apetencias, ordenada en sus pormenores y subordinada al loable objetivo de reproducir a los engranajes colonizadores, ojala en términos puros: vale decir, una asociación automática entre recato, monogamia, abstinencia, y la noción de ‘cultura dominante’ (Collyer, 2010, p. 77).

Lo que no se consideró es que esta imposición dejaba en desprotección a las otras mujeres que eran parte de esta institución, marcándolas con el estatus de ilegítimas a ellas y a su descendencia. Al imponerse la familia monógama se estaba trasladando las jerarquías de género presentes en la sociedad occidental, afectando directamente el rol que juegan las mujeres mapuches



al interior de la cultura propia. Es por esto por lo que “[...] ser mujer indígena en ese contexto es complejo porque tu cuerpo se convierte en el primer territorio de disputa para el poder patriarcal. Así, múltiples formas de violencia arremeten de manera intencional contra nosotras” (Cabnal, 2019, p. 115).

La poligamia entendida como retraso cultural e indicador de barbarie, ponía su acento en la sexualidad y el descontrol moral de los cuerpos indígenas, no siendo esta reconocida como una institución social sino como un exceso,

[...] normalmente se asoció a los pueblos colonizados con una sexualidad torcida, desbocada en sus avideces, caótica en sus procedimientos y opciones, sin más objetivos que multiplicar sin orden ni concierto a la raza de los salvajes que la cultivaban: vale decir, una asociación igual de automática entre licenciosidad, poligamia, promiscuidad, y la noción de ‘pueblos dominados’ (Collyer, 2010, p. 77).

Es ahí en donde comienza también a forjarse la hipersexualización de la masculinidad mapuche y la necesidad de controlar la sexualidad de las mujeres mapuche. Estaba instalándose la idea de que existía un descontrol en estos cuerpos vinculado a sus costumbres en donde la única solución era la inserción en un sistema normativo que pudiese regular y enseñar a estos cuerpos a comportarse de manera civilizada. El control territorial mapuche partiría del control del cuerpo sexual mapuche, de la imposición de la moral occidental a las prácticas sexoafectivas y culturales mapuches, es en donde comienza la primera apropiación y conquista territorial del Wallmapu⁹.

De acuerdo con lo anterior debemos tomar en consideración que territorio no es solo el espacio donde nos desenvolvemos, sino también nuestros cuerpos y las formas propias que nuestros cuerpos se mueven en este espacio, y es donde se produce esta primera apropiación imponiéndonos los marcos y deslindes de cómo estos cuerpos se deben comportar de acuerdo con las normas de la civilización. La monogamia sería la primera frontera.

La misión civilizatoria de los cuerpos mapuches encubriría los intereses económicos y sociales de dominación, les otorgaría a dichos intereses una impronta benéfica de salvación frente a la decadencia moral expuesta. Es en base a la exposición de la sexualidad araucana que se discute el imaginario social chileno y argentino, y es lo que se pretende superar para sentar las bases de ambos estados nacionales y sus instituciones de reproducción cultural. Las normas morales preexistentes en nuestros territorios eran algo que debía quedar en el pasado, en pos del desarrollo y la modernidad.

⁹ Territorio ancestral mapuche. El Wallmapu ancestral abarcaría, por el lado norte, desde Huentelauquén (IV Región de Chile), en el océano Pacífico, hasta Buenos Aires, en el océano Atlántico; y por el lado sur, desde la Isla de Chiloé (X Región), en el océano Pacífico, hasta Trelew, en el océano Atlántico. Esta inmensa extensión territorial ha sido habitada por la Nación Mapuche desde tiempos inmemoriales y continúa siendo ocupada por sus habitantes originarios.



4 ¿Qué generan estas visiones en el presente?

La idea de progreso y modernidad detiene en el tiempo a los cuerpos mapuches, y se insiste en su incorporación a las sociedades chilena y argentina, como único camino en la evolución humana. Es aquí en donde la ciencia y la mirada científica intervienen en la forma en que observamos la poligamia, ciencia que, cargada de la moral occidental, por lo demás se presenta como objetiva y como única forma de conocimiento.

La poligamia desde la mirada científica involucra un estadio inferior en la evolución humana en términos de organización social, que se suma a la degradación moral con la que se habían instalado las críticas a esta institución mapuche. El abandono de esta práctica por parte de la sociedad mapuche se fue instalando por tanto en un avance en términos evolutivos, inscribiéndose en nuestras propias lecturas históricas como algo que debía quedar atrás, para alcanzar un estado superior de la vida en términos biológicos.

No es de extrañar que, en mi propia experiencia investigativa con relación a la poligamia mapuche, en una clase de epistemología cuando estaba cursando el doctorado en la Universidad de Chile, el “epistemólogo” de turno, planteara la poligamia como una práctica que nos acercaba a los simios, siendo la monogamia una expresión evolutiva del hombre. Con la intención de provocar pregunté directamente: ¿seremos los mapuches más cercanos al mono si reivindicamos la poligamia?, a lo cual respondió que sí, esto sucedió el año 2012, lo que indica la efectividad de las instituciones de reproducción cultural de la sociedad occidental y como estas mantienen a la poligamia como signo de retraso cultural y biológico utilizando la perspectiva científica como sustento de este discurso.

