

**CRUZANDO VARIAS FRONTERAS**  
**FEMINISMOS, POSTFEMINISMOS Y RELECTURAS DEL SIGNIFICADO DE RITUALES DE**  
**MENARQUÍA, MATRIMONIO Y MUERTE ENTRE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DE LA PATAGONIA**  
**ARGENTINA<sup>1</sup>**

---

Graciela Hernández<sup>2</sup>

---

Fecha de recepción: abril 2015  
Fecha de aceptación: mayo 2015

**Resumen**

Queremos visibilizar la existencia en la producción histórica y antropológica de los pueblos originarios de la Patagonia argentina de una serie de rótulos –verdaderas fronteras epistemológicas- utilizados para describir rituales que reflejaban el lugar de las mujeres en la sociedad, tanto en las actividades reproductivas y productivas (en especial el tejido) y en las relaciones parentales, que dificultan la comprensión de los procesos que intentan explicar. En este sentido, consideramos que prácticas culturales como: suttee (inmolación de una mujer por la muerte de su esposo), “casa bonita” (para denominar una ceremonia de menarquía) e identificación del “derecho materno” (organización social mapuche antes de la conquista hispánica, que se asocia a determinados rituales), son demasiado complejas para usarlas como categorías con capacidad explicativa para dar cuenta de las relaciones de sexo/género entre los pueblos originarios mapuche, rankülches y tehuelche.

Para desarticular esta lectura de la historia llegamos al feminismo poscolonial, que se ha centrado en la deconstrucción del saber ilustrado colonial y de la carga del feminismo “blanco”, de origen anglosajón. Pero esta opción no es una caja cerrada, no es un marco que define taxativamente que incluye y que excluye, por el contrario, creemos que tenemos que pensar desde qué presupuestos teóricos y prácticas de investigación se llega a este lugar. El feminismo poscolonial se originó como respuesta a las imposiciones de la *episteme* colonizadora, desde

---

<sup>1</sup> Este trabajo fue presentado en las XII Jornadas Nacionales de Historia