

VIUDAS Y BRUJAS. REPENSAR EL *SUTTEE* DE LA CRÓNICA DE SANTIAGO AVENDAÑO DESDE PERSPECTIVAS FEMINISTAS

Graciela Hernández*

Resumen

En la denominada "Crónica de Santiago Avendaño", se describe el asesinato de treinta y dos mujeres en el marco de las exequias de Painé, principal autoridad, cacique o *lonko* de los rankülche de Leubucó, a mediados del siglo XIX, en la actual provincia de La Pampa (Argentina).

Para realizar este análisis partimos de los aportes teóricos de la antropóloga Rita Segato sobre las relaciones entre crímenes de mujeres y disputas por el poder, y del texto de Gayatri Spivak "¿Puede hablar el subalterno?", que incluye un análisis del *suttee* desde la teoría de la subalternidad.

Hasta el momento se ha sostenido que la crónica identifica dos motivos para matar a las mujeres: por viudas y por brujas. Pretendemos analizar, a partir de esta fuente y de otras del siglo XIX (principalmente de Luis De la Cruz y Lucio Mansilla), cómo se construyeron las categorías de viudas y brujas. También queremos hacer visible la participación de los refugiados "blancos" en el ritual que estamos analizando.

Palabras clave: Viudas; Brujas; Violencia; Feminismo; Rankülches

WIDOWS AND WITCHES. RETHINKING THE "SUTTEE" IN SANTIAGO AVENDAÑO'S CHRONICLES FROM FEMINIST PERSPECTIVES.

Abstract

The so-called 'Santiago Avendaño chronicles' describe the assassination of thirty-two women during the funeral of Painé, the main authority, chief or *lonko* of the Rankülche from Leubucó in the mid nineteenth century, in the area corresponding to the current province of La Pampa (Argentina).

Our analysis draws on the theoretical contribution of the anthropologist Rita Segato regarding the relationship between crimes against women and the struggle for power, and on the text 'Can the Subaltern Speak?' by Gayatri Spivak, which includes an analysis of the *suttee* from the theory of subordination.

Until now it has been held that the chronicle identifies two motives for killing the women: that they are witches and that they are widows. Using this source as well as other 19th century sources (mainly by Luis de la Cruz and Lucio Mansilla), we aim to analyse the way in which the categories of witch and widow have been constructed. Moreover, we want visibilize the participation of the "white" refugees in the ritual under analysis.

Key words: Widows; Witches; Violence; Feminism; Rankülches

* Dra. en Historia. Investigadora Independiente de CONICET. Docente UNS. grahernandez@bvonline.com.ar. **Fecha de realización:** marzo de 2011. **Fecha de entrega:** abril de 2011. **Fecha de aprobación:** octubre de 2011.

INTRODUCCIÓN

En la crónica de Santiago Avendaño se describe el asesinato de treinta y dos mujeres en el marco de las exequias de Painé, principal autoridad, cacique o *lonko*¹ de los rankülche² de Leubucó en al actual provincia de La Pampa, hacia 1844 (aunque existen otras cronologías con diferencias de dos o tres años).

La crónica ha sido analizada en otras oportunidades, en especial por Alberto Rex González (1979), quien interpretó como *suttee* a este ritual de sacrificio de mujeres en honor a un cacique fallecido, y como un indicador de que este pueblo estaba organizado como un señorío ecuestre y no como una sociedad igualitaria según se sostenía hasta ese momento.

Proponemos un análisis alternativo desde la lectura de los trabajos de la antropóloga Rita Segato (2003, 2004), que establecen relaciones entre crímenes de mujeres con las disputas por el poder entre varones. En efecto, Segato ha estudiado los asesinatos de mujeres en Ciudad Juárez, en la frontera mexicana, y ha entrevistado a violadores en cárceles brasileñas. A partir de estos estudios opina que el asesinato y la violación de mujeres se realizan para ingresar o asegurar la pertenencia a una hermandad civil. En este contexto las mujeres asesinadas o violadas son las víctimas sacrificiales de un ritual iniciático para el ingreso a una hermandad que legitima su orden jerárquico de esta manera. Considera que desde una perspectiva transcultural se puede decir que la masculinidad es un status condicionado a su obtención y debe ser reconfirmado con cierta regularidad a lo largo de la vida con actos que alimentan la virilidad (Segato, 2004)

Desde esta perspectiva nos surge la pregunta acerca de si el ritual descrito por Avendaño corresponde “simplemente” a las exequias de Painé, o bien puede analizarse como la forma de legitimación de la autoridad de su hijo, a partir de demostrar su control sobre los demás varones, a los que les podía matar sus esposas e hijas.

Desde la revisión del pasado por parte de las feministas del Tercer Mundo nos surgen nuevos análisis de las fuentes, en especial en las del siglo XIX. El feminismo latinoamericano ya cuenta con vertientes propias y no es sólo una consecuencia del feminismo angloparlante. Actualmente hay una basta producción de las afrodescendientes y de las chicanas radicadas en Estados Unidos y empieza a hacerse visible la producción de las mujeres de los pueblos originarios y es muy frecuente que en algún momento todas citen al trabajo de Gayatri Spivak (2003) “¿Puede hablar el subalterno?” (*Can the Subaltern Speak?*). La pregunta apunta a identificar a un sujeto subalterno que no puede hablar porque no tiene un lugar de enunciación que lo permita, situación que se potencia en las mujeres, por la condición de mujer y de sujeto colonial.

En “¿Puede hablar el subalterno?”, la autora propone analizar los documentos coloniales del siglo XIX que describen la práctica del *sati* o *suttee* en la India, a la que considera el máximo ejemplo de la inexistencia de las voces de las mujeres. No sabemos nada de las mujeres que se inmolaban en las piras encendidas, no hay registros de sus voces ni se puede llegar a ellas. La autora intenta entender por qué se habla de ellas y en qué contexto. Esta mirada nos resultó muy motivadora para volver a nuestras fuentes locales.

Ubicamos a Spivak dentro los marcos teóricos del poscolonialismo y la teoría de la subalternidad, traductora de Jacques Derrida y seguidora de su pensamiento. Su obra es compleja y a veces contradictoria, al igual que la de la mayoría de sus pares, todos ellos preocupados por identificar las relaciones estructurales entre producción de conocimiento y estrategias coloniales de poder, así como por superar todo juego de identificaciones por pares de opuestos del tipo: civilización/barbarie, opresores/oprimidos, centro/periferia, ya que opinan que la alteridad cruza todos estos límites.

