

## LAS MUJERES CHAQUEÑAS EN LAS REDUCCIONES FRONTERIZAS DEL TUCUMÁN: ENTRE LA TRADICIÓN Y EL CAMBIO (SIGLO XVIII)

Beatriz Vitar \*

### Introducción

La situación de las indígenas chaqueñas en el ámbito de las misiones jesuíticas fundadas en las fronteras tucumanas a lo largo del siglo XVIII debe ser analizada a la luz de su pertenencia a una cultura de guerreros-cazadores-recolectores, ya que la posición que detentaban y las funciones que tradicionalmente cumplían dentro de dichas sociedades se verían profundamente afectadas por la parálisis de la guerra y por el forzado sedentarismo a que fueron sometidas en la etapa reduccional. Sobre la base fundamental de la información etnográfica aportada por algunos de los misioneros que administraron las reducciones chaqueñas, se intentará trazar un cuadro general sobre los diversos aspectos que atañen a la población femenina en las misiones, para esbozar algunas conclusiones relativas al significado y trascendencia del rol desempeñado en su comunidad de origen, en contraste con los nuevos valores impuestos por el modelo “civilizador” jesuita.

El tratamiento de las cuestiones antes señaladas nos sitúa frente a una serie de inconvenientes, tales como el tipo de fuentes disponibles para conocer la vida de las mujeres chaqueñas —en esencia la literatura jesuítica contemporánea a las misiones y la producida en el exilio de los miembros de esta Orden—, con su carga de prejuicios en relación a los pueblos cazadores, cuyo “salvajismo” aporta una mayor dosis de negatividad a la percepción de la figura femenina, y el hecho de ser los *informantes* varones occidentales<sup>1</sup> que introducen a veces de modo implícito y en otras explícito la opinión de lo que

---

\* Centro de Estudios Históricos. Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid).

<sup>1</sup> Como advierte Amparo Moreno Sardá en *El arquetipo viril de la historia*, gran parte de la historia ha sido escrita desde una visión “androcentrista”, en contraste con otros campos del conocimiento como la psicología o la antropología, en los cuales se ha prestado una mayor atención a la variable género (citada en Bermúdez 1992: 18).

*debe ser* y *cómo debe* obrar la mujer en la vida social, según sus propios patrones culturales<sup>2</sup>. Estas particularidades deben tenerse presentes a la hora de valorar los datos relativos a las indígenas de las diversas etnias chaqueñas, ya que a menudo pueden interferir en la interpretación del rango y funciones que les correspondían en el seno de las mismas.

La vida en las misiones supuso para la mujer chaqueña todo un acopio de nuevas labores que contribuyeron a alterar el *status* que ocupaba con anterioridad al régimen reduccional, al suplantarse el orden primitivo –dentro del cual desempeñaba un papel perfectamente delimitado sobre la base de prácticas ancestrales– por el régimen reduccional. El proyecto misional jesuítico descansaba en buena medida en la cuota de trabajo asignada a la mujer para la fundación y sostenimiento del pueblo, de modo que su conversión en cristiana y “civilizada” le significó, entre otras cosas, la obligación de hilar y tejer (vestidos “decentes” para sí y para su familia, además de otras prendas para su comercialización), la de cuidar del ganado (bien jesuítico por excelencia) o la de servir en la vivienda del misionero, sin apartarse de sus labores tradicionales, entre ellas la recolección.

En la valoración de la vida productiva de las indígenas chaqueñas, los doctrineros-cronistas aplican el modelo patriarcal inherente a su universo cultural y, en su particular interpretación de los roles tradicionales de las mujeres cazadoras chaqueñas, suelen colocarlas en una situación de inferioridad con respecto a los hombres, intentando forzar la preeminencia de éstos en los diversos aspectos de la vida social. Dando por sentado su *barbarismo*, el siguiente paso era privar a la mujer de una buena cuota de razón, quedando con ello justificada su necesaria y doble sumisión: en su condición de mujer y en la de ser *irracional*. Algunas connotaciones matriarcales vigentes en las relaciones matrimoniales entre los chaqueños exasperaban a los jesuitas, al punto de lanzar arengas en favor de una rebelión masculina contra el autoritarismo de las mujeres, sobre todo en virtud de la escasa razón y juicio de éstas; un misionero de los mocovíes, hablando de la influencia ejercida por las abuelas y madres en la joven casada, consideraba que los maridos no debían “dejarse” dominar, aunque a menudo debían soportar la tiranía de sus mujeres pues “ellos se demuestran y son siempre más razonables que el precipitado sexo femenino” (Paucke 1942-44, II: 230).

Cabe llamar la atención sobre el hecho de que la generalidad de los testimonios jesuitas presentan a las indígenas chaqueñas como “esclavas” de sus maridos, especialmente cuando se describen las innumerables tareas que les tocaba desempeñar durante las expediciones de caza; no obstante, al referirse a ellas en “estado” reduccional, hay premura en resaltar su “ocio”, tal como se observa en un testimonio sobre los mocovíes, a quienes el misionero alertaba sobre esta *holganza* de sus mujeres (Paucke 1942-44, II: 271). Tales apreciaciones no conllevan el “reclamo” de cierta igualdad y consideración

---

<sup>2</sup> Véase al respecto, los comentarios de Evans-Pritchard (1971) sobre los juicios vertidos por los observadores occidentales acerca del *status* de la mujer en las sociedades primitivas (p. 36).

<sup>3</sup> No sólo algunos testimonios de viajeros o exploradores (siglos XIX y XX) continuaron ofreciendo esta imagen de la *mujer esclava*, sino que también en el campo de la ciencia antropológica muchos estudios se han esforzado por introducir el conflicto de sexos en la sociedad primitiva, presentando a las mujeres como víctimas de la explotación masculina (Clastres 1981: 248).

para con la mujer, sino el objeto de censurar las costumbres de los pueblos cazadores-recolectores y recalcar las desventajas del nomadismo, cuya abolición constituía la piedra fundamental del proyecto reduccional jesuítico.

De acuerdo con los postulados de Kidd (1995), podría decirse que la visión sesgada y sexista de los testimonios coloniales sobre la mujer habrían contribuido, de cara a observaciones y análisis futuros, a cimentar la idea de la subordinación femenina en las sociedades *salvajes* del Chaco<sup>3</sup>. Esta apreciación aparece como una tesis generalizada en muchos estudios relativos a las comunidades de cazadores recolectores de las tierras bajas americanas, caracterizadas por su *igualitarismo*<sup>4</sup>. Atento a estas formulaciones, y a los efectos de definir la circunstancia femenina entre los grupos chaqueños tras el fenómeno reduccional, no nos centraremos en la cuestión de la inferioridad o superioridad de la mujer en el marco de la vida *salvaje*, sino en la posición que pasó a ocupar en el nuevo orden colonial, cuyo efecto aculturador abarca a hombres y mujeres por igual.

Por último, en lo que respecta al contexto temporal de las fuentes jesuíticas utilizadas, se encuentran entre ellas tanto las que datan de un período en el que los grupos guaycurúes no estaban aún reducidos en la frontera, aunque sí los pueblos lule y vilela —siendo éste el caso de la obra de Pedro Lozano (1941)—, como asimismo otras que, aunque fueron escritas después de la expulsión de la Compañía (Martín Dobrizhoffer, Florian Paucke, José Jolís, etc.), ofrecen observaciones que datan de los comienzos de la vida en misión (cuando aún permanecían ciertas costumbres propias del estado de *infidelidad*) y de la fase de conversión de los diversos pueblos chaqueños reducidos en las fronteras del Tucumán.

## El status femenino: vida “salvaje” y reducción

Dentro de las sociedades guerreras la mujer alcanzó un protagonismo que las más de las veces se presenta como una derivación de su condición de pieza de intercambio o botín de guerra. La importancia de las funciones bélicas se manifestaba, entre los abipones, en la estratificación de la población masculina, definiéndose tres sectores según el valor y la experiencia militar: muchachos, mancebos y veteranos (Lozano 1941: 74-75), jerarquía ésta que se complementaba con la existencia de un linaje noble entre los guerreros, marcado por el ejercicio del liderazgo en el grupo. En una sociedad con tan alto espíritu militar, la jerarquización se extendía también al ámbito femenino, donde destacaba un sector de mujeres “nobles”, cuya autoridad tenía un carácter hereditario y con suficiente fuerza como para colocar bajo su égida no sólo a la parentela sino a otras “parcialidades”:

---

<sup>4</sup> V. Kidd (1995: 8). En un trabajo referido a las comunidades indígenas del Chaco paraguayo en la actualidad, este autor presenta una serie de argumentos destinados a desterrar la supuesta inferioridad de la mujer dentro de dichas sociedades, calificadas de “minimalistas”, esto es, carentes de una organización centralizada y donde las “diferencias de riqueza, poder y estatus son mínimas y, de hecho, su acumulación por personas o grupos es activamente rechazada por otros” (*ibid.*, 7).

“Cuando viví con ellos había una matrona nacida de familia patricia a la que los abipones llamaban Nelareyeaté, noble gobernadora o capitana, que contó con el apoyo de algunas familias de su tribu. Los demás la seguían en honor a los méritos de sus mayores y a su origen” (Dobrizhoffer 1967-70, II: 111).