En resumen, la monogamia como única forma de hacer familia se instala desde los discursos que hacen referencia a la protección de los derechos de las mujeres mapuches. Se instala el supuesto de que la familia monógama otorgaría un respaldo jurídico a la esposa y sus hijos, y la idea de progreso histórico la inscribiría en un pasado que debe superarse para avanzar a nuevos tiempos, tiempos mejores para las mujeres indígenas. Desde esta perspectiva las mujeres mapuches serán comprendidas como menos valoradas, vendidas y tratadas como objetos al interior de las familias polígamas, forjándose un imaginario de sometimiento masculino. Todo lo anterior sin nunca haber hecho la pregunta sobre las mujeres al interior de las familias polígamas mapuches, sin preguntarnos a nosotras, y sin tampoco haberse preguntado respecto a las dinámicas o jerarquías de poder femenino al interior de estas familias, instalando en esta lectura la poligamia como un asunto exclusivamente de hombres, y de satisfacción sexual masculina.

Esto se ha ido internalizando desde la mirada mapuche también, y se ha ido desvaneciendo



una perspectiva propia sobre la poligamia, en donde podemos encontrar variados puntos de vista dentro de los cuales esta quienes siguen defendiendo la poligamia desde el derecho propio a mantener la cultura.

[...] la poligamia no me parece una institución social para escandalizarse. El concepto de familia es diferente para cada sociedad, y ello no involucra ‘superioridad’ o ‘inferioridad’ de una idea de familia sobre otras. La familia mapuche polígama era una familia estable, porque la poligamia era la norma (legalidad) en el mundo mapuche, y la practicaban quienes podían mantener una familia numerosa. Por ello, los mapuche no tenían necesidad de actuar como el ‘padre Gatica, que predica pero no práctica’ (Marimán, 2000).

¿Qué nos informa esta cita? Reafirma, primero el carácter de institución de la poligamia al interior de la cultura mapuche, pero también da cuenta del marcado carácter masculino con que se la interpreta, en donde no podemos apartarnos del rol de proveedor del hombre a semejanza de la lectura occidental en la familia nuclear monógama, también se está remarcando esto heredado de la cultura colonial que es la desvalorización y jerarquización del rol que desempeñan las mujeres mapuches, haciendo un guiño al mismo tiempo al patriarcado y a los discursos de los cronistas que hablaban de las condiciones de poca dignidad que padecíamos las mujeres mapuches antes del contacto con la cultura foránea. Si bien se está defendiendo la práctica polígama, como una práctica válida, no se pone en cuestión la lectura masculina de la misma, y por tanto tampoco se propone una lectura propia, que por ejemplo pudiese visitar el rol de las mujeres mapuches, como destacar la importancia de las mujeres mapuches en la economía tradicional.

Que una familia estuviese constituida por más de una mujer garantizaba en primer lugar la organización del trabajo doméstico que es mucho y en segundo lugar disponibilidad de personas que ayuden al trabajo de la unidad familiar y en este sentido los niños y niñas crecen para ayudar en las tareas netamente económicas (Peña Axt; Huentiqueo Toledo; Cayupan Constanzo, 2018, p. 340-341).

Los hombres polígamos no eran ricos porque podían comprar mujeres o mantenerlas, eran ricos porque había muchas mujeres en esta familia, y el cuerpo de las mujeres es símbolo de abundancia, su cuerpo reproductivo, es productor de riqueza, en donde la vida es el centro de lo comunitario, es por ello que cuando se casaban el hombre debía retribuir a la familia de la novia, lo que para nosotros es reciprocidad hacia la familia que sede esta riqueza, desde la lectura occidental era descrito como una compra y venta del cuerpo de las mujeres mapuches. La corporalidad femenina mapuche representa lo productivo dentro de un sistema que considera la reproducción como forma de riqueza. Una lectura propia haría esta distinción, pondría a las mujeres en el centro de la economía mapuche porque lo reproductivo es un espacio relevante a diferencia de la economía occidental que interpreta y jerarquiza lo reproductivo en un segundo orden.



Otra forma de ver la poligamia y que la mantiene como una temática recurrente, es verla desde el humor, un humor que enaltece los atributos masculinos mapuche, en donde lo económico pasa a un segundo plano en el análisis de esta institución, y se destaca la potencia sexual propia del hombre mapuche, como algo asociado a la raza. Surge la potencialidad del macho mapuche que sustenta el imaginario construido sobre los mapuches, que es un imaginario centrado en lo masculino:

[...] el hombre que tiene dos o más esposas puede ser objeto de comentarios burlones como: 'ese es un cacique', o 'quiere hacer de cacique' estos comentarios se hacen casi sin excepción en ausencia del aludido. Solo los hombres viejos, caciques o posibles herederos de esa posición, escapan de tales comentarios (Stuchlik, 1973, p. 38).