No es nuestro objetivo hacer un análisis de la teoría de la subalternidad; pero sí queremos destacar que la lectura de Spivak, y el marco de su recepción por otras feministas latinoamericanas, fue lo que nos impulsó a la tarea de volver a leer la descripción de la matanza de mujeres realizada en Leubucó.³

En la crónica se identifican dos “motivos” para matar a las mujeres. Cualquiera de ellos se vuelve bastante confuso cuando se lo analiza; no obstante, podemos decir que las causas que llevaron al asesinato de estas mujeres eran, por un lado, por ser la esposa o concubina principal al momento del fallecimiento de Painé; la otra, por ser las brujas que causaron la muerte del cacique.

Para realizar el análisis propuesto, volveremos a leer la crónica de Avendaño en forma completa y la compararemos básicamente con las crónicas de Luis de la Cruz (1969) y de Mansilla (2004). Trataremos de aprehender el complejo *status* de las viudas y las características de estas “brujas”; muchas de ellas *machi(s)*, chamanes, que para los cronistas del siglo XIX eran brujas sin más, y protagonistas de tragedias en las que se colaban ideologías inquisitoriales.

I- VIUDAS

1- El *suttee* o *sati* en el análisis de Gayatri Spivak desde la teoría de la subalternidad.

Gayatri Spivak señala que como intelectual poscolonial está influenciada por la ideológica masculino-imperialista; por los estudios de Freud, que convirtió a las mujeres en sujetos de la histeria —no de la historia; por la construcción monolítica “mujer del tercer mundo”. Es así que propone un “desaprendizaje” para desarticular esta formación ideológica, intentando incluso medir los silencios dentro del objeto de investigación.

La autora se pregunta: ¿puede hablar el subalterno?, ¿puede hablar el subalterno como mujer? Para responder tales preguntas y sumergirse en los silencios, en las inaudibles voces de las mujeres, selecciona un momento histórico y una frase que lo condense para marcar un punto de partida. El momento histórico es la abolición británica del sacrificio de viudas en 1829 en la India. La legislación colonial británica abolió el *suttee*, mientras que para muchos hindúes era la forma de demostrar conformidad con las normas antiguas en momentos en los que todo se volvía inestable.

“Los hombres blancos salvan a las mujeres cafés de los hombres cafés” (Spivak, 2003:344) es la frase construida por la filósofa para focalizar el ritual del *sati* o *suttee* como ejemplo para analizar el discurso colonial y sus repercusiones, así como el entramado de opresiones que han generado las prácticas coloniales en las mujeres de la India, entre las que se encuentra la ausencia de las voces de las mujeres.

El sacrificio de la viuda consistía en la ascensión de la mujer a la pira del esposo muerto, allí se inmolaba a sí misma. Para Spivak, una transcripción de la palabra viuda en sánscrito es *sati*, traducida por los ingleses como *suttee*, también sostiene que no era practicado universalmente ni era una práctica atribuida a una casta o clase determinada, y que sobre la interpretación “los hombres blancos salvaron a las mujeres cafés de los hombres cafés” no hay registros de opiniones alternativas de las mujeres; ni de las mujeres blancas ni de las hindúes, ya que los hindúes que añoraban sus prácticas decían que “las mujeres querían morir”, pero siempre eran ellos los que opinaban.

Además sostiene que la documentación es imprecisa, contiene errores visibles en las traducciones, en el alcance de la práctica. Dedicó numerosas páginas a analizar el *sati* o *suttee* y las lecturas que hicieron del ritual. Para concluir, en el marco de este análisis, la filósofa poscolonial afirma que: “Entre patriarcado e imperialismo, constitución del sujeto y formación del objeto, desaparece la figura de la mujer, no dentro de una nada prístina, sino dentro de un violento ir y venir que es la figuración desplazada de la “mujer del tercer mundo” atrapada entre la tradición y la modernización.” (Spivak, 2003:358).

La sugerente tarea de deconstrucción de la información existente nos motivó a una nueva revisión de la documentación de la versión local del “*suttee*”, en la cual también encontramos un complejo entramado de dominación colonial.

2- El *suttee* entre los rankülche en el análisis de Alberto Rex González

El arqueólogo Alberto Rex González (1979) tomó el tema del *suttee* en la Argentina como punto de partida para analizar las características de las sociedades indígenas de la región pampeana en el siglo XIX, a partir de las cuales pretendía establecer tipologías sociales. Para realizar este análisis partió de la lectura de las crónicas de Santiago Avenaño.⁴ La importancia del documento que identifica distintos tipos de asesinatos de mujeres en una práctica ritual radica en que puede ser un indicador de la complejidad social alcanzada por los rankülche en La Pampa.⁵ González afirma que la práctica del *suttee* no migró junto con otras prácticas culturales mapuche, por el contrario piensa que fue producto de las nuevas condiciones de vida: “Se basaría esta hipótesis en el proceso de formación del señorío ecuestre entre los araucanos de La Pampa y la Patagonia, y como una consecuencia de las nuevas condiciones de vida a que se vieron sometidos, por los cambios ecológicos y económicos y socio-políticos aparecidos en el nuevo hábitat” (González, 1979:158).

En síntesis, para González, el *suttee*, la disponibilidad de mujeres para sacrificar, puede ser analizado como un dato tendiente a confirmar la hipótesis de la transformación de esta sociedad: del seminomadismo o nomadismo al señorío.⁶ El investigador encuentra

algunas contradicciones en el documento pero lo considera absolutamente veraz, ya que no ve motivos por los cuales pudiera ser producto de una invención (González, 1979). Sin dudas, cuesta pensar que Avendaño fuera capaz de inventar esta historia, seguramente la oyó de algún allegado o estuvo él mismo presente.

Nosotros trabajamos con el fragmento de la crónica publicada en la *Revista de Buenos Aires* (1868) a la que tuvo acceso González y luego con el documento completo, una vez que fue publicado por Meinrado Hux (2000, 2004). El texto nos genera algunas dudas debido a la posibilidad real de observación directa del hecho por parte del escritor de las memorias. El escrito recuerda a dos grandes caciques rankülche: Painé, que tenía su asiento en Leubucú, y Pichuiñ, que tenía su asiento en Toay y Poitahué. Avendaño estaba cautivo precisamente en Toay, por lo tanto no necesariamente tuvo que estar presente en las exequias que narra, aunque él mismo afirmara: "Escribo como testigo ocular" (Avendaño, 1868:82). Si realmente fue un testigo ocular, era aún un niño de nueve años, dado que afirma que el hecho ocurrió en 1844; mientras que si éste ocurrió en 1847, como señala Zeballos (1955), tendría unos años más.