El *status* aristocrático podía ser también adquirido por algunas mujeres abiponas, al ser “elevadas al grado de honor y nobleza” (por los méritos guerreros de sus maridos), lo que les significaba una serie de privilegios como el uso del dialecto de los “nobles guerreros” (*ibid.*, p. 458)<sup>5</sup>. Amén de la existencia de estas “capitanas” nobles con un mando efectivo sobre el grupo<sup>6</sup>, la mujer, con su capacidad disuasoria –cual “poder en la sombra”– podía llegar al extremo de lograr que sus maridos renunciaran al bautismo, según la crónica de Lozano (1941: 392) o, por su natural “desconfianza”, convencerles de andarse con cautela ante los ofrecimientos reduccionales de los españoles, como ocurrió en las tratativas previas a la fundación de una misión malbalá en las fronteras del Tucumán (Furlong 1941: 35).

Así pues, no obstante la presencia de un orden jerárquico entre las mujeres de algunos grupos chaqueños en función de su linaje –forjado en la trayectoria guerrera de varias generaciones– los diversos testimonios relativos a la posición femenina en la estructura social de dichas etnias, definen por lo general un sector con funciones diferenciadas y con cierta autonomía, no sólo en el desarrollo de las diversas labores cotidianas, sino también en todo un conjunto de rituales y ceremonias<sup>7</sup>. Esta independencia obedecía a una clara delimitación de las tareas que correspondían a hombres y mujeres (Evans-Pritchard 1971: 48), es decir a una división sexual del trabajo con fines de complementariedad, así como a tradiciones ancestrales, dentro de las que se encontraban, esencialmente, los ritos etarios propios de cada sexo.

La cuestión demográfica –vale decir el porcentaje de mujeres dentro de la masa poblacional– podría haber jugado un papel en la consideración y respeto de que disfrutaban, aunque no todos los grupos presentan similitud en los datos relativos a la proporción de uno y otro sexo, de acuerdo con la información etnográfica jesuítica. En algunos pueblos como los guaná, el predominio de los varones es adjudicado por algunos cronistas al infanticidio practicado con las niñas<sup>8</sup>, sucediendo lo contrario con los abipones

---

<sup>5</sup> La distinción de las que eran “nobles” se complementaba con el adorno personal y la abundancia de incisiones rituales. Véase Dobrizhoffer (1967-79, II: 36).

<sup>6</sup> “Los abipones, de ningún modo rechazaron el gobierno de las mujeres nobles” (Dobrizhoffer 1967-70, II: 111).

<sup>7</sup> Según Evans-Pritchard (1971), entre los grupos primitivos, la estricta separación de los sexos no debe traducirse por “hostilidad” entre los mismos (p. 39).

<sup>8</sup> Azara (1850) se refiere a esta circunstancia como una “desigualdad que es obra de las mujeres, no de la naturaleza”, remarcando el papel decisivo de las personas de este sexo en tales prácticas (p. 205). Sin embargo, las costumbres abortivas entre las mujeres de los agricultores guaná bien podría haber atendido a otros motivos, utilizándolo como un recurso para evitar proporcionar esposas a sus enemigos, entre ellos los muy temidos chiriguano, que “los cautivaban para casarse con sus mujeres y comer a los hombres” (Saignes 1990: 24), o bien para huir de la esclavitud a la que eran sometidos también por los mbayá (Muriel 1918: 230).

entre quienes era notoria la superioridad femenina<sup>9</sup>. Además, las mujeres abiponas se caracterizaban por su longevidad, característica que obraría en favor de ese *status* de consideración que ostentaba el sector femenino en las sociedades guerreras. En éstas los hombres, siempre al filo de la muerte por la función de la guerra, admitían la superioridad de las mujeres en tanto simbolizaban la vida y en cuanto de ellas dependía la perpetuación del grupo, mediante la aceptación o la negación de la maternidad: “Los hombres, esclavos de la muerte, envidian y temen a las mujeres, señoras de la vida” (Clastres 1981: 250). Atento a todas estas motivaciones, no es de extrañar que entre los diversos pueblos chaqueños se “venerase” a las viejas; las abiponas, por ejemplo, “vivían más que los hombres, de suerte que eran muchísimas las que pasaban de cien años” (Furlong 1938: 31). A pesar de la fuerza y longevidad de la mujer, ésta era tratada en muchos casos como un bien preciado, mereciendo el extremo celo con que los maridos las ocultaban de sus enemigos, tal como se observa entre los vilelas al enfrentarse con las milicias del Tucumán que operaban en las fronteras con el Chaco (Lozano 1941: 368). No ocurría lo mismo, sin embargo, con las mujeres de los pueblos enemigos, especialmente las “adultas”, a las que los guaycurús solían a veces dejar con vida “para venderlas después a otras naciones, a quienes sirven de criadas” (Lozano 1941: 73).

Desde el punto de vista laboral y de la contribución económica femenina al sostén de la comunidad, el desarrollo de la función recolectora que le era asignada a la mujer en virtud de la clásica división del trabajo, tenía lugar con total independencia del varón, al menos en el caso de las abiponas; éstas llegaban incluso a ausentarse durante varios días del poblado para practicar la recolección, ante el asombro del cronista, que espera un comportamiento femenino acorde con el tópico de “sexo débil” necesitado de la fuerza masculina para desenvolverse: “No aceptan a ningún varón como compañero de viaje, ya sea para ayudarlas en los trabajos, vigilar los caballos o ponerlas a salvo cuando se enfrentan al enemigo o con las fieras” (Dobrizhoffer, 1967-70, II: 137).

Los rituales femeninos típicos de la edad puberal se desarrollaban con total independencia de los hombres y bajo la dirección de las mujeres ancianas, cuyo papel e importancia en la vida comunitaria trataremos más adelante. En este aspecto, casi todos los testimonios misioneros coinciden en destacar las ceremonias del tatuaje practicado a las niñas en la adolescencia (Dobrizhoffer 1967-70, II: 35-37), tiempo durante el cual debían respetar numerosos tabúes. Además, determinadas prácticas como el aborto y el infanticidio, extendidas en toda el área chaqueña, parecían concernir sólo a las mujeres, que a dichos efectos “salen solas al campo”, como era el caso de las guanás (Azara 1850: 205). La interrupción del embarazo, práctica que parecen haber introducido las indígenas mbayá (ibid., p. 224), podía llevar al exterminio del grupo, aunque de nada valía prevenir a los hombres del grupo atento a su postura frente a tales cuestiones, según Azara (1943): “ellos no se mezclaban, ni les correspondía, en negocios de mujeres” (p. 142). Es más, ante la insistencia de muchos españoles por “comprar” el hijo o hija que

---

<sup>9</sup> Según uno de sus misioneros, las mujeres abiponas superaban en número a los hombres, debido al efecto devastador de las guerras y al infanticidio, practicado generalmente con los niños por una razón económica, vale decir para eludir el obligado pago por la esposa a la hora de contraer nupcias: “Las madres abiponas perdonan la vida más a las hijas mujeres que a los varones por considerarlas futuras ganancias” (Dobrizhoffer 1967-70, II: 103).

parían las mujeres guanás, evitando el que los sacrificasen, “jamás ellas han querido consentir; al contrario, han tomado todas las precauciones para poder ejecutar su desig- nio lo más secretamente posible y sin obstáculo” (Azara 1850: 205).

Fuera de las prácticas rituales femeninas –cuya importancia es equivalente a la de las ceremonias masculinas de iniciación– la existencia, entre ciertos grupos chaqueños, de códigos lingüísticos particulares para las mujeres, refuerza la percepción de éstas como un grupo con entidad propia; al explicar la forma en que los mbyá-guaycurú expresaban su curiosidad por determinadas cosas, el jesuita Sánchez Labrador agrega que “las mujeres tienen otra palabra con que manifiestan su admiración en las mismas circunstancias”. Asimismo, entre los abipones, según se ha señalado anteriormente, algunas mujeres gozaban de la prerrogativa de la diferenciación lingüística propia de la condición de “nobleza guerrera” (Dobrizhoffer 1967-70, II: 458).

Por lo demás, muchas otras actividades cotidianas o de esparcimiento eran realiza- das en privado por las mujeres, tales como los hábitos de higiene de las mocovíes (Paucke 1942-44, III-I: 25) o actividades recreativas, según se observa entre las mujeres abiponas (Dobrizhoffer 1967-70, II: 136). Este último cronista, sin embargo, al comentar que a los niños y niñas abipones “nunca les verás mezclarse ni hablar entre ellos”, quiere deducir de este hecho, que refleja los profundos tabúes que regían para los miembros púberes de la comunidad, la expresión de un natural recato de los salvajes, en oposición a “la vida lujuriosa tan familiar a los pueblos europeos” (*ibid.*).