Desde el humor se reafirma la idea de que lo central en la poligamia es la figura masculina, y que solo es posible analizarla acercándonos a lo mapuche desde lo que se entiende por masculino en la cultura hegemónica. De esta manera podemos explicar que encontremos la poligamia mapuche ampliamente ligada la guerra, o a espacios políticos públicos en donde los ojos que observaban desde afuera entraban en contacto con hombres mapuche polígamos. Por esta razón discursivamente no se hará referencia a una familia polígama o a una relación polígama, sino más bien se hablara de un hombre que posee varias mujeres, como propiedad, y posee en el acto de apropiación sexual del cuerpo de las mujeres mapuche, el hombre mapuche se embiste de poder al manifestar su capacidad física de mantener relaciones sexuales con varias mujeres. De ahí también adquiere la admiración de la masculinidad hegemónica ya que es un hombre potente social y sexualmente, está en una posición de superioridad frente a las otras masculinidades, que hace surgir la pregunta respecto al ¿cómo lo hacían? Y claro, la imposibilidad de llevar a cabo en la actualidad esta hazaña debido a los procesos socio históricos de degradación que han ido emasculando a los mapuches en la actualidad debido al mestizaje y la incorporación a la sociedad chilena, concluyendo que ya no serían los mismos mapuches de antes.

Las visiones que internalizamos como población mapuche sobre la poligamia, han ido generando una distancia de nosotras las mujeres mapuches frente a la misma. De este modo, si vemos a la poligamia solo desde la centralidad y corporalidad masculina, ¿qué es lo que nos sirve de esta práctica y su reivindicación en el presente a las mujeres mapuche? Se transforma en una interrogante que emerge desde las propias entrevistas y conversaciones con mujeres mapuche en el presente, sobre todo en una historia que nunca se involucró en las prácticas afectivas y de organización social que a esta institución sostenían.

¿De qué nos sirve como mujeres mapuches una práctica que nos construye en objetos de intercambio, y no en sujetos que entretejen una economía propia, en donde es imposible pensarnos



como creadoras de complejas redes de alianza y colaboración comunitaria? Cuerpos al servicio de ese imaginario masculino cercenando la posibilidad de ver la sexualidad desde una mirada lejana a la moral impuesta en donde también tengamos la opción de establecer una propia forma de amar y de hacer familia en lo cotidiano. Esto explica la invisibilización de la práctica en el presente, pese a su sostenimiento, es imposible reivindicar algo que internalizamos de manera negativa, desde la mirada del otro.

Esa es la mirada pornográfica sobre la poligamia, que podría explicarse:

De forma muy sintética, que no tengo posibilidad de extender aquí, anticipo que la sexualidad se transforma, introduciéndose una moralidad antes desconocida, que reduce a objeto el cuerpo de las mujeres y al mismo tiempo inculca la noción de pecado, crímenes nefandos y todos sus correlatos (Segato, 2014a, p. 80-81).

Desde la internalización de una mirada pornográfica de la poligamia, es que la obviamos de las reivindicaciones culturales contemporáneas del pueblo mapuche, y esto se debe a la internalización de una mirada androcéntrica y patriarcal de nuestra propia historia, que se centra en las masculinidades mapuches e la participación de las mujeres mapuche. Esto se lleva a efecto por los intereses de control territorial colonial y, posteriormente, se pone al servicio en la construcción de los imaginarios que permiten la instalación de los estados modernos (chileno y argentino), todo esto con la participación de la masculinidad mapuche la cual estableció pactos patriarcales con las masculinidades hegemónicas.

En el presente, las mujeres mapuche resisten la reivindicación de la poligamia como práctica cultural contemporánea, esto obedece a lo dicho anteriormente, a como hemos internalizado la interpretación de la poligamia mapuche en la historia hegemónica, como un asunto de hombres. La percepción de las mujeres mapuche frente a la poligamia, también esta mediada por la moral impuesta por medio de los procesos de evangelización y socialización, siendo la sexualidad en esta relación un tope para asumirla como una forma de familia otra. La sexualidad es entendida como algo individual imposible de hacer de manera colectiva, es decir, no puede trascender el margen monógamo, de las reglas impuestas para los cuerpos colonizados.

Siguiendo lo planteado por Rita Segato (2014a):

“Esto nos permite concluir que muchos de los prejuicios morales hoy percibidos como propios de ‘la costumbre’ o ‘la tradición’, aquellos que el instrumental de los derechos humanos intenta combatir, son en realidad prejuicios, costumbres y tradiciones ya modernos, esto es, oriundos del patrón instalado por la colonial modernidad.” (P85).

La poligamia se asocia a una capacidad masculina superior, que denota una economía social sexual, puesta en la corporalidad masculina mapuche, que se impondría frente a los cuerpos



femeninos. Son ellos los que administrarían los cuerpos-sexuales de las mujeres mapuche, fortaleciendo la inequidad presente en la sociedad chilena y argentina, lo cual para las mujeres mapuche facilita y permite contextos como el de violencias intrafamiliares. Sobre todo en el caso mapuche en donde los hombres tendrían un poder extra sobre las corporalidades femeninas, poder sustentado en la cultura y tradiciones “ancestrales”, siendo también otro factor por el cuál las mujeres mapuche visibilizan la poligamia negativamente.