Sea como sea, el cronista señala que al entierro a Painé lo encabezó el primogénito Calvaiñ, quien envió chasquis a todas partes, entre ellos al cacique Pichuiñ, a quien solicitó ayuda:

Y le pidió fuerza armada para hacer una junta general de todas las mujeres de su departamento para hacer una ejemplar limpieza de brujas, quienes se habían ensañado con el cacique de más nombradía. Pichuiñ mostró su pesar hasta donde pudo y condescendió con la requisición de mandar gente armada de lanza y bola, mientras en el teatro de los sucesos todo era locura feroz (Hux, 2004: 94).

La "locura feroz" eran gritos, llantos y pedidos de ayuda a los familiares y los intentos de negociación de las mujeres para que no las mataran, muchas de ellos cargaban niños pequeños. Algunos familiares de las sentenciadas trataron de salvarlas... (Hux, 2004). Calvaiñ, organizador del ritual, eligió entre a las víctimas seleccionadas a la que en ese momento se consideraba la esposa principal de su padre. La mujer sentenciada quería eludir el trágico final y argumentaba que quién debía morir era la esposa más antigua, la propia madre de Calvaiñ; además, aseguraba que ella no era bruja. Según la crónica el hijo del cacique fallecido diferenció el sacrificio de "brujas" del sacrificio de la esposa que convivía con su padre; dijo: "Es preciso que se haga así, no porque seas bruja. Si lo fueras no irías a acompañar a mi padre dentro de la fosa. Bien sabes que su primera mujer (es decir su mujer principal) tiene que ir con él" (Hux, 2004:99).

En este caso se pueden escuchar algunos de los argumentos de las mujeres, ellas no querían morir, pero igual murieron a bolazos o apuñaladas. La mujer pedía por su vida para "poder criar a su hijo". Las opiniones del cronista, que suponemos observó el ritual, se reducen a críticas a los gobiernos que no hacían nada para redimir a los indígenas de la barbarie que costó la vida a treinta y dos mujeres (Hux, 2004).

Si bien para el cronista los rankülche debían ser “redimidos por la civilización” para que barbaries como las que había presenciado no volvieran a ocurrir, más adelante —y como al pasar— en el capítulo “Baigorria y los puntanos entre los indios”, documenta una serie de hechos que no podemos dejar de relacionar con las características del entierro de Painé. Concretamente vincula la matanza de brujas con la participación de estos refugiados en Leubucó. Calvaiñ —el hijo de Painé que organizó las exequias de su padre— ante diferencias con estos refugiados, según Avendaño dijo lo siguiente:

¿Quién habría de creer que los cristianos que amparábamos y que se portaron tan resueltos en ayudarnos en la matanza de brujas, cuando se perdió mi padre, en cuyo día ellos se encargaron del trabajo? ¿Quién habría de creer que de un día a otro iban a hacer tanto daño? Yo tampoco escapé al daño, yo que debía ser su protector (Hux, 2004:143. El énfasis es nuestro).

No quedan dudas de que estos refugiados participaron y fomentaron “la matanza de brujas”. Sin dudas que los marcos teóricos generan miradas de los hechos que ocultan o acallan voces. Las voces de las mujeres en estos documentos son casi inaudibles. Para el análisis de esta matanza de mujeres en La Pampa tenemos —a través de Avendaño, con todas las mediaciones que tiene el texto hasta llegar a nosotros— la voz de la que en ese momento fue elegida como la “viuda”, quien de ninguna manera aceptó su destino y suplicó por su vida. El cronista nos cuenta otras cosas de las mujeres. En el capítulo titulado “El cacique Painé, su muerte y entierro” comienza describiendo la personalidad del cacique fallecido, al que describe como “generoso y amado” y con varias esposas:

Era viudo de varias mujeres, pero en su avanzada edad sólo conservaba cuatro. Tres eran matronas y una era vieja. Ésta había sido su primera esposa y la amaba con preferencia, porque de ella había tenido muchos hijos que ahora eran mozos o casados y eran el encanto de su vejez. Estaba pues, sumamente agradecido a su mujer y le permitía que descansara en un toldo separado, atendida de sus ‘colegas’ incluso por él mismo (Hux, 2004:93).

La descripción de la vida de esta mujer “jubilada por el marido” es bastante extensa y describen su “dulce vejez” —todos los calificativos corren por cuenta del cronista. En ningún momento se filtra ni un hilo de voz de la mujer (recordemos que Avendaño no vivía en Leubucó, no sabemos cuántas veces habría visto a esta mujer ni qué relación pudo haber tenido con ella). En cuanto a las tres esposas restantes del “señor”, dos eran hermanas⁷ (no conocemos sus nombres, sólo que eran hijas del cacique Calfuñam) y la tercera era María, una cautiva nacida en Córdoba. Una de las hermanas fue la sacrificada con motivo del *suttee*. Según Avendaño, dijo: “Yo no soy la primera mujer del muerto ni la principal. En ese caso, tu madre sería la que debe acompañar a su marido hasta en su vejez, no yo, que soy nueva para él” (Hux, 2004:99).

El cronista anotó que Calvaiñ argumentó que su madre no tenía que acompañar a su padre a la fosa porque ya no vivía con él, además le sacó el hijo a la mujer que envió a la muerte y se lo dio a otra de las esposas de su padre, a María —la mujer cautiva— no a la hermana de la fallecida (Hux, 2004).

Volvemos al análisis de González y de su observación al texto. Se trata del pasaje en que Avendaño anota que Calvaiñ había determinado que: “el hombre que tenía dos mujeres tenía que dar una para que se la pudiera sacrificar; el que tenía tres, dos; y el que tuviera una, la perdería. Parece que con este sistema se seleccionaron ciento veinte mujeres, de las cuales murieron treinta y dos. La observación radica en la siguiente cuestión: si lo que se buscaban eran brujas, este no parece un procedimiento apropiado para detectarlas” (González, 1979:143). González opina que seguramente él ve la contradicción porque es un observador occidental, pero no los rankülche (a los que llama araucanos) que no tienen las mismas pautas culturales.

Nosotros, más que “contradicciones”, encontramos claros indicios de una compleja trama de juegos de poder, entre los caciques o *lonkos* de otras parcialidades, y todo el grupo de hombres, entre los que se encontraban los refugiados “cristianos” que estaban midiendo sus fuerzas en el interior de la sociedad rankülche.