A su vez, en el plano del adoctrinamiento de los indígenas, la misión potenció la separación de sexos, que asume un sentido muy diferente al que ostentaban las ceremo- nias rituales de iniciación y a la función de complementariedad de la división sexual del trabajo existente en la comunidad en su estado *bárbaro*. Las labores catequísticas, por ejemplo, se realizaban de modo diferenciado para hombres y mujeres: “Yo me ocupé de los hombres y de los niños [comenta su misionero], el P. Burges, en cambio, de las mujeres y niñas” (Paucke 1942-44, II: 55), separación que se complementaba de algu- na manera con la *verticalidad* de la predicación evangélica, que comenzaba con los familiares del “cacique” de una parcialidad (*ibid.*, p. 56). Toda la organización misional, sin descontar el ámbito del adoctrinamiento, tendía pues a consolidar el modelo patriar- cal inherente al mundo colonizador. El proceso de aculturación iría aún más lejos, al producirse la decadencia del sistema de reducciones, quedando toda “nobleza” o linaje de las mujeres chaqueñas disuelto bajo la condición servil aplicada en conjunto a toda la población indígena.

### **El poder de las viejas**

Las mujeres ancianas gozaban de gran consideración en la comunidad<sup>10</sup>, dentro de la que desempeñaban el papel de guardianas de las costumbres y de agentes ceremonia- les en diversos ritos y otros acontecimientos sociales. A pesar de la importancia innega-

---

<sup>10</sup> Este era un privilegio compartido con los ancianos, en tanto memoria viva de la historia comunitaria, en especial de sus hazañas victoriosas. Al comentar la dificultad en calcular la edad de un indio anciano entre los mocoví, un misionero advertía que sólo podía hacerse “por sus relatos, en los cuales recuerdan de tiempos pasados cuando ellos como jóvenes valientes ya comenzaron a combatir con los Españoles” (Paucke 1942-44, III-I: 39).

ble de las ancianas en la vida comunitaria, los misioneros suelen disfrazar su ascendiente bajo la común denominación de “brujas”. De hecho, en cualquier ritual o fiesta comunitaria era ineludible la presencia de “las viejas, que son ordinariamente hechiceras y las veneran como sacerdotisas” (Lozano 1941: 85). Temerosos de su influencia, los misioneros les atribuyen un poder demoníaco basado en el terror que inspiraban al grupo; las viejas eran, sin más, “hechiceras” que se “comunicaban” y “pactaban” con el demonio. En tanto amenaza a la autoridad que intentaban consolidar sobre los reducidos, las *viejas* eran objeto del odio y del desprecio de los jesuitas, razón por la cual, en sus relatos, les reservan los calificativos más abyectos<sup>11</sup> y las convierten en las ridículas protagonistas de sucesos que revelaban su ignorancia y sus “supersticiones”, en suma su “corta capacidad” (Lozano 1941: 391), a la que se opone la luz de la razón y del Evangelio. A la vez que predicaban la nueva fe y pugnaban por conseguir adeptos, los misioneros emprendieron pues su “escalada” satírica contra las viejas a los efectos de derribar su poder, paso necesario para consolidar el adoctrinamiento: “Si toda la tribu la abrazara [a la religión cristiana] ellas perderían su antigua autoridad, previendo que servirán para risa y desprecio de todos” (Dobrizhoffer 1967-70, II: 148). Pero las *viejas* se mantenían aferradas a sus creencias y costumbres, en una guerra sorda contra el misionero: “Las viejas [abiponas], muy obstinadas en sus supersticiones y amigas de los ritos bárbaros, luchan con ahínco contra la religión cristiana”, se lamentaba Dobrizhoffer (*ibid.*)<sup>12</sup>. Esta resistencia a la conversión no sólo la ejercían las ancianas con respecto a sí mismas sino que la extendían también a su parentela; en relación a los tobas, Muriel (1918) cuenta el caso de la “anciana madre” de un cacique que no hacía más que “vociferar y exclamar y hacer ruido contra el Padre que la estaba persuadiendo a convertirse” (p. 78).

La presencia activa de las mujeres ancianas en actos importantes para la vida comunitaria era por lo general infravalorada u objeto de la sátira, cuando no asociada a la “irracionalidad”, mucho más acentuada en “ellas” que en los hombres, de acuerdo con los parámetros jesuíticos. Esta falta de raciocinio prodigada generosamente a las ancianas y las “campañas” jesuíticas en su contra, no logran velar, sin embargo, la importancia que para la sociedad tenían sus opiniones, como lo señala Sánchez Labrador en sus notas sobre los mbayás: “Un dicho sin fundamento de una vieja del Nigienigi<sup>13</sup> [sic] o médico les hace más fuerza que la razón más evidente”<sup>14</sup>.

El respeto que se tenía a las ancianas, las hacía merecedoras de la importante función del control de un elemento vital para el grupo, como lo era el agua<sup>15</sup>: “Existe la

---

<sup>11</sup> Valga como ejemplo el de “viejas más inmundas que las mismas harpías”, aplicado a las ancianas guaraníes que participaban en las ceremonias antropofágicas (Lozano 1873, I: 390).

<sup>12</sup> Al igual que las *viejas*, los jóvenes abipones son anatematizados, dado que “obstaculizan los progresos de la religión”, al tener como única meta el “arder en el deseo de gloria militar y de botín” (Dobrizhoffer 1967-70, II: 148).

<sup>13</sup> “Niguienigís” era el nombre con que se conocía a los “médicos” y “profetas” entre los mbayás (Muriel 1918: 231).

<sup>14</sup> En *Tentación de la Utopía...* (1991: 86).

<sup>15</sup> La necesidad de este elemento para los chaqueños era cada vez mayor, dada la progresiva incorporación del ganado vacuno y caballar.

ridícula costumbre —que para los abipones es un signo de civilidad— de que la vieja de mayor edad de toda la comunidad vele por el agua que se empleará en las tareas domésticas”, tocándole además, previo al reparto de la misma, el ir a recogerla (Dobrizhoffer 1967-70, II: 147). Además de “veladoras” de recursos materiales esenciales, las ancianas —y sus pares masculinos— lo eran también de las costumbres ancestrales y de los valores guerreros que caracterizaban a los pueblos cazadores chaqueños con un *ethos* belicoso (Susnik 1972), todo lo cual les valía la calificación de hechiceras/os o de verdaderos “demonios” por parte de sus doctrineros.

Desde el momento de su nacimiento y a lo largo de la vida de un miembro de la comunidad, las ancianas y los ancianos intervenían en determinados ritos y ceremonias relacionadas con los tránsitos etarios. Así, apenas nacida una criatura entre los mocoví, eran los ancianos y ancianas quienes le adjudicaban su primer nombre: “Únicamente las indias viejas o indios viejos que se encuentran en el rango de hechiceros o brujos reparten los nombres” (Paucke 1942-44, II: 175). El temor que despertaban las *viejas* en los misioneros se ponía de manifiesto, sobre todo, cuando se intentaba impartir el bautismo, “fin primero y justificación de la labor misionera” (Saignes 1990: 103), ya sea al producirse nuevos nacimientos o en trance de muerte de algún individuo. Las ancianas solían asistir en el alumbramiento a las parturientas, formando una auténtica barrera en torno a éstas, a modo de excluir a los hombres —y más tarde al sacerdote, con su afán bautismal— de un acontecimiento que parecía asumir un carácter rigurosamente femenino; al dar a luz alguna mujer mocoví, la acompañaban siempre “las indias viejas sentadas alrededor, que en tales ocasiones suelen acudir en bandadas” (Paucke 1942-44, III-I: 27). Pero, por lo demás, las *viejas* también se resistían a su propio bautismo, desoyendo las promesas de entrar al reino de los Cielos y sí reafirmando su idea de que tras la muerte se reunían con sus antepasados; ante la insistencia del misionero por bautizarla, una vieja mocoví expresaba su solo deseo de “ir allí donde estaban sus abuelos” (*Ibid.*, p. 40)<sup>16</sup>. Pero no sólo las viejas ofrecían las mayores resistencias al bautismo, sino también la casi generalidad de las mujeres, en tanto guardianas de la tradición de modo más acentuado que los hombres<sup>17</sup>.

En la etapa adolescente de las mujeres chaqueñas, las viejas organizaban y dirigían los rituales acostumbrados, lo cual no carece de importancia, ya que a través de estas prácticas se intentaba también inculcar a las jóvenes un comportamiento digno de futuras esposas de guerreros<sup>18</sup>. Al efectuarse el tatuaje ritual a las niñas abiponas en la edad puberal, operación que corría por cuenta de una “vieja”, se las exhortaba a soportar con valor las incomodidades y dolencias derivadas de las incisiones realizadas, en su calidad

---

<sup>16</sup> Los chaqueños veneraban a un “proto-hombre” o gran chamán (Susnik 1978: 151), héroe cultural que en el caso de los abipones aparece encarnado en las Pléyades (Dobrizhoffer 1967-70, II: 76).

<sup>17</sup> El contacto con los colonizadores parece haber acentuado aún más estas características, ya que era el hombre quien asumía un papel más activo al ser de alguna manera “requerido” como portavoz por los colonizadores en las tratativas previas a su reducción, permaneciendo las mujeres al margen de dichas negociaciones y en la esfera de lo doméstico.

<sup>18</sup> Aunque con frecuencia se hace referencia al espíritu bélico de estas comunidades como algo que sólo incumbía a los hombres, la sociedad toda se hallaba imbuida de los valores guerreros.



de “progenie de aquellos que tienen heridas y se encuentran entre los vencedores” (Dobrizhoffer 1967-70, II: 35). En consecuencia, las mujeres debían, con algo menos de rigor si se quiere, templar su naturaleza como lo hacían los hombres en sus propias ceremonias, oportunidad en que se punzaban el cuerpo con espinas y huesos puntiaguados<sup>19</sup>.

