

4. LAS MUJERES EN LA SOCIEDAD RANQUELINA DEL SIGLO XIX. PERSPECTIVA ETNOHISTÓRICA Y ARQUEOLÓGICA

Alicia H. Tapia

Instituto de Arqueología, Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad de Buenos Aires;
Departamento de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Luján
aliciahtapia@yahoo.com.ar

Lía Pera

Departamento de Investigaciones Culturales,
Secretaría de Cultura de la Provincia de La Pampa
liapera@hotmail.com

4.1. INTRODUCCIÓN

Diferentes investigadores han discutido el rol cumplido por las mujeres en las jefaturas mapuches del sur de Chile durante los siglos XVIII y XIX, destacando la existencia de una marcada asimetría de género como resultado de la organización social fuertemente patriarcal (e.g. Bengoa 2007; Goicovich Videla 2003; Latchman 1924; Rosenbluth 2010). Si bien en diversos estudios etnohistóricos ha sido tratada la problemática de las mujeres entre los indígenas que compartían la lengua mapudungun y estaban instalados en el sector central de Argentina, la información documental en la que se basan generalmente incluye a todos los diferentes grupos que ocuparon aquel espacio; tales como los genéricos pampas del siglo XVII y XVIII o los puelches, pehuenches, vorogas, huilliches y ranqueles (Di Liscia y Zink 1999; Hernández 2011; Mandrini 1991; Mandrini y Ortelli 1992; Palermo 1994). Sin embargo, la similitud lingüística no debería considerarse un aspecto suficiente para homogeneizar las prácticas sociales de los diferentes grupos, sin diferenciar los matices que a lo

largo del tiempo y los diferentes espacios pudieron generar los procesos de etnogénesis, el enraizamiento a un territorio particular y la trayectoria histórica construida por cada grupo según su relación con otros actores sociales del estado nacional (Boccaro 2003; Jiménez y Alioto 2007; Tapia 2015). Precisamente este último aspecto ha permitido diferenciar las relaciones interétnicas entre los denominados “indios amigos”, “aliados”, “comarcanos”, soberanos o “autónomos” (Ratto 2003; Villar y Ratto 1998) y los procesos de “resistencia y complementariedad” que habrían generado los diferentes tipos de relaciones interétnicas en la frontera sur durante los siglos XVIII y XIX (Cutrera 2013; Hernández 1993; Maiorano 2015; Néspolo 2003).

A partir de estas consideraciones, en este artículo nos proponemos analizar los testimonios que diferentes viajeros, funcionarios, militares y misioneros han referido acerca del rol de las mujeres en la sociedad específicamente ranquelina. De acuerdo con ello, el objetivo que perseguimos consiste en identificar aquellos aspectos relativos al género femenino emergentes de la dinámica histórica propia de los ranqueles, de la continuidad de sus linajes y de las transformaciones sociopolíticas que tuvieron a lo largo del siglo XIX. Al considerar el rol de las mujeres ranqueles enfatizamos el análisis de la información documental que proviene de los grupos asentados en el interior del caldenal pampeano, territorio donde se instalaron quienes mantuvieron su autonomía e identidad bajo el gentilicio ranquel hasta la conquista del desierto en 1879. De esta manera se espera contextualizar socio-históricamente el desempeño de las mujeres en el seno la sociedad ranquelina, y reconocer tanto las prácticas sociales particulares como aquellas compartidas con otros grupos indígenas, contemporáneamente asentados en las pampas para el lapso de tiempo considerado en el análisis.

Para discutir el rol de las mujeres dentro de la estructura de los cacicazgos se considera necesario tener en cuenta las características culturales que se le han atribuido a las jefaturas en general, las cuales han sido objeto de importantes debates

teóricos realizados desde diferentes perspectivas antropológicas, sociológicas e históricas (Grant y Kautz 1981; Earle 1978; Jonhson y Earle 2003; Sahlins 1958; Service 1962, Pauketat 2007; entre otros). A partir de dichos debates y del estudio de casos etnográficos particulares, se ha estimado que la mayor dificultad para caracterizar a las jefaturas es la gran diversidad de expresiones culturales bajo las cuales se manifiestan. Por ello, los enfoques que en la actualidad incorporan la identificación y comparación de las prácticas culturales en contextos históricos específicos, permiten superar las falencias de la clasificación tradicional en etapas evolutivas de las organizaciones sociales, ya que se centran en las diferencias más que en la reducción de las culturas a un tipo dentro de la escala social evolutiva (Sullivan y Rodning 2001).

Según las evidencias arqueológicas y etnográficas existe un amplio espectro de jefaturas: desde aquellas donde se destaca la construcción de centros ceremoniales complejos -como en las sociedades formativas americanas-, hasta las confederaciones ecuestres móviles como las de los kazajos (o kazakos) de las verestepas de Asia central o de algunos grupos mapuches, como la que reunió el cacique Juan Calfucurá en el área de las Salinas Grandes (Bechis 2008; Murdock 1956). No obstante la gran diversidad cultural que caracteriza a ese tipo de organización social, se han destacado algunos aspectos de la estructura económica y política que todas ellas esencialmente comparten (Grant y Kautz 1981; Earle 1987; Johnson y Earle 2003). En primer lugar, se trata de organizaciones sociales complejas integradas en torno a la figura de un líder guerrero y de los ancestros de su linaje, cuyas hazañas bélicas construyeron las bases de la identidad grupal. En segundo lugar, para mantener su liderazgo el jefe o cacique (*úlmén* entre los mapuches chilenos y *lonko* entre los ranqueles) debía demostrar constantemente su capacidad para negociar y gestar alianzas económicas y políticas, intragrupales e interétnicas, así como su habilidad para reunir gran cantidad de seguidores y defender los derechos territoriales

y económicos comunes. El poder económico del líder dependía de sus facultades para acumular, administrar y redistribuir recursos substanciales para la subsistencia y otros bienes vinculados con el prestigio social (Villar 2003).

Desde el punto de vista de la organización social, se ha considerado que las jefaturas no son sociedades igualitarias y, en efecto, el prerrequisito de la emergencia de un jefe o cacique incluye la acumulación de poder, riquezas y prestigio en un sector reducido de la población o elite, la cual permanece en el tiempo a través de un reconocido y respetado linaje⁵⁸. De acuerdo con esta premisa, los investigadores que intentaron tipificar las diferentes sociedades de jefatura o cacicazgo en una escala evolutiva, coincidieron en señalar que todas ellas -conocidas arqueológicamente o a través de estudios etnográficos- tuvieron una estructura social jerarquizada (Grant y Kautz 1981; Earle 2011). A partir de esta argumentación, las discusiones teóricas se orientaron a definir si las jefaturas estaban o no estratificadas, o bien en qué grado lo eran respecto de las sociedades estatales. Basándose en las discusiones previas que plantearon Marshal Sahlins (1958) y Elman Service (1962) sobre el rol evolutivo que tuvieron las jefaturas para la emergencia del estado, Morton Fried (1967) señaló que no era correcto caracterizarlas como sociedades con estratificación social y que era más adecuado definirlas como “sociedades de rango”, ya que si bien se diferencian de las sociedades igualitarias aún no se encuentran marcadamente estratificadas como en un estado. Para Carneiro el concepto propuesto por Fried pone demasiado énfasis en el estatus social de los individuos por encima de la organización política; no obstante, otros investigadores como Jones Grant y Robert Kautz (1981) señalaron que el concepto “sociedad de rangos” puede ser más adecuado para caracterizar la desigualdad social observada en los cacicazgos en la que -como en el caso de los ranqueles- no se adecúa

⁵⁸ Carneiro subrayó este aspecto para diferenciar el tipo de poder de las jefaturas respecto del poder laxo y temporal que adquirirían los jefes en las sociedades cazadoras recolectoras (Grant y Kautz 1981).

el concepto “sociedad de clases”. En una sociedad jerarquizada que aún no constituye un estado, el concepto “rango social” puede ser utilizado de manera equivalente al de “estatus social”, que califica a los individuos según los bienes que ha acumulado el grupo de pertenencia y según el parentesco, la edad y el sexo (Harris 1986).

En concordancia con la organización sociopolítica jerarquizada de los cacicazgos ranqueles, cabe esperar que las actividades masculinas y femeninas también presenten diferencias marcadas por la desigualdad social. De manera similar a otros grupos mapuches, la organización social ranquelina fue marcadamente patriarcal, hecho a partir del cual se ha inferido que el rol de las mujeres no habría estado a la par de los hombres (Di Liscia y Zink 1999; Mandrini 1991; Palermo 1994). Sin embargo, las diferencias de estatus social entre las mujeres (según el mayor o menor prestigio y riqueza de sus parientes o el rango asignado por la edad y el estado de soltería o viudez) podría haber flexibilizado la conducta de supremacía de los hombres (Sullivan y Rodning 2001). En consecuencia, la autoridad y la toma de decisiones por parte de algunas mujeres pertenecientes a la familia de los caciques, pudieron haber sido más valoradas que la de algunos hombres (Bechis 1994; Roulet 2008, 2009; Sosa 2001). A su vez, dado que se analizan fuentes escritas que corresponden a diferentes momentos de las relaciones interétnicas entre ranqueles y otros actores sociales, cabe esperar la posibilidad de reconocer cambios o continuidades en las prácticas sociales femeninas y su valoración a lo largo del tiempo.

4.2. MATERIALES Y MÉTODOS: INTEGRACIÓN DE DATOS DOCUMENTALES Y ARQUEOLÓGICOS

A lo largo de casi 130 años, desde fines del siglo XVIII hasta fines del XIX, diferentes observadores relevaron información sobre las características y la trayectoria histórica de los cacicazgos ranqueles instalados en el centro del país. Con el fin de analizar las fuentes disponibles para ese lapso, se ha considerado de interés agruparlas por orden cronológico y según algunos

hechos destacados de las relaciones inter e intraétnicas. De esa manera las diferentes fuentes escritas se incluyen dentro de tres períodos: 1- desde 1750 hasta 1777, cuando se registran las primeras menciones del gentilicio ranquel vinculado con los caciques Llanquetruz I, su hermano Paillatur y Carripilún, entre otros líderes guerreros (de las Casas [1806] 1969; León Solís 1999, 2001); 2- desde 1777 hasta 1833, cuando Felipe de Haedo emprendió las primeras entradas del gobierno colonial al territorio ranquel (Haedo [1777] 1945); y 3- desde 1833 hasta la conquista del desierto en 1879, momentos que se inician con los avances de las expediciones militares de Juan M. de Rosas y concluyen con el accionar de la Segunda y Tercera División del ejército de J. A. Roca, que desestructuró la vida soberana de los ranqueles (Mansilla [1870] 1993; Racedo [1879] 1965; Rosas [1833-1834] 1965). A partir del análisis de la documentación escrita disponible para cada uno de los periodos, se seleccionaron aquellas que presentan información específica sobre las actividades de las mujeres ranqueles, dejando solo con fines comparativos las fuentes que describen características de otros grupos indígenas, aunque sus autores hayan mencionado que todos los habitantes de las pampas y la cordillera con lengua mapudungun tenían características similares.

Las referencias que corresponden al primer momento no proporcionan datos de interés específico sobre el tema de estudio propuesto, con la excepción de la obra descriptiva del Padre José Sánchez Labrador, quien detalla diversos aspectos de la forma de vida de las mujeres aunque generalizados para los diferentes grupos “moluches” o “aucas” (mapuches) que habitaban las pampas durante la segunda mitad del siglo XVIII (Sánchez Labrador [1772] 1936): “*De la ociosidad de los Serranos, Puelches y Thuelchus ó Patagones, son excepción los Muluches, Picunches y Sanquelches, a quienes en Buenos Ayres llaman Aucas, y no hay duda, que son como una misma Nación con los Aucas, ó Araucanos de Chile*” (Sánchez Labrador [1772] 1936:38).

Entre las fuentes más representativas del segundo momento se encuentran los informes de Maestros de Campo y de otros funcionarios coloniales y viajeros, cuyo principal interés era conocer los recursos del territorio indígena, la vías de circulación y el posible número de lanceros que disponían para medir las fuerzas de choque (Amigorena [1780] 1969; de las Casas [1779] 1969; Chiclana [1819] 1873; Haedo [1777] 1945; García [1810-1822] 1969; Vértiz [1784] 1871; Viedma [1781] 1938; Zizur [1786] 1969 y los documentos que tratan la recepción del cacique ranquel Carripilún⁵⁹ en Buenos Aires, AGN⁶⁰). El diario de viaje de Luis de La Cruz ([1806] 1969) constituye una excepción, dada la relevante información que proporciona sobre la forma de vida de las mujeres ranqueles a comienzos del siglo XIX.

El número de fuentes históricas a considerar para el tercer momento es más numeroso y de mayor diversidad. Para el período de 1833 a 1850, además de los informes militares de las campañas que comandó Rosas, se cuenta con las memorias escritas por algunos cautivos como Santiago Avendaño y blancos renegados que convivieron en las tolderías de los ranqueles, como es el caso del coronel Manuel Baigorria (Avendaño 2000; Baigorria 1975; Rosas [1833-1834] 1965). Especialmente, las referencias de Avendaño revisten particular interés dado su permanencia durante algo más de siete años en una de las tolderías ranquelinas ubicada en el interior del caldenal pampeano⁶¹, desde 15 de marzo de 1842 en que fue cautivado hasta el 1 de noviembre de 1849 cuando huyó hacia el sur de San Luis. Si bien en algunos tramos de sus memorias

⁵⁹ Se conocen otras grafías tales como Carripilón, Carrilón (Hux 2003)

⁶⁰ Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires, II: 362-3633 y 373 y Serie IV tomo IV; AGN. IX, 5.9.6; AGN IX. 24.1.1; AGN IX.19-7;

⁶¹ De acuerdo con las descripciones que proporciona Avendaño dicha toldería habría estado ubicada cerca del paraje conocido con el topónimo Guada o Huada (zapallar), ubicado en el Departamento Loventué, en el centro norte de la Pampa.

no queda claro si sus observaciones fueron directas o recibió la información a través de otros participantes, en la mayor parte de su relato describe como protagonista las actividades que realizaban las mujeres y el trato diferencial que se les daba según el estatus social, incluyendo también a las cautivas. A estas memorias se suman las cartas de frontera que entre 1840 y 1858 intercambiaron algunos caciques ranqueles como Painé, Pichuin y Calvan con las autoridades fronterizas de Córdoba (Tamagnini 2015). En ellas se destacan los pedidos de diferentes tipos de bienes que los ranqueles solicitaban para sus mujeres (cuentas de vidrio, dedales, agujas, vestimentas, etc.).

Para fines del siglo XIX son numerosos los informes militares de las expediciones al territorio ranquel (Arcos 1860; Barros [1872] 1975; Mansilla [1870] 1993; Olascoaga [1880] 1974; Racedo [1879] 1965), no obstante de todos ellos solo la información detallada que proporcionan Lucio V. Mansilla y Eduardo Racedo resultan de interés para el objetivo de estudio que se persigue. A los informes militares se suman las cartas escritas durante 1873-1877 por los caciques Epumer, Baigorrita, Ramón Cabral y Mariano Rosas al padre Donati -misionero de la orden de San Francisco en Río Cuarto- y a diferentes autoridades de la frontera y del gobierno de Buenos Aires (Tamagnini 1994).

Por otra parte, se correlacionan algunas referencias de la documentación escrita con materiales del registro arqueológico recuperado en el departamento Loventué, especialmente en el territorio conocido como *Mamül Mapü*, donde para fines del siglo XIX estaban asentadas las tolderías del cacique Baigorrita (Tapia 2002, 2005). Si bien se trata de informaciones con visibilidad diferente, tal como lo expresan Marcela Tamagnini y Alicia Lodeserto (1999), el correlato entre ambos tipos de datos puede contribuir a generar nuevos conocimientos y nuevos interrogantes de investigación; mientras en los documentos escritos se manifiesta la voluntad de dejar constancia del comportamiento de las mujeres, a partir de los materiales

del registro arqueológico se puede dar evidencia o hacer visible dicho comportamiento. Algunas de las categorías de comparación entre los datos arqueológicos y los datos escritos pueden no tener una adecuación directa; especialmente cuando por el tipo de materia prima los materiales no se preservan en el registro arqueológico. En esos casos, las contrastaciones solo se pueden efectuar a partir de inferencias indirectas derivadas de otras particularidades de la cultura material.

Para efectuar el análisis de las actividades llevadas a cabo por las mujeres y las normativas que la sociedad ranquelina aplicó para su valoración o castigo, se han tenido en cuenta algunas herramientas conceptuales y metodológicas de la Antropología y la Arqueología del género (Brumfiel y Robin 2008; Cintas Peña 2012; Conkey y Spector 1984; Díaz-Andreu 2005; Martín Casares 2008; entre otros). Al respecto, se adhiere a la crítica que desde esos enfoques teóricos se han formulado al modelo de análisis tradicional, el cual plantea la oposición entre lo *privado* como un ámbito esencialmente femenino y lo *público* reservado a las actividades masculinas que inciden en la dinámica social e histórica. Entre otros aspectos, ese enfoque parte de la premisa de asociar lo femenino con el ámbito de lo privado o doméstico, donde se cumplen actividades “naturales”, repetitivas o rutinarias necesarias para asegurar la continuidad de la subsistencia y la vida diaria, desvalorizando la importancia de las mujeres como agentes de transformación social (Montón Subías 2000). Es infundado considerar que lo doméstico carece de repercusiones públicas: al desarrollar sus múltiples actividades cotidianas (compras en el mercado, cotilleo, elección del vestuario, confección de artesanías, etc.), las mujeres inciden constantemente en los diferentes aspectos del contexto social, su continuidad y cambio. Por lo tanto ambas dimensiones de la vida social (privada o doméstica y pública) se encuentran indisolublemente relacionadas.

Para superar la falacia de reducir lo doméstico a la esfera de lo privado, algunas arqueólogas del género han optado por

reemplazar el concepto de lo doméstico por el de “actividades de mantenimiento”, incluyendo a aquellas que están “*relacionadas con el cuidado y mantenimiento de la vida en los grupos humanos: (...) la práctica de la alimentación, la gestación y crianza de niños y niñas, la atención a los segmentos del grupo que no pueden cuidarse a sí mismos, la higiene y salud pública*” (Montón Subías, 2000: 52). El espacio de las actividades de mantenimiento no es únicamente la casa, la vivienda o el ámbito doméstico, también incluye otros lugares como por ejemplo el mercado, el templo, el espacio fronterizo, etc.; por lo tanto las actividades de mantenimiento se desarrollan en un “lugar relacional” definido por las interacciones humanas que permiten llevarlas a cabo.

De acuerdo con estas argumentaciones, los datos etnográficos y arqueológicos registrados sobre las mujeres ranqueles se analizan discriminando las diferentes actividades en las que fueron protagonistas, sin establecer connotaciones que las califiquen de privadas o públicas y enfatizando su carácter relacional. Se tendrán en cuenta: las prácticas de subsistencia, la confección de diferentes bienes materiales, los cuidados personales, la crianza y la educación de los niños, las diferentes prácticas vinculadas con el ciclo vital y los ritos de pasaje: nacimiento, pubertad, matrimonio y muerte (Harris 1986). También se destacará la participación femenina en las ceremonias religiosas, los intercambios comerciales, la actuación en las relaciones político-diplomáticas y las diferencias de status social entre las mujeres.