Ya señalamos cómo González advirtió que esta no era una práctica cultural mapuche o araucana, pero al terminar su trabajo, en una cita al pie, indica que en las memorias del cacique Pascual Coña (1984), del Lago Panguipulli (Chile), encontró una referencia en la cual aparece claramente consignada la práctica en cuestión; es decir, que cuando un cacique estaba por morir pedía que se sacrificara a la mujer máspreciada para llevarla con él al otro mundo⁸ (González, 1979). La cita le hace reflexionar acerca de su hipótesis inicial —que era un indicador de la complejidad que esta sociedad había adquirido en las pampas argentinas— para sugerir que podría ser “el resurgimiento fortalecido de una vieja costumbre más que una reinvencción de la misma” (González, 1979:159). En suma, de alguna manera deja entrever que podrían existir distintos motivos por los cuales las mujeres eran víctimas de estas mortales prácticas rituales. El autor también rastreó el *suttee* en otros grupos “araucanos de la pampa” y encontró algunos datos que la confirmarían, aunque sostiene que muchos de ellos son dudosos (González, 1979).

Con la información que disponemos pareciera ser que era una costumbre aceptada que los familiares de un cacique o *lonko* sacrificaran al menos a una de sus mujeres en el momento de su muerte para que lo acompañase a la tumba. Sin embargo, nos parece que la situación dada entre los rankülches tiene que ser analizada no sólo teniendo en cuenta la cultura de los pueblos originarios de la zona, sino —especialmente— teniendo en cuenta la situación política que se daba en el momento en que se registró el hecho.

¿Por qué mataron tantas mujeres en Leubuco? Aparentemente el ideólogo de tal decisión —de la que no se registran antecedentes— fue el hijo de cacique principal del lugar. Después supimos que en la “matanza de brujas” fueron ayudados por refugiados “blancos”. ¿Por qué actuaron así los refugiados? Nos faltan respuestas, pero vemos que no podemos analizar el hecho sólo con la seguridad de que esa práctica no era ajena a las tradiciones del pueblo en cuestión.

Entre las fuentes tradicionales sobre el área se encuentran las crónicas de Lucio V. Mansilla, quien realizó la famosa “excursión a los indios ranqueles” en 1868. Seguramente

fueron varios los motivos que impulsaron su empresa, el objetivo oficial fue entrevistar al sucesor de Calvaiñ, Mariano Rosas⁹ o Panghitruz Guor, quien había sido tomado cautivo por Juan Manuel de Rosas y bautizado a la usanza “cristiana”, con un nombre también “cristiano” y con el apellido de su captor. Esta crónica es desestimada por González, ya que considera que la pluma de Mansilla no tiene la profundidad de los ingleses Falkner y Musters. Es así que aunque afirme que los rankülche no realizaban sacrificios humanos, no es un juicio determinante, ya que no se trata de un observador autorizado. Por diferentes razones, el texto en cuestión fue cada vez más valorizado, a pesar de que posee errores cronológicos, como el relato de la muerte de Painé (Mansilla, 2004).

Mansilla realizó anotaciones que nos interesan. En primer término vamos a analizar la descripción que hace de la inmolación de un niño por parte de un refugiado “blanco” —dato que también analiza González, pero desde otros presupuestos teóricos. Anotó Mansilla:

Hablando seriamente, hay una verdad desconsoladora que consignar, que hay ciertos cristianos refugiados entre los indios son peores que ellos.

Conozco uno *que queriendo sobresalir por su ferocidad*, tuvo la barbarie de hacer un holocausto a un miembro de su familia.

Referiré el hecho.

Bargas es un bandido cordobés, vive en Tierra Adentro, no sé por qué crímenes, está casado con varias mujeres y su vida es la de un indio, por no decir peor. Murió uno de sus hijos. Pues bien, este malvado, fingiendo que participaba de la preocupación vulgar, de la creencia que hace enterrar al muerto con su caballo de predilección, para que en la tierra donde resucite tenga para andar, le inmoló a su hijo un cautivito de ochos años, enterrándolo vivo con él para que tuviese quien le sirviera de peón (Mansilla, 2004:229. El énfasis es nuestro).

Sin dudas que el relato no confirma la práctica de sacrificios humanos por parte de los rankülche, ya que el sacrificador era un refugiado; sin embargo, el texto hace visible la siguiente práctica: para los refugiados “blancos” o “cristianos” realizar acciones violentas —como la matanza de brujas u otros sacrificios humanos— eran formas de legitimarse como indígenas. Tomaban como eje de la acción una idea que podía tener algún arraigo en las culturas de los pueblos originarios del área —como realizar ofrendas humanas a ciertos muertos— pero le agregaban una cuota de ferocidad, violencia y espectacularidad. Seguramente de no haber habido tantos “blancos” disputando posiciones de poder no hubieran sido asesinadas tantas mujeres durante las exequias de Painé.

Pensamos que esto fue posible justamente porque Leubucó era el lugar al que llegaban los refugiados políticos. Durante el rosismo, llegaron los unitarios y después de la caída de Rosas lo hicieron los federales. En épocas de Mariano Rosas, Mansilla escribió: “Como Leuvucó es el asiento principal de los refugiados políticos, la santa federación está allí a la orden del día. Y aunque parezca una exageración, debo decirlo, las noticias no escasean” (Mansilla, 2004:186).

Más adelante dirá que Mariano Rosas tenía una verdadera colección de diarios con noticias, notas oficiales, cartas, que guardaba en bolsas en un cajón de pino con tapa corrediza. Al igual que otros *lonkos* de los pueblos originarios del área, no renegó de los beneficios del archivo (Mansilla, 2004).

El tema del *suttee* aparece muy brevemente en el trabajo de Marta Bechis (1999) sobre la biografía de Calfucurá, cacique que logró la mayor concentración de fuerzas en la zona salinera, entre las provincias de La Pampa y Buenos Aires. Calfucurá murió en 1873, en un ritual en el que se realizaron numerosas ofrendas; entre ellas, se sacrificaron mujeres cautivas y animales, aunque la autora aclara: "Ninguna de sus 32 esposas fue sacrificada. Esto representa un cambio en la práctica del *suttee* que tal vez no podamos explicar nunca. No fue un cambio improvisado. El cacique ya lo sabía y por eso pidió al capitán Solano que por lo menos se lleve a sus cautivas ya rescatadas" (Bechis, 1999:206-207).