Las ancianas tenían también una participación activa en los partos de las mujeres, al igual que en otras prácticas como el aborto y el infanticidio<sup>20</sup>, especialmente si nacían mellizos<sup>21</sup>, en cuyo caso mataban a uno de ellos para evitar que el marido condenase a la mujer por adulterio, “y eso mismo le aconsejaban las indias viejas sus parientas y vecinas que la asistían” (Lozano 1941: 416). Por lo demás, la intervención de las ancianas en estas prácticas no sólo se limitaba a los consejos sino también a su ejecución, como sucedía entre las mujeres mbayás, que expulsaban el feto tras los golpes en su vientre ejecutados por unas “viejas” (Azara 1850: 214)<sup>22</sup>.

En lo que se refiere al ceremonial bélico, las ancianas tenían un rol importante en las fiestas conocidas como *borracheras*, convocadas, sobre todo, para concertar alianzas o para decidir la guerra<sup>23</sup>. En estas fiestas –“centro de la sociabilidad amerindia” (Saignes 1990: 118)– estrechamente relacionadas con el carácter guerrero de los pueblos chaqueños, las viejas tenían el privilegio de beber la chicha –u otra bebida embriagante–<sup>24</sup>, mientras el resto de las mujeres se abstenía, salvo entre los lules y los mocovíes. También participaban de la elaboración de dicha bebida, mascando los granos hinchados de maíz (*ibid.*, p. 199), de ahí que, al estar tan consustanciadas con estas y otras prácticas ancestrales, las ancianas se preocupasen, incluso después de reducidas, de que no les faltase *nazolac* o maíz y *loguili* o calabazas dulces (*ibid.*, III-I: 6), ambos frutos abundantemente utilizados para la celebración de diversos rituales y ceremonias.

<sup>19</sup> Dobrizhoffer manifestaba, sobre los abipones, que “son pródigos en el derramamiento de su sangre, como si fuera de otro, no sólo por la salud sino también por el deseo de gloria” (Dobrizhoffer 1967-70, II: 48).

<sup>20</sup> Para el tema de la interrupción del embarazo entre las chaqueñas durante la etapa colonial puede verse Vitar (1999).

<sup>21</sup> Dentro del ámbito chaqueño, el nacimiento de hijos mellizos provocaba un gran pavor entre las indígenas, pues consideraban que por tal hecho sus maridos las acusarían de adulterio. Es creencia que permanece arraigada entre los grupos chaqueños, según los aportes de trabajos de campo desarrollados en épocas recientes. Véase al respecto el estudio de Idoyaga Molina (1978-79) sobre los mataco.

<sup>22</sup> La asistencia de las ancianas a las parturientas e incluso la forma de ayudar en el parto, es una tradición que se mantiene, según las investigaciones desarrolladas en 1982 por Mashnshnek (1986) entre las mujeres de los ayoreo del Chaco Boreal, observándose que en el acto de dar a luz ayudaban algunas ancianas, “mediante presión ejercida con las manos en el vientre” (p. 51).

<sup>23</sup> Estas fiestas eran por lo general la antesala de alianzas o de operaciones guerreras: “Cuando está más grave la cabeza con el licor entonces salen los agravios que han recibido de los españoles o de otras naciones enemigas” (Mss 18.577, Biblioteca Nacional Madrid). La importancia de las *borracheras* iba más allá que su faceta de descontrol etílico, tan pregonada por los conquistadores y misioneros. Los mozos, entre los abipones, sólo bebían tras haber pasado el rito de iniciación practicado por un viejo: “desde entonces se pueden ya juntar con los valientes” (Lozano 1941: 94-95).

<sup>24</sup> Además de ellas, degustaban la chicha los caciques y sus hijos, los padres de familia y otros “indios valientes” (Paucke 1942-44, II: 208).

Tampoco estaban ausentes las *viejas* en los ritos de consagración de los jóvenes aspirantes a ingresar en la envidiada casta de los guerreros, como sucedía entre los abipones (Dobrizhoffer 1967-70, II: 456-458), ni tampoco en las celebraciones de un hecho bélico victorioso; el jesuita Andreu, misionero entre los lules, describe estas fiestas, entre cuyas muchas celebraciones se hallaba el remedo de combate protagonizado por los hombres, mientras “dieciocho viejas [mantenían] aquellos sucios pendones” (en Furlong 1941: 84), vale decir, el fabuloso botín de las cabelleras enemigas. Estos simulacros de combate los encontramos también entre los mocovíes reducidos, una vez más con la asistencia de las *viejas*; en dichos eventos, tras el combate a caballo se ejecutaba el de a pie, y

“en ambos era admirable cómo las viejas encanecidas indias [sic] saltaban de a pie entre caballos y pelea y animaban a los indios de cada lado; al mismo tiempo ayudaban a bajar a tirones los enemigos de los caballos sin miedo de ser pisoteadas por los caballos. De seguro que era muy horrible contemplarlo” (Paucke 1942-44, III-I: 15-16).

El entrenamiento guerrero que de algún modo practicaban las mujeres en las sociedades cazadoras del Chaco se continuaría, ya en la reducción, en estas luchas y también en aquellas famosas *riñas* en las que participaban “especialmente las más viejas” (*ibid.*, II: 83). De estos episodios hablan los misioneros con harta frecuencia, con el ánimo de resaltar la “habitual enfermedad femenina de la pendencia y ansia vengativa” y de destacar también su necesaria función de “*moderadores*” en tales enfrentamientos (*ibid.*: 70).

A las ancianas les estaba reservada, además, la asistencia a los moribundos, a cuya casa acudían con tambores, “estrépito de calabazas” y lamentos (Dobrizhoffer 1967-70, III: 367), al igual que la organización de las ceremonias fúnebres, en las que actuaban de planideras: “Muera un hombre una mujer [entre los mocovíes], no ha de aparecer ningún hombre indio en la choza del moribundo, solamente mujeres y las indias más viejas” (Paucke 1942-44, II: 237). Por último, a ellas también les correspondía excavar la tierra y enterrar a los muertos (Dobrizhoffer 1967-70, II: 278).

Entre los lules, las ancianas reivindicaban para sí la inmortalidad: “ayudadas de su corta capacidad llegan a creer que son inmortales” (Lozano 1941: 391), convicción que compartían las que ejercían de “hechiceras” (Dobrizhoffer 1967-70, II: 89). Este hecho revela la apropiación de elementos cristianos como resultado de la prédica evangélica; en función de su carácter chamánico, ancianas y ancianos buscaban reforzar su autoridad frente al misionero, incorporando atributos de su dios<sup>25</sup>.

### Las “hechiceras”

En las sociedades “salvajes” la vida mágica —reflejada en multitudes de ritos y ceremonias— estaba íntimamente consustanciada con su dinámica étnica, de ahí el recurso frecuente a sus “oráculos” para invocar la protección y la ayuda para las hazañas bélicas y para la caza, dos actividades esenciales dentro del *modus vivendi* de los guerre-

---

<sup>25</sup> Véase al respecto las rivalidades desatadas en las misiones chiriguanas entre chamanes y misioneros, en orden a conocer los secretos del más allá (Saignes 1990: 93).

ros cazadores. En este sentido, las mujeres encargadas de los rituales y celebraciones ancestrales fueron definidas como “hechiceras”, con todo lo que ello implicaba, de acuerdo con la vivencia europea en estas cuestiones, vale decir tratos con el demonio y un sinfín de prácticas perseguidas por la Inquisición en el Viejo Mundo (Lavrin 1991: 29). Esta problemática, vivida no sólo en España sino también en el resto de países europeos, es trasplantada por los jesuitas a la realidad americana, cuyos aspectos desconocidos e incomprensibles inducían a la demonización. Así, el asombro y el desprecio —expresado en la comparación animalesca— se unen en las observaciones jesuíticas sobre la importante presencia del chamanismo femenino, que asume, a su juicio, el carácter de una “plaga”: “Hay [entre los abipones] una multitud de mujeres hechiceras, más numerosas que los mosquitos de Egipto” (Dobrizhoffer 1967-70, II: 92).

Al tratar de las funciones chamánicas femeninas, es forzoso aludir nuevamente a las *viejas*; aunque no todas éstas ostentaban la condición de hechiceras, sí era la ancianidad uno de los rasgos que caracterizaban a las “hechiceras”<sup>26</sup>, en tanto conocedoras del pasado mítico de la comunidad y sostenedoras del culto a ese antepasado común o héroe cultural, el “abuelo”<sup>27</sup>. A este héroe mítico le rendían honores con el guarapo que se bebía durante la fiesta, en la que también se celebraban las ceremonias de iniciación de hombres y mujeres, preparándolos para el ejercicio de su futura función chamánica (Dobrizhoffer 1967-70, II: 76-77).

Las hechiceras, junto con los hombres de esta condición, actuaban como intérpretes de la palabra de ese espíritu ancestral que rige la vida comunitaria a través de unas normas transmitidas de generación en generación, y que constituyen la base sobre la que se asienta el orden “primitivo”: “Estos taimados, de cualquier sexo que sean, sostienen que con sus artes pueden hacer y conocer cualquier cosa” (Dobrizhoffer 1967-70, II: 78). En suma, eran ellos el recurso con el que contaba la comunidad para alcanzar el bienestar y la armonía a través del éxito en las actividades que eran básicas en la dinámica de las sociedades guerreras.