4.3. TAREAS VINCULADAS CON LA VIVIENDA Y LA SUBSISTENCIA

Al pasar por parajes del territorio pehuenche -ubicados en el norte del territorio neuquino- Luis de la Cruz ([1806] 1969) observó que las mujeres se encargaban de recolectar la leña así como también de encender y mantener el fuego. En las tolderías ranqueles el coronel Baigorria notó las mismas disposiciones de las mujeres del cacique Pichuñ, quien para la década de los '40

del siglo XIX estaba instalado con toda su gente en el *Mamül Mapü* (tierra del monte), ubicada al sur de los departamentos Loventué y Toay (Baigorria 1975). Por su parte Mansilla describe el desempeño de las mujeres de los caciques Mariano Rosas (Panguitruz Güor) y Epumer para encender y mantener el fuego, barrer el piso y luego regarlo, acomodar las camas, mantas y cueros en el interior del toldo y juntar la basura: “Una cuadrilla de indiecitos sacaba cueros, arrastrados mediante una soga de lo mismo, montones de basura e inmundicia que las chinas y cautivas iban haciendo en simetría, revelando que aquella operación era hecha con frecuencia” (Mansilla [1870] 1993: 328)

Acerca de la recolección, elaboración y consumo de alimentos vegetales, de la Cruz refiere el uso de lancú (cebadilla) y del fruto del chical (chañar). Petronila Pérez (cautiva de los ranqueles) le comentó que las mujeres molían las semillas de lancú y a veces consumían la harina tostándola para espesar el caldo de la carne. En el monte, los chañares en floración atraen muchas abejas, por ello hacia fines del verano se podía recolectar abundante miel en varios sectores del caldenal pampeano; al respecto, no hay referencias que indiquen si en esa actividad participaban los hombres, las mujeres o ambos. La recolección de vainas de algarrobo era una tarea femenina en la que también colaboraban los niños, se acumulaban en grandes parvas y se almacenaban para el invierno. También las mujeres eran las encargadas de preparar las bebidas alcohólicas indispensables para todas las celebraciones utilizando granos de maíz (*chicha*) o bien semillas de algarroba (*aloja*) o con los frutos del chañar (*pulcú*), que eran remojados hasta lograr la fermentación en grandes *ñoques* o bateas de cuero (Avendaño 2000: 31).

Un aspecto relevante que cumplieron las mujeres para la economía doméstica fue su participación en el cultivo de varios vegetales tales como maíz, calabazas, melones y sandías. Durante la primera mitad del siglo XIX, estos cultivos se hacían generalmente a una escala hortícola, en espacios cercados por

palos enterrados a pique y ubicados cerca de los toldos. Según expresó de la Cruz: *“los indios no tienen labranzas de tierras, sino unas cortas chacarillas de zapallos, sandías y melones, que se reducen a diez o doce varas de circuito”* (de la Cruz [1806] 1969a: 279). Unas pocas décadas después de las observaciones de este viajero, cuando las expediciones militares de Juan Manuel de Rosas asolaron las principales tolderías en el interior del *Mamül Mapü*, la marcada reducción del ganado al que se podía acceder reorientó la economía doméstica ranquelina hacia una práctica agrícola más extensiva con semillas de cereales europeos como trigo y cebada y el uso de arados de madera (Jiménez y Alioto 2007; Tapia y Charlin 2004). Según narra Avendaño (2000) los hombres eran los encargados de confeccionar los pesados arados de madera y de roturar la tierra con ellos. Pero la siembra era una tarea compartida por todos los integrantes de la familia y algunos parientes invitados: *“hombres y mujeres se colocan en hilera o en surcos... Siempre hacen hoyos con el palo puntiagudo (o palo cavador), que tendrá una vara y cuarto de largo y como más una pulgada de grueso. Al paso que van introduciendo tres granos de maíz van tapando el hoyo con el pie”* (Avendaño 2000: 30).

Si bien las fuentes documentales mencionan la recolección y consumo de vegetales silvestres así como también la existencia de prácticas agrícolas y la elaboración de comidas con vegetales domesticados, no existen menciones sobre la existencia de artefactos de molienda, cuya utilización en general se ha adjudicado a las mujeres por su rol significativo en la preparación de los alimentos. Por el contrario, esos materiales abundan en el registro arqueológico recuperado en varios sitios ocupados por los ranqueles a fines del siglo XIX en el norte del caldenal pampeano⁶² (Tapia y Charlín

⁶² Algunos de los artefactos de molienda (manos, morteros y molinos) fueron recuperados durante las investigaciones arqueológicas efectuadas en el norte de La Pampa, en especial en los sitios Don Isidoro 2 y Poitahue, bajo el marco de Proyectos UBACYT y autorización de la Subsecretaría de Cultura de la Provincia de La Pampa. No obstante, la mayoría de los artefactos analizados proceden de colecciones con materiales que recuperaron pobladores locales en los sitios Parera, Solera, Laguna El Guanaco, El Recado y en la localidad La Gama (Tapia y Charlin 2004).

2004). El estudio morfológico y funcional de 97 artefactos de molienda recuperados en esos sitios ha proporcionado información sobre la intensidad con la que fueron utilizados, ya sea para moler vegetales y obtener harinas como para triturar sal y pigmentos minerales (Fig. 1). Dicha intensidad se evidencia a partir de la elevada frecuencia de reutilización que presentan tanto los morteros y molinos como las manos correspondientes a ambos tipos de artefactos⁶³. Una vez que las superficies activas donde se efectuaba la molienda se desgastaban, hasta el punto de producir la fractura de la roca, los fragmentos resultantes se volvían a utilizar para la misma función (Fig. 1c). Si bien es altamente probable que las mujeres estuvieran a cargo de la molienda de los vegetales y de los granos de sal -dado que eran quienes tenían a cargo la elaboración de los alimentos-, no se han obtenido referencias documentales que permitan afirmar si la trituración de pigmentos utilizados en las pinturas corporales era también una actividad femenina, masculina o bien indistinta de ambos géneros. Para el caso de los tehuelches se ha indicado que tanto la recolección de pigmentos como la preparación de las pinturas habría estado a cargo de las mujeres (ver capítulo 2 en este libro).

Al menos para mediados del siglo XIX, las prácticas culinarias que implementaban las mujeres eran bastante variadas, se menciona la preparación de carne “*guisada, cocida (hervida) o asada... mazamorra, chicha de leche ácida, de chañar o de maíz*” (Avendaño 2000: 27). Famoso es el puchero que como agasajo a Mansilla le ofrecieron las esposas e hijas de Mariano Rosas, acompañado en esa ocasión de sandías como postre. También describe otros platos preparados por las mujeres del cacique Baigorrita: “*a mi compadre le sirvieron un riñón de cordero caliente, crudo y un bofe de vaca fiambre, aliñado con cebolla y sal*” (Mansilla [1870] 1993: 426). Por

⁶³ La superficie activa de los morteros fue utilizada para machacar, triturar o moler golpeando, presionando y girando en sentido circular con la mano de mortero. La superficie activa de los molinos fue utilizada con los mismos objetivos pero en este caso, la mano de molino se hacía deslizar en sentido longitudinal.

su parte, las mujeres y cautivas de Epumer habían preparado para recibirlo un menú muy completo y abundante: “*En seguida vino el asado, de cordero y de vaca, después puchero. El pan eran tortas al rescoldo. El postre fueron miel de avispa, queso y maíz frito pisado con algarroba*” (Mansilla [1870] 1993: 537).

Especialmente Avendaño y Mansilla detallaron las diferentes formas de preparar y consumir el maíz, prácticas que resultan de interés ya que pueden tener representación arqueológica (mazorcas de maíz quemadas, granos con o sin alteración térmica, etc.). El maíz se utilizaba en diversidad de comidas saladas, dulces y bebidas, se lo podía consumir hervido, asado, desgranado, fermentado, tostado, con sal, miel o leche: “*Están listas las delicadas y exquisitas comidas como la chicha de algarroba o maíz*”; (...) “*comida consistente en manjares de maíz, como la mazamorra y el mote (maíz desgranado y cocido)*” (Avendaño 2000: 15 y 27); “*pisándola con maíz tostado (a la semilla de algarrobo) una comida agradable nutritiva; (...) trajeron el almuerzo; era lo de siempre: puchero con choclos y zapallo*” (Mansilla [1870] 1993: 393-533).

En el relato de Avendaño se encuentran descripciones sobre los enseres de cocina que utilizaban las mujeres para preparar los alimentos hacia 1842-1849: grandes ollas para la comida hervida y guisada y ñoques o recipientes de cuero donde se elaboraban las bebidas fermentadas. La muy escasa presencia o bien la ausencia de fragmentos de cerámica en los diferentes sitios arqueológicos donde estuvieron instalados los asentamientos ranquelinos, se vincula estrechamente con el uso de ollas de hierro que fueron introducidas en las tolderías y con la fabricación de platos y fuentes (*ralí*) de madera. Al respecto se destaca la abundancia de maderas duras aptas para la talla que ofrecía el caldenal pampeano, tales como el algarrobo (*Prosopis flexuosa*) y el caldén (*Prosopis caldenia*), aunque en el registro arqueológico los objetos de madera tienen muy baja visibilidad quizá por motivos de conservación. También, a modo de fuentes utilizaron “tipas” de cuero⁶⁴ y en algunas celebraciones

⁶⁴ Avendaño las define como: *una especie de fuente con asas en la orilla. Para que se mantenga siempre estirada* (Avendaño 2000: 19).

especiales (e.g. nacimientos) se ofrecía la comida en bolsitas de ubre de vaca o escroto de toro (*thron throng*). Las bebidas se servían en bolsitas de cuero o en astas de vaca acondicionadas para ser usadas como vasos.

El uso de objetos de hierro para cocinar debió afectar el tiempo y la forma de cocción de los alimentos, así como el aumento en el peso de los cargamentos cuando se producía el traslado de los asentamientos. Tal es el caso de Ignacia que por encontrarse malherida tuvo que mudarse, motivo por el cual su marido Güenucal: “*alzó todo lo que tenía más importancia y que sería de más utilidad para su mujer ...todo el ajuar que cargaba el carguero (chechuim o chechumpeye) se componía de una sartén, dos asadores de fierro, una caldera (pava) grande de cobre, otra chica,...dedales y cascabeles... dos ollas de fierro*” (Avendaño 2000: 116).

Como parte de las negociaciones con las autoridades cordobesas con frecuencia los caciques solicitaban ollas de hierros entre otros bienes, tal como se detalla en tres cartas que Painé le escribió al gobernador de Córdoba, Manuel López, entre 1842 y 1843. En la Lista de Agasajos que fueron remitidos al Cacique Painé en 1840, se refiere el envío de ollas de hierro a las tolderías (Tamagnini 2015). A su vez, en la *Cuenta de Agasajos de los indios amigos del sur* del año 1861 (registrada en la frontera del Río Cuarto), se listan distintos artículos otorgados por mes a diferentes caciques y capitanejos ranqueles, y entre los artefactos de metal que les entregaron ese año se indican tres ollas de hierro (Tamagnini 1998). En una carta fechada el 27 julio de 1873, Tripaiman -una de las esposas de Mariano Rosas- le escribió al Padre Donati: “*Martina dise que le mande una hollita chiquita*” (Tamagnini 1994: 17). Una evidencia arqueológica de ese tipo de artefactos fue encontrada en el sitio Don Isidoro 2 (departamento Loventué), donde por las características del registro arqueológico se ha considerado que se trata de una ocupación ranquelina contemporánea a la conquista del desierto (Tapia 2002, 2006). Las excavaciones efectuadas en ese sitio permitieron detectar un fogón en torno del cual se recuperaron

tres fragmentos de borde correspondientes a una olla⁶⁵ y un fragmento basal de pava de hierro (Tapia *et al.* 2002; Tapia *et al.* 2004).

Resulta de interés contrastar estas descripciones con las referencias sobre las maneras del comer y los arreglos de mesa que algunos años después efectuó Mansilla. Este observador menciona la incorporación de enseres importados, al menos en los toldos de los miembros de la elite cacical como Mariano Rosas, Ramón Cabral y Epumer. En varios tramos de su relato refiere el uso de platos de madera y cubiertos de metal: “*Las cucharas eran de madera, de hierro, de plata; los tenedores lo mismo; los cuchillos comunes*” (Mansilla [1870] 1993: 244). A Mansilla le llamó la atención que en el toldo de Epumer las mujeres habían preparado la mesa con mantel, cubiertos de metal, vasos y que sirvieron la comida en platos de loza. Posiblemente, como es habitual en cualquier hogar, se utilizaba la mejor vajilla para homenajear a los invitados, y las prácticas sociales que las cautivas previamente habían incorporado en sus grupos de origen pudieron haber generado algunas de esas modificaciones en los arreglos de mesa. También es razonable considerar que en ocasión de la visita de Mansilla se habría intentado demostrar comportamientos similares a los que él estaría acostumbrado en la ciudad y, de esa manera, propiciar las negociaciones en calidad de “pares” para el tratado de paz que aquél buscaba concretar. De todas maneras, las modificaciones en las maneras del comer tradicionales ya eran manifiestas, tal como se evidencia en los pedidos de cucharas que Painé y otros caciques solicitaron por carta durante el periodo 1840-1844 (Tamagnini 2015). Tres años después de la estadía que Mansilla hizo en la toltería de Mariano Rosas, el capitanejo Tripaimán solicitó por carta al padre Donati una docena de cucharas (Tamagnini 1994).

En cuanto a las actividades vinculadas con el ganado, principal recurso económico que marcaba la riqueza y el prestigio

⁶⁵ El resultado del análisis arqueometalúrgico (EDS-MBE) de un fragmento de olla indica que la pieza fue fabricada con una aleación principalmente de Fe, Si y Al y una metalografía típica de los hierros fundidos (Tapia *et al.* 2002).

de los grupos indígenas pampeanos durante el periodo, la toma de decisiones sobre las formas de obtención, el traslado y la comercialización en escala interregional, así como el adiestramiento en el caso de los equinos, era estrictamente masculina. No obstante, la cría de animales y el pastoreo en escala doméstica realizados en sectores aledaños a las tolдерías eran actividades donde las mujeres tenían mayor injerencia. Tanto los hombres como las mujeres podían carrear a los animales. Particularmente las mujeres lo hacían cuando los hombres estaban ausentes de las tolдерías, tal es el caso de la esposa del capitanejo Caniú cuando este se alejó para participar en un maloneo: *“la india determinó matar a una vaca grande y gorda para que les durase”* (Avendaño 2000: 131). En una ocasión Mansilla observó que los hombres, luego de darle muerte al animal, le entregaron la res a las mujeres: *“Ellas la desollaron, la descuartizaron y la depostaron, recogiendo hasta la sangre”* (Mansilla [1870] 1993: 326).

Las mujeres también poseían caballos, aprendían a montar y a trasladarse enancadas. En especial, preferían las yeguas mansas para poder trasladar a sus hijos y a todas las pertenencias materiales cuando se movilizaban de tolдерía en tolдерía o bien cuando acompañaban a sus maridos a mayor distancia. A caballo o a pie también se encargaban de arrear el ganado: *“Las chinas recogían el ganado manso, arreándolo a pie, seguidas de muchos perros tan grandes como flacos, que llamaban la atención. Las cabras y las ovejas venían mezcladas. Llegaron a la puerta de los corrales: los perros separaron las especies, y las chinas las majadas, encerrando cada una de ellas en su respectivo corralito”* (Mansilla [1870] 1993: 405).

Algunas de ellas acompañaban a los hombres en sus desplazamientos cuando estos iban a malonear a los sitios fronterizos y quedaban a cargo de cuidar los caballos que no habían intervenido en los asaltos. De esa manera podían disponer de animales que al no estar cansados facilitaban la huida hasta las tolдерías. Las mujeres solían ocuparse de desensillar los caballos y de acomodar los aperos de quienes llegaban hasta sus toldos de visita (Mansilla [1870] 1993).

4.4. SOBRE LA CONFECCIÓN DE DIVERSOS BIENES

Luis de la Cruz ([1806]1969) observó que las dos mujeres del cacique pehuenche Manquel armaban el toldo con horcones, postes y cueros. Avendaño también proporciona referencias que corrobora esa observación para los ranqueles. Eran hábiles en recolectar vegetales y confeccionar escobas para barrer el piso de tierra de las viviendas y para hacer cepillos que servían para peinar el cabello. En su relato de viaje a las tolderías ranquelinas en 1781, Godoy indicó: “*Que en todo el camino encontró muchas matas de las que suelen hacer escobas*” (Viedma 1938: 540). Casi un siglo después Mansilla, observó el uso de escobillas realizadas con el follaje de una planta espinosa, tal vez de jarilla (*Larrea divaricata*) o de alpataco (*Prosopis flexuosa par depressa*). Al respecto observó que “*Varias chinas y cautivas lo barrían* (al toldo de Mariano Rosas) *con escobas de biznaga*. También indicó el uso de pastos duros en la confección de cepillos para el pelo: “*Un grupo de chinas se peinaba con unas escobitas de paja brava*” (Mansilla [1870] 1993: 327-328).

Palermo (1994) ha realizado un detallado análisis de las actividades textiles de las mujeres mapuches y el valor económico que sus productos tenían para las interrelaciones intra e intergrupales. Para el caso ranquelino las fuentes documentales no refieren una tarea textil intensiva, al menos desde mediados del siglo XIX en adelante. Solo se registró una mención de Avendaño indicando que después de la ceremonia de la siembra del maíz las mujeres retornaban a realizar sus tareas habituales: *a tomar de nuevo sus telares; otras el huso* (Avendaño 2000: 31). En otro pasaje narra los reproches que de manera simulada las mujeres de la familia le hacían a la novia indicándole sus deberes de esposa: “*otra le dice que era enemiga de tomar el huso para hilar, y que por su falta de afición a él y a las telas, no sabía aún preparar un tejido, pero que era necesario contraerse a aprenderlo, por supuesto que su marido no ha de tejer para vestirla*” (Avendaño 2000: 86).

Si bien en las fuentes documentales se menciona el empleo de cueros para diversas actividades de la vida cotidiana -armar el toldo,

cubrir asientos, arrastrar residuos hasta el área de descarte, cubrir el cuerpo de los muertos, hacer recipientes para servir la comida y elaborar chicha o aloja (*ñoques*) o bien lazos, riendas y otros enseres ecuestres, bolsos o alforjas, entre otros usos-, son escasos los datos disponibles acerca de quiénes eran los encargados de su laboreo. Refiriéndose a los pehuenches, de La Cruz considera que el trabajo de los cueros era una tarea femenina: *“Porque ellos ...ni trabajan en ninguna manufactura, más que en sobar algunas pieles para botas, correas, colleras para uncir animales, y maneas para las manos, y aún en estas obras tienen parte sus mujeres, como que las he visto trabajar en ellas”* (de La Cruz [1806] 1969c: 487).