¿Por qué opina la autora que hubo un cambio en la práctica del *suttee*? ¿Supone que los pueblos originarios de La Pampa habían llegado a un estadio en el cual la inmolación de las viudas ya era casi una práctica establecida por la transformación de estas sociedades? Nosotros pensamos que el hecho conflictivo no era el rito de pasaje para despedirse del gran cacique, sino por el contrario, el problema era cómo se legitimaban los sucesores que iban a tratar de maximizar su capacidad de muerte sobre los cuerpos de mujeres, niños y de personas cautivas en general, en momentos en que esto adquiriría espectacularidad.

3- El complejo status de las viudas

Según Avendaño se podía ser viuda aún con el marido vivo, esto ocurría en el caso que el hombre dejara a su mujer; al menos ésta era la situación de una sobrina de Calfucurá que se casó con uno de los hijos de Pichuiñ y selló una alianza entre ambos. Calfucurá y Pichuiñ pasaron a llamarse "suegros" después de esta unión; un verdadero ejemplo de las fusión de alianzas político/ parentales.

Manuel Guichal, primogénito de Pichuiñ, ya estaba en la edad de contraer matrimonio según la costumbre de allí; y por lo tanto era preciso procurarse una esposa con arreglo a su elevado rango. Y, aunque temía al cacique Calfucurá y no lo querían nada bien, aconsejaron algunos a Pichuiñ que mandase a su hijo a Salinas Grandes con el objeto de estrechar la relación de buena vecindad, y viese si le agradaba la sobrina viuda que vivía en su casa. Fue Güichal chico a lo de Calfucurá y cumplimentó todo en nombre de su padre. Calfucurá, por su parte, tan diestro en bellaquerías, llamó al padre de su sobrina, Antonio Namuncurá, su hermano, y en presencia del noble huésped le dijo que deseaba darles pruebas a los ranquiles de su buena amistad, y por eso quería hacerlo en persona del hijo de Pichuiñ, dándole por esposa a la hija de su hermano Namuncurá, su sobrina; que, *aunque vivía su primer marido, el hijo del cacique Güeté, no por eso dejaba de reputarse como viuda, puesto que la había repudiado sin razón alguna* (Hux, 2004:75. La itálica es nuestra).

Las denominaciones parentales responden a las relaciones políticas y sociales y no a inamovibles leyes del parentesco que relacionan a las personas entre sí siguiendo pautas heredadas y establecidas. En este caso vemos que la viuda no era viuda, que el suegro no es el padre de la esposa sino uno de sus tíos, pero asume el lugar de suegro por razones políticas. ¿Qué sabemos de la mujer objeto de la alianza? Nuevamente el silencio.

La sobrina no dijo nada; aceptó su nuevo destino con la humildad que era su carácter e, inmediatamente, pasó a la nueva vida. Se acomodó gustosamente con el esposo. Poco

después regresó con su consorte. Lleno de deseos y los de todos, veían en el hecho una alianza con *Cuén* (por chauchas), como dicen los indios. Quedó efectivamente todo en paz y siguieron comunicándose Pichuiñ y Calfucurá, dándose el título de *Chezcuí* (suegro) recíprocamente (Hux, 2004:76).

Según Avendaño se trató de un arreglo matrimonial que no requirió de una gran inversión por parte del marido y su familia, fue sólo “por chauchas” o poco gasto. La crónica detalla cómo se arregló la cuestión económica para que el hijo del cacique de Toay pudiera casarse con una mujer de la familia del cacique de Salinas Grandes. Calfucurá y su hermano —padre de la novia— le dijeron al novio que ellos no querían recibir ningún pago por el matrimonio; sin embargo, el casadero debió indemnizar al primer marido por lo que había pagado cuando se casó por primera vez. El primer esposo recibió un pago que el cronista describe con detalles: el “pagamento” fue llevado por una “comisión de hombres respetables”, y consistía, especialmente, en prendas de plata, ponchos y mantas y caballos. El indemnizado no estuvo contento con el pago y reclamó también un cautivo que le fue dado (Hux, 2004:78).

Hasta ahora estamos viendo la situación de una mujer “clasificada como viuda” pero que tenía a su esposo vivo; seguramente, era compleja la situación de las viudas. Según Mansilla entre los rankülche las viudas vivían muy bien, en especial las hermosas; no sabemos qué pasaba con las que no lo eran. “Las viudas representan un gran papel entre los indios cuando son hermosas. Son tan libres como las solteras, en ese sentido, en otro más, porque nadie puede obligarla a casarse, ni robarlas. De manera que tales viudas, lo mismo entre los indios que entre los cristianos, son las criaturas más felices del mundo” (Hux, 2004:203-204).

La extensa crónica de Avendaño nos remite en varios momentos a la situación de las viudas. Otra situación vivida por las mujeres que enviudaban era casarse con el hermano vivo de su esposo. El propio Caniú —que tenía cautivo al narrador— estaba casado con la viuda de su hermano. Caniú protagonizó un episodio de violencia hacia su mujer; el hijo de ella y de su primer marido salió en su defensa y la mujer logró divorciarse del marido y se fue a vivir al toldo del hijo (Avendaño, 2000).

II- BRUJAS

Las brujas en las crónicas siglo XIX

El control del cuerpo de las mujeres por medio del cautiverio, asesinato, quema en la hoguera, es una constante de las crónicas, que por un lado lo naturalizan pero a la vez lo convierten en la justificación de la dominación de pueblos que se resistieron a la conquista.

En los primeros años del siglo XIX, un funcionario de la corona española en América, Luis de la Cruz, viajó desde Chile hasta Buenos Aires. Durante la trayectoria, convivió con los pueblos originarios del lugar, en especial con los pehuenches cordilleranos, muy cercanos y emparentados con los rankülche. En esa ocasión, escribió un “Tratado para el perfecto

conocimiento de los indios pagueches, según el orden de su día”, donde señala que las mujeres pagan con su vida el adulterio y que los brujos y brujas mueren quemados (De la Cruz, 1969). Es decir, que considera que puede haber brujos; sin embargo, en el texto abunda la palabra “bruja” pero no “brujo”.

Este sistema de proceder es allí un manantial de crecidos desórdenes, opuesto al aumento y conservación de su nación, y a la pública y privada seguridad; y cuando por el capricho de las fingidas adivinas se culpa de muerte a alguna persona de otra tribu, entonces son los fuertes malones, saqueos y guerras hasta poder merecer a la hechicera (De la Cruz, 1969:452).