Las mujeres hechiceras o “sacerdotisas” eran objeto de la demonización, en tanto “hablaban” y “pactaban” con el demonio, su “Abuelo”. La prolongada disertación de algunos cronistas sobre el perfil y funciones de los hechiceros y hechiceras se corona con su demonización, aludiendo a los conocidos rasgos que “pintan” al demonio, tales como la “astucia” y el “engaño”, usados en este caso para cautivar a los indios: “[Éstos] escuchan atentos las invenciones del astuto hechicero o las quimeras de la insoportable vieja, que los convence de que el demonio es su antepasado” (Dobrizhoffer 1967-70, II: 97).

La intervención mágica de los chamanes era fundamental para la comunidad, especialmente cuando se necesitaban las lluvias en un ámbito tan castigado por la sequía como el Chaco: “cuando desean aguas para sus sementeras [los lules] ruegan a los viejos

---

<sup>26</sup> Larga vida y virtudes mágicas eran fundamentales en la consagración chamánica de las mujeres, que lograban así el reconocimiento incondicional del grupo: “[Una] sacerdotisa de todas las hechicerías [comenta el misionero respecto de una anciana abipona], que había pasado el siglo de vida, era venerada por el pueblo tanto por sus años como por sus formidables conocimientos sobre las artes mágicas que todos creían que dominaba a fondo” (Dobrizhoffer 1967-70, II: 30).

<sup>27</sup> Son ellas “las maestras de ceremonias” en la “función sagrada por el restablecimiento de su antepasado” (Dobrizhoffer 1967-70, II: 76-77).

que llamen la lluvia” (Lozano 1941: 100). Pero no carece de trascendencia, tampoco, su accionar ante las situaciones conflictivas o de peligro, ocasiones en que las viejas hechiceras, bajo la dirección de “la principal de ellas, más venerable por las arrugas y canas, se reunían en asambleas que duraban la noche entera para comunicar al día siguiente sus “oráculos” (Dobrizhoffer 1967-70, II: 81-82).

Los chamanes, tanto mujeres como hombres, eran sobre todo altamente respetados por su atributo de curar las enfermedades: “Quienes se declaran hechiceros o hechiceras son muy temidos por todos y son entre ellos los únicos médicos que pueden curar todas las enfermedades” (Paucke 1942-44, II: 248). También se les adjudicaba el poder de quitar la vida: “no bien ha fallecido alguien, fuera grande o chico, joven o viejo, conciben enseguida la sospecha contra un brujo o hechicera” (*ibid.*, p. 236).

El valor de la palabra y de las acciones de las mujeres chamanes les hacía disfrutar de consideración y respeto, además de ciertos privilegios dentro de la comunidad, como la posesión de “caballos más rápidos” y “mejores utensilios” (Dobrizhoffer 1967-70, II: 84). La actuación chamánica de las *viejas* despertaba profundos recelos entre los doctrineros, pues alimentaba un poder paralelo que interfería en el control del pueblo reducido; pronto, en el ámbito reduccional, estos conflictos de autoridad salen a la luz y una muestra de ello es la tensa rivalidad generada entre el misionero y una hechicera en la reducción abipona de San Jerónimo (en la frontera de Santiago), en donde ambos aparecen compitiendo en sus quehaceres “mágicos” en aras de convocar las lluvias o contener los desbordes de éstas (*ibid.*, p. 86).

Las mujeres ejercían sus funciones mágicas no sólo en fiestas públicas como las borracheras, sino también en los funerales y en asambleas que se convocaban, como se ha visto, ante la inminencia de un ataque enemigo o cualquier otra cuestión de interés comunitario. Especialmente destacada era su presencia en las ceremonias antropofágicas mocovíes, en las cuales las viejas “sacerdotisas” celebraban “cantando toda o casi toda una noche el triunfo contra sus enemigos o las endechas para los difuntos” (Lozano 1941: 85-86), testimonio éste que plasma, en definitiva, que la “hechicería” femenina no era otra cosa que el desarrollo de ceremonias y ritos tradicionales, susceptibles de “demonización” en pro de instaurar el cristianismo.

## Matrimonio y relaciones entre sexos

Dentro de las sociedades guerreras el matrimonio debe ser visto a la luz de la función que cumplía en relación a la dinámica étnica de los guerreros cazadores; las uniones matrimoniales tenían como fin esencial el crear lazos de parentesco para reforzar el núcleo productivo familiar<sup>28</sup> y conseguir aliados para las campañas bélicas. En las comunidades primitivas, donde la guerra no sólo es la acción de luchar sino también la “predisposición a ella durante todo el tiempo en que no hay garantía de lo contrario”, como señala Hobbes (citado en Sahlins 1972: 16), todas las instituciones se “movilizan” (*ibid.*: 28) en función de las necesidades que genera ese *ethos* bélico.

---

<sup>28</sup> El misionero Juan Patricio Fernández, en su *Relación historial de las misiones de los indios que llaman chiquitos*, narra el modo en que el aspirante a una esposa debía demostrar, ante los familiares de ésta su habilidad para la caza (en *Tentación de la Utopía...* 1991: 82).

En la mayoría de los grupos chaqueños la poligamia y el repudio eran fenómenos muy extendidos, constituyendo, junto con las borracheras, los mayores obstáculos con que se enfrentó la labor misionera. En primer lugar, la poligamia era un modo de compensar el descenso de la población masculina generado por la guerra y por la frecuente práctica del aborto y del infanticidio, practicado con los varones entre algunos grupos chaqueños.

La poligamia, además, aparece relacionada con ciertas costumbres guerreras, esencialmente las fiestas que se celebraban con un abundante consumo de bebidas embriagantes. Por lo general eran los “principales” o caciques quienes tenían varias mujeres, aunque en general, como se observa entre los mocovíes, era un privilegio que se extendía a la casta de los guerreros: “Mientras los indios son jóvenes quedan con una sola mujer, excepto los hijos de los caciques o los que ya antes en sus años de jóvenes son valientes y animosos” (Paucke 1942-44, II: 221). La poligamia aparece así íntimamente imbricada en el orden social de las comunidades guerreras, en donde las mujeres no sólo eran trofeos de guerra sino que, en calidad de esposas de caciques y de principales, tenían a su cargo la importante misión de preparar la bebida necesaria para los convites<sup>29</sup>, y ocuparse, junto con sus hijas, de otros menesteres relacionados con la celebración de estas fiestas, en calidad de anfitrionas (Furlong 1941: 25-26).

Tanto el repudio de la mujer como la poligamia son referencias obligadas en las crónicas, aunque en el caso del grupo lule, las indígenas podían también ejercer este derecho; al respecto comenta Lozano: “Comúnmente [los lules] tienen una sola mujer, que cansada del marido, o éste de ella, tienen franqueza y libertad de separarse y tomar otra, u otro, a su antojo” (en Furlong 1941: 24), práctica que también era común entre los guaycurú (*ibid.*, p. 76). En orden a las relaciones matrimoniales y a la práctica del repudio en concreto, la conversión supuso un gran impacto, ya que los caciques, una vez bautizados, debían renunciar a varias mujeres, que pasaban entonces a ostentar el *status* de viudas (Paucke 1942-44, II: 108), una condición que entre los malbalá era objeto del menosprecio: “Las viudas que no se quieren volver a casar, sirven de mujeres comunes y después, aunque mucho lo soliciten, ninguno casará con ellas por tenerlas por infames” (Lozano 1941: 88). Por lo demás, en lo que se refiere a la adopción de una de las pautas culturales del mundo cristiano, como lo era el matrimonio monogámico, las indígenas abiponas con su “entusiasta adhesión” al Evangelio, según las apreciaciones de su misionero, habrían tenido un papel clave en ese proceso de aculturación: “las mujeres más jóvenes aprobaron encantadas la ley divina”, decidiéndose por el matrimonio cristiano para evitar el repudio (Dobrizhoffer 1967-70, II: 202).

Sin profundizar en la cuestión de los lazos de parentesco, es importante señalar la existencia de fuertes rasgos matriarcales en las sociedades chaqueñas, en las que la mujer ostentaba una posición favorable, frente al *status* femenino dentro del modelo patriarcal del mundo colonizador. Los testimonios jesuitas hacen referencia al consentimiento que debían dar los padres de la mujer para la boda, como ocurría con los malbalá (Lozano 1941: 88), al pago realizado por el cónyuge dentro del grupo abipón (Dobrizhoffer

---

<sup>29</sup> El padre Pedro Juan Andreu, misionero entre los lules, hablando de los “vicios” de los neófitos, informaba que “los indios principales eran los principales bebedores, y se armaban en sus casas las borracheras” (en Furlong 1941: 156).