Lo sexual como imposibilidad de la poligamia se atribuye, en primer, lugar a concebir las relaciones amorosas desde la propiedad individual, siguiendo el modelo del amor romántico impuesto desde la sociedad capitalista. En segundo lugar, se debe a la integración de visiones biomédicas que comprenden el contacto sexual como posible foco de enfermedades e infecciones de transmisión sexual, en tercer lugar, las formas en que como mapuche hemos aprendido a mirar pornográficamente la sexualidad, y esto último debido a la pérdida la visión propia del sexo en contexto mapuche, habría una colonización de la sexualidad mapuche a partir de la imposición de un modelo moral cristiano y un modelo institucional de lo que se entiende o como deben ser los comportamientos amorosos en una sociedad moderna.

La pedagogía pornográfica de la sexualidad mapuche estaría estrechamente vinculada al desprestigio de la institución de la poligamia, a “la moralización de la sexualidad, introducida por la asociación entre mal y sexo, entre daño y sexo, el “pecado”. El acceso sexual pasa a tener la connotación de profanación y apropiación. El cuerpo pasa a ser no solamente un territorio accesible, sino también expropiable y objeto de rapiña” (Segato, 2014b, p.607).

A nivel discursivo no se registraron perspectivas de la poligamia mapuche que estuvieran al margen de la visión ampliamente socializada, la perspectiva masculina. No hay un ejercicio en la realización de una lectura propia de la poligamia mapuche, como podría ser centrarse en la sexualidad al interior de un matrimonio múltiple, como una forma otra de vivir la sexualidad distinta a la impuesta por una sociedad que impulsa la monogamia, en donde también las mujeres teníamos protagonismo y decisión sobre nuestros cuerpos, sobre esta alianza matrimonial que es la institución de la poligamia, por esta razón se acopla a la perspectiva externa y es vista como un retroceso, al interior de una cultura en donde retroceder es también algo negativo, por eso no sería relevante, rescatar y reivindicar.

5 Me encontré en las prácticas

En relación a las prácticas construidas en mi investigación, se realizó un acercamiento de rescate de memoria de lo cotidiano de la poligamia en la historia de familias que ya no son



polígamas, como en familias polígamas contemporáneas. Que me permiten identificar que las familias que mantienen esta práctica en el presente lo hacen por:

1.- Tradición: La familia nunca dejó de ser polígama, pudiesen haber habido intermitencias o algunos miembros de la familia descontinuaron la tradición, pero más de alguno de los miembros la mantuvo hasta estos días. Sobre todo en familias de *Longko*¹⁰ o familias de *Ulmen*, esta tradición permaneció de generación en generación, por lo tanto no hubo problematización en su encuentro con la sociedad moderna, estaba en la memoria como una forma alternativa de familia, pese a la mirada moral del otro.

2.- Militancia política: Son personas mapuche que participan activamente de organizaciones políticas de reivindicación territorial, y reivindican la poligamia como una forma de organización familiar distintas a las impuestas por los Estados Nacionales chileno y argentino. La reivindicación de la poligamia también se justifica desde sus perspectivas debido a la posibilidad de un control territorial más amplio, al potencialmente tener una familia más extensa – aunque la poligamia no asegura una familia numerosa por distintos factores –, también permite sobrellevar de mejor manera la prisión política de uno de los integrantes en poligamia, puesto que no hay un quiebre absoluto, más bien parcial de la parentalidad, tanto en términos económicos como afectivos.

En el contexto de familias que participan en la orgánica mapuche contemporánea y además mantienen estructuras organizativas tradicionales pueden coexistir ambas razones de mantención de la práctica polígama, esto queda en evidencia en el caso de la familia Pichun Collonao. Por tanto, no son excluyentes.

Otro aspecto relevante con lo que me encontré al acercarme a las prácticas polígamas como un asunto de mujeres, fue visibilizar las redes de solidaridad y espacios de socialización femenino que habitan en la poligamia, que quiebran la lógica binaria con que se construye el amor romántico y también los imaginarios indígenas desde esa perspectiva. Es importante en los relatos resaltar la comprensión de lo afectivo en estas familias, es decir, como en el hacer podemos visibilizar el gesto afectivo más que en la construcción de una idea de amor.

En los relatos y en las historias de familias polígamas, que reconstruí por medio de mi investigación, se dio cuenta de cómo las mujeres generaban y fortalecían distintos tipos de vínculos al interior de estas familias, vínculos económicos, de redes de cuidado, de responsabilidades parentales, vínculos que funcionaban perfectamente inscritos en la sociedad contemporánea, en tanto espacio propio, no en el contacto con la sociedad no mapuche. Esto también develó la persecución por parte del Estado y las instituciones de “protección” de la infancia instaladas en redes de salud, educacionales o del gobierno local, respecto a desincentivar la poligamia mapuche, por considerarla espacios de vulneración de derechos tanto para los niños como para las mujeres.

¹⁰ Líder comunitario, generalmente que proviene de una familia de líderes, pero que en la actualidad también son elegidos por su reconocimiento social, o por la guía de un líder espiritual quien es guiado por sueños o en comunicaciones con otros planos espirituales se le ha indicado que determinada persona está destinada a convertirse en un líder.