“Merecer a la hechicera” significa encontrar una mujer a la cual matar, quemar, para culpar de los males que los aquejaban —uno de ellos podía ser la peste de viruela, que los azotaba con frecuencia—, pero por sobre todo era una forma de dirimir conflictos y medir fuerzas entre los hombres. El propio cronista fue testigo de un conflicto por acusación de brujería. La esposa del “gobernador” Manquel y un sobrino fueron acusados de brujería, la familia de los acusadores los mataron a ambos, aunque no usaron el fuego “porque temieron a la crecida parentela de Manquel” (De la Cruz, 1969:451-52). En este caso, la mujer sacrificada dijo antes de morir que la bruja era la suegra de su verdugo. Manquel se enteró de lo que dijo su esposa antes de morir y con un grupo de allegados mató a la mujer acusada.

Las memorias de Avendaño dan cuenta tanto de la vida privada, de las costumbres, como de los hechos políticos y públicos. Entre los temas sobre los que se explaya está el de las “brujas y curanderas”. En esta ocasión, habla de cómo las cuestiones de la salud/enfermedad están en manos de las mujeres y los peligros que corren las *machi(s)* (chaman) si se equivocan y el enfermo muere, porque en ese caso dejan de ser “médicas” para ser brujas y a las brujas no la defiende ni su propia familia.

Las *machi(s)* se ocupaban de todas las cuestiones vinculadas a la salud/enfermedad, eran las “médicas” en la sociedad de los pueblos originarios. En el caso rankülche, estamos en presencia de una sociedad que se mantenía autónoma del estado nacional, en la que aún no se habían creado las instituciones que detentaban el biopoder¹⁰ en el mundo occidental, aunque seguramente sí tenían siglos de prédica inquisitorial. Es decir, estas *machi(s)* del siglo XIX no ponían en peligro a la “medicina científica” ni eran perseguidas por las fuerzas estatales; eran condenadas en el seno de la sociedad que las necesitaba y recurría a ellas. Avendaño desconfiaba de las *machi(s)* pero le reconocía ciertos conocimientos para curar determinadas dolencias, así como el uso acertado de ciertos remedios, e identificaba cuáles eran las enfermedades que curaban y cuáles no. Opinó que las enfermedades que “ninguna médica (*machi*) ni adivina puede asistir son la viruela y la escarlatina” (Avendaño, 2000:34), dos enfermedades llegadas con la conquista. A pesar de la frecuencia con la que se acusaba a las *machi(s)* de brujas, la acusación y juicio por brujería que presencié no fue hacia una de ellas.

Ella preguntó si ella no más podía ser bruja, siendo que ella no la única que había en la vecindad. Le contestaron que ninguna de las otras podría ser bruja, pues todas estaban enfermas, unas muriendo y otras por morir, excepto ella y Amui-maiñ, que no tenía motivos para ser la causante, porque era cristiana, pero que ella era la única que había escapado de la viruela. Que las brujas jamás se hacen daño a sí mismas, por lo que conocían que no había más bruja que ella (Avendaño, 2000:114).

Antes de ser condenada Ignacia, habían sospechado de la cautiva Amuy-maiñ; incluso había sido duramente castigada para que se declarara culpable, pero enseguida desistieron de seguir con el juicio dado que no daba muestras de ser culpable y además no era rankülche. Según la crónica, las acusaciones de brujerías tendían a no caer sobre las cautivas “blancas”.

Avendaño describe cómo los esposos y los hijos veían cómo las maltrataban y asesinaban sin que ellos manifestaran la menor oposición. El narrador describe con detalles las torturas sufridas por Ignacia, la mujer que fue sentenciada a la hoguera. La quemaron en varios momentos pero finalmente la sacaron del fuego porque no pudieron demostrar que era realmente una bruja y la abandonaron cuando estaba mortalmente herida. El cronista describe con detalles cómo Ignacia pasó de ser una joven bella a una mujer postrada a la que su esposo socorrió después de salir del escondite en el que se encontraba cuando la quemaron. El esposo de Ignacia la llevó al grupo familiar de Cañiú, en el que se encontraba Avendaño. Es así que el joven cautivo escribe sentidas líneas de la tragedia que le tocó vivir, su vínculo con la mujer, la impresión y el asco que le daban sus heridas, siempre cercanas a la putrefacción (Avendaño, 2000).

Los comentarios de Avendaño sobre las “brujas y curanderas” nos muestran cómo las tradiciones chamánicas americanas se fueron mezclando con las españolas, que trajeron consigo las ideas sobre la brujería, y en especial sobre las brujas. El cronista describe irónicamente la *performance* de los rituales de curación llevados a adelante por las *machi(s)* e insiste que el paso de *machi*, “médica”, a bruja era sólo una cura fallida, un error, un accidente. En varias oportunidades remite a la idea de *calcu*, que podría ser una idea relativamente equivalente a bruja o brujo en la cultura de los pueblos originarios de La Pampa y la Patagonia, pero siempre vuelve a la denominación de “brujería”, con muchísimas reminiscencias de la Europa Medieval y parte de la Moderna, pero en la Argentina del siglo XIX.

Se formaliza el juicio del siguiente modo: primero dan parte secretamente al cacique. Este ordena que se reúnan en consejo para adquirir más datos sobre el asunto. Así se hace en efecto. En ese consejo se explica bien cual ha sido la declaración que la bruja ha dado (ya no se trata de médica, desde que se trata de acusarla) (Avendaño, 2000:39).

La mujer acusada no tenía oportunidad de defenderse ya que no presenciaba este juicio, el cual parece que con mucha frecuencia condenaba a muerte a la acusada de bruja con la anuencia de la familia. Las descripciones del trato a la bruja nos parecen por demás conocidas por la bibliografía europea: exposición pública, interrogatorios interminables, solicitud de delación de sus compañeras de brujerías. En esta parte del libro el autor afirma que a las brujas las mataban a bolazos, no en la hoguera (Avendaño, 2000:42).

Según el autor, la reunión o junta de las *machi(s)* era denominada “Salamanca” y no da más datos al respecto (Avenidaño, 2000). La *Salamanca* es aún en la actualidad un topónimo común en la Argentina y en la provincia de La Pampa en especial, además de ser un motivo de la narrativa popular muy documentado.¹¹

La persecución de los chamanes que se reunían en lugares secretos, y “salamanqueros” por parte de las autoridades coloniales ha dado lugar a distintos trabajos antropológicos e históricos sobre procesos judiciales a chamanes en el siglo XVIII. Entre los trabajos históricos podemos citar el de Holdenis Casanova Guarda (1994) en Chillán (Chile), en el siglo XVIII, en el que documenta un proceso judicial por brujería; y el de Judith Faberman (2005), que analizó un proceso judicial de hechicería y curanderismo en la actual provincia de Santiago del Estero en el Noroeste Argentino, en el siglo XVIII. Esta documentación nos demuestra que durante la colonia la hechicería era un delito similar al homicidio y las ideas acerca de magia conformaban una visión del mundo que les adjudicaban a las brujas los males personales y grupales. Vemos que las prácticas inquisitoriales tenían arraigo en distintos lugares de América.¹² Estos casos que citamos corresponden al siglo XVIII y son sólo un ejemplo.