Desde una perspectiva arqueológica, el trabajo de los cueros ha sido tradicionalmente adjudicado a las mujeres, tanto en las sociedades cazadoras recolectoras como en las jefaturas. En el registro material de esas sociedades, los principales materiales líticos que representan el laboreo de los cueros son los raspadores y los sobadores (Marchione y Bellelli 2013; ver capítulo 3 de este libro). Hacia mediados del siglo XIX la incorporación generalizada de los objetos de metal cortantes en la cultura material ranquelina, así como también de recipientes de vidrio cuyos fragmentos ofrecían filos eficaces, habrían reemplazado en gran medida a los raspadores líticos. Sin embargo, ese no sería el caso de los sobadores cuya presencia en el registro arqueológico de momentos tardíos es abundante. En los sitios arqueológicos El Recado (departamento Rancul) y La Gama (departamento Utracán), que pueden atribuirse a ocupaciones ranqueles previas a la conquista del desierto⁶⁶, se han encontrado sobadores formatizados específicamente para cumplir

⁶⁶ La atribución cultural de esas ocupaciones se ha corroborado a través de variables documentales y arqueológicas. En primer lugar, la cartografía de los primeros agrimensores nacionales del territorio pampeano (1881-1885) indica la presencia de tolderías y rastrilladas indígenas en esos parajes, incluyendo la existencia de topónimos en mapudungun y, por otra parte, las investigaciones arqueológicas en el terreno así como el estudio de los materiales de metal, vidrio y lítico que proceden de esos sitios permiten adjudicar la formación del registro a ocupaciones indígenas de fines del siglo XIX (Tapia y Charlín 2004).

esa función y también reciclados a partir de piezas fracturadas que previamente cumplieron otras funciones; tal es el caso de una bola de boleadora y dos manos de moler que se fracturaron por la mitad y las caras planas resultantes se utilizaron como sobador (Tapia y Charlin 2004). El reciclamiento de estos artefactos confeccionados a partir de piedras duras (basalto, cuarcitas finas, granitos o dioritas) son indicadores del trabajo intensivo del cuero y el costo de obtención de las materias primas. En la Figura 1e se ilustra un sobador recuperado en las excavaciones del sitio Don Isidoro 2 el cual estaba asociado con materiales de vidrio y metal (Tapia *et. al.* 2001).

Probablemente, la perduración de los sobadores de piedra en la cultura material de los ranqueles se vincula con la función específica que cumplían: un vez que el cuero era desprovisto de las adherencias cárnicas (mediante el uso de raspadores líticos, fragmentos de vidrio o el filo de un cuchillo), para ablandar o flexibilizar el cuero fresco o seco se utilizaba la mano o bien los sobadores de piedra. Dada la especificidad y eficacia de estos instrumentos líticos, no habrían existido otros artefactos importados o autóctonos para el tratamiento de los cueros que pudieran reemplazarlos.

Al respecto, resulta de interés la siguiente mención de Avendaño: “*Caniú, el indio que me tenía, le había mandado a su mujer que le lonjiase una carona de vaca*” (Avendaño 2000: 123). Si bien en esa oportunidad la esposa no aceptó la tarea y se la derivó a una cautiva, la orden indicaría que las mujeres habitualmente intervenían en el trabajo de los cueros y para ello contaban con elementos personales de metal cortante y piedras de afilar⁶⁷. En efecto, así también lo indicó el mismo cautivo, cuando a la muerte de la mujer de Caniú -junto al cuerpo envuelto en varias capas de cueros y como parte de su ajuar fúnebre- le depositaron una piedra de afilar y un cuchillo que le habían pertenecido.

⁶⁷ En el registro arqueológico recuperado en asentamientos tardíos del norte de La Pampa es frecuente el hallazgo de piedras de afilar, que presentan huellas de desgaste producido por frotación de artefactos de metal.

Las costuras de los cueros para armar mantos, coberturas de asientos, caronas, alforjas, ñoques, bolsas, etc. y también recamar prendas con cuentas de vidrio o metal, fueron realizadas con tendones o tientos muy finos (de ñandú, venado de las pampas, vacunos, etc.) cuya preparación también debió ser una tarea especialmente femenina, a juzgar por la referencia de Avendaño. Al menos desde comienzos del siglo XIX, para coser debieron utilizar agujas de metal como las que en gran cantidad distribuyó de La Cruz entre las mujeres de las tolderías ranqueles durante su viaje. Aunque refiriéndose a los pehuenches, de la Cruz describió con detalle la forma en que las mujeres obtenían los hilos de cuero y las labores en que los usaban: *“Usan en lugar de cáñamo o de pita⁶⁸, de los nervios del espinazo de todo animal, que las indias lo benefician: de esta suerte extraen los nervios, los ponen al sol, y estando casi secos los mascan con los dientes, hasta desunirlos y deshacerlos, como nosotros haríamos con la tascadera; y estando en estopa los hilan; pero es tan fuerte el hilado, que cosen con ellos los sacos, todos costales, y cuanto se les ofrece, y nunca les faltan sus maniobras para las costuras”* (de la Cruz [1806] 1969c: 443).

4.5. CUIDADOS PERSONALES, VESTIMENTA Y ADORNOS

El baño en las lagunas cercanas a las tolderías era un hábito realizado en las primeras horas de la mañana, tanto de los hombres como de las mujeres⁶⁹. Así lo observó Mansilla en Leubucó: *“a veinte cuadradas de distancia había un gran jagüel, con piso de tosca, donde se bañaban de madrugada las chinas de Mariano y él mismo”* (Mansilla [1870] 1993: 324). Claudia Cabral de Cabral, en una entrevista realizada por Fernández Garay en 1987, recordaba -según lo que le transmitieron

⁶⁸ Plantas del género *Acmea*, familia *Bromeliaceae* como el caraguatá, de hojas anchas formada por largas fibras.

⁶⁹ Algunos autores han considerado que estos baños matinales muy generalizados entre los grupos mapuches, habrían tenido un carácter mágico en la medida que los ayudaba a alejar las enfermedades y otros males (Fernández Garay 1982).

su madre y su suegra- que las mujeres habitualmente juntaban orina en bolsas de cuero para utilizarla en el lavado de la cabeza y el cuerpo (Fernández Garay 2002). Esta práctica probablemente estuviera vinculada con los efectos positivos del amoníaco para despiojar y ahuyentar otros insectos. Luego de bañarse se peinaban trenzando el pelo y, si había visitas, se acicalaban la cara con pinturas y se ponían las mejores galas. Varias mujeres ranqueles de la familia de Pilquillán (residente en las lagunas de Meuco, departamento Leubucó, La Pampa) visitaron a de la Cruz en su toldo “*vestidas de paño de segunda, y en su rito muy bien adornadas... más pintadas que las pehuenches... y ...para parecer bien, se adelgazaban las cejas, y se arrancaban las pestañas*” (de la Cruz [1806] 1969a: 249).

Al referirse a las mujeres pehuenches, este viajero describe con detalle los adornos que usaban en la cabeza, los tobillos y el cuello, en especial los tocados que estaban formados por tres piezas: frentera o *tol*, casco o *tapawe* y trasero o *guillatol* (Fig. 2 a)⁷⁰. Estas piezas también fueron descritas por el jesuita Sánchez Labrador para el caso de mujeres *Peguenches, Salquelches, Pincunches, Muluches y Vilimuluches* que se habían instalado en la pampa bonaerense en la segunda mitad del siglo XVIII: “ *cubren con redecilla, a manera de capacete, recamada toda de cuentas de vidrio azul: en la orla cuelgan cascabeles chicos todo alrededor* “ (Sánchez Labrador 1936: 36).

Isabel Iriarte (2002) señala que el uso de las cuentas de vidrio o “chaquiras” en las vestimentas de las mujeres pehuenches tuvo relevancia durante el siglo XVIII, pero parece haber disminuido para mediados del siglo XIX debido al auge de las piezas de plata, su mayor valor de intercambio y el prestigio que otorgaban. Esta inferencia también podría generalizarse para el caso de las mujeres ranqueles; no obstante, ya sea porque algunas se conservaron de generación en generación o porque se obtuvieron por intercambio, las cuentas de vidrio continuaron en uso hasta fines del siglo XIX,

⁷⁰ Las piezas de la Figura 2 forman parte de la colección de Eduardo P. Pereda y proceden de comunidades pehuenches que durante el siglo XIX estuvieron asentadas en algunos parajes de Neuquén y Río Negro. En el año 2002 se exhibieron en la Fundación Proa en la Muestra *Hijos del viento. Arte de los pueblos del sur, siglo XIX*.

coexistiendo en menor medida con los adornos de plata. Así lo expresó Mansilla al detallar la vestimenta y adornos de las mujeres que lo recibieron en el toldo de Epumer: “*Estaban vestidas con lo más nuevo y rico que tenían. El pilque era de paño encarnado bastante fino; los collares y cinturones, las pulseras de pies y manos de cuentas, los grandes aros en forma triangular y el alfiler de pecho redondo, de plata maciza labrada*” (Mansilla [1870] 1993: 536).

Entre los hallazgos arqueológicos recuperados en los sitios *La Gama* y *Médanos Colorados*, se han registrado cuentas de vidrio tipológicamente correspondientes al siglo XIX. Ambos sitios están ubicados en el *Mamül Mapü*, donde para fines de ese siglo estaban asentadas las tolderías de Baigorrita. En el segundo de los sitios, las cuentas de vidrio se encontraron asociadas con dedales de bronce y aros de plata y proceden de un enterratorio que por el tipo de ajuar correspondería al de una mujer (Fig. 3).

En torno del fogón y los sectores aledaños excavados, en el sitio Don Isidoro 2 se recuperaron tres tipos de materiales que pueden asignarse a las prácticas sociales femeninas y que por sus características indican la incorporación de elementos importados para adorno personal, similares a los que usaban las mujeres criollas en la frontera y en los centros urbanos de fines del siglo XIX. Se trata de dos tipos de prendedor metálico fragmentados con diferentes diseños y tres fragmentos de vidrio de color violáceo traslúcido con las inscripciones PA...RIS (Fig. 4). En este último caso, tanto por su morfología como por el color, los materiales de vidrio pueden clasificarse como frascos de perfume. La leyenda PARIS no necesariamente es evidencia de su origen francés ya que era común fabricar los recipientes en otros lugares bajo la licencia de alguna casa matriz francesa.

Ya sea para las fiestas comunitarias o para los ritos de pasaje de gran relevancia para la mujer, como son la nubilidad, el casamiento o la muerte, se utilizaban pinturas corporales en la cara y otras partes del cuerpo. Sobre las pinturas corporales de los bailarines masculinos y femeninos que danzaban durante el nguillatún, Avendaño destacó el uso de “(...) *la tiza para*

ponerse manchas blancas en la cara, en los brazos y en las piernas” y sobre el tratamiento del cuerpo de la fallecida Pichi Quintui o (Pichiquitui) indicó que *“le pintaron el rostro de color punzó y lágrimas negras”* (Avendaño 2000:15-134). Asimismo en varios pasajes de su relato Mansilla señaló el uso de pintura corporal roja y negra, en este último caso también aclaró la fuente de obtención y la forma de preparar el pigmento: *“se pintaban las unas a las otras con carmín en polvo, los labios y los pómulos, se sombreaban los párpados y se ponían lunarcitos negros”; “María, la cuñada de Villareal, se había puesto lunarcitos negros, adorno muy favorito de las chinas. Para tal efecto hacen una especie de tinta de un barro que sacan de la orilla de ciertas lagunas, barro de color plumizo, bastante compacto, como para cortarlo en panes y secarlo así al sol, o dándole la forma de un bollo”* (Mansilla [1870] 1993: 186).

Para obtener el color rojo se habrían utilizado nódulos de óxido de hierro pulverizado y mezclado con sangre o bien con otros aditivos. En las excavaciones y sondeos realizados en el sitio Don Isidoro 2, se han registrado concreciones de arcilla roja -de diferentes formas y tamaños- que se encuentran dispersas en la arena de los médanos. Desde la perspectiva arqueológica el uso de pigmentos se puede inferir de manera indirecta a partir de vestigios que quedaron adheridos en la superficie activa de morteros o molinos (Fig. 5). Al respecto, en varios morteros, que provienen de los sitios *Luan Lauquen* (departamento Toay), *La Gama* (departamento Loventué) y *El Recado* (departamento Rancul), se observó -macro y microscópicamente- la presencia de coloración rojiza extendida y de pequeñas partículas de hematita (óxido natural de hierro rojo a pardo amarillento) incluidas en la textura granular de la roca granítica y de cuarcita fina; tales inclusiones constituyen indicadores de la trituración de pigmentos ferruginosos. Los pigmentos también se podían obtener por intercambio, al respecto Mansilla indicó que las chinas *“se habían pintado las mejillas y el labio inferior con carmín que les llevan los chilenos, vendiéndoselos a precio de oro”* (Mansilla [1870] 1993: 186).

4.6. OTROS SABERES DE TRANSMISIÓN GENERACIONAL FEMENINA

Además de las artes culinarias, de las técnicas del tejido y de la confección de objetos de cuero las mujeres ranqueles fueron transmisoras de saberes sobre las particularidades de su ambiente. Aunque en el área fitogeográfica del caldenal pampeano existen diversos vegetales que poseen propiedades medicinales y tintóreas, las fuentes escritas no hacen mención directa de vegetales específicos con tales propiedades. Quizá su descripción no fue de interés para los observadores masculinos por tratarse de una actividad femenina poco visible; sin embargo, ese conocimiento debió transmitirse oralmente entre las mujeres a lo largo del tiempo. Incluso en las décadas de los '80 y '90 del siglo pasado aún persistía el nombre y las propiedades de algunos vegetales en la memoria de algunas descendientes ranquelinas, a quienes entrevistaron la lingüista Ana Fernández Garay y el botánico Pedro Steibel durante sus trabajos de campo en La Pampa (Fernández Garay 2001; Steibel 1997).

Luis de la Cruz ([1806] 1969) indicó el uso que hacían las machis de algunas hierbas para tratar las enfermedades; las usaban generalmente en infusiones que daban de beber al enfermo o bien las frotaban en el cuerpo y las aplicaban a modo de cataplasma. De manera indirecta, Baigorria menciona a un grupo de mujeres que lo salvaron de una dolorosa enfermedad que lo mantuvo postrado durante cuatro meses en las tolderías del cacique Llanquetruz. Considerando que eran las mujeres quienes habían ocasionado la dolencia de su amigo refugiado, el cacique las conminó a que resolvieran la situación o las condenaría a muerte: “...después que este se fue las chinas se reunieron: aquellas más ancianas asustadas por lo que habían acabado de oír se decían unas a otras: ¿qué haremos para mejorarlo antes que él vuelva? Al fin discurrieron estas juntar toda yerba, pasto árboles, y con estos darle un vaho en una hornalla... Con tres

o cuatro días que ejecutaron esta operación ya pudo moverse y fue lo suficiente para restablecer” (Baigorria 1975: 79).

Mansilla se refiere a estas prácticas curativas solo de manera general: “*¡que curiosa es la farmacopea de los indios! Toda ella se reduce a yerbas astringentes y purgantes, y agua fría*” (Mansilla [1870] 1993: 388). En la Tabla 1 se detallan los principales vegetales de uso medicinal actualmente disponibles en el territorio ranquelino y resulta de interés destacar que para ellos existen términos en mapudungun, hecho significativo que indica la antigüedad de los saberes colectivos del grupo especialmente transmitidos por las mujeres ranqueles. Dado que algunas de las hierbas y arbustos también pueden encontrarse en hábitats diferentes al caldenal pampeano, es posible que sus propiedades pudieran ser conocidas por mujeres de otros grupos étnicos (pehuenches, huilliches, etc.); no obstante hay hierbas que solo se desarrollan específicamente en las tierras semiáridas del área fitogeográfica del caldenal⁷¹.

Al conocimiento de los vegetales medicinales que prosperan en el territorio ranquelino debe sumarse el de arbustos y raíces que tenían propiedades tintóreas y clarificadoras (detergentes y lejías). En la documentación escrita abundan referencias sobre el uso del añil para teñir las lanas, pero su obtención no era local y solo se conseguía a través de una extensa red de intercambios interétnicos, tanto con los pehuenches como con otros actores sociales del espacio fronterizo. Por este motivo, si bien el color azul de los tejidos era el más prestigioso, las

⁷¹ En su estudio, Steibel no incluye el llamado “té pampa o té indio” (*Thelesperma megapotamicum*) entre los vegetales utilizados como remedio, sin embargo Covas considera que podría haber sido usado por sus propiedades digestivas, aunque no se conoce su nombre indígena. A partir del ensayo y error con algunos vegetales, los ranqueles también identificaron algunas especies tóxicas para el consumo humano y del ganado. Entre las más conocidas se encuentran la “yerba de la víbora” (*Asclepios mellodora*) o *külil yerwe* y la “yerba de la oveja” (*Baccharis ulicina*) o *uwisa yerwe*, que a pesar del nombre no es consumida por las ovejas dado su desagradable sabor amargo (Covas 1999; Steibel 1997).

lanas también habrían sido coloreadas con hojas, ramas, frutos y raíces que podían obtenerse fácilmente en torno de las tolderías y de las cuales se conocían sus propiedades tintóreas, ya sea hirviendo o quemando los vegetales. Para estas plantas también existen palabras en mapudungun, indicando el arraigo del conocimiento de estos vegetales en la memoria colectiva y su transmisión entre las mujeres (Tabla 2).

La transmisión de saberes tradicionales femeninos también se percibe en las prácticas abortivas. Avendaño (2000) da cuenta de dichas prácticas entre las mujeres solteras que quedaban embarazadas: la joven y una amiga se ocultaban en el monte lejos de la mirada del grupo, después tenía que beber una mezcla preparada con gran cantidad de sal disuelta en su propia orina y la de su amado. Esta bebida le provocaba fuertes arcadas y vómitos luego de lo cual la amiga se paraba sobre el vientre de la joven y saltaba sobre él hasta producirle el aborto.