Un ejemplo de esto es como en el relato de la familia Pichun una de las madres en la escuela actuaba como apoderada de todos los hijos de la familia polígama, lo cual se llevaba a cabo con mucho temor de que fuese descubierto porque se sabía que el contexto de la sociedad chilena podría acarrear el ingreso en programas de protección a los niños, lo cual alteraría el funcionamiento y tranquilidad de la familia.

El Longko Pichun estaba casado con dos hermanas Flora y María Collonao. Al ingresar sus hijos al sistema educacional que está dispuesto en su plenitud para familias monógamas, sabían que podían tener problemas al hacer visible su condición de familia polígama, pese a que viven al sur del Biobío, territorio que el Estado de Chile asume es de alta concentración de población mapuche, región en donde los mapuches mantienen – de acuerdo con el imaginario nacional chileno – sus costumbres y tradiciones. María y Flora al ser hermanas poseen el mismo apellido por tanto sus hijos compartían el mismo apellido paterno y materno, la poligamia aparecía camuflada en la formalidad de la identificación por el nombre, frente a esta institucionalidad que los podría perseguir.

En el mismo relato de la familia Pichun, se da cuenta que la escuela logra percatarse del estatus de la familia como no monogamica, y se les empieza perseguir: los asistentes sociales empiezan a realizar visitas, con la finalidad de persuadir a las mujeres – Flora y María – de que la práctica que están llevando a cabo no corresponde y que debieran desistir de esta. A esto responden con estrategias nuevamente de invisibilización, haciendo parecer que ha existido un quiebre en la relación, para retomar la tranquilidad de la cotidianidad.

Otro aspecto observable al interior de las familias es los sistemas de crianza y como estos son percibidos por niños y mujeres. La perspectiva de los hijos como protagonistas, tampoco fue de interés de quienes han relatado la historia de nuestro pueblo hasta la actualidad. Es imposible no conmoverse en una sociedad capitalista, escuchar a estos hijos de familias polígamas decir que nunca percibieron la soledad porque siempre una de sus cuidadoras, estaba presente para acogerles y escucharles, lo que también es un acto de resistencia a la individualidad impuesta desde el modelo de familia que promueve el Estado, que obliga tanto a padres y madres delegar los cuidados de sus hijos a la escuela, iglesia, u otras redes o instituciones, en pos de la producción económica.

Es posible el rescate de otros sistemas de crianza más colectivos, en donde no solo son los padres y madres los responsables de los cuidados, en el caso de las familias polígamas se suma una madre más – o más –, y los hermanos también asumen roles y participación en el cuidado de la familia.



Esta colectividad en los sistemas de cuidado como forma de resistencia, nos trae el caso nuevamente de la familia Pichun, que es un caso muy emblemático, de cómo en contextos de persecución política la familia polígama permite el mantenimiento de los lazos afectivos, pese al quiebre y distanciamiento que puede provocar el encarcelamiento de uno de sus miembros. Pascual Pichun es encarcelado por parte del Estado Chileno, y son ambas mujeres Flora y María Collonao quienes, a partir de la solidaridad entre ellas, son capaces de sostener a su familia a partir de un sistema de alianza y colaboración económica frente a esta situación de prisión política de quien la sociedad patriarcal caracterizaría como el proveedor, que sería el hombre al interior de una familia monógama.

Es importante destacar estas dinámicas internas y dar cuenta de la nula información que tenemos de estas en el pasado. No existía interés, reitero, por parte quienes escribieron la historia en saber cómo las mujeres y las infancias nos desenvolvíamos en la poligamia mapuche, de la existencia de redes de solidaridad, y como esta familia era el soporte y expresión de formas distintas de relación a la que portaba el modelo europeo-cristiano tanto con nuestro cuerpo y entorno, la sexualidad y la configuración de un concepto propio de amor.

[...] a principios de los años 80, María ayudó a Flora en el parto [...] María cortó el cordón de la guagua de Flora, después en Junio le tocó el parto a María y fue a Flora a quien le tocó cortar el cordón, también se repitió la misma escena, la guagua casi nació en los fierros, a Pascual en ambos partos le tocó ir a buscar una sábana para recibir a su guagüita (Millaleo, 2018, p. 92).

En este acto de parir es visible como ambas mujeres ejercen esta solidaridad, es un acto sexual colectivo, que denota un vínculo de amor en donde ese hijo que nace ya ingresa a una dinámica particular de afecto. Son dos madres la que lo esperan, y donde el padre que también participa, develando en el acto, en el hacer lo que significa la poligamia para estos cuerpos.

La reconstrucción de las historias de vida y su presentación, como historia, es decir, el relato sin el análisis deconstructivo, posibilita una comprensión compleja de un mundo que se presenta en su complejidad, la parcialidad del relato objetivo de la historia fue la que generó la invisibilidad de género, fragmentando para el entendimiento, entendimiento que es tendencioso y nos orienta hacia la masculinidad, hacia el androcentrismo, hacia la historia de los grandes hombres, grandes hechos, que obvia lo cotidiano por ser menos importante, cuando en lo cotidiano esta lo que no se ha dicho:

Pascual, María y Flora siempre vivieron juntos, nunca separados, salían con su viejo siempre las dos, acompañados iban a almorzar a Traiguén, iban no más, hasta Argentina fueron todos juntos, fueron a pasear con su viejo, todos fueron como familia, [...] el Longko tenía camioneta, estuvieron como tres días, se sintieron muy bien recibidas (Millaleo, 2018, p. 101-102).