Volvamos a las anotaciones de Mansilla, cuando afirma que los rankülche no realizaban sacrificios humanos: “Matan a las viejas, es cierto, pero lo hacen porque las creen poseídas de Satanás. Y al fin del cuento, no es tanto lo que se pierde, dirán algunos” (Mansilla, 2004: 229).

Vemos que Mansilla se permite un comentario irónico sobre el asesinato de “las brujas”. Desde su llegada a Leubucó para encontrarse con Mariano Rosas tuvo que enfrentar la negativa de las “viejas brujas” que no querían recibirlo porque temían que su presencia ocasionara calamidades. Sin embargo, el cacique desoyó los vaticinios de las mujeres y permitió el ingreso del militar. (Mansilla, 2004).

Mansilla describe las negociaciones que se daban en el seno de la sociedad rankülche ante su llegada y la de su comitiva, entre la que se encontraban sacerdotes franciscanos que ofrecían bautizar, casar y salvar almas aunque los intérpretes no entendieran muy bien los ofrecimientos que estaban recibiendo. En estos momentos las “brujas” tenían un papel importante.

Se iban y venían, tornaban irse y volvían a venir, llevándoles lenguas a las brujas, que hacían el exorcismo, y a las cuales iba el pellejo, o la vida, si por alguna casualidad, incongruencia o nigromancia acontecía una desgracia como enfermarse, morirse un indio o un caballo de estimación.

Tales adivinas acaban sus días así, sacrificadas, si no tienen bastante talento, previsión o fortuna para acertar.

A cada triquitraque las llaman y consultan.

Para el malón, consulta; para saber si lloverá habiendo seca, consulta; para saber de qué está enfermo o muere, consulta. Y si los hechos augurados fallan, ¡adiós, pobre bruja!, su brujería no la salva de las garras de la más sangrienta preocupación: muerte (Mansilla, 2004:133).

La cita es más que sugerente con respecto a los peligros que corrían las mujeres, seguramente *machi(s)*, consideradas “brujas” por el cronista.

PALABRAS FINALES

Intentamos una nueva lectura de la matanza ritual de mujeres en las exequias de Paine, según la crónica de Santiago Avendaño, a partir de perspectivas teóricas y reflexiones surgidas de los interrogantes que se plantean desde distintas vertientes del feminismo latinoamericano.

Desde los aportes teóricos sobre violencia estructural de Rita Segato y los del poscolonialismo y la subalternidad de Gayatri Spivak —diferentes entre sí, pero igualmente inspiradores— pensamos que la matanza de Leubucó puede ser entendida como una compulsión entre varones —entre los que encontraban “refugiados cristianos”— para demostrar su poderío con respecto al resto de sus pares, debido a la importancia política del control del cuerpo de las mujeres cuyas voces aún son inaudibles. Nos parece que el rótulo de *suttee* oscurece el análisis de la violencia hacia las mujeres así como las características de la sociedad que la produce.

Por último, queremos decir que la quema y otros tipos de asesinatos de mujeres por considerarlas brujas no pueden analizarse sin tener en cuenta las prácticas inquisitoriales instaladas por España en América. Además, es necesario recordar que en estas crónicas del siglo XIX toda mujer podía ser acusada de bruja, aunque no curara ni cuidara. En este entramado social que necesitaba encontrar culpables y demostrar poder a través de ese control, no era necesario ser *machi* para pasar a ser bruja.

NOTAS

¹ En la actualidad los pueblos originarios de La Pampa y la Patagonia llaman *lonko* (“cabeza” o jefe) a los “caciques”.

² Usamos el gentilicio “rankülche” porque es la forma en que este pueblo quiere ser nombrado, según María Luz Endere y Rafael Curtoni (2006).

³ El tema de la quema de viudas fue analizado en muchos contextos para decir distintas cosas. Entre estos análisis se encuentra el de Clifford Geertz (1994), quien dedicó el capítulo “Hallado en traducción: Sobre la historia social de la imaginación moral” a la discusión teórica de cómo estudiar la “imaginación moral” comparando textos literarios con el “texto cultural” de la inmolación de viudas en las piras encendidas en los funerales del rey de Bali.

⁴ Estanislao Zeballos utilizó los recuerdos de Avendaño para crear un personaje de ficción, el ex cautivo Liberato Pérez, pero nunca mencionó al verdadero autor. Decía que había hallado un curiosísimo manuscrito en un medáneo en 1879, cerca de lo que hoy es General Acha. Este documento estuvo en el Museo de Luján, oculto entre los papeles de Zeballos, aunque una parte del mismo fue publicada por el propio Avendaño en la *Revista de Buenos Aires* de 1868. El manuscrito original de Avendaño es la materia prima a partir de la cual Meinrado Hux —sacerdote e historiador autodidacta— realizó la elaboración final de las memorias. Avendaño fue secuestrado por un malón en 1842, cuando sólo contaba siete años, y estuvo en el lugar hasta los 15 años, cautivo del cacique Caniú hasta que logró fugarse. Ya en Buenos Aires no tuvo una vida fácil, estuvo detenido durante la gobernación de Rosas. En 1852 se convirtió en “intérprete” para las gestiones de paz entre el gobierno y los indígenas. En 1874 murió asesinado cuando se desempeñaba como secretario general del cacique Cipriano Catriel.

⁵ Alberto Rex González habla de “araucanos”. Este gentilicio fue reemplazado en Argentina por el de “mapuche”, entre otras cosas por los reclamos de los pueblos originarios que no reconocían esta identificación. Por otra parte, el origen de los rankülche es aun motivo de discusión. En términos generales, podemos decir que relaciona a esta cultura con la “cultura mapuche” y la “cultura tehuelche”. Según el historiador Jorge Fernández, los ranqueles eran pehuenches más precisamente originarios de una comarca situada en el extremo norte del Neuquén, entre las actuales localidades de El Cholar y Ñorquin, denominada Ranquil (Fernández, 1998:45). Según Endere y Curtoni, los representantes indígenas que están revisando su propia historia cuestionan el énfasis que se ha puesto en un origen supuestamente lejano, mientras que ellos consideran que “siempre estuvieron aquí”. (Endere y Curtoni, 2006:74-75).