1967-70, II: 197) y a la residencia en la casa materna tras el matrimonio, en el caso de los mocovíes (Paucke 1942-44, II: 230), aspectos todos que denotan la vigencia de rasgos matriarcales. Incluso entre los mocovíes, “las madres y abuelas” de las recién casadas “tratan sin embargo de tener éstas a su lado y gobernar a ellas y a la par a los maridos” (*ibid.*). Asimismo, si moría antes la mujer, los hijos quedaban a cargo de su familia y no del marido (*ibid.*, p. 239). Por lo demás, la parentela de la mujer tenía gran injerencia en el matrimonio de la hija, lo que también puede obedecer a la propia dinámica de los pueblos cazadores: de algún modo velaban por ella al ausentarse el marido por la guerra o la caza o la protegían en el caso de rencillas domésticas, ocasión en que intervenía el hermano de la casada (Paucke 1942-44, II: 66). El matrimonio, tal como se concibe dentro de los cánones occidentales, no encuentra su equivalente en las uniones indígenas guerreras; los lazos de parentesco creados a través del matrimonio consolidaban alianzas, obraban como una fuente de “recursos humanos” –garantizada a través de la descendencia<sup>30</sup>– y generaban beneficios económicos. El contrato conyugal no implicaba una unión con carácter indisoluble y así lo demuestra la facilidad con que hombres y mujeres podían rescindirlo; incluso, algunas referencias sobre los mocovíes revelarían ese carácter “no vinculante” del matrimonio, reafirmando su condición de vehículo de consolidación demográfica (en definitiva de subsistencia del grupo), ya que entre ellos tanto la mujer como su esposo jamás se referían al otro como “mi marido” o “mi mujer” sino “el padre de mis hijos” o “la madre de mis hijos” (Paucke 1942-44, II: 177). Frente a esta flexibilidad, el matrimonio cristiano introducido en la vida misional significó una profunda ruptura respecto de la tradicional distribución de roles entre el hombre y la mujer y la imposición de estructuras patriarcales conforme al modelo del mundo colonizador.

### Las mujeres y la guerra

No obstante ser la guerra una ocupación masculina por excelencia entre los chaqueños, el sector femenino tuvo, en lo que respecta a dichas funciones, un protagonismo mayor que el que dejan entrever las diversas crónicas etnográficas jesuíticas; aunque en relación a la guerra normalmente la mujer actuaba más bien en el ámbito simbólico y ritual que en el de los hechos concretos, no carece de valor su papel, en tanto impulsora de las hazañas bélicas masculinas y destinataria de sus logros.

En las diversas etnias chaqueñas, la mujer no estaba ausente en ese impulso bélico que movía al grupo a emprender sus cruzadas guerreras para vengar los agravios recibidos, operaciones que a veces se coronaban con el victorioso botín de las cabelleras enemigas. Nada más ilustrativo que la descripción hecha por el misionero José Jolís sobre esta faceta de las mujeres guaycurús, en la que, por lo demás, no sólo se juzga a éstas de acuerdo a un arquetipo sino que se distorsiona el sentido de sus arengas con relación a la guerra, adjudicándoles unos fines puramente recreativos:

“Las mujeres, que deberían ser menos bárbaras, más dulces y compasivas por su índole, no pocas veces se muestran más crueles que sus maridos; ellas los mueven y exci-

---

<sup>30</sup> Entre los tobas y maticos, una vez “pactado” el matrimonio se bailaba y se bebía, haciendo votos porque naciesen muchos niños para la defensa del grupo y el “progreso” de la nación (González 1890: 110).

tan no como venganza, sino más bien como diversión, a llevarles de regalo un cráneo, la cabeza entera o la cabellera humana enemiga, para poder bailar en las indicadas fiestas con ella en la mano” (Jolí 1972: 314).

La intervención de la mujer en la guerra no sólo se limitaba a su incitación al combate sino que también podía emprenderla ocasionalmente, las más de las veces durante el transcurso de sus labores recolectoras. La misma estaca que usaba para extraer raíces y para obtener frutas y leñas, la empleaba la mujer abipona “para quebrar las armas y la cabeza de los enemigos que encontraban en el camino” (Dobrizhoffer 1967-70, II: 116). El tipo de tarea que le tocaba desempeñar a la mujer de los pueblos “salvajes” fuera del ámbito doméstico la exponía a este tipo de emergencias, lo que habría fomentado la práctica de simulacros de lucha femenina que solían celebrarse —conjuntamente con los ejercicios masculinos—, por ejemplo, en ocasión del nacimiento del hijo de un cacique (ibid., pp. 214-215), contribuyendo así a su entrenamiento bélico.

Pero una vez más eran las *viejás* quienes tenían la voz cantante en la guerra y en la concertación de alianzas, terrenos en los cuales se requería de sus predicciones y consejos. Pero la mujer, en general, tenía también su buena parte de responsabilidad en la defensa de la territorialidad y en el mantenimiento de una estricta separación entre “parcialidades” —diferentes grupos de una misma “nación—. Los grupos guaycurúes, por ejemplo, “a las veces viven juntos en un puesto, pero la enemiga que tienen entre sí y los celos con que andan sus mujeres les hace separar muy presto su estalaje y retirarse a sus propias tierras” (Lozano 1941: 69).

Las mujeres de los guerreros chaqueños cumplían con la importante función de preparar la chicha para las borracheras, una ceremonia sustancial en la vida de las diferentes etnias de la región. Los misioneros no lograron erradicar esta costumbre en los diversos pueblos chaqueños reducidos, quejándose a menudo de la persistencia de este “vicio” entre los indígenas. Las mujeres por lo general no bebían durante las borracheras, pero aún en los casos en que participaban activamente —consumiendo las bebidas preparadas con ese fin, como las lules y mocovíes—, desempeñaban el papel de moderadoras en las disputas masculinas que podían ocasionarse: “son muy abstemias [decía Lozano de las abiponas], y sirven de esconderles en aquel tiempo [de borracheras] las armas para que no se maten” (Lozano 1941: 96). A su vez, las mujeres mocovíes, en tales celebraciones, “esconden anteriormente las lanzas” para evitar males mayores (Paucke 1942-44, II: 216), al igual que las tobas (Muriel 1918: 81).

La participación en las *borracheras* indicaría un rol más activo de las mujeres mocovíes en las decisiones y acciones bélicas. De hecho, en la crónica escrita por Lozano (1941) sobre los pormenores de la campaña del ejército del Tucumán en 1710, encontramos a una prisionera mocoví a quien se libera para volver con los suyos a reducirse en las fronteras; el episodio —que muestra la actuación femenina en las tan frecuentes tratativas de paz durante la guerra fronteriza— se saldaría con el incumplimiento de las promesas de la india, que huye dejando a sus hijos en calidad de rehenes, “acción [comenta el cronista] por donde se puede rastrear algo de la brutalidad de esta nación” (ibid., p. 348)<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> Durante el proceso de conquista de los tobas —finalmente reducidos en la misión de San Ignacio en

## La mujer y la vida productiva

Dentro de las culturas guerreras del Chaco, correspondía a las mujeres el desarrollo de la recolección, una actividad sustancial, junto con la caza y con la pesca, para la supervivencia del grupo. Sin embargo, en algunos pueblos como los payaguas, vilelas y malbalaes, además de dedicarse a recolectar frutos y miel silvestre (esta última, ingrediente básico para la elaboración del guarapo que se bebía en las borracheras), la mujer participaba también de modo activo en la caza (Paucke 1942-44, II: 152). Las labores recolectoras, dentro de la vida económica de los pueblos no agricultores, poseen una importancia innegable en tanto actividad complementaria de la caza y en cuanto permite a la mujer desempeñar un rol activo en lo que respecta al suministro de alimentos para el grupo. Tal es así que en pueblos en los que la recolección no puede practicarse por la inexistencia de recursos, se minusvaloraba al sector femenino dada su escasa productividad, según los estudios de campo realizado hace algunas décadas en asentamientos de los guayakis del sureste paraguayo, cazadores entre los cuales destacaba “el papel completamente menor que representan las mujeres frente al absorbente y prestigioso monopolio de los hombres” (Clastres 1978: 209).

La recolección era también desarrollada por las mujeres guaycurúes durante las campañas guerreras, aunque dicho papel estaba sólo limitado, al parecer, al caso de las solteras. Las mujeres que no tenían niños, acompañaban a los hombres en las operaciones guerreras para atender a su sustento y ayudar en el transporte de todo lo necesario: de las “indias mocetonas antes de casarse”, explica Lozano (1941), se valían los guaycurúes en las guerras para que “les busquen raíces y cardos para comer” (p. 76), aunque el premio (botín) de una acción exitosa se lo llevaban las casadas: “Cuando vuelven victoriosos, a sus mujeres les traen por trofeo las cabezas de sus enemigos, desolladas” (p. 77). La asistencia de las mozas a las campañas bélicas, para ocuparse de las tareas antes reseñadas, pudo haber constituido uno de los motivos que las impulsase al aborto o al infanticidio en caso de quedar embarazadas o de dar a luz, según lo que el cronista antes citado agrega a continuación en su relato: “Si antes de casarse algunas de éstas [indias mocetonas] pare, mata luego al hijo, si no es que en sintiéndose preñada lo aborta con crueldad porque dicen que no tiene padre conocido” (*ibid.*, p. 76-77)<sup>32</sup>. Si bien ésta es una de las razones comúnmente aceptadas para explicar las prácticas abortivas y la mantanza de niños recién nacidos entre los chaqueños, la necesidad de mantener el orden primitivo, en suma la vigencia de los valores en torno a los cuales se asentaba éste (fundamentalmente la guerra y la caza) y la distribución de funciones en la comunidad, contribuyeron también al control de la natalidad entre los diferentes grupos étnicos del área. Los testimonios sobre los pueblos chaqueños ofrecen diferentes hipótesis en rela-

---

Jujuy-, las fuerzas del Tucumán “habían apresado *en guerra* a la mujer de Ovagaiqui [cacique toba], tres hijas y un hijo” (Muriel 1918: 76). [El subrayado es nuestro].