Tabla 1. Hierbas y arbustos medicinales según Covas (1999) y Steibel (1997).
La terminación fonológica lawen significa remedio.

| NOMBRE COMÚN | NOMBRE CIENTÍFICO | FONOLOGÍA MAPUCHE | PARTE UTILIZADA | PREPARACIÓN Y CONSUMO |
|--------------------------|------------------------|-------------------|-----------------|---|
| chilca | Baccharis salicifolia | arim | hojas | infusión para acidez estomacal y tratamiento del reumatismo |
| botón de oro | Gillardia megapotámica | choike lawen | hojas y ramas | infusión para el dolor de cabeza, antigripal |
| poleo | Limpia turbinata | choike mamüll | hojas | infusión digestiva |
| retortuño o pata de loro | Prosopis strombulifera | chowel | frutos | infusión para dolores renales |
| matorro | Cyclolepis genistoides | kalvü mamüll | ramas | infusión diurética |
| jarilla | Larrea divaricata | Koiwe | ramas | infusión para el resfrío, abortivo |

| | | | | |
|----------------------|----------------------------|------------------------|-------------------|---|
| brusquilla | Discaria americana | kolü lawen | raíz | infusión roja para afecciones circulatorias |
| abrojo/ cepa caballo | Xanthium spinosum | Konkelen | hojas | infusión para dolores de espalda |
| malva rubia | Marrubium vulgare | kumitrei yerwe | hojas | infusión antiinflamatoria, hemorroides |
| carqueja | Baccharis crispa | kula vodi | hojas | infusión para el hígado |
| quelén | Monnina dictyocarpa | külen lawen | hojas | infusión para el corazón y la circulación |
| cola de perro | Heliotropium curassavicum | kulen trewa | hojas | infusión para lavar y desinfectar heridas |
| pichoa | Euphorbia schickendantzii | lichi lawen | líquido del tallo | se aplica a las verrugas |
| guaycurú | Limonium brasiliense | mütrün lawen | hojas | infusión para los dolores de espalda por golpes |
| matadiente o zuma | Acmella decumbens | ñimñim | raíces | propiedades anestésicas, se masean para quitar el dolor de muelas |
| yerba del pollo | Alternanthera pungens | pichike achawall yerwe | hojas | infusión para el empacho |
| tomillo | Acantholippia seriphioides | Sala | hojas | infusión digestiva |
| pasto amargo | Elyonurus muticus | vüre kachu | raíz | infusión para la tos muy fuerte |
| paico macho | Chenopodium ambrosioides | wentrü pichin | hojas | infusión digestiva |
| atamisque | Capparis atamisquea | trauvue | hojas | infusión para el resfrío, la parasitosis, diurética y estimulante del apetito |
| molle negro | Schinus fasciculatus | wingan | ramas y hojas | infusión para tos y catarro |

Tabla 2. Arbustos con raíces y ramas utilizadas para teñir, lavar y para clarificar el agua, según Covas (1999) y Steibel (1997).

| NOMBRE COMÚN | NOMBRE CIENTÍFICO | FONOLOGÍA MAPUCHE | PARTE UTILIZADA | APLICACIONES |
|--------------------------|--------------------------|--------------------|------------------------------|---|
| chilca | Baccharis salicifolia | arim | ramas | hervida: tintura amarilla clara |
| jumecito | Heterostachys ritteriana | chadi mamüll | hojas y ramas | quemada: cenizas para leña |
| romeo o romerillo | Senecio subukatus | Chakaya | hojas y ramas | quemada: cenizas para leña de menor calidad que la anterior |
| yauyín | Lycium chilense | Chayem | frutos rojos | hervida: tintura color gris |
| vidriera | Sarcocornia perennis | Chiwilko | hojas y ramas | quemada: cenizas para leña |
| piquillín de víbora | Lycium gilliesianum | chocha trüka | frutos | hervida: tintura color gris |
| retortuño o pata de loro | Prosopis strombulifera | chowel | raíz y rizomas rojos púrpura | hervidos: tintura color marrón violáceo a casi negro |
| yauyín | Lycium chilense | domo chayem | frutos | hervidos: tintura color gris |
| zampita | Atriplex argentina | domo sherpe mamüll | ramas y hojas | quemada: cenizas para leña |
| lengua de vaca | Rumex crispus | kewün waka | raíz | hervida: tintura color amarillo |
| revienta caballo | Solanum eleagnifolium | killai | frutos | hervidos: como leña y para lavarse la cabeza |
| jarilla | Larrea divaricata | Koiwe | ramas y hojas | hervida: tintura color amarillo |
| abrojo/ cepa caballo | Xanthium spinosum | Konkelen | hojas | hervida: tintura color amarillo |
| brusquilla | Discaria americana | kolü lawen | raíz | hervida: tintura color rojo |
| cola de piche | Pterocactus kuntzei | külen kumtrü | tubérculos | se colocan trozados en el agua turbia para clarificarla |
| molle | Schinus molle | Müchi | corteza de la raíz | hervida: tintura color marrón rojizo |

| | | | | |
|------------------|---------------------------|--------------|---------------|---|
| guaycurú | Limonium brasiliense | mütrün lawen | raíz | hervida: tintura color marrón rojizo |
| chupa- sangre | Maihueiopsis darwinii | Ñiumwi | tubérculos | trozados se colocan en el agua turbia para clarificarla |
| pichana | Baccharis spartioides | Pichun | ramas y hojas | quemada: cenizas para lejía |
| zampa blanca | Artiplex undulata | plan sierpe | ramas y hojas | quemada: cenizas para lejía. es la de mejor calidad |
| relvún | Relbunium richardianum | Relvun | raíz | hervida: tintura color rojo a rosado |

La participación femenina en la transmisión de saberes culturales del grupo, además de manifestarse a través de las prácticas sociales y las conversaciones cotidianas, también se vehiculizó mediante los cuentos que madres y abuelas narraban a sus hijos o nietos y a través de las rogativas que las mujeres cantaban durante la ceremonia del nguillatún. Las investigaciones lingüísticas realizadas por Fernández Garay (2002) evidencian la permanencia de esos saberes en la memoria colectiva de las mujeres ranqueles y también entre algunos narradores masculinos. Las informantes Juana Cabral de Carripilón, Veneranda Cabral de Cabral, Claudia Cabral de Cabral y Luisa Carripilón de Cabral señalaron que habían sido sus abuelas quienes les relataron los cuentos del zorro -ampliamente generalizados en diversos pueblos originarios. Teniendo en cuenta las principales características y el comportamiento de algunos animales propios del ambiente pampeano (zorro, peludo, puma, ñandú, perdiz, chimango y carancho), en los cuentos se indican diversas situaciones que eran habituales en la vida cotidiana de los ranqueles (e.g. enlazar caballos). Además de entretener a la audiencia permitían inculcar algunas actitudes que como la honradez debían valorarse o bien otras que se debían dejar de lado, como aquellas que protagonizaba el zorro, animal astuto y burlador que finalmente resultaba burlado (Fernández Garay 2002; Caraballo 2012; Poduje *et al.* 1993).

En cuanto a la adquisición de conocimientos que solo estaban reservados a las machis, las interesadas en alcanzar ese oficio tenían que pasar por una ceremonia en la cual las mujeres más viejas -que ya habían adquirido los poderes curativos o la capacidad de hacer el mal-, untaban la cabeza con sangre a la iniciada y luego se la lavaban. Se pensaba que la sangre en la cabeza posibilitaba la transmisión de los saberes y que las mujeres *pú calcú* (que según Avendaño significa “las brujas”) pasaban a ser las secretarias de *anchi malein* o *anchimallen*⁷². Se creía que cuando tenían que consultar por algún motivo a *Güecufú* (espíritu del mal) las machis asistían a una reunión muy grande (o Salamanca), aunque tenían la virtud de disimular ante los demás su participación: podían estar físicamente en la propia casa pero con el alma en esa reunión (Avendaño 2000).

4.7. RITOS DE PASAJE: NACIMIENTO, PUBERTAD, CASAMIENTO Y MUERTE

A poco de nacer sus hijos las madres se bañaban en lagunas u otros cuerpos de agua junto a los recién nacidos y luego de arrojarlos eran presentados a los padrinos. “*Cuando nacían los bebés, ya les tenían hechos los pilken, las ropitas para ponerles a los chiquitos*”, así rememoró Juana Cabral de Carripilón las labores textiles que realizaban las mujeres ranqueles durante el embarazo (Fernández Garay 2002: 288). Si el recién nacido era de sexo masculino, para recibirlo se elegía preferentemente al abuelo paterno o en su reemplazo al tío (hermano del padre); a la inversa, si el sexo era femenino quien la recibía era la abuela o la tía del linaje materno⁷³. El día en que daban a

⁷² En el diccionario ranquel-español/español-ranquel de Fernández Garay (2001), ese término expresa al ente sobrenatural que es convocado por la bruja para hacer el mal. Se caracteriza por ser de baja estatura y capaz de lanzar fuego por la boca.

⁷³ En las fuentes escritas consultadas no se registraron casos de avunculado entre los ranqueles, es decir que destaquen el rol del tío materno.

conocer el nombre se realizaba un festejo o convite (*cahuiñ*). Se preparaban bebidas fermentadas con maíz o algarroba y se sacrificaba un animal (equino o vacuno) con cuya sangre se dibujaban lágrimas en las mejillas de los niños. Los primeros en recibir la comida y la bebida eran el padrino o la madrina y cada uno de ellos, antes de comenzar a comer, derramaban bebida al suelo deseando que el niño o la niña conservaran su nombre por mucho tiempo (Avendaño 2000).

Al elegir el nombre se buscaba perpetuar el que ya tenían algunos miembros de la familia o del linaje, generalmente vinculado con algún animal tales como zorro (*gner o iri*), águila (*ñanku*), ratones (*dewü*), tigre (*nawel*), león (*pangi o pa i*) o elementos del paisaje como sol o día (*antü*), cielo (*wenu*), río (*lewvü*), esa designación se agregaba al final del nombre femenino o masculino. Al respecto resulta de interés señalar las terminaciones del nombre o *Gner (iri)* en el linaje de los zorro al que pertenecieron Guayque Gner, su hijo Painé Gner y luego sus nietos varones Panghitruz Gner (zorro cazador de leones o pumas, también conocido por su nombre español Mariano Rosas), Epu Gner y una de sus hijas mujeres llamada Gunei Gner, entre los más conocidos citados en las referencias documentales (Hux 2003). Panghitruz Gner continuó manteniendo esa tradición con los hijos de su primera mujer (quizá Tripaiman Carripilun o Petrona Carripilun) llamados Epugner (el mismo nombre de un tío paterno) y Guayquigner. Pero en el nombre de los hijos varones que nacieron unos años después cambió el término *gner* por *nawel* (tigre o puma): Amunao (*Amunawel*), Linconao (*Liconawel*) y Puitrinao (*Puitrinawel*), probablemente porque su madre (tal vez Emilia) no fue la primera esposa y la de mayor rango. La terminación *nao* o *naw* sería una contracción fonética de *nahuel* o *nawel* (Fernández Garay 2002; Jiménez 2002).

Al respecto de la cuestión de los nombres entre los mapuches, el jesuita Félix de Augusta indicó que se componían de dos palabras; la primera distinguía al individuo y la segunda

era el apellido de la familia (*Kuga*) que se transmitía de generación en generación. Juan F. Jiménez (2002) realizó un detallado análisis del artículo de Félix Augusta ¿*Como se llaman los araucanos?* y de otras fuentes documentales chilenas con el objetivo de responder a la cuestión sobre la filiación matrilineal o patrilineal representada en los *Kuga*. Al respecto, Ricardo Latcham (1924) había planteado a modo de hipótesis que los mapuches del siglo XVI y XVII asignaban los *Kugas* por filiación materna, basando su argumentación en que los apellidos de los hijos no eran similares al de su padre. Otros investigadores cuestionaron esta hipótesis demostrando situaciones de doble filiación (materna o bien paterna). La cuestión quedó zanjada a partir de un documento anónimo analizado por Jiménez donde se expresa: *La primera (esposa) gosa de preferencia y su prole lleva el apellido paterno y la de las otras el materno* (Anónimo 1787, foja 39, citado de Jiménez 2002).

Esta normativa de filiación patrilineal aún se aplicaba a fines del siglo XIX, al menos en la familia de Mariano Rosas, tal como se ejemplificó. Interesa señalar que la patrilinealidad no solo indica la existencia de un lazo consanguíneo sino también la adquisición de derechos, de obligaciones y la prevalencia de la primogenitura para heredar el poder político, los bienes, las tierras e incluso las alianzas parentales de todas las esposas del padre. Por otra parte, según Avendaño (2000) entre los parientes y en el ámbito doméstico no se usaba el nombre completo sino abreviado (e.g. *Curiñ* por *Curiñancu* que significa aguilucho negro), por el contrario el uso del nombre con sus dos términos en el ámbito público permitía demostrar a los demás de donde provenía y la red de alianzas con las que contaba (Jiménez 2002).

El ser un buen padre era una virtud muy destacada en la sociedad ranquelina y se valoraba el rol desempeñado por la mujer en la crianza, considerando los sacrificios que esta había realizado durante el crecimiento de los niños. A los hijos se le enseñaba que siempre debían tener presente el valor de sus

madres, en especial porque ellas habían sido “compradas” para concretar el casamiento a cambio de valiosos bienes. Este juicio de valor era utilizado cuando se cuestionaba a los “cristianos” porque no eran nacidos de madres que hubieran costado tanto como las madres ranqueles. Era para ellos un deshonor que los cristianos: “*en lugar de compensar y agradecer a los padres de la mujer que uno toma, le pagan al patirú, que significa al cura, quien no ha tenido el menor trabajo de atender a esta criatura cuando pequeña. Que ese pago es inútil, porque se le hace aunque el cura no componga papel alguno en la familia*” (Avendaño 2000: 104).

La nubilidad o menarquía (*ülchatüm*), momento en que la niña comenzaba a desarrollar su periodo de fertilidad y estaba disponible para contraer matrimonio, era un importante acontecimiento celebrado públicamente con una fiesta muy concurrida a la cual asistían todos los miembros de la familia, los parientes y conocidos de los padres. Según el relato de Avendaño (2000), previo al festejo del rito de pubertad, la niña debía aislarse por cuatro días en un toldito especial confeccionado con postes y varias mantas tejidas con vistosos colores. Podía ser visitado por algunas otras jóvenes que le mostraban las artes del hilado y el tejido, pero debía mantener ayuno, a excepción de bebidas preparadas con greda blanca o *malló-có*. Dos veces por día (a la madrugada y a la tarde) la niña era sacada del toldo por dos hombres que la hacían correr. Durante los días que duraba la ceremonia se sucedían toda clase de festejos, entre ellos había juegos de dados (*tresen*) y de pelota (*trum*) entre las mujeres que con los pies debían llevarla hasta pasar una raya.

En sus investigaciones lingüísticas de la variante ranquel del mapudungun realizadas en La Pampa (1983 y 1986), Fernández Garay registró la narración que sobre la nubilidad hizo Juana Cabral de Carripilón, descendiente ranquelina y residente de la colonia Emilio Mitre (departamento Chalileo, La Pampa). La autora encontró similitudes con el rito de pubertad que le narraron hablantes tehuelches de la provincia de Santa Cruz y atribuye las semejanzas a influencias tehuelches entre los habitantes de las pampas, previas a la araucanización, según proponía R.

Casamiquela (Fernández Garay 1998, 2002). Si bien la descripción que obtuvo de las informantes es similar a la que realizó de la Cruz sobre las mujeres pehuenches en 1806 y Avendaño sobre las mujeres ranqueles, aproximadamente 40 años después, no es plausible atribuir a ciencia cierta el origen del rito de la pubertad femenina a uno de los diferentes grupos, dado que todos ellos coexistieron en las pampas desde el siglo XVI hasta fines del XIX.

Sobre esta cuestión Hernández (2015), luego de interrelacionar varias referencias documentales sobre el rito de la nubilidad entre tehuelches, mapuches y ranqueles, a modo de hipótesis considera que la celebración pública de la menarca entre esos grupos indígenas no se explicaría por el tabú o el temor a la sangre menstrual -como era habitual en las interpretaciones de los antropólogos clásicos-, sino por el contrario, como expresión del mandato “reproductivo” y “productivo” asignado a las mujeres. Las referencias coinciden en destacar el uso de mantas tejidas para hacer el toldo donde se colocaba a la joven y las instrucciones que sobre el tejido recibía de abuelas y demás mujeres adultas. En tal sentido, este rito de pasaje debía ser celebrado por cuanto auguraba el incremento de riqueza para la familia y el grupo; tanto porque permitía realizar alianzas matrimoniales ampliando las redes de parentesco como aumentar la mano de obra para elaborar tejidos, uno de los bienes básicos del intercambio intra e interétnico.

En cuanto a las normativas culturales sobre el matrimonio, la existencia de la **poliginia** se ha registrado de manera muy generalizada en diferentes sociedades humanas estrechamente vinculada con la organización sociopolítica de las diferentes jefaturas. Esa forma de matrimonio se describe en diversas fuentes documentales y ha sido analizada por varios investigadores de los grupos mapuches y araucanizados asentados en el centro del país para el siglo XIX (Palermo 1994; Di Liscia y Zink 1999). Entre los ranqueles la **poliginia** se habría practicado en numerosos núcleos familiares, aunque Avendaño señaló que “*los ranqueles tenían libertad para contraer matrimonio, y con cuantas mujeres quieran, si es*

que pueden mantenerlas” (Avendaño 2000: 73)⁷⁴. Al respecto, estaba mal visto que un hombre sin rango tuviera más de dos o tres mujeres ya que un mayor número de esposas le correspondía solo al cacique. Si ese era el caso, su comportamiento podía ser objeto de cuestionamientos y burlas.

El sistema de parentesco ampliado a la familia extensa tenía importantes implicancias económicas y políticas y permitía la movilidad del estatus social. A su vez el intercambio de mujeres tenía un rol significativo en el sistema de alianzas gestado al interior de los cacicatos, por cuanto reforzaba la integración sociopolítica del grupo. Además del rol social y político que cumplían las mujeres dentro de la estructura de alianzas por parentesco, también se ha destacado su valor económico. En referencia a las mujeres mapuches en general, de la Cruz dio cuenta de dicho valor cuando expresó: *“el indio que tiene muchas hijas y parientas es rico, aunque no tuviese otra hacienda que ésta, y por el contrario pobre es el que abunda en hijos y parientes varones”* (de la Cruz [1806] 1969: 59). Las razones de esa valorización se fundamentan en el sistema de dote y compensaciones o “pago de la novia” que se aplicaba al momento de contraer matrimonio. A través de esta normativa de intercambio de hijas y de bienes recíprocos se formalizaban las alianzas tanto de parentesco como de índole económica y política.

Avendaño distingue cuatro maneras a partir de las cuales los ranqueles podían concertar el matrimonio: 1- por propia voluntad de la pareja seguido de raptó simulado; 2- por un arreglo entre las familias sin previo consentimiento de la mujer;

⁷⁴ M. Bechis ha analizado dos casos atípicos de poliandria entre grupos ranqueles de “indios amigos” durante la primera mitad del siglo XIX: el primero de ellos correspondiente al linaje del cacique Coliqueo instalado en Los Toldos (provincia de Buenos Aires) y el segundo al linaje Melinao-Raillef. La investigadora destacó la significación política que en ambos casos tuvo la estructura de parentesco poliándrica, ya que permitió asegurar las alianzas intraétnicas necesarias para hacer frente a un contexto histórico marcadamente bélico (Bechis 1994).

3- por el rapto involuntario de una joven que no había aceptado el matrimonio; y 4- el menos frecuente, por voluntad de una pareja de adultos en la cual el pretendiente era tan pobre que no podía pagar el precio de la novia. En el primer caso, los jóvenes se visitaban de noche para no ser descubiertos y, al cabo de un tiempo de conocerse, el novio arreglaba con sus parientes la noche en que iba a sacar a la novia de su casa (el rapto de la novia). Después que la joven era raptada, alguien le avisaba a su padre de lo sucedido y al cabo de tres o cuatro días comenzaban las tratativas para el pago de la novia.

En el segundo caso, “*los hombres pudientes en haciendas, prendas de plata y buenos caballos*” (Avenidaño 2000: 78) reunían abundantes bienes para lograr comprar a una joven de su interés, aún sin que esta conociera al interesado. No era bien visto y hasta se sancionaba socialmente al padre que se negaba al pedido de la mano de su hija, pero se podía disimular la negativa exigiendo a cambio una exagerada cantidad de bienes.