En las prácticas es también posible encontrarse con preguntas no realizadas por la historiografía clásica y mapuche, por ejemplo, la existencia de la poliandria en el mundo mapuche. También pude encontrar casos de poliandria, tanto históricos como contemporáneos, mujeres con dos hombres, que convivían enfrentándose a los comentarios mal intencionados de la misma sociedad mapuche – atravesada por el imaginario pornográfico polígamo. Resultaron un poco difíciles estos acercamientos, pero es posible dar cuenta de la existencia histórica en las comunidades de familias con esta conformación, aunque la poligamia es la forma mayormente compartida y aceptada socialmente. Los casos históricos investigados son en la zona costera sur de la IX Región de Chile, y los contemporáneos en la misma región zona cordillerana y VIII región zona costera.

Otra cosa importante respecto a lo que se ha contado de la poligamia, es que nunca se habló del amor. Y es por lo mismo que como mapuche también reframos a esta como una estrategia de defensa en contextos de guerra, lo cual me hace preguntarme: ¿uno puede vivir siempre en una estrategia de guerra?; ¿Seremos cuerpo condenados al constante enfrentamiento?; ¿Habrá placer o alegría en la poligamia? Yo creo que sí hay amor:

[...] ‘usted tiene que cebar mate, tiene que darle mate a su wentru¹¹, y depende de cómo este el mate, si esta bueno el mate, más cariño’, el mate trae la conversación, el nüttramkawün¹², de cómo lo van hacer con los niños, ahí conversan hombres y mujeres, el mate es el centro, un centro de vida que tiene el mapuche, por eso no hay que tomarlo apurado, hay que tomarlo lento y conversado – decía la viejita – ahí había conversa para rato. Esto pasaba en la casa de los Pichun, cuando los niños dormían los tres tomaban el mate, un mate tranquilo en donde fluían las palabras y las decisiones que los mantenían juntos, cada uno tenía su lugar en la mesa (Millaleo, 2018, p. 106).

Ese amor es el que hemos olvidado, una forma particular y propia de amarnos, un *poyewün*¹³, y creo que la poligamia nos puede dar señales y rasgos propios de las relaciones afectivas dentro del marco cultural mapuche, de cómo estas relaciones se basan en la colaboración, en la satisfacción de un cuerpo colectivo, en compartir de manera comunitaria el tiempo, la comprensión del tiempo como un tiempo afectivo-social no productivo-individual, en donde lo comunitario es el centro contraponiéndose a la forma de construcción de la afectividad que deviene de la sociedad occidental.

6 Rescate de los cuerpos – el rescate de la memoria

¿Dónde están las mujeres en la historia mapuche? Preguntarse por las mujeres mapuches en la poligamia, es generar también un quiebre histórico de los imaginarios que han sido utilizados para consolidar la emergencia de los estados chileno y argentino.

11 “Hombre”.

12 “Reunión”, “conversación”.

13 “Amor”, “cariño”.



El mapuche histórico que se enfrenta al español en el primer encuentro con los conquistadores siempre va a ser un mapuche inalcanzable, una masculinidad detenida en el tiempo imposible de alcanzar por los mapuches en el presente. Revisitarla y cuestionarla moviliza formas propias de reflexión que ponen en movimiento las jerarquías de género impuestas desde la cultura y sociedad hegemónica, promoviendo procesos de autonomía epistémica.

Poner en cuestión la masculinidad mapuche es también poner en cuestión los pactos patriarcales que la sitúan como eje organizador de lo que somos como pueblo, es ir en contra del discurso impuesto para permitir pensarnos.

Se nos denomina una raza militar, ensalzando la capacidad bélica “araucana”, construyendo héroes masculinos como Lautaro, Galvarino y Caupolicán, lo cual prevalece hasta nuestros días en donde son estas masculinidades las que mantienen el interés público y son el foco de los procesos de resistencia del pueblo mapuche desde 1900 al 2024 serán los dirigentes quienes pretenden ocupar esta plaza, podemos nombrar a Panguilef a principios de 1900, en los 1990 a Santos Millao y Aukan Huilcaman, entre otros, y aún más contemporáneos Héctor Llaitul. Hombres que dejan nuevamente invisibilizadas a las mujeres y su rol en las reivindicaciones territoriales.

Las mujeres mapuches nos hemos mantenido en el ámbito doméstico, el que debe considerarse como un espacio en donde también se produce resistencia y autonomía. La revalorización de lo doméstico, de lo afectivo y lo cotidiano, también es político, lo cual nos aproxima a la vida y por tanto al pensamiento mapuche. El giro hacia lo afectivo es un giro en la comprensión a estas prácticas e instituciones como un espacio de poder, poder que perdimos al incorporar la jerarquización espacial, de género y sexual occidental.