<sup>32</sup> La función del padre era esencial en cuanto a la preparación del infante de cara a las actividades fundamentales que debía desarrollar en la edad adulta dentro de la comunidad, conforme al reparto tradicional de tareas: “Los padres enseñan a sus hijos a cabalgar, a nadar, a cazar y a guerrear”, mientras que las niñas “reciben de sus madres las tareas domésticas de las mujeres” (Dobrizhoffer 1967-70, II: 207).



ción a la restricción de los nacimientos mediante el aborto, contando, por ejemplo en el caso de los guerreros mbayá-guaycurúes, con las apreciaciones de Azara (1943), quien llega a definir al aborto como un “capricho mujeril”, causante de la fuerte caída demográfica de aquel grupo (p. 151)<sup>33</sup>. Otros argumentos dejan translucir, sin embargo, las profundas motivaciones de los pueblos guerreros: los hijos eran “demasiado embarazo para la guerra”, manteniendo sus mujeres la costumbre de abortar “porque les obliga la necesidad” (Aguirre 1792-93, II-2ª: 27).

Al iniciarse la vida en misiones se mantuvo el reparto del trabajo según los sexos, aunque a las tradicionales ocupaciones femeninas se añaden nuevas labores, conforme al modelo organizativo reduccional. La sobrecarga de trabajo que implicaba la imposición de tareas sedentarias, junto a la ratificación del poder de caciques y principales, quiebra la tradicional división de funciones productivas en la comunidad primitiva, quedando la mujer relegada a un ámbito casi exclusivamente doméstico<sup>34</sup>, lo que se vuelve más notorio en la etapa franciscana de las reducciones chaqueñas de las fronteras tucumanas cuando, al acelerarse el *conchabo* de los reducidos en los establecimientos productivos de la zona (haciendas, ingenios), los líderes indígenas comienzan a participar más activamente en las negociaciones con los blancos. De acuerdo con este proceso se configura la clásica repartición de esferas de actuación para uno y otro sexo: la pública para el hombre y la privada para la mujer.

Con anterioridad nos hemos referido al discurso misionero, en tanto creador de la imagen subordinada y servil de las indígenas en el seno de las sociedades guerreras<sup>35</sup>. Lozano (1941) enumera las cargas que sobrellevaban las mujeres guaycurúes, concluyendo que “son como esclavas perpetuas de sus maridos mientras hacen con ellos vida maridable” (p. 76). La prolija enumeración que hace este cronista de sus múltiples quehaceres (transporte de enseres, alfarería<sup>36</sup>, tejido e hilado, esterería, acarreo de leña, etc.) contribuye al tópico tan sostenido de la condición servil de la mujer, como rasgo de las sociedades salvajes. No obstante, esta tan difundida imagen de la “esclavitud femenina” tenía su contrapartida en la obsesiva persecución del “ocio” femenino por parte de los misioneros en los pueblos recién fundados. Los doctrineros *querían* para las indígenas lo que era una ocupación femenina tradicional en la cultura occidental, achacándoseles, veladamente, el que no tuviesen obligaciones —en calidad de esposas y madres— como la de “remendar” o de “lavar pañales”, ni tampoco la costumbre de vendar o fajar a los niños, “como se hace en nuestros países” (Paucke 1942-44, II: 135).

---

<sup>33</sup> La mujer mbayá-guaycurú, es señalada por Azara (1943) como principal agente del exterminio del grupo; así, su escaso número no se debía “tanto” a la guerra practicada por los españoles, sostenía, “como de haber adoptado sus mujeres (quizás las primeras) la barbaridad de abortar” (p. 151).

<sup>34</sup> Véase al respecto las observaciones hechas por Saignes (1990) sobre el impacto reduccional en la vida de las mujeres chiriguanas, cuyas funciones quedan reducidas a la esfera doméstica (p. 117).

<sup>35</sup> Los observadores más tardíos —finales del siglo XIX— persisten en su visión de la mujer como “bestia de carga”, tal como anota González (1890) para el caso de los tobos y matacos (p. 110).

<sup>36</sup> Otros testimonios, sin embargo, tienden a mostrar el lado meritorio de algunas ocupaciones femeninas, como lo hace un misionero de los vilelas al hablar de la fabricación de cacharros para el uso doméstico, tarea que les demandaba un “gran trabajo, por no tener la rueda del alfarero” (en Furlong 1939: 60).

Entre las nuevas labores que se impone al grupo reducido se encontraban esencialmente, las agrícolas para los hombres y el hilado y el tejido para las mujeres, aunque con respecto a esto último cabe aclarar que con anterioridad a su reducción, en varios grupos chaqueños como los vilela, mataguayo o mocoví, las mujeres entretejían la fibra del chaguar, semejante a la pita, para fabricar prendas y cántaros (Lozano 1941: 85; Furlong 1939: 142). Asimismo, las mujeres de los guerreros mbayás —que conquistaron y esclavizaron a pueblos agricultores como los guanás— se vestían con mantas de algodón “tejidas por ellas o por sus esclavas” (Muriel 1918: 230). Una de las máximas de la organización jesuítica era “acostumbrar” a la población reducida al trabajo sedentario, aunque los prejuicios con respecto a las indias imponían al misionero un mayor empeño con ellas. La adjudicación de tareas a las mujeres bien podían ayudar, según los criterios de los doctrineros, a corregir los efectos nocivos de su “dañina” naturaleza. Apenas fundada la primera reducción lule en las fronteras tucumanas, las indias debieron aprender a hilar y a teñir, “para que por una parte con sus hilados tejiesen las mantas con que se cubren, y por otra se atajasen los daños que se siguen de no estar las mujeres bien ocupadas” (Lozano 1941: 417). En este testimonio, el discurso “invierte” la carga: ésta era sobrellevada por el misionero, quien, dada la “barbaridad innata” de los indios e indias, debía atender a los diversos menesteres que implicaba el “entablar vida política” entre ellos (*ibid.*). La porfía jesuítica por evitar el *ocio* entre las mujeres no acababa en éstas sino que se extendía a sus hijas: “yo quería acostumbrar al trabajo también a las niñas desde cortos años”, confiesa el misionero de los mocovíes (Paucke 1942-44, II: 272-273), razón por la cual había dispuesto que aprendiesen a hilar, tejer y teñir, dirigidas por una “vieja india, cacica enviudada” (*ibid.*, p. 272)<sup>37</sup>. Pero la fabricación de tejidos bien pronto excede a la esfera reduccional, ya que diversas prendas elaboradas por las indias, como las alfombras, eran vendidas en los centros coloniales (Paucke 1942-44, II: 271-272).

Junto a estas tareas figuraba también el cuidado del ganado vacuno y lanar, que compartían con los hombres (*ibid.*, p. 148), aunque en especial eran las ovejas las que estaban directamente a cargo de las indias, “para que con la lana vistiesen a sí y a sus maridos”<sup>38</sup>. En suma, tanto el tejido —que permitía la elaboración de un nuevo tipo de vestimenta—, como la función pastoril reforzaron el efecto aculturador del nuevo marco productivo: la remuneración de los trabajos de custodia del ganado, en el caso de las mocovíes, se realizaba mediante varas de franela y de lienzo, con las que a su vez las indígenas debían confeccionar sus vestidos “decentes”, que comenzaron a alternar con su traje original<sup>39</sup>. Las nuevas prendas debían, sin embargo, marcar las diferencias de

---

<sup>37</sup> En este aspecto, el régimen reduccional adoptaba una pauta cultural indígena en su propio beneficio, dado el cariz dirigente de la mujeres ancianas, que desde tiempo ancestral se encargaban de los rituales acostumbrados para las niñas que pasaban al *status* de mozas casaderas.

<sup>38</sup> Expediente sobre la visita obispal a la Provincia del Tucumán y Reducciones de la frontera. Córdoba del Tucumán, 20 de junio de 1768. Archivo General de Indias, Sección Audiencia de Buenos Aires, Legajo 614, f. 32.

<sup>39</sup> La vestimenta femenina tradicional se ajustaba sin embargo a la libertad de movimientos necesaria para practicar la caza en un medio selvático, como ocurría entre las mocovíes (Paucke 1942-44, II: 152). En este aspecto, la incorporación de un elemento de la cultura blanca suponía un coste añadido para la

rango con respecto a las mujeres de los conquistadores, siendo el intento de asemejarlo a las de éstas objeto de ridiculización por parte de un misionero, que calificaba de “disfraz” la bata que algunas mocovíes habían confeccionado “a la manera de las Españolas” (Paucke 1944, II: 148-149).