El tercer caso se producía cuando el pretendiente no era aceptado por la mujer o no tenía riquezas suficientes ni parientes ricos que lo pudieran ayudar para el pago de la novia. Cuando este era el caso, el joven junto con otros compañeros tomaba por sorpresa a la mujer que pretendía y la subía a un caballo, no sin establecer una lucha con otras mujeres que la defendían. En este caso los hombres de la familia no intervenían, aunque fuese una hermana o pariente “*porque entonces no obrarían de acuerdo con las leyes establecidas, las que todos observan fielmente, sean como fueren*” (Avenidaño 2000: 97).

Si bien las tres situaciones de arreglo matrimonial comenzaban de manera diferente, una vez logrado el consentimiento se aplicaba por igual el sistema de dote-compensación o *mafún* (pago por el “precio de la novia”), aunque el número de bienes acumulados era mayor en los dos primeros casos. En el cuarto tipo de arreglo matrimonial no se exigía el pago de la novia, porque el hombre al ser muy pobre quedaba al servicio de la familia de la mujer y, a cambio, se le adjudicaban tareas serviciales como reunir y cuidar

el ganado. Este caso que detalló Avendaño resulta de interés por cuanto se adscribe a una práctica social que Harris (1986) denomina *servicio del pretendiente*, en el cual el novio o marido hace el pago por medio de su trabajo durante algunos meses o años y luego puede continuar viviendo bajo esas condiciones o llevar a la mujer a vivir con él. Ambas situaciones constituyen una circunstancia definitiva o temporaria de **residencia matrilocal** en el seno de una organización patriarcal.

La familia del pretendiente debía entregar una serie de regalos a la familia de la novia a modo de “compensación o pago” (*mafún*) por la pérdida de la hija tan preciada. El padre de la novia recibía: “*un cierto número de prendas, compuestas de mantas finas, frenos con capas de plata, espuelas de plata, estribos y caballos, etc*” y, por su parte la madre también recibía regalos: *pero de menor número y propias de su uso (femenino), como ser chiripás de paño fino y de paño ordinario, mantas del país, caballos y algunas yeguas mansas de andar a propósito de su deseo*” (Avendaño 2000: 83-84). De todas maneras, como en la mayoría de las sociedades patriarcales donde el matrimonio se establecía a partir de la compra de la novia, la cantidad de bienes que se pagaban no eran fijos y fluctuaban según el rango social de los cónyuges (Harris 1986).

Luego de este pago, los bienes que eran recibidos se repartían entre los parientes más cercanos de la novia (padre, madre, hermanos y hermanas), recién entonces estos parientes procedían obligadamente a entregar objetos para la dote de la novia para que los usara en el nuevo matrimonio: los hombres le daban caballos y yeguas mansas o bien le permitían que se llevara vacas lecheras o paños finos; las mujeres le regalaban prendas tejidas, cuentas de vidrio sueltas o formando tocados y cintas para adornar los cabellos (Avendaño 2000).

No debe confundirse el pago de la novia con el significado capitalista de una compra-venta que permite la posesión de aquello que se paga (Harris 1986). Al entregar los bienes a los familiares de la novia los pretendientes no eran poseedores de la mujer y debían

cuidar muy bien de ella porque, de lo contrario, los familiares podían exigir que se la devolvieran. Asimismo, los padres de la novia guardaban los bienes recibidos a modo de garantía o capital para responder con ellos ante un eventual divorcio de la pareja, si se llegaba a comprobar la culpa del esposo, el mal trato o la infidelidad. En esos casos, si la esposa era la culpable, los padres perdían el capital acumulado y debían devolvérselo a la familia del marido que los había entregado como pago.

Además del divorcio, la muerte del esposo era otra de las causas que implicaba la devolución de los bienes obtenidos por el pago de la novia. Baigorria refiere el caso particular de un indígena muy pobre que se quería casar con una mujer viuda y pariente del capitanejo Melían. Para que este le otorgara el permiso, el novio tuvo que devolverle todas las prendas que la familia de Melían le había dado a los familiares de la viuda en compensación por el matrimonio (Baigorria 1975: 166).

Por otra parte, si algún marido sospechaba que otro hombre tenía relaciones amorosas con su mujer, las sanciones podían ser algo flexibles: tanto se le podía exigir al amante una paga por el atrevimiento como también echar a la mujer de manera definitiva o transitoria por haberle sido infiel. En el caso que el marido hubiese comprobado directamente el adulterio, se podía dar muerte al amante: *“el marido se cree dueño absoluto de su mujer, y en realidad lo es. Y hace o puede hacer cuanto le plazca, asesinando a su mujer sin remisión alguna”* (Avendaño 2000: 75). Si esto ocurría, el castigo al marido por la muerte de la mujer consistía en que estaba obligado a realizar un nuevo pago a la familia de la novia.

Otra expresión de los intereses corporativos que tenía el matrimonio fue la práctica del **levirato**, que podía aplicarse cuando la mujer enviudaba y seguía quedando sujeta a la familia de su marido. Al respecto expresó Avendaño: *“si a esta (la familia del esposo) queda un hermano, por derecho esta tiene que tomarla por mujer suya, para que de ese modo represente la persona de su hermano difunto”* (Avendaño [1854] 2000: 76).

Precisamente, Pichi Quintuy, la mujer que cuidó a Avendaño durante su cautiverio, se había casado en segundas nupcias con Cañiú Calquín, hermano del marido fallecido (en Hux 1999). No obstante, al parecer la práctica del levirato habría sido bastante flexible: el hermano podía no aceptar a la viuda como esposa o bien -por la amistad con el padre de la mujer- se podía permitir que ella fuera a vivir con los hijos a la casa de su familia, prometiendo guardar duelo y sin relacionarse con otros hombres durante al menos dos años. Si después del duelo la viuda se llegaba a casar, el nuevo marido tenía que hacer “el pago de la novia” a la familia del difunto y la mujer podía quedar liberada de sus anteriores suegros, pero no así los hijos que hubiera tenido en el matrimonio anterior. Estos debían ir a vivir con la familia paterna “*porque esta tiene el derecho y el deber de hacerse cargo de la sucesión (y educación) del hijo por la herencia*” (Avendaño 2000: 76).

Existen algunos datos sobre la práctica del **oroato** entre los ranqueles. Esta forma matrimonial puede manifestarse de dos maneras: cuando un hombre se casa con dos o más hermanas o bien cuando muere la mujer y el viudo se casa con una hermana. Según refiere Avendaño (2000), el cacique Painé entre otras esposas también se había casado con dos hermanas y ambas eran hijas del cacique Calfuñám (Calfu-ñamku: *aguilucho azul*)⁷⁵. A su vez el tercero de los hijos de Painé, Paignetruz Güer o Mariano Rosas, también estuvo casado con las hermanas Daniela y Perfecta Capdevila, aunque por sus nombres podrían no haber sido indígenas y no se tiene información acerca de si fueron cautivas o si se pagó por ellas. Tanto los casos de levirato como de oroato que se refieren en la documentación escrita son muy escasos y al parecer ocurrieron en el seno de familias de rango social destacado, motivo por el cual cabe preguntarse si habrían sido o no prácticas generalizadas.

⁷⁵ No se han encontrado otras referencias con el nombre de este cacique que permitan considerar su procedencia étnica, aunque siendo sus hijas las esposas de Painé estas debieron provenir de un linaje destacado.

Las normativas matrimoniales que describen las fuentes demuestran el marcado carácter *patrilocal* y *patrilineal* que ha caracterizado a las estructuras de parentesco de las jefaturas o cacicazgos en general y de la sociedad ranquelina en particular. Al contraer matrimonio las mujeres iban a vivir a la toltería donde residía su marido y los hijos eran considerados parte del linaje paterno. Si el padre fallecía quedaban bajo la protección de la familia paterna, hasta que se les hubiera devuelto todo lo que habían dado por la novia-madre; recién entonces la madre podía hacerse cargo de los hijos. Desde una perspectiva teórica del parentesco, estos comportamientos se vinculan estrechamente con una organización social que no está estructurada solamente en torno de la familia nuclear sino en base a relaciones de alianza establecidas entre los grupos de los que provienen los contrayentes (Lévi-Strauss 1969).

El casamiento con mujeres de otros grupos étnicos era frecuentemente promovido ya que permitía consolidar las relaciones interétnicas. Las alianzas políticas entre los diferentes grupos indígenas quedaban reforzadas a través del matrimonio, especialmente entre hombres y mujeres que pertenecían a las elites de los caciques principales. En estos casos las ventajas estaban vinculadas con la posibilidad de asegurar el intercambio de ganado y otros bienes a gran escala, así como de compartir parajes de invernada y veranada con abundante provisión de agua y buenas pasturas (Palermo 1988, 1994). Al respecto, en las fuentes escritas se mencionan diversos casos, por ejemplo: el de una mujer pehuenche casada con un cacique ranquel que observó de la Cruz; los matrimonios que refiere Avendaño entre una mujer ranquel y un picunche⁷⁶ que vino hasta la toltería de sus suegros para visitarlos e intercambiar recursos y el del hijo del cacique Pichún Gualá (Pichüin o Pichuiñ) con una de

⁷⁶ Se designaba con el nombre de “picunches” a los grupos indígenas de lengua mapuche que para el siglo XIX ocupaban un sector del centro de Chile, comprendido entre el valle del río Aconcagua y el río Itata.

las sobrinas de Calfucurá. La presencia de los huilliches y su líder Calfucurá al sur del territorio ranquelino en el entorno de Salinas Grandes, fue un motivo de constante atención y alerta entre los ranqueles; por ello, como estrategia política le aconsejaron a Pichuiñ que enviara a su hijo mayor Manuel Güichal a las tolderías de Calfucurá en Salinas Grandes con el objeto de:

“... estrechar relación de buena vecindad, y viese si le agradaba la sobrina viuda que vivía en su casa. Fue Guichal chico a lo de Calfucurá y cumplimentó todo en nombre de su padre” (Avendaño en Hux 1999: 73).

“La sobrina no dijo nada, aceptó su nuevo destino con la humildad que era de su carácter e, inmediatamente, pasó a la nueva vida”... “Quedó todo efectivamente en paz y siguieron comunicándose Pichuiñ y Calfucurá dándose el título de Chezcui (suegro) recíprocamente” (Avendaño en Hux 1999: 74).

Dado que fue un casamiento convenido entre los dos principales líderes de los huilliches y ranqueles, la compensación o pago de la novia fue muy elevada. Para poder reunir un número de bienes suficientemente demostrativos de riqueza y poder, Pichuiñ pidió ayuda a todos los integrantes de su comunidad; colaboraron los ricos y aún los pobres, tal era la importancia que se le otorgó a ese acuerdo matrimonial. Sobre el caso Avendaño expresó: *“se reunió un número crecido de espuelas, estribos, chapeados, cabezadas, frenos con copas de plata, virolas de estribos, los mejores caballos en número crecido, yeguas, pilquenes, es decir mantas, chaquetas finas, camisas, calzoncillos y cuanto podía valer algo”* (Avendaño en Hux 1999: 76).

Resulta de interés vincular las observaciones de Avendaño sobre las reglas del matrimonio entre los ranqueles con el mito de *Kotür* narrado por Juana Cabral de Carripilón, que recolectó Fernández Garay (2002) en 1987. En el relato se encuentran evidencias claras del rapto, el pago de la novia y la organización social patrilocal de los mapuches en general y los ranqueles en particular:

“Mi abuela me contaba que un hombre había llegado de visita en un lindo caballo de pura plata en busca de una joven. La madre de esta no sabía cómo salía su hija para conversar con él... Una noche desapareció la hija. No volvió más. ¿Por dónde salió?, se preguntaba la madre. Se la llevaron... La joven regresó a la casa de sus padres para avisarles de su casamiento y para advertirles que no debían reírse de su marido. La muchacha regresó junto a su esposo y al día siguiente este les envió una manada de yeguas en pago de la novia. La gente comenzó a reírse del marido de la joven. Las yeguas tenían ojos colorados. Como castigo a los que se rieron se formó tormenta y cayó piedra que lastimó a los transgresores “ (Fernández Garay 2002: 407).

Entre los mapuches de Chile se ha registrado un mito similar; en ambos casos un ser mítico rapta a una joven a la que lleva a su morada, luego ambos regresan a la casa de los padres de la joven y el raptor pagará por ella. A pesar de la similitud estructural del relato existe una diferencia en el nombre del héroe: en el mito mapuche no se llama *Kotür* sino *Shumpall* o *Shumpalle*. A éste ser mítico los mapuches le atribuían el dominio de las aguas (mares y lagos) en las que se sumergía a las jóvenes raptadas. Fernández Garay (1991, 2002) considera que el cambio de nombre del héroe mítico pudo ser el resultado de una adaptación realizada por los ranqueles, dadas las diferencias de los ambientes en los que estaban asentados ambos grupos: mientras que los mapuches chilenos se asentaban en las orillas de grandes lagos cordilleranos y costas marítimas, el territorio ranquel estaba caracterizado por suelos semiáridos, medanales y paisajes montañosos, lejos del mar y de los grandes lagos en cuyas aguas residía *Shumpall*. El argumento de la reformulación del mito según la cosmovisión del mundo propio de los ranqueles, se refuerza al compararlos elementos utilizados para el pago de la novia: mientras *Shumpall* entregaba peces y mariscos, *Kotür* ofrecía una manada de yeguas, elementos que se vinculan estrechamente con los recursos valorados en cada ambiente. La relación profunda entre el plano de lo sobrenatural y las reglas

de matrimonio que debían respetarse, también se observa en la aparición de *Kotür* montado en un caballo de plata según el mito primordial y la importancia que tenían los objetos de plata para el pago de la novia.

Las relaciones que los ranqueles establecieron con algunos renegados de la sociedad nacional que pasaban a vivir en las tolderías, también quedaron selladas fuertemente mediante alianzas matrimoniales. En efecto, si bien Manuel Baigorria convivía con tres mujeres cristianas, también contrajo matrimonio con una mujer indígena y por este motivo tuvo varias ventajas a la hora de negociar situaciones de conflicto con algunos ranqueles que desconfiaban de su enemistad con Juan Manuel de Rosas (Baigorria 1975). Los lazos de parentesco generados por los matrimonios podían resultar decisivos a la hora de convocar a los indígenas para llevar a cabo un asalto a instalaciones militares o de colonos fronterizos. Así lo manifestó Manuel Baigorria durante un parlamento en el que buscaba generar confianza entre los ranqueles que seguían al cacique Pichuiñ y a Galván hijo de Painé (Calvaiñ, Calvaín, Calván): *“¿yo no soy su amigo? ¿No les soy bastante conocido? ... ¿mi hijo Gabriel no ha nacido acá? ¿Pichún no es hijo de una hija del país? ¿Y éstas les parece, amigos, que no son garantías? Ustedes también tienen hijos y esos suyos son los míos, criándose juntos o viéndose a menudo, no olvidaron lo que sus padres trabajaron para que se criaran en paz y vivieran con más sosiego”* (Baigorria 1975: 127).

Los rituales que tenían lugar al momento de la muerte también permiten considerar la valoración de algunas mujeres dentro de la sociedad ranquelina. Al respecto resulta de interés la narración que realizó Avendaño de la muerte de Pichi Quintui (mujer del capitanejo ranquel Caniú que solía castigarla). En dicha narración se describen las prácticas funerarias vinculadas con la preparación del cuerpo, el velorio y el entierro de una mujer. A modo de síntesis se detallan los siguientes aspectos del caso:

1. dado que se conocía el castigo corporal que el marido había infligido a la mujer, los parientes de esta quedaron a la espera de la devolución de los bienes que ellos habían aportado como dote;
2. se vistió a la difunta con sus mejores galas, con todas sus cuentas (algunas se las dieron como herencia a sus hijas o parientas), y pintaron su cara con ocre rojo y con lágrimas negras;
3. envolvieron su cuerpo con un cuero de potro y colocaron dentro todas sus pertenencias (e.g. almohadones, ovillos de hilo, piedra de afilar, cuchillo y mantas tejidas);
4. se acomodó el paquete funerario arriba de un caballo que le había pertenecido a la difunta y en procesión, con los deudos también a caballo, la trasladaron hasta el lugar del entierro;
5. se hizo una excavación en la arena de un médano y allí se depositó su cuerpo y el de su caballo sacrificado para que la acompañara en su viaje a la otra vida. Respecto del caso particular de Pichi Quintui, se la enterró en el mismo lugar *donde yacían tres de sus hijos, pues cada familia tiene sepultura para los suyos* (Avendaño 2000: 134-135);
6. al retornar a la tolдерía los deudos quemaron el toldo arrojando al fuego todas las pertenencias de la difunta, *“inclusive la grasa de las reses que se habían consumido”* durante el velorio (Avendaño 2000: 135).

Conocida es la práctica del *sutté* que tuvo lugar durante la ceremonia de entierro del cacique Paine Güer, narrada con detalle por Avendaño (en Hux 1999) y que Alberto Rex González (1979) analizó desde una perspectiva antropológica comparada. En esa oportunidad, si bien solo una de las esposas fue elegida para acompañarlo en la tumba, se condenó a muerte a 32 mujeres que eran las esposas de otros caciques y capitanejos, acusándolas de provocar la enfermedad mortal de Painé por medio de brujerías. Esas mujeres fueron asesinadas en grupos de a ocho y en cuatro oportunidades a medida que avanzaba el cortejo fúnebre hasta el lugar del entierro.

Graciela Hernández (2011) revisando el relato de Avendaño desde una perspectiva teórica feminista, ha formulado una fundamentada hipótesis sobre el dramático asesinato de las 32 mujeres durante la ceremonia de entierro de Painé. La muerte de este cacique se produjo en un momento de gran complejidad política y económica para los ranqueles, acentuada por la presencia de unitarios no indígenas que respondían al mando de Baigorria y se hallaban instalados en las tolderías. Bajo este contexto histórico políticamente inestable, por derecho sucesorio hereditario el liderazgo del linaje recayó en Calvaiñ, hijo mayor de Painé. Fue este cacique quien tomó la decisión implacable de matar ese número tan elevado de mujeres sin precedentes en la tradición ranquel. Dichas mujeres no fueron condenadas por ser necesariamente brujas, como era lo habitual en casos similares. Por el contrario, Calvaiñ utilizó criterios numéricos bastante arbitrarios: *Vino Calvaiñ y determinó que todo hombre que en aquella reunión de mujeres tuviese dos dejaría matar una, y el que tuviese tres dejaría matar dos, y el que tuviese una la perdería* (Avendaño en Hux 1999: 94). Para Hernández, el ejercicio de la violencia masculina sobre el cuerpo de tantas mujeres, fue un hecho inusitado en la historia ranquelina y se puede explicar relacionando la situación histórica particular que atravesaban los cacicazgos ranqueles con la necesidad de legitimar el recambio del poder y de demostrar autoridad ante los refugiados unitarios.