El rescate de la memoria de las mujeres mapuche permite ir sanando las heridas coloniales, que se arrastran hasta el presente. Sanar de lo que ha producido la mirada rapiñadora que se ha apropiado de nuestros cuerpos y placeres, de

La exterioridad de la mirada pornográfica y perversa sobre el cuerpo y la representación focalizada y objetivada... asociadas a la exterioridad colonial moderna – exterioridad de la racionalidad científica, exterioridad rapiñadora de la naturaleza, exterioridad administradora de los recursos, exterioridad expurgadora del otro y de la diferencia (Segato, 2014b, p. 608).

Por eso la necesidad de mirar ahora hacia nosotras, y preguntarse: ¿por qué no se preguntó con anterioridad por las mujeres y su posición, en una institución social donde somos mayoría? Esto devela como ha sido construida nuestra historia y por qué debemos impulsar una revisión que contenga una perspectiva de género, y no tan solo una crítica colonial, en donde la emergencia de las corporalidades femeninas, las disidencias y las infancias, podamos encontrarnos.



El rescate de los cuerpos y de la memoria permite una autodeterminación epistémica, en donde la poligamia como evidencia histórica presenta una forma propia y particular de vinculación afectiva-social y sexual que ha sido poco profundizada. Siendo sus aportes a la resistencia frente al modelo impuesto el: i) plantearse formas no binarias de amor, de sexualidad y convivencia; ii) poseer un entramado propio de poder femenino, en donde existen jerarquías y lógicas de colaboración y generación de conocimiento femenino mapuche; iii) la familia polígama interpela a la sociedad dominante desde un modelo moral propio – una economía de cooperación – una educación comunitaria familiar y desde roles de género basados en la complementariedad.

El potencial político de la reivindicación de la poligamia está en las bases de la organización del pueblo mapuche, y por esta razón los mapuches se resistieron por mucho tiempo a abandonarla como práctica:

La sociedad mapuche tenía dos principios de ordenamiento recurrentes: ‘que no nos vengan a imponer vivir en pueblos, y que no nos obliguen a la monogamia’. El primero afirmaba el rechazo a la política española y chilena de ocupación: no aceptaban la ocupación del territorio, la formación de pueblos. la pérdida de la libertad de desplazamiento, etc. En eso eran de una gran sensibilidad. La poligamia, por otro lado, era la base de sobrevivencia de la sociedad: como hemos dicho, permitía las alianzas internas y el contar con gran cantidad de mocetones. Se trataba de una política de población. Aceptaron las ideas religiosas, pero en cuanto el bautismo los obligaba a ser monógamos, abandonaban su práctica. Es por ello, entre otras cosas, que nunca entro la religión católica, a pesar de trescientos años de misiones en territorio araucano (Bengoa, 2000, p. 154-155).

La visión autonómica de la poligamia es su potencial rebeldía a lo impuesto de manera invisible, al control del cuerpo, que se transforma en autocontrol, aquello que ni siquiera podemos pensar porque la sociedad lo impone como imposible: ¿cómo encajamos polígamos, en la sociedad moderna? Solamente haciéndola triza, y es por eso por lo que desestructurar la poligamia mapuche fue uno de sus principales objetivos en las campañas de conquista.

7 Y por último y para incorporar nuevas preguntas a este asunto de mujeres que es la poligamia mapuche: ¿es acaso la poligamia mapuche una solución a las opresiones de género internas?

En la conferencia IV Conferencia Internacional sobre No Monogamias e Intimididades Contemporáneas (NMCI), en 2023, me hicieron esta pregunta y creo que es un punto clave en el desarrollo de una discusión contemporánea acerca de la poligamia mapuche, sobre todo al interior de un pueblo en donde lo central desde el pensamiento propio son los aspectos funcionales que obedecería el ejercicio de la práctica polígama: ¿el para qué?, ¿Para qué la poligamia mapuche hoy?

Pues para quien quiera y le acomode, para quien la necesite, está ahí, es una alternativa a



lo impuesto. Lo importante es derribar las barreras que nos impiden y controlan nuestros cuerpos en el acercamiento a la práctica polígama, que nos impiden preguntar respecto de esta, del placer y de que nos hace estar bien, porque no todo es guerra, porque el cuerpo también es territorio por reivindicar. La autonomía territorial también considera estos cuerpos controlados, educados y formateados por las instituciones coloniales y posteriormente las instituciones de control social modernas, por tanto, la visibilización de la poligamia es un ejercicio autonómico.

La respuesta de mi parte a esta importantísima pregunta es que, si bien la poligamia no es la respuesta a las opresiones de género, es un refugio con el cual cuenta nuestra cultura mapuche frente a una forma de jerarquización social impuesta. En ella también habitan desigualdades, y sin duda hay conflictos, quiebres afectivos, violencia, pero es una alternativa de la cual se nos despojó. Se nos impidió pensar la poligamia, sobre todo a las mujeres, víctimas de la historia polígama, y he ahí su potencial de traerla al debate. Pensar la poligamia nos otorga ese espacio en el tiempo, espacio que no hemos tenido, pensarnos como mujeres mapuches en la poligamia, y sin duda es un primer paso para hacernos cargo de estas opresiones, el que aparezcan nuestros cuerpos y nuestra voz en la historia mapuche.

Referencias

BARASH, David; LIPTON, Judith. *El mito de la monogamia: la fidelidad y la infidelidad en los animales y en las personas*. España: Siglo XXI, 2003.

BENJAMIN, Walter. *Tesis de filosofía de la historia*. Barcelona: Etcétera, 2001.

BOCCARA, Guillaume. *Los vencedores: historia del pueblo mapuche en la época colonial*. San Pedro de Atacama: IIAM, 2007.

BOLÍVAR, Antonio. Metodología de la investigación biográfico-narrativa: recogida y análisis de datos. En: PASSEGGI, Maria da Conceição; ABRAHÃO, Maria Helena Menna Barreto (org.). *Dimensões epistemológicas e metodológicas da investigação (auto) biográfica*. Porto Alegre: Eduneb, 2012. t. 2, p. 79-109.

CABNAL, Lorena. El relato de las violencias desde mi territorio cuerpo-tierra. En:

SOLANO, Xochitl Leyva; ROSALBA, Icaza (coord.). *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias*. Buenos Aires: CLACSO, 2019. (Colección Conocimientos y Prácticas Políticas, t. IV). p. 113-126.

CHIRIX GARCÍA, Emma Delfina. Cuerpos, sexualidad y pensamiento maya. En: SOLANO, Xochitl Leyva; ROSALBA, Icaza (coord.). *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias*. Buenos Aires:



CLACSO, 2019. (Colección Conocimientos y Prácticas Políticas, t. IV). p. 139-160.

COLLYER, Jaime. *Pecar como Dios manda: historia sexual de los chilenos, desde los orígenes hasta la colonia*. Chile: Catalonia, 2010.

COÑA, Pascual. *Testimonio de un cacique mapuche*. Chile: Pehuén, 1984.

DIAMOND, Jared. *¿Por qué es divertido el sexo? La evolución de la sexualidad humana*. España: Debate, 2007.

GUEVARA, Tomas. *Psicología del pueblo araucano*. Chile: Cervantes, 1908. v. 4.

LONCON, Elisa. Las mujeres mapuche y el feminismo. *CIPER*, Santiago de Chile, 13 marzo 2020. Disponible en: <https://www.ciperchile.cl/2020/03/13/las-mujeres-mapuche-y-el-feminismo/>. Acceso en: 5 mayo 2024.

MARIMÁN, José A. El nacionalismo asimilacionista chileno y su percepción de la nación mapuche y sus luchas. *Mapunet*, Denver, 2000. Disponible en: <https://mapunet.org/documentos/mapuches/jmariman1.htm>. Acceso: 5 mayo 2024.

MAYO, Simona; SALAZAR, Andrea. Narrativas orales mapuche: el ñutram como género de representación y su contribución en la revitalización del mapudungun. *Exlibris*, Buenos Aires, v. 5, p. 187-207, sept. 2016.

MENARD, André. Pudor y representación: La raza mapuche, la desnudez y el disfraz. *Aisthesis: revista chilena de investigaciones estéticas*, Nuñoa, v. 46, p. 15-38, dic. 2009.

MILLALEO, Ana Gabriela. *Poligamia mapuche / Pu domo ñi Duam (un asunto de mujeres): politización y despolitización de una práctica en relación a la posición de las mujeres al interior de la sociedad mapuche*. 2018. Tesis (Doctoral en Ciencias Sociales) – Universidad de Chile, Santiago de Chile, 2018.

NAHUELPAÑ, Héctor. Las ‘zonas grises’ de las historias mapuche: colonialismo internalizado, marginalidad y políticas de la memoria. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, Santiago, v. 17, n. 1, p. 11-33, jun. 2014.

PAREDES, Julieta. *1492 Entronque patriarcal: la situación de las mujeres de los pueblos originarios de Abya Yala después de la invasión colonial de 1492*. 2018. Tesis (Maestría en Ciencias Sociales) – Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2018.

PEÑA AXT, Juan Carlos; HUENTEQUEO TOLEDO, María Teresa; CAYUPAN CONSTANZO, Sandra. Relatos de mujeres mapuche de la Araucanía: revisitación a las formas de familia bajo la figura de la bigama. *Tabula Rasa*, Colombia, n. 28, p. 323-346, enero-jun. 2018.

QUILAQUEO, Francisca. *Mujer Mapuche: historia persistencia y continuidad*. Barcelona: Icaria, 2013.



SEGATO, Rita Laura. Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres. *En*: ESPINOZA MIÑOSO, Yuderkis; GOMÉZ CORREAL, Diana; OCHOA MUÑOZ, Karina (ed.). *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Argentina: Editorial Universidad del Cauca, 2014a. v. 1, p. 75-90.

SEGATO, Rita Laura. El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonidad. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 2, p. 593-616, mayo-agosto 2014b.

STUCHLIK, Milan. *La familia mapuche: relación entre derecho y cambio social*. Santiago de Chile: FLACSO, 1973. Mimeo.