Aún bajo el régimen reduccional la mujer mantuvo su antigua ocupación de levantar las casas –por lo general chozas con bóvedas de ramas y pajas sostenidas por estacas–: “Los arquitectos y trabajadores de estas casas son las mujeres”, comentaba un misionero de los vilelas (en Furlong 1939: 104). No obstante, la fabricación de ladrillos y preparación de otros elementos para la construcción de las viviendas sería introducida por los misioneros, pero como actividad masculina: a los lules reducidos en Miraflores en 1710 un negro esclavo les había enseñado el “oficio de albañil”, aprendiendo a hacer ladrillos y quemar la cal (Lozano 1941: 423).

Por último, el régimen misional estableció una nueva prestación laboral: el trabajo en la vivienda del misionero, para atender las tareas de limpieza y cocina, especialmente. La indígena montaraz y “chichera” se convertía así no sólo en “hilandera”<sup>40</sup>, oficio que los misioneros definen como de “un gran provecho para sus maridos” (Paucke 1942-44, II: 271) sino también en la prestadora de servicio doméstico al misionero. Esta nueva ocupación dentro de la misión acarrea, por lo demás, la separación residencial de la mujer con respecto a su parentela; así, en las Instrucciones dadas para la fundación de la reducción lule del Conventillo en Tucumán, se ordenaba construir “alguna casita para las indias que sirven en la cocina” (en Furlong 1941: 102), aunque años después, ante los reclamos de un doctrinero “casto”, se dispondría que “sólo hombres atendiesen al servicio inmediato de sus casas y personas”<sup>41</sup>. No obstante, el trabajo doméstico servil de las indígenas se hallaba ya bastante extendido entre los colonizadores, valorándose por su laboriosidad especialmente a la “sirvienta” abipona (Dobrizhoffer 1967-70, II: 147). El servicio en las casas, cada vez más extendido en las ciudades –con la carga añadida del desarraigo– conformaría una modalidad típica de servidumbre femenina en el mundo de los blancos.

## Conclusiones

En general, los más variados aspectos de la cultura de los pueblos de guerreros-cazadores fueron satanizados alegándose su condición de hábitos propios de la vida *salvaje*. Sin embargo, el *barbarismo* inherente a estas sociedades parece ofrecer una escala de graduación conforme a la cual las mujeres ocupaban los niveles más altos en virtud de su mayor *irracionalidad*. Esta percepción de los misioneros y otros observadores se adorna con una multitud de epítetos que indican su menosprecio por las mujeres chaqueñas. Términos como “chusma” o “turba” suelen ser los más usuales, sin dejar

---

mujer: ya no era la piel de los animales que cazaban sus maridos lo que les servía de abrigo, sino los tejidos que ellas debían urdir.

<sup>40</sup> Susnik (1968), citada por Saignes (1990: 117).

<sup>41</sup> *Carta de edificación sobre la vida del P. Pedro A. Artigas, de la Compañía de Jesús*, por Pedro Juan Andreu (en Furlong 1941: 145).

lugar a dudas respecto del sentido con que se aplican los mismos: las indígenas conformaban esa "masa" de gente sumida, mucho más que el hombre, en el "caos" y en la "confusión" de la barbarie y la sinrazón: tal era como se traducían las importantes funciones femeninas, especialmente de las ancianas, dentro de ese orden primitivo que se juzga como *desorden*. Como pilares de las costumbres, las ancianas se hicieron merecedoras de un mayor desdén, aunque su férrea defensa de la tradición —que mantenían viva con sus ritos y ceremonias— fue una larga sombra que a los misioneros no les fue fácil evadir.

Con la instauración de las misiones y aún a pesar de la lentitud del proceso de conversión de los reducidos, se introdujo un modelo patriarcal que afectó a las relaciones entre sexos y rediseñó la distribución de funciones entre unos y otros, reparto en el cual la mujer vio sumarse todo un conjunto de labores que no sólo significaron un aporte importante para el progreso del pueblo jesuítico sino también la relegación a una posición subordinada con respecto a los hombres.

## Bibliografía Citada

### 1. Fuentes documentales:

- Carta del P. Juan Andreu al Procurador General de la Compañía de Jesús. Miraflores (Reducción de Indios Lules), 22 de noviembre de 1757. Ms. n° 18.577. Biblioteca Nacional Madrid.

- Expediente sobre la visita obispal a la Provincia del Tucumán y Reducciones de la frontera. Córdoba del Tucumán, 20 de junio de 1768. Archivo General de Indias, Audiencia de Buenos Aires: Legajo 614.

### 2. Fuentes impresas:

Aguirre, Juan Francisco de  
1950 "Diario del Capitán de Fragata D...", **Revista de la Biblioteca Nacional**. Vol. XIX, n° 47 y 48. Buenos Aires: Imprenta de la Biblioteca Nacional.

Azara, Félix de  
1850 **Viajes por la América del Sur**. Montevideo.

1943 **Descripción e Historia del Paraguay y del Río de la Plata.** Buenos Aires: Editorial Bajel.

Dobrizhoffer, Martín

1967-70 **Historia de los Abipones.** Santa Fe: Imprenta de la Universidad Nacional del Litoral (3 vols.).

Furlong, Guillermo (S.J.)

1938 **Entre los abipones del Chaco.** Buenos Aires: Talleres Gráficos San Pablo.

1941 **Entre los lules de Tucumán.** Buenos Aires: Talleres Gráficos San Pablo.

González, Melitón

1890 **El Gran Chaco Argentino.** Buenos Aires: Compañía Sudamericana de Billetes de Banco.

Jolís, José

1972 **Ensayo sobre la historia natural del Gran Chaco.** Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste.

Lozano, Pedro.

1873 **Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán** (con noticias del autor, notas y suplementos por Andrés Lamas). Buenos Aires: Casa Editora "Imprenta Popular".

1941 **Descripción Corográfica del Gran Chaco Gualamba.** Tucumán: Publicaciones del Instituto de Antropología de la Universidad Nacional de Tucumán.

Muriel, Domingo

1918 **Historia del Paraguay desde 1747 hasta 1767.** Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia de América. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez.

Paucke, Florian

1942-44 **Hacia allá y para acá. Una estada entre los indios mocovíes (1743-1767).** Tucumán-Buenos Aires: Universidad Nacional de Tucumán-Institución Cultural Argentino-Germana (Vol. I, II y III, 1ª y 2ª Parte).

### 3. Estudios:

Bermúdez, Suzy

1992 **Hijas, esposas y amantes. Género, clase, etnia y edad en la historia de América Latina.** Santafé de Bogotá: Ediciones Umandes.

Clastres, Pierre

1978 "El arco y el cesto", en **Las culturas condenadas** (compilación e introducción por Augusto Roa Bastos). México: Siglo XXI Editores: 207-230.

1981 **Lecciones de Antropología Política**. Barcelona: Gedisa.

Evans-Pritchard, E.E.

1971 **La mujer en la sociedad primitiva y otros ensayos**. Barcelona: Ediciones Península.

Idoyaga Molina, Anatilde

1978-79 "Contribución al estudio del proceso de gestación, aborto y alumbramiento entre los mataco costaneros", **Scripta Ethnologica**, n° V, P. 2. Buenos Aires: 143-155.

Kidd, Stephen W.

1995 "Relaciones de género entre los pueblos minimalistas del Chaco paraguayo: una perspectiva teórica y una consideración de los cambios actuales", **Suplemento Antropológico**, XXX, n° 1-2. Asunción: 7-44.

Lavrin, Asunción (Coord.)

1991 **Sexualidad y matrimonio en la América Hispana. Siglos XVI-XVIII**. México: Grijalbo.

Mashnshnek, Celia O.

1986 "Acerca de las ideas de menarca, concepción, alumbramiento e infanticidio entre los Ayoreo del Chaco Boreal", **Scripta Ethnologica**, Vol. X. Buenos Aires: 47-53.

Sahlins, Marshall

1972 **Las sociedades tribales**. Barcelona: Editorial Labor.

Saignes, Thierry

1990 **Ava y Karai. Ensayos sobre la frontera chiriguano (siglos XVI-XX)**. La Paz: Ed. Hisbol.

Santamaría, Daniel

1994 **Del tabaco al incienso. Reducción y conversión en las Misiones Jesuitas de las selvas sudamericanas, siglos XVII y XVIII**. Jujuy: Centro de Estudios Indígenas y Coloniales. Facultad de Humanidades. Universidad Nacional de Jujuy.

1991 **Tentación de la Utopía. La República de los Jesuitas en el Paraguay** (Prólogo de Augusto Roa Bastos. Introducción y edición de R. Barreiro Saguier y Jean-Paul Duviols). Barcelona: Tusquets/Círculo.

Susnik, Barnislava

1972 **Dimensiones migratorias y pautas culturales de los pueblos del Gran Chaco. Enfoque etnológico**. Resistencia (Chaco): Instituto de Historia. Facultad de Humanidades de la Universidad del Nordeste.

1978 "El hombre y lo sobrenatural (Gran Chaco)", en **Las Culturas Condenadas** (Compilación e Introducción por Augusto Roa Bastos). México: Siglo XXI Editores: 136-164.

Vitar, Beatriz

1999 "Prácticas abortivas entre las indígenas chaqueñas en el siglo XVIII", en **Etnohistoria**. Equipo NAYA (Edición en CD-Rom).