Manuel Baigorria (1975) refiere la intención de aplicar la misma práctica en la toldería de Pichuín, dos años después del fallecimiento de Painé en 1844⁷⁷. Ante la muerte inminente de Güichal, hijo mayor de Pichuín, se acusó a varias mujeres de haber ocasionado la enfermedad. Durante la larga y dolorosa agonía que padeció el enfermo, su padre constantemente le preguntaba si en sus sueños no se le aparecían quienes le habían

⁷⁷ Se ha discutido acerca de la fecha correcta en que se produjo la muerte de Painé, si esta ocurrió en 1844 o en 1847 (Hernández 2011).

hecho daño, al principio lo negaba pero ya en pleno delirio sobre el final de su vida dio el nombre de varias mujeres (una esposa de Pichuiñ, una tía y otras dos mujeres de un tío). Las mujeres fueron sacadas a la rastra de sus toldos para matarlas, pero un consejo del coronel Baigorria logró aplacar la furia que tenía el cacique por la pérdida del hijo y las mujeres se salvaron de ser castigadas con la muerte: “*Con matar a las dos chinas no salvaremos la vida de él ni la nuestra, si es que ya se nos ha llegado el tiempo de morir. Con esto he aquí otro tiempo, las chinas salvaron y siguieron tomando la chicha*” (Baigorria 1975: 168-169). Quizá por estas intervenciones de Baigorria y por influencia de los misioneros franciscanos que 33 años después visitaron las tolderías ranquelinas, en las exequias de Mariano Rosas realizadas en 1877 esa costumbre ya había sido abandonada. El cacique fue enterrado solamente con su caballo y algunas de sus posesiones materiales (Hux 2003; Zeballos 2004).

Un caso también singular relata Santiago Avendaño ([1854] 2000) sobre la posibilidad de que un niño de cuatro o cinco meses fuese sepultado vivo junto a su madre cuando esta murió. El esposo estaba tan desconsolado por la muerte de la mujer que quería deshacerse del niño pensando que nadie lo podría cuidar. Finalmente, el padre lo dejó al cuidado del joven Avendaño y de Rosita -una cautiva que cohabitaba en su toldo- después que ambos le rogaran que no lo hiciera.

La creencia en el poder que tenían las machis para ocasionar la muerte de individuos de diferente jerarquía social estaba muy arraigada entre los diferentes grupos mapuches. En el caso de los ranqueles, Luis de Cruz detalla la discusión que el cacique Carripilún tuvo con el cacique pehuenche Manquel sobre el daño que una tía de la mujer de este cacique había hecho a un joven ranquel, “*que le causó la muerte, y debía pagarla; o pereciendo la vieja, o dando doce yeguas, y un herraje, o unas espuelas, u otra prenda de valor*” (de la Cruz [1806] 1969a: 325). En este caso el daño fue compensado por bienes materiales, pero en otras ocasiones no había compasión para las acusadas de provocar

enfermedades o muerte y tanto podían matarlas como infligirles graves daños corporales. Ese fue el caso de una ranquel llamada Ignacia, a quien acusaron de ocasionar la epidemia de viruela que ocasionó la muerte de varios indígenas. Como se negaba a admitir que era bruja fue refregada varias veces contra las brasas encendidas de un fogón causándole gravísimas quemaduras en el torso. A pesar de la gravedad de su estado se pudo salvar, gracias a su esposo que se encargó de acompañarla y cuidarla durante su dolorosa convalecencia. Esta conducta no era frecuente entre los maridos, quienes ante la menor sospecha que la mujer fuese bruja las abandonaban a suerte. Si bien Ignacia temía que le adjudicaran la autoría de otras muertes, finalmente pudo recuperarse de las heridas terribles producidas por el fuego, en especial gracias a las curaciones con grasa de gallina que le aplicó el coronel Baigorria (Avendaño 2000).

4.8. RELACIONES DE INTERCAMBIO: ELEMENTOS PARA EL COMERCIO

Resulta de interés destacar las relaciones de intercambio que mantenían las mujeres con los funcionarios coloniales, viajeros y militares, ya sea de índole individual como familiar. Los productos que las mujeres entregaban a estos representantes del mundo no indígena a cambio de los bienes alóctonos que estos les ofrecían, eran bienes a los cuales ellas tenían acceso directo a escala doméstica, ya sea recursos alimenticios no elaborados como prendas que ellas mismas confeccionaban. Tal es el caso de la cautiva Petronila Pérez y dos indias ranquelinas que llegaron a la tienda de Luis de la Cruz con plumas de avestruz y él a cambio les entregó “*añil, agujas, chaquiras, gargantillas, bizcochos, dulce y cuanto traía de aprecio para estos naturales*” (de la Cruz [1806] 1969a: 199-200). En otra oportunidad de su viaje, la mujer del capitanejo ranquel Llamínanco le entregó un cordero y luego el repartió agujas entre todas las mujeres de la tolдерía. En la Jornada 51, ya cerca de la finalización de su

travesía por la provincia de La Pampa, el funcionario chileno tuvo la visita de seis mujeres que le trajeron carne de vaca (más cruda que asada), una pierna de carnero y un cordero, y en agradecimiento él les obsequió añil y unas pocas chaquiras que le quedaban. Unos 64 años más tarde, cerca de una toltería ubicada al sur de San Luis, Mansilla relató que fue recibido por tres mujeres a caballo: “*y cada una traía una sandía. Era un regalo, por si teníamos sed. El agua de la lagunita era im potable y ellas lo sabían. Acepté el obsequio y les di doce reales bolivianos, azúcar, yerba, tabaco, papel, todo cuanto pudimos*” (Mansilla [1870] 1993: 142).

Las mujeres contribuían a mantener las relaciones comerciales inter e intraétnicas mediante el acopio de recursos naturales (vainas de chañar o algarroba) así como de otros productos que elaboraban, especialmente los tejidos. A mediados del siglo XIX pequeños grupos de hombres, mujeres y niños indígenas ranqueles llegaban hasta Buenos Aires para comerciar. Entre los recursos “*traían para vender maneas, bozales, lazos trenzados, fardos de algarroba exquisita y de chañar, cueros de venados, buenas mantas, jergas bordadas y muchas otras ocurrencias, propias de su comercio*” (Avendaño 2000: 49). Se comerciaba el ganado vacuno o lanar por productos elaborados por otros grupos indígenas algunos de los cuales estaban destinados a las mujeres ranqueles: “*En el año 1846 vinieron muchos indios picunches a sus amigos, los ranqueles, con varias mercaderías: mantas, jergas coloreadas cuentas, cascabeles, prendas de plata*” (Avendaño 2000: 61-62).

4.9. DIFERENCIAS DE ESTATUS SOCIAL ENTRE LAS MUJERES

La organización sociopolítica jerarquizada de la sociedad ranquelina también se expresaba a través del rango social que adquirirían las mujeres según el grupo familiar de pertenencia: desde la elite integrada por las esposas de los caciques, sus hijas y los demás parientes femeninos de la familia extensa hasta las

mujeres de los caciquillos y de los conas o lanceros de menor rango, por tener escasos bienes o carecer de los que indicaban riqueza (animales vacunos, equinos y lanares, alianzas de prestigio, objetos de plata, etc.). Al existir jerarquía social, por las mujeres de menor rango social o de menor valor reproductivo la dote siempre era menor o bien en el segundo caso hasta inexistente. Asimismo, dentro de la familia poligínica existía la jerarquía entre las esposas. Sobre esas conductas Mansilla expresó: “*La más antigua es la que regentea el toldo: las demás tienen que obedecerle, aunque siempre hay una favorita que se sustrae a su dominio*” (Mansilla [1870] 1993: 342).

Las mujeres ancianas en general, salvo aquellas que eran consagradas machi perdían prestigio dado que nadie se interesaba en mirarlas o pagar por ellas (Baigorria 1975). No obstante, algunas mujeres de edad madura que no habían sido repudiadas por sus maridos podían seguir manteniendo el respeto de sus familiares. Un caso que ilustra ese comportamiento es el que detalla Avendaño sobre la primera mujer del cacique Painé, quien aún cuando tenía varias esposas siempre continuó atendiendo sus necesidades y visitándola en el toldo donde vivía aislada: “*Sus hijos no la desampararon y manifestaban sus cariños visitándola o enviándoles a sus mujeres con sus chicos, sus nietos, para hacer compañía a su suegra o a su cucú (abuela) respectivamente*” (Avendaño 1999: 91). El prestigio que tenía y el afecto que le brindaban sus hijos la salvaron de ser sacrificada a bolazos cuando murió Painé, a diferencia de las tres esposas más jóvenes del cacique.

El estatus elevado que se les adjudicó a las machis estaba ampliamente generalizado entre todos los grupos mapuches, ya sea por sus capacidades para predecir acontecimientos futuros a partir de sueños premonitorios (sobre los malones, la visita de algún personaje destacado, la posibilidad de lluvia) o también producir eventos nefastos o enfermedades endémicas como la viruela (Hernández 2011; Latchman 1924; Maiorano 2015; Mansilla [1870] 1993). Entre los ranqueles las machis

también eran muy respetadas y bien atendidas, aunque también corrieran el riesgo de ser acusadas de todos los males y condenadas a muerte. De ser necesario, aunque residieran lejos se las mandaba llamar para efectuar el tratamiento de una enfermedad y cuando llegaban a la toldería: *“sale una multitud de mujeres y niños a recibirla... Después de apearse (del caballo que la había llevado hasta el lugar donde estaba el enfermo) a una distancia de diez o doce pasos del toldo, como es la costumbre de las mujeres, una de tantas le indica (a la machi) hacia donde a de dirigirse. Marcha entonces adelante y las demás la siguen”* (Avendaño 2000:35).

Luis de la Cruz señaló el estatus que entre los ranqueles se les otorgaba a *“las viejas, cuya autoridad es respetable”* (de la Cruz [1806] 1969a: 262). Así se lo indicó el mismo cacique Carripilún cuando le solicitó que repartiera mayor cantidad de atados de añil, chaquiras y agujas entre las ancianas *“fundándose en el mayor mérito de ellas, y saber hacer daño para quitarle la vida”* (de la Cruz [1806] 1969a: 278). Si bien no se menciona el nombre específico de *“machi”* para referirse a esas ancianas, es posible que el poder que tenían no se aplique a todas ellas, aunque no fuesen pocas según lo expresó el mismo cacique: *“podrían hacerme daño las muchas viejas que hay entre mi gente, por cuyo temor me he estado sujetando, porque siempre me anuncian ruina en mi ida a Buenos Aires, y ahora estas viejas de mi casa han soñado que me hecharán al otro lado del mar”* (de la Cruz [1806] 1969a: 282). Avendaño señaló la diferencia de jerarquía entre las *“curanderas”* (*yoguen* o intrusas) que podían acudir para tratar las enfermedades menos graves o que no tenían riesgo de muerte pero, si lo eran, únicamente aceptaban que asistiera la gran vieja médica (*Vicha cuzé- machi*).

Además de las mujeres de mayor edad a las que se reconocía como machis, se podía acusar de generar la muerte de un ser querido a cualquiera de las mujeres que residían en la propia familia del difunto o de la toldería. Las que quedaban exentas de dicha acusación eran las cautivas, que por su origen no indígena

no podían convertirse en machis o adquirir sus conocimientos. Tal es el caso de la cautiva *Amui-maiñ* quien por esa razón pudo defenderse de las acusaciones de ocasionar una epidemia de viruela que asoló a varias familias de su toldería (Avendaño 2000).

En varios pasajes de sus relatos, Avendaño (2000) y Mansilla ([1870] 1993) refieren las diferentes conductas y relaciones interpersonales que se generaban según la edad y el grado de parentesco que tenían las mujeres. Las mujeres jóvenes y solteras gozaban de ciertos privilegios tales como no ser reprendidas cuando se alejaban del toldo, se distraían con otros jóvenes o tenían hijos sin casarse. Un tratamiento similar tenían las viudas cuyas conductas y quehaceres no eran mal vistos ni cuestionados. Por el contrario las mujeres casadas eran muy vigiladas por el marido o por otras mujeres: si desobedecían las órdenes que él les encomendaba podían ser muy maltratadas y si se sospechaba que habían cometido una infidelidad podían ser castigadas hasta con la muerte, la cual por ese motivo quedaba justificada.

Existía una marcada antipatía de los yernos por sus suegras. Si bien ese sentimiento está muy generalizado en los diferentes grupos humanos, en el caso de los ranqueles llegaba al extremo del temor y la aversión: por ejemplo, si por alguna razón la suegra se iba a vivir al toldo de la hija recién casada, su yerno no la miraba ignorándola por temor a que le hiciera algún daño. En algunos casos le construían un pequeño toldo cercano para que no viviera bajo el mismo techo. Pero si alguien de la familia se enfermaba o moría, la suegra resultaba ser una de las primeras a las que el yerno y otros hombres acusaban de provocar intencionalmente el daño.

Sabido es que las cautivas tenían un estatus inferior dentro de la estructura jerarquizada de las mujeres ranquelinas. Eran sometidas a un maltrato habitual y se les encomendaba la realización de las tareas domésticas más pesadas tales como el acarreo diario de leña y agua. El desconocimiento de la lengua indígena por parte de las cautivas contribuía a la violencia de

las relaciones interpersonales, dado que durante los primeros tiempos de cautiverio aquellas no comprendían las ordenes que se les daba. A través del castigo corporal y los vituperios verbales las mujeres expresaban los celos por las atenciones que el marido podía brindarle a la cautiva y especialmente aprovechaban su partida para vengarse. Avendaño señala que para reprender a las mujeres indígenas se utilizaban expresiones lingüísticas despectivas tales como “*maldita fea, cabezona fea y cara mocha y fea*” (Avendaño 2000: 110), pero si los retos se aplicaban a las cautivas las expresiones eran de mayor agresividad. En caso de que alguien quisiera casarse con una cautiva, no era necesario pagar el precio de la novia, dependía de las negociaciones que su dueño estableciera con el interesado y si este fallecía la cautiva se heredaba como un bien familiar.

A veces las cautivas quedaban atrapadas en medio de los conflictos conyugales que generaba su presencia en la familia: si respondían a las pesadas tareas que les encomendaban las mujeres podían sufrir maltrato por parte del marido que las prefería, pero si respondía al requerimiento sexual de este las mujeres le podían infligir toda clase de vejaciones: “*Una cautiva a quien yo le averiguaba su vida, preguntándole cómo le iba, me contestó: ---Antes, cuando el indio me quería, me iba muy mal, porque las demás mujeres y las chinas me mortificaban mucho, en el monte me agarraban entre todas y me pegaban. Ahora que ya el indio no me quiere, me va muy bien, todas son muy amigas mías*” (Mansilla [1870] 1993: 384).

Como representante de la sociedad hegemónica, Mansilla siempre se refiere a las cautivas con expresiones muy penosas: “*Las chinas me saludaron con la cabeza...Las cautivas con la mirada. Me conmovieron. ¿Quién no se conmueve con la mirada triste y llorosa de una mujer?* (Mansilla [1870] 1993: 331)... *Las cautivas eran las sirvientas. Algunas vestían como indias y estaban pintadas como ellas. Otras ocultaban su desnudez con andrajosos y sucios vestidos. ¿Como me miraban estas pobres!* *¿Qué mal disimulada resignación traicionaban sus rostros!*” (Mansilla [1870] 1993: 334).

No obstante, algunas cautivas eran ocasionalmente utilizadas para cumplir con objetivos económicos o políticos de interés para sus maridos indígenas. En efecto, cuando era conveniente se les encomendaba actuar como intermediarias o lenguaraces en importantes negociaciones con funcionarios, viajeros o militares que visitaban las *tolderías*. Tal es el caso de la ya mencionada Petronila Pérez según lo expresó de la Cruz: “*al poco rato repitió a visitarme la cautiva y entró diciéndome, que su marido la mandaba a pasear a lo de los cristianos para que hablase con ellos*” (de la Cruz [1806] 1969a: 202). Maria Carrier de Omer ha sido reconocida como una cautiva de origen francés que cumplió funciones de lenguaraz y escribiente del cacique Baigorrita. Al respecto el 29 de diciembre de 1878 en Villa Mercedes (San Luis), el padre Donati en una carta dirigida a su superior expresó: “*Ahora la tiene el cacique Baigorrita de escribiente. Ella misma se dio a conocer por lectora... He oído decir que no la trataban tan mal*” (Tamagnini 1994: 260).

Una de las mujeres de Pichuñ fue Rita Castro, quien había sido cautivada en San Luis durante una partida emprendida por ese cacique y el coronel Manuel Baigorria. Fue madre de cuatro hijos que llevaron el apellido Baigorria; dos de ellos varones llamados Manuel y Luis y dos mujeres, Celia y María. Indudablemente la valoración de Rita Castro en la familia de Pichuñ fue muy significativa dado que, a pesar de ser el hijo de una cautiva, Manuel Baigorria (Baigorrita) sucedió a su padre en el cacicazgo luego de su muerte en 1855 (Hux 2003).

Por otra parte, son conocidos los casos de aquellas cautivas que voluntariamente no querían regresar a sus comunidades de origen por varios motivos, especialmente por no dejar a sus hijos o porque se habían integrado a la vida en las *tolderías* y temían regresar a un mundo que ya les era desconocido. Tal es el caso de Fermina Zárate, cautiva de la Carlota desde los 20 años y esposa del cacique Ramón con quien tuvo tres hijos. Cuando Mansilla le preguntó porqué no regresaba con él al hogar de los suyos, su respuesta fue:

“¿Y mis hijos señor?...Ramón me deja salir a mí; porque realmente no es mal hombre; a mí al menos me ha tratado bien, después que fui madre. Pero mis hijos no quiere que los lleve”.

--- ¿Además, señor, “¿qué vida sería la mía entre los cristianos después de tantos años que faltó de mi pueblo? Yo era joven y buena moza cuando me cautivarón. Y ahora ya ve, estoy vieja. Parezco cristiana, porque Ramón me permite vestirme como ellas, pero vivo como india; y francamente, me parece que soy más india que cristiana” (Mansilla [1870] 1993: 606).

En la medida que el rescate de las cautivas fue un motivo relevante en las negociaciones con el gobierno y otros actores sociales, el valor de intercambio potencial que tenían también otorgaba prestigio a quien las tuviera en cautiverio. No solo se utilizaron para intercambiar por las mujeres indígenas y sus hijos capturados durante las persecuciones del ejército, también a modo de pago por el rescate los caciques requerían a las autoridades una amplia diversidad de bienes. Mansilla relata el caso de Petrona Jofré, cautiva del capitanejo Carrapí quien no quería venderla porque estaba enamorado de ella y, para que no se fuera pedía muchos bienes: “*20 yeguas, sesenta pesos bolivianos, un poncho de paño y cinco chiripaes colorados*” (Mansilla [1870] 1993: 608). Aún mayor fue el número de bienes que solicitó el cacique Manuel Baigorrita al Padre Donati, en una carta escrita el 27 de febrero de 1871 desde Poitagüe (departamento Loventué, La Pampa): “*Contesto el indio que la tiene que la bendia si le daban 200 pesos plata 200 yeguas y unas espuelas de plata grandes y un bosal de plata y dos aperos y 20 baras de paño fino un poncho de paño y unas botas y una carga de aguardiente y otra de arma*” (Tamagnini 1994: 7).

De acuerdo con las variadas referencias escritas sobre las cautivas en la sociedad ranquelina no sería correcto generalizar el mal trato y la desvalorización a la que fueron sometidas (Altube 1999). Se reconocen diferencias de rango social entre

las mujeres cautivadas, tanto por el tipo de tareas serviciales que realizaban en la vida doméstica como por el papel que cumplían en la esfera pública. El carácter heterogéneo de los integrantes de la etnia ranquel (miembros de diferentes grupos indígenas a los que se sumaron hombres y mujeres criollos, europeos y algunos pocos afroamericanos), posibilitó que las diferencias de estatus y de prestigio entre los diferentes miembros no fueran tan marcadas y tendieran a ser graduales y flexibles, como ejemplifica el caso de las cautivas.