⁶ Alberto Rex González clasifica a las “parcialidades araucanas” como *señoríos ecuestres*, y considera que se trata de un término superador de los peyorativos: “indiada”, “imperio” o “tribu” que han usado otros autores (Rex González, 1979:140).

⁷ El matrimonio sororal ha sido documentado con mucha frecuencia en los estudios sobre el parentesco mapuche.

⁸ Ya casi en el siglo XX encontramos un cuento recopilado en Chile donde aparece el tema del *suttee*. Rodolfo Lenz (1896) recopiló el cuento bilingüe (mapudungun-español) al que tituló “La novia del muerto” y narra la siguiente situación: había muerto un hombre que tenía relaciones sexuales sin estar casado legítimamente con una mujer, este hombre ya muerto vuelve a la casa de la mujer y se la lleva en un caballo hasta su tumba, cuando la mujer ve que está en el cementerio se vuelve loca. Para solucionar esta situación el padre del hombre muerto compra la joven a su padre y se la dejan en la tumba del muerto. Anotó Lenz: “Entonces en el acto compraré a esa mujer, dijo. Entonces fue comprada, dicen esa mujer. Entonces fue puesta a la muerte, dicen [sobre la tumba] de ese hombre muerto” (Lenz, 1896:225).

⁹ Panghitruz Guor o Mariano Rosas no sólo fue cautivo de niño, sino que también su tumba fue profanada, supuestamente en nombre de la ciencia. En 1879, el coronel Eduardo Racedo descubrió su tumba en Leubucó y los huesos del cacique terminaron en una colección del Museo de Ciencias Naturales de La Plata. En el año 2001, y a partir de las gestiones de la comunidad rankülche, y de la sanción de una ley de la que ordenó la devolución de los huesos, se restituyeron los restos de Mariano Rosas al lugar de origen en una ceremonia oficial.

¹⁰ Para Foucault (2004), se puede hablar de biopoder a partir del siglo XVIII, después de la Revolución Industrial y la Revolución Francesa, cuando se comenzaron a racionalizar los problemas planteados a la práctica gubernamental por los fenómenos propios de un conjunto de vivientes en cuanto población: salud, higiene, natalidad, longevidad, raza.

¹¹ El origen del término deriva de las reuniones secretas que realizaban los estudiantes de la Universidad de Salamanca en España; según se decía, para pactar con el diablo la transmisión de determinados saberes esotéricos. En Argentina y Chile, el motivo folklórico de *La Salamanca* integra elementos de tradiciones distintas; en especial, las relativas al universo narrativo y a las prácticas de la religiosidad española de la Edad Media y de los inicios de la Edad Moderna que estuvieron vinculadas a la brujería y el chamanismo americano, con un origen totalmente distinto al universo ideológico de los conquistadores. Relatos sobre la Salamanca fueron recopilados en distintos relevamientos folklóricos realizados en la provincia de La Pampa.

¹² La autora destaca que las hechiceras eran fundamentalmente mujeres indígenas, predominando las solteras y viudas por sobre las casadas. Además, hay un predominio de mujeres mayores, a las que generalmente se considera “viejas”. Las hechiceras eran consideradas ladronas, envidiosas y desobedientes de las pautas morales y sexuales de la época.

BIBLIOGRAFÍA

- AVENDAÑO, Santiago. 1867. "Muerte del Cacique Painé". *Revista de Buenos Aires. Periódico de Historia Americana, Literatura y Derecho*, 57, XV:76-83.
- AVENDAÑO, Santiago. 2000. *Usos y costumbres de los indios de La Pampa*, (Recopilación del P. Meirando Hux). Segunda Parte de las Memorias del ex cautivo Santiago Avendaño. Buenos Aires: Elefante Blanco.
- BECHIS, Marta. 1999. "La vida social de las biografías: Juan Calfucurá "líder total" de una sociedad sin estado". En: R. Sautu (Comp.), *El método biográfico. La reconstrucción de la sociedad a partir de los actores*. Buenos Aires: Universidad de Belgrano. pp.183-207.
- CASANOVA GUARDA, Holdenis. 1994. *Diablos, brujos y espíritus maléficos. Chillán, un proceso judicial del siglo XVIII*. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera.
- COÑA, Pascual. 1984. *Memorias de un cacique mapuche*, (Compilado por Ernesto W. de Moesbach). Santiago de Chile: Pehuén Editores.
- De la CRUZ, Luis. 1969. "Viaje desde el Fuerte Ballemar hasta Buenos Aires en: Pedro de Angelis". En: *Colección de obras y documentos*, Tomo II. Buenos Aires: Plus Ultra. pp. 1-492.
- ENDERE, María Luz y CURTONI, Rafael. 2006. "Entre lonkos y 'ólogos'. La participación de la comunidad indígena rankülche de Argentina en la investigación histórica". *Arqueología Suramericana/ Arqueología Sul-americana*, 2 (1): 72-92.
- FABERMAN, Judith. 2005. *La salamanca de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- GEERTZ, Clifford. 1994. *Conocimiento Local*. Barcelona: Paidós.
- FERNÁNDEZ, Jorge. 1998. *Historia de los ranqueles*. Buenos Aires: Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, Presidencia de la Nación, Secretaría de Cultura.
- FOUCAULT, Michel. 2004. *Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- GONZÁLEZ, Alberto Rex. 1979. "Las exequias de Painé Guor". *Runa. Archivo para las ciencias del hombre*, Tomo XIII:137-162.
- HUX, Meinrado. 2004. *Memorias del ex cautivo Santiago Avendaño*. Buenos Aires: Elefante Blanco.
- LENZ, Rodolfo. 1896. *Estudios araucanos*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.
- MANSILLA, Lucio V. 2004. *Una excursión a los indios ranqueles*. Buenos Aires: Egebe.
- SEGATO, Rita. 2003. *Estructuras elementales de la violencia*. Buenos Aires: Universidad de Quilmes.
- SEGATO, Rita. 2004. "Territorio, soberanía y crímenes de Segundo Estado: la escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez". *Serie Antropológica*, 362:1-16.
- SPIVAK, Gayatri. 2003. "¿Puede hablar el subalterno?". *Revista Colombiana de Antropología*, 39:297-364.
- ZEBALLOS, Estanislao. 1955. *Painé y la dinastía de los zorros*. Buenos Aires: Ediciones Hachette.