Como se expresó al comienzo de este artículo, desde un enfoque evolutivo tradicional Carneiro intentó establecer una tipología de las sociedades previas al surgimiento del estado, en tal caso la existencia de la flexibilidad de los rangos sociales en la sociedad ranquelina se correspondería con las primeras etapas del desarrollo de las jefaturas, donde no se distinguen clases sociales cristalizadas o fijas como se observa en las jefaturas más complejas o en los estados (Grant y Kautz 1981). Sin embargo, desde una perspectiva antropológica e historiográfica actual la flexibilidad entre los diferentes rangos sociales no resiste explicaciones evolutivas basadas en el estado de mayor o menor complejidad alcanzado por los cacicazgos. La dinámica del contexto sociohistórico en el ámbito fronterizo regional -signada por los conflictos interétnicos- generó procesos de etnogénesis y cambios significativos en las estrategias culturales, propio de los ranqueles autónomos instalados en el territorio de la pampa seca. Según Juan Jiménez y Sebastián Alioto (2007) durante la década de los '30 y '40 del siglo XIX, las acciones militares que realizó J. M. de Rosas en el Mamül Mapü tuvieron drásticas consecuencias demográficas, económicas y políticas en la sociedad ranquelina (Poncela 1942; Rosas [1833-1834] 1965). Una estrategia de resistencia elaborada ante la conmoción cultural que provocó la violencia de los ataques militares, fue permitir el ingreso de representantes de otros grupos indígenas en el seno de la comunidad ranquelina (e.g. voroganos, picunches y pehuenches) y de otros actores sociales no indígenas, que se identificaron con el territorio y las prácticas sociales de los habitantes del caldenal

pampeano (Baigorria 1975). Estos nuevos aportes poblacionales habrían favorecido la existencia de rangos sociales más flexibles y, en consecuencia, una eficaz estrategia de coexistencia entre los diversos componentes de la sociedad ranquelina hacia la primera mitad del siglo XIX.

4.10. PARTICIPACIÓN DE LAS MUJERES EN LAS CEREMONIAS Y JUEGOS

En este acápite se incluye la intervención de las mujeres en actos protocolares o en momentos significativos de las celebraciones. En el primer caso se incluye la participación femenina al recibir la visita de forasteros: mientras el dueño de casa y el visitante parlamentaban, las mujeres les ofrecían bebidas y cuando concluían les servían la comida que habían preparado con esmero. Si la visita era un pariente femenino, le preparaban la comida para ella y sus hijos y cuando partían llenaban sus alforjas con lo que había sobrado del agasajo.

En el segundo caso se destaca el rol que cumplían durante la ceremonia del nguillatún: un grupo de mujeres integraba el coro y eran las encargadas de cantar mientras los hombres danzaban, vestidos con sus trajes de plumas y sus pinturas corporales. A veces, las mujeres que no se consideraban capaces de cantar en el coro participaban en algunos bailes, en los cuales representaban la siembra en los surcos. Un rol destacado cumplía la “kultrunera” quien daba inicio a la celebración y luego continuaba tocando el kultrún durante los bailes y rogativas de la ceremonia (Avendaño 2000).

Cuando las plantas cultivadas alcanzaban dos o tres pies de altura, las mujeres realizaban una ceremonia propiciatoria para la fecundidad y abundancia de los recursos vegetales, que consistía en asperjar sangre de la oreja de un toro mezclada con agua sobre los sembrados. A continuación se repetía el mismo rito pero con la sangre de una vaca. Avendaño indicó que tanto los hombres como las mujeres participaban en las apuestas que se hacían

durante algunos festejos, tal como el típico juego mapuche de “la chueca”: “*hacen sus apuestas con mantas, caballos y otras cosas, y las mujeres juegan sus cuentas con el interés de aumentarlas, si ganan*” (Avendaño 2000: 33).

4.11. A MODO DE CONCLUSIÓN

Las referencias documentales sobre el surgimiento de los cacicazgos ranqueles, que comenzaron a instalarse en el centro del país durante la segunda década del siglo XVIII, confluyen en señalar el contexto histórico marcadamente conflictivo desatado entre los diferentes grupos indígenas y entre estos frente al ejército de los gobiernos coloniales (León Solís 1986, 2001; Villalobos 1989). La emergencia de liderazgos como los de Llanquetrúz y Carripilun, entre otros destacados jefes que se autodefinieron ranqueles, habría sido el resultado de la organización sociopolítica y económica de algunos grupos indígenas -asentados en los valles pedemontanos del sur de Mendoza y el norte de Neuquén- para responder a la expansión colonial de las sociedades estatales (León Solís 1991, 2001; Villar y Jiménez 2000). Bajo ese contexto histórico signado por el conflicto interétnico y una guerra cruenta y encarnizada, la supervivencia del grupo dependía de la capacidad y valentía de los guerreros, desde los jefes principales que tomaban las decisiones hasta los jóvenes conas que los acompañaban. En tal sentido, abundantes crónicas y estudios históricos de la conquista hispánica en el antiguo reino de Chile han destacado el rol de los guerreros mapuches y la jerarquización de la figura masculina (Bengoa 2007; Latchman 1924; Rosales 1877; González de Nájera [1614] 1889; Villalobos 1989). Esas referencias han derivado en argumentaciones históricas y antropológicas acerca de la asimetría o desigualdad social entre hombres y mujeres mapuches y, por extensión se aplicaron a otros grupos de lengua mapudungun. Sin embargo, Goicovich Videla (2003) basándose en referencias de las mismas crónicas de la conquista hispánica, señala que también las

mujeres habrían cumplido un rol destacado bajo el convulsionado marco bélico. En efecto, mientras los hombres guerreaban, las actividades femeninas permitieron sostener el entramado social, tanto en el ámbito doméstico como en el público. Incluso las mujeres también participaron en los combates, recolectaron el “botín de guerra” abandonado por los vencidos en el campo de batalla y realizaron tareas de espionaje (González de Nájera [1614] 1889). En tal sentido, bajo el contexto bélico de la guerra en Arauco la asimetría de ambos géneros no debería ser vista como pares de opuesto (sexo fuerte - sexo débil) sino como partes necesariamente complementarias.

La dinámica histórica que atravesó a la sociedad ranquelina -desde fines del siglo XVIII hasta fines del XIX- se caracterizó por la constante elaboración de estrategias (diplomáticas, alianzas políticas, malones, etc.) para hacer frente a las fricciones interétnicas en el área fronteriza. Durante casi un centenar de años, los diferentes tipos de conflictos armados se alternaron con momentos de relativa paz, establecidos mediante el acuerdo de frágiles tratados (Levaggi 2000; Tamagnini y Pérez Zavala 2009). Bajo este entramado complejo de acontecimientos, en las fuentes documentales se puede rastrear un paulatino cambio de los valores subyacentes que definieron el prestigio de los principales líderes ranqueles; desde la exaltación de la capacidad guerrera de los jefes para emprender hazañas bélicas memorables (Llanquetrúz o Carripilun) a fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, hasta la capacidad diplomática de los jefes para establecer alianzas y negociaciones con diferentes actores sociales, la demostración de astucia y destreza para enfrentar a las partidas militares en el interior del territorio y para organizar malones a diversos establecimientos (fortines, estancias, puestos, poblados, etc.). Tales cambios se reconocen en las tácticas de ejercicio del poder y en la gestación de alianzas intra e interétnicas que desarrollaron los caciques Painé y Pichuiñ durante las décadas rosistas de los '30 y '40, y que luego acentuaron Mariano Rosas y Baigorrita durante el contexto sociohistórico de los '60 y '70, ante la inminencia del territorio amenazado.

Si bien a lo largo del tiempo los caciques y caciquillos, así como todos sus parientes masculinos, tuvieron un rol destacado en la toma de decisiones más significativas para la vida social, el rol de las mujeres ranqueles no se percibe necesariamente como asimétrico e invariable a lo largo de la trayectoria histórica. Teniendo en cuenta las particularidades de cada contexto sociohistórico, la reorganización constante de estrategias económicas y políticas y la incorporación en el seno de las *tolderías* de diferentes actores sociales no indígenas, la condición del género femenino también se habría modificado a lo largo del tiempo (Villar y Jiménez 2005).

En el seno de la estructura social poligámica existió una jerarquía social entre las esposas del cacique y entre estas y las mujeres de otros estamentos de la sociedad, donde el número de esposas disminuía hasta llegar a solo una, especialmente en los núcleos familiares con menor número de alianzas parentales y escasos recursos de subsistencia. Esto implica diferencias de rango social intra-género establecidos según arraigadas normativas socioculturales y también advierte sobre el error de homogeneizar los criterios de valoración para todas las mujeres por igual: solo aquellas que tenían un rango social elevado proveían, a través del matrimonio, de mayor riqueza y prestigio a los integrantes de la élite de los caciques y capitanejos y al resto de los parientes que integraban la familia extensa. Además de los factores de riqueza económica que establecían rangos de desigualdad social entre las mujeres, se distingue el trato diferencial otorgado según la edad (joven o vieja) y la condición conyugal (soltera, casada y viuda).

Más allá de las similitudes observadas en el valor atribuido a las mujeres ranqueles y las de otros grupos étnicos de habla mapudungun -derivadas de las vertientes culturales que conformaron la identidad ranquelina en sus orígenes (organización social poligámica, el rapto, el pago de la novia, el aporte de la dote, etc.)-, existen algunos aspectos diferenciales anclados en situaciones históricas particulares, en la autoridad y poder de renombrados caciques, en la ubicación del territorio ranquelino frente el avance de las líneas de frontera y en el ambiente de tierras semiáridas en el que estaban asentados. En primer lugar, a partir del gobierno

de J. M. de Rosas se destaca el rol significativo que cumplieron las mujeres en la economía doméstica por su participación en las prácticas agrícolas. Avendaño (2000) describió con detalle el esfuerzo colectivo de hombres y mujeres para cultivar plantas domesticadas, un esfuerzo que se fue incrementando a medida que el acceso al ganado en la frontera se fue reduciendo por el avance del cerco militar sobre el territorio indígena. La participación directa de las mujeres en la producción de bienes fundamentales para la subsistencia y el intercambio comercial -especialmente los cultivos, la cría de animales, los textiles y los materiales de cuero- sin duda permitió elevar su estatus social frente a los hombres, a veces ausentes por largos periodos que dedicaban a obtener, trasladar e intercambiar ganado en gran escala regional.

En segundo lugar, desde los momentos más tempranos del siglo XIX se destaca la valoración otorgada a la capacidad negociadora de las mujeres, tanto de aquellas que tenían un rango social destacado como de algunas cautivas (Altube 1999; Roulet 2008, 2009, 2016). La acción que cumplieron como intermediarias -en momentos de conmoción social generada por la presencia de extraños-, indica la flexibilidad del rol de los géneros y la articulación necesaria entre el ámbito de lo doméstico, reservado a las decisiones femeninas, y de lo público donde prevalecía la autoridad masculina. En la documentación escrita abundan los casos de mediación y negociaciones femeninas efectuados a lo largo de la historia ranquelina (Petronila Carripilun, Rita Castro y Carmen, entre otras lenguaraces). En momentos previos a la conquista se destaca el rol de mediadora que cumplió Carmen, quien formó parte de una partida de ranqueles que fue a negociar en Río Cuarto. Allí la conoció Mansilla y luego ella lo acompañó en la travesía hacia tierra adentro y durante toda su estadía en las tolderías. Para ese entonces tenía 25 años y una hija que había nacido siendo soltera. Fue designada por el cacique debido a su buen desempeño como lenguaraz y también -supone Mansilla- por sus rasgos atractivos capaces de seducirlo y, en consecuencia, de facilitar las negociaciones del tratado de paz que se proponían celebrar (Mansilla [1870] 1993, Sosa 2001).

Hacia fines del siglo XIX el rol desempeñado por las mujeres de la sociedad ranquelina se había modificado, ubicándose casi a la par de los hombres, mucho más alejados del estereotipo del guerrero y más homologado al de las mujeres que contribuían con su trabajo a la producción de bienes y a las negociaciones con diferentes grupos sociales. En la actualidad las mujeres ranqueles continúan con ese legado, luchando a la par y en conjunto con los hombres por la reivindicación del territorio y actuando en cooperativas o emprendimientos personales, con el objetivo de producir bienes comunitarios y de establecer nexos con la sociedad nacional para el reconocimiento de sus derechos identitarios.

Figura 1. Materiales arqueológicos recuperados en el *Mamül Mapü* vinculados con actividades habitualmente femeninas: a- mortero con desgaste circular; b- mano de mortero; c- molino fragmentado y reutilizado como mortero; d- mano de molino; e- superficie activa de un sobador.



Figura 2. Adornos usados por mujeres pehuenches y ranqueles según las fuentes consultadas: a- redecilla o *tapague* de cuentas de vidrio enhebradas con tientos muy finos (48 cm x 18,5 cm); b- cinturones o fajas de cuero con diseño simétrico realizado mediante el bordado de cuentas de vidrio y pequeñas semiesferas de plata y de bronce cosidas con tientos (78 cm x 14,5 cm y 80 cm x 16 cm); c- lazos o cintas de lana para el cabello (largo de 3 a 4 metros). Fotografías de Gustavo Sosa Pinilla, extraídas del catálogo *Hijos del viento. Arte de los pueblos del sur siglo XIX* editado por la Fundación Proa (2002), con modificaciones.



Figura 3. Materiales arqueológicos femeninos recuperados en el *Mamül Mapü*: a y b- cuentas de vidrio, aro de plata discoidal y dedal de bronce que proceden del sitio *Médanos La Elisa* (departamento Loventué); c- cuentas de vidrio de diferentes tipos recolectadas en el sitio *Puesto Hernández* de la estancia La Gama (departamento Utracán)⁷⁸.

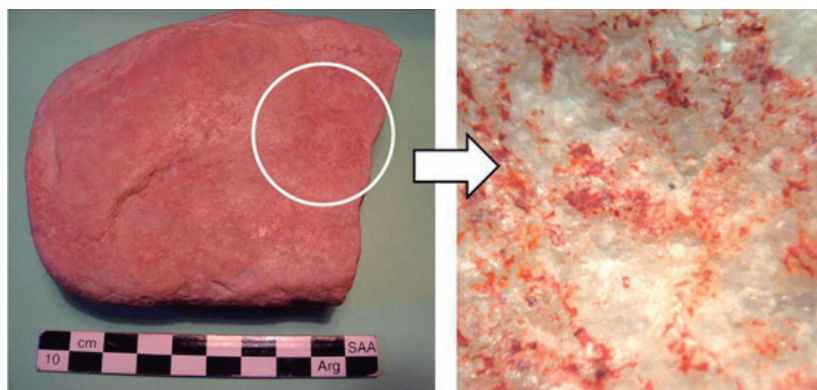


⁷⁸ Los materiales que se ilustran integran colecciones particulares y fueron fotografiados durante las campañas de investigación arqueológica efectuadas en el departamento Loventué y Utracán durante los años 2007 y 2011.

Figura 4. Materiales arqueológicos importados de uso femenino encontrados en el sitio Don Isidoro 2: a - fragmento de prendedor circular de metal confeccionado con molde; b- fragmento de prendedor de gancho con adorno espiralado; c- fragmentos vítreos de dos frascos de perfume.



Figura 5. Mortero de cuarcita fina recuperado en el sitio *Luan Lauquén* (departamento Capital): (izq.) el círculo indica la mayor concentración de hematita adherida a la superficie; (der.) un sector de la misma superficie ampliada con Lupa binocular en 20X.



BIBLIOGRAFÍA

- Altube, María I. 1999. Mujeres de “tierra adentro”. Las cautivas en las sociedades indígenas de la región pampeana y norpatagónica (siglos XVIII y XIX). En D. Villar, M. H. Di Liscia y A. J. Caviglia editores, *Historia y género. Seis estudios sobre la condición femenina*: pp. 89-120. Editorial Biblos. Buenos Aires.
- Amigorena, José F. de. [1780] 1969. Diario de la Expedición que de orden del Excelentísimo Señor Virrey acabo de hacer contra los indios bárbaros peguenches. En Pedro de Angelis *Colección de obras y Documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de La Plata*, Tomo IV: 203-220. Plus Ultra. Buenos Aires.
- Avendaño, Santiago. 2000. *Usos y costumbres de los indios de la pampa*. Editorial El Elefante Blanco. Buenos Aires.
- Arcos, Santiago. 1860. *Cuestión de indios. Las fronteras y los indios*. J. A. Bernheim. Buenos Aires.
- Baigorria, Manuel. 1975. *Memorias*. Ediciones Solar Hachette. Buenos Aires.
- Barros, Álvaro. 1975. *Fronteras y territorios federales de las Pampas del Sur*. Editorial Hachette. Buenos Aires.
- Bechis, Martha. 1994. Matrimonio y política en la génesis de dos parcialidades Mapuches, durante el siglo XIX. *Memoria americana* 3: 41-62.
- 2008. *Piezas de etnohistoria del sur sudamericano*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Colección América 10. Madrid, España.

- Bengoa, José. 2007. *Historia de los antiguos mapuches del sur. Desde antes de la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín. Siglos XVI y XVII*. Catalonia Ltda. Santiago de Chile, Chile.
- Boccara, Guillaume. 2003. Frontera mestizaje y etnogénesis en las Américas. En R. Mandrini y C. D. Paz (comps.), *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII-XIX. Un estudio comparativo*. Universidad Nacional del Comahue y Universidad Nacional del Centro. Tandil, Buenos Aires. Pp. 63-108.
- Brumfiel, Elizabeth y Cynthia Robin. 2008. Gender, Households, and Society: An Introduction. *Archeological Papers of the American Anthropological Association*, Vol. 18, N° 1: 1-16.
- Caraballo, Melina E. 2012. *Los epew: Una forma de relatar la cosmovisión ranquel*. *Memoria Académica*. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.3752/ev.3752.pdf
- Chiclana, Feliciano A. de. [1819] 1873. Diario del viaje al parlamento con los Indios Ranqueles que hizo desde Buenos Aires el coronel comisionado don Feliciano Chiclana y su Segundo don Santiago Lacasa. *Revista del Río de La Plata*, T V: 136-148.
- Cintas Peña, Marta. 2012. Género y Arqueología: un esquema de la cuestión. *Estrat Crític*, N° 6: 177-187.
- Conkey, Margaret y Janet Spector. 1984. Archaeology and the study of gender. En M. Schieffer (ed.) *Advances in Archaeological Method and Theory*, N° 7: 1-38. Academic Press. New York.

- Covas, Guillermo. 1999. *Plantas Pampeanas*. Fondo Editorial Pampeano. Santa Rosa, La Pampa.
- Cutrera, María L. 2013. *Subordinarlos, someterlos y sujetarlos al orden. Rosas y los indios amigos de Buenos Aires entre 1829 y 1855*. Editorial Teseo. Buenos Aires.
- de la Cruz, Luis [1806] 1969a. Viaje a su costa del alcalde provincial del muy ilustre Cabildo de Concepción de Chile, don Luis de la Cruz, desde fuerte Ballenar, frontera de dicha Concepción hasta Melincué y Tratado importante para el perfecto conocimiento de los indios Peguenches, según el orden de su vida. En P. De Angelis, *Colección de obras y documentos relativos a la Historia antigua y moderna de las Provincias del Río de La Plata*, Vol. II: 45-385 y 437-491. Editorial Plus Ultra. Buenos Aires.
- de las Casas, Diego. [1779] 1969. Noticia individual de los caciques o capitanes peguenches y pampas que residen al sur. En P. de Angelis, *Colección de obras y Documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de La Plata*, T IV: 195- 203. Plus Ultra. Buenos Aires.
- Díaz-Andreu, Margarita. 2005. Género y Arqueología: una nueva síntesis. En M. Sánchez Romero (ed.) *Arqueología y género*. Editorial Universitaria de Granada. España. Pp.13-51.
- Di Liscia, María S., Mirta Zink. 1999. Mujeres indígenas de la región pampeana (siglos XVIII y XIX). Estado actual del tema y avances en su investigación. En *Segundas Jornadas de investigadores en arqueología y etnohistoria del Centro-oeste del país*. Universidad Nacional de Río Cuarto. Río Cuarto, Córdoba. Pp. 173-183.

- D'Orbigny, Alcide. 1999. *Viaje por América meridional II*. Emecé editores. Buenos Aires.
- Earle, Timothy. 1987. Chiefdoms in archaeological and ethnohistorical perspective. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 16: 279-308.
- 2011. Chiefs, chieftaincies, chiefdoms, and chiefly confederacies. *Social Evolution & History*, Vol. 10: 27-54.
- Fernández Garay, Ana. 1982. Rogativas mapuches. *Amerindia* N° 7: 109-144.
- 1991. Un relato tradicional ranquel: el Kotür, *Actas de las II Jornadas de Estudio de la Narrativa Folklórica*. Santa Rosa, La Pampa. Mimeografiado.
- 1998. Una ceremonia tehuelche entre los ranqueles. *Memorias de las Jornadas Ranquelinas*. Departamento de Investigaciones culturales, Gobierno de la Provincia de La Pampa, Instituto Nacional de Asuntos Indígenas. Santa Rosa, la Pampa. Pp. 111-117.
- 2001. *Ranquel-Español/Español-Ranquel. Diccionario de una variedad mapuche de La Pampa (Argentina)*. Escuela de Estudios Asiáticos, Africanos y Amerindios (CNWS). Universidad de Leiden. Países Bajos.
- 2002. *Testimonio de los últimos ranqueles. Textos originales con traducción y notas lingüístico-etnográficas*. Nuestra América. Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires.
- Fried, Morton H. 1967. *The evolution of political society an essay in political anthropology*. Random House Studies in Anthropology, AS 7. Random House. New York.

- Fundación Proa. 2002. *Hijos de viento. Arte de los pueblos del sur, siglo XIX*. Talleres gráficos Mundial. Buenos Aires.
- García, Pedro A. [1810] 1969. Diario de un viaje a Salinas Grandes en los campos del sud de Buenos Aires, por el coronel Don Pedro Andrés García. En P. de Angelis, *Colección de Obras y Documentos Colección de obras y documentos relativos a la Historia antigua y moderna de las Provincias del Río de La Plata*, Vol. IV: 239-399. Editorial Plus Ultra. Buenos Aires.
- [1822] 1969. Diario de la expedición de 1822 a los campos del sur de Buenos aires, desde Morón hasta la sierra de la ventana, al mando del coronel Don Pedro Andrés García. En P. de Angelis, *Colección de Obras y Documentos Colección de obras y documentos relativos a la Historia antigua y moderna de las Provincias del Río de La Plata*, Vol. IV: 239-399. Editorial Plus Ultra. Buenos Aires.
- Goicovich Videla, Francis. 2003. En torno a la asimetría de los géneros en la sociedad Mapuche del período de la conquista hispana. *Historia*, N° 36: 159-178.
- González, Alberto Rex. 1979. Las exequias de Painé Güor. El sutte entre los araucanos de la llanura. *Relaciones de la sociedad Argentina de Antropología*, Vol. XIII: 137-161.
- González de Nájera, Alonso. [1614] 1889. *Desengaño y reparo de la Guerra del Reino de Chile*. Imprenta Ercilla. Santiago de Chile.
- Grant, Jones D. y Robert Kautz. 1981. *The transition to statehood in the New World*. Cambridge University Press. Cambridge.

- Haedo, Felipe de. [1777] 1945. Informe elevado por Don Felipe de Haedo al virrey del Río de la Plata, don Pedro de Cevallos. Batidas realizadas contra los indios en el año 1776. *Revista de la Biblioteca Nacional*, N° 12: 72-99.
- Harris, Marvin. 1986. *Introducción a la antropología general*. Alianza Universidad. Madrid. España.
- Hernández, Graciela. 2011. Viudas y Brujas: Repensar el suttee de la crónica de Santiago Avendaño desde perspectivas feministas. *Runa*, Vol. 32, N°2: 111-126.
- 2015. Una vuelta a la “casa bonita”. Un bricolage interpretativo de las fuentes documentales sobre los rituales de menarquía de los pueblos originarios de la Patagonia argentina (Siglos XIX y XX). *Runa*, Vol. 36, N°2: 75-91.
- Hernández, Isabel. 1993. *La identidad enmascarada. Los mapuches de Los Toldos*. Eudeba. Buenos Aires.
- Hux, Meinrado. 1999. *Memorias del Ex cautivo Santiago Avendaño*. Editorial El Elefante Blanco. Buenos Aires.
- 2003. *Caciques pampa-ranqueles*. Editorial El Elefante Blanco. Buenos Aires.
- Iriarte, Isabel. 2002. Adornos con chaquiras, un arte de las mujeres. En Fundación Proa (ed.), catálogo de la exposición *Hijos de viento. Arte de los pueblos del sur, siglo XIX*. Talleres gráficos Mundial. Buenos Aires. Pp. 59-64.
- Jiménez, Juan F. 2002. Matrilinealidad versus patrilinealidad. Augusta y la polémica acerca de la filiación Reche Mapuche. En J. F. Jiménez y F. J. de Augusta *¿Cómo se llaman los araucanos?.* Centro de Documentación Patagónica, Universidad Nacional del Sur. Bahía Blanca. Pp.3-17.

- Jiménez, Juan F. y Sebastián Alioto. 2007. Que ningún desgraciado muera de hambre: agricultura, reciprocidad y reelaboración de identidades entre los ranqueles de la década de 1840. *Mundo Agrario*, Vol. 8, N° 15: 1-27.
- Johnson, Allen W., Timothy Earle. 2003. *La evolución de las sociedades humanas*. Editorial Ariel. Barcelona. España.
- Latchman, Ricardo E. 1924. *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*. Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile, Tomo III: 3-626. Imprenta Cervantes. Santiago de Chile.
- Levaggi, Abelardo. 2000. *Paz en la frontera. Historia de las relaciones diplomáticas con las comunidades indígenas en la Argentina (Siglos XVI-XIX)*. Universidad del Museo Social Argentino. Buenos Aires.
- Lévi-Strauss, Claude. 1969. *Las estructuras elementales del parentesco*. Editorial Paidós. Buenos Aires.
- León Solís, Leonardo. 1986. Las invasiones indígenas contra las localidades fronterizas de Buenos Aires y Chile, 1700-1800. *Boletín Americanista*, N° 36: 75-104.
- 1991. *Maloqueros y conchavadores en la Araucanía y las Pampas 1700-1800*. Ediciones Universidad de la Frontera. Serie Quinto Centenario. Temuco, Chile.
- 2001. *Los señores de las cordilleras y las pampas. Los pehuenches de Malalhue, 1770-1800*. Coedición Universidad de Congreso y Municipalidad de Malargue. Mendoza.
- Maiorano, Marina. 2015. Los indios mapuches de Los Toldos, siglos XIX-XX. Detrás de grandes lonkos...la invisibilidad de las machis. *Anuario del PROHEEA*, Vol. 1, N° 1: 107-147.

- Mandrini, Raúl. 1991. La sociedad indígena de las pampas en el siglo XIX. En Mirta Lischetti, *Antropología*. Eudeba. Buenos Aires. Pp. 311-336.
- Mandrini, Raúl y Sara Ortelli. 1992. *Volver al país de los araucanos*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires.
- Mansilla, Lucio V. [1870] 1993. *Una excursión a los indios ranqueles*. Colección Austral. Compañía Editora Espasa Calpe. Buenos Aires.
- Marchione, Paula C. y Cristina Bellelli. 2013. El trabajo del cuero entre los cazadores-recolectores de la Patagonia Centro-septentrional. Campo Moncada 2 (Valle medio del río Chubut). *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, Vol. XXXVIII, N° 1: 223-246.
- Martín Casares, Aurelia. 2008. *Antropología del género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*. Instituto de la Mujer. Universidad de Valencia. España.
- Montón Subías, Sandra. 2000. Las mujeres y su espacio: una historia de los espacios sin espacio en la Historia. *Arqueología Espacial*, N° 22: 45-59.
- Murdok, George P. 1956. *Nuestros contemporáneos primitivos*. Fondo de Cultura económica. México.
- Néspolo, Eugenia. 2003. La sociedad indígena en la frontera bonaerense. Resistencia y complementariedad. Los pagos de Luján. *Revista Atek-Na [En la tierra]*, Vol. 1: 47-83.
- Olascoaga, Manuel. J. 1974 [1880]. *Estudio topográfico de la Pampa y Río Negro*, Eudeba, Buenos Aires.

- Palermo, Miguel A. 1988. La innovación agropecuaria entre los indígenas pampeano-patagónicos: génesis y procesos. *Anuario IEHS*, N° 3: 43-90. UNCP. Tandil.
- 1994. El revés de la trama. Apuntes sobre el papel económico de la mujer en las sociedades indígenas tradicionales del sur argentino. *Memoria Americana*, Vol. 3: 63-90.
- Pauketat, Timothy. 2007. *Chieftoms and Other Archaeological Delusions*. AltaMira Press. Lanham.
- Poduje María I., Ana Fernández Garay y Silvia Crochetti. 1993. *Narrativa ranquel. Los cuentos del zorro*. Talleres gráficos del Ministerio de Cultura y Educación. Buenos Aires.
- Poncela, Josefa. 1942. *La cumbre de nuestra raza*. Imprenta Rodolfo Marinelli. Santa Rosa, La Pampa.
- Racedo, Eduardo. [1879] 1965. *La conquista del desierto. Memoria militar y descriptiva de la 3ª División Expedicionaria*. Ediciones Pampa y Cielo. Editorial Plus Ultra. Buenos Aires.
- Ratto, Silvia M. 1994. Indios amigos e indios aliados. Orígenes del negocio pacífico en la Provincia de Buenos Aires (1829-1832). *Cuadernos del Instituto Ravignani*, N° 5: 1-34.
- 2003. ¿Soberanos, clientes o vecinos?: algunas consideraciones sobre la condición de los indios en la sociedad bonaerense. En D. Villar, J. Jiménez y S. Ratto, *Conflicto, poder y justicia en la frontera bonaerense 1818-1832*: 9-42. Departamento de Humanidades, UNS y Facultad de Ciencias Humanas, UNLPam. Bahía Blanca-Santa Rosa.
- Rosales, Diego de. 1877. *Historia General del Reyno de Chile. Flandes Indiano*. Imprenta el Mercurio. Valparaíso, Chile.

- Rosas, Juan M. de. [1833-1834] 1965. *Diario de la expedición al desierto (1833-1834)*. Editorial Plus Ultra. Buenos Aires.
- Rosenbluth, Catalina O. 2010. *La mujer en la sociedad mapuche. Siglos XVI a XIX*. Servicio Nacional de la Mujer, Gobierno de Chile. Santiago de Chile.
- Roulet, Florencia. 2008. Embajadoras y hechiceras indígenas. El poder de las mujeres en la frontera sur. *Todo es Historia*, Vol. 489: 6-24.
- 2009. Mujeres, rehenes y secretarios: mediadores indígenas en la frontera sur del Río de la Plata durante el periodo hispánico. *Colonial Latin American Review*, Vol. 18, Nº 3: 303-337.
- 2016. *Huincas en tierra de indios. Mediaciones e identidades en los relatos de viajeros tardocoloniales*. Editorial Eudeba. Buenos Aires.
- Sahlins, Marshal. 1958. *Social stratification in Polynesia*. Monograph of the American Ethnological Society. University of Washington Press. Seattle.
- Sanchez Labrador, Joseph. 1936. *Los indios Pampas-Puelches-Patagones*. Monografía inédita prologada y anotada por S. J. Guillermo Furlong Cárdiff. Viau y Zona Editores. Buenos Aires.
- Service, Elman. 1962, *Primitive Social Organization: An Evolutionary Perspective*. Random House. New York.
- Sosa, Norma. 2001. *Mujeres indígenas de la Pampa y Patagonia*. Editorial EMECE, Buenos Aires.

- Steibel, Pedro E. 1997. Nombres y usos de las plantas aplicados por los indios ranqueles de La Pampa (Argentina). *Revista de la Facultad de Agronomía* Vol. 9, N° 2: 1-40.
- Sullivan, Lynne y Christopher Rodning. 2001. Gender, Tradition, and the Negotiation of Power Relationships in Southern Appalachian Chiefdoms. En T. Pauketat (ed.), *The Archaeology of Traditions Agency and History Before and After Columbus*. University Press of Florida. Orlando, Miami. Pp. 107-120.
- Tamagnini, Marcela. 1994. *Cartas de frontera. Los documentos del conflicto inter-étnico*. Universidad Nacional de Río Cuarto, Facultad de Ciencias Humanas. Río Cuarto, Córdoba.
- 1998. La frontera del Río Cuarto vista desde la cuenta de agasajos de indios del año 1861. *Memorias de las Jornadas de Historia y cultura Ranquelina*, editado por la Subsecretaria de Cultura de la provincia de La Pampa. Santa Rosa. Pp. 207-245.
- 2015. *Los ranqueles y la palabra. Cartas de frontera en tiempos del federalismo cordobés (1840-1842)*. Aspha Ediciones. Buenos Aires.
- Tamagnini, Marcela y Alicia Loderserto. 1999. Arqueología de frontera. *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Argentina*: 483-491. La Plata.
- Tamagnini, M. y Graciana Pérez Zavala. 2009. El tratado de paz de 1796: entre la delimitación de la frontera sur cordobesa y el reconocimiento político de los ranqueles. *Sociedades de paisajes áridos y semiáridos*, Año 1, N° 1: 5-21.

Tapia, Alicia H. 2002. Un fogón del siglo XIX en las tierras del Cacique Baigorrita, Depto de Loventué. La Pampa. En A. Rochietti y A. Austral (comps.), *Segundas Jornadas de Arqueología Histórica y de contacto del centro oeste de la Argentina, Seminario de Etnohistoria y Terceras Jornadas de Arqueología y Etnohistoria del Centro Oeste del país*. Universidad Nacional de Río Cuarto, Córdoba. Pp. 219-233.

----- 2005. Archaeological perspective of the ranqueles chiefdoms in the north of the dry pampas (XVIII-XIX centuries). *International Journal of Historical Archaeology*, Vol 9, N° 3: 209-227.

----- 2015. El territorio ranquelino durante los siglos XVIII y XIX. Su relevancia en la construcción de la identidad y la memoria colectiva. *Investigaciones acerca de y con el pueblo ranquel: pasado, presente y perspectivas. Actas de las Jornadas en Homenaje a Germán Canuhé*. Subsecretaría de Cultura, Ministerio de Cultura y Educación, Gobierno de La Pampa. Santa Rosa. Pp.17-32.

Tapia, Alicia H., Edgardo Cabanillas y Gabriel Casas. 2002. Obtención y uso de artefactos de metal entre los ranqueles (siglos XVIII y XIX, norte de la provincia de La Pampa). *Actas del 1er Congreso Nacional de Arqueología Histórica Argentina*. Municipalidad de Mendoza, CAU-UBA. Mendoza. Pp. 517-531.

Tapia, Alicia H., Edgardo Cabanillas, T. Palacios y Gabriel Casas. 2004. Materiales de metal en un asentamiento indígena del siglo XIX. En La Pampa y su pasado. En C. Gradín y F. Oliva (eds.), *La Región pampeana, su pasado arqueológico*. Centro de Estudios Arqueológicos Regionales. Editorial Laborde. Rosario. Pp. 363-376.

- Tapia, Alicia H. y Judith Charlin. 2004. Actividades de molienda y pulido en las tolderías ranquelinas del caldenar pampeano. En G. Martínez, M. Gutiérrez, R. Curtoni, M. Berón y P. Madrid (eds.), *Aproximaciones contemporáneas a la arqueología pampeana. Perspectivas teóricas, metodológicas, analíticas y casos de estudio*. Universidad Nacional del Centro, Facultad de Ciencias Sociales. Olavarría. Pp. 363-385.
- Tapia, Alicia H., Charlin Judith y Lía Pera. 2001- Piedras entre vidrios y metales. Análisis lítico en un contexto de contacto cultural. *Actas delXIII Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, Tomo I: 61-74. Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba.
- Vértiz, Juan J. de. [1784] 1871. Memoria de su gobierno. *Revista del Archivo General de Buenos Aires fundada bajo la protección del gobierno de la Provincia por Manuel Ricardo Trelles*. Pp. 410-412.
- Viedma, Francisco de. [1781] 1938. Diario de Francisco de Viedma, sobre las exploraciones y descubrimientos en zonas de Río Negro. *Revista de la Biblioteca Nacional*, Vol. II, N° 7: 503-552.
- Villalobos, Sergio. 1989. *Los pehuenches en la vida fronteriza*. Ediciones Universidad Católica de Chile. Chile.
- Villar, Daniel, Juan F. Jiménez y Silvia Ratto. 1998. *Relaciones interétnicas en el sur bonaerense 1810-1830*. D. Villar (ed.). Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur. Instituto de Estudios Histórico-Sociales. UNCPB. Bahía Blanca.
- 2000. Botín, materialización ideológica y guerra en las pampas durante la segunda mitad del siglo XVIII. El caso de Llanketruz”, en *Revista de Indias*, Vol. LX, N° 220: 687-707.

----- 2003. Un Argel disimulado. Aucan y poder entre los corsarios del Mamil Mapu (segunda mitad del siglo XVIII). *Nouveau Monde, Mondes nouveaux*, N° 3. Disponible en: <http://nuevomundo.revues.org/656>; DOI: 10.4000/nuevomundo.656.

----- 2005. En continuo trato con infieles. Los renegados de la región pampeana centro-oriental durante el último tercio del siglo XVIII. *Memoria Americana*, Vol. 13: 151-178.

Zeballos, Estanislao. 2004. *Episodios en los territorios del Sur (1879)*. Editorial El elefante Blanco. Buenos Aires.

Zizur, Pablo. [1786] 1969. Diario de una expedición a Salinas emprendida por orden del Marqués de Loreto. Virrey de Buenos Aires en 1786 por Don Pablo Zizur, Alférez de fragata y primer piloto de la real Armada. En P. de Angelis, *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de La Plata* Tomo VIII, Vol. A: 431-479. Plus Ultra. Buenos Aires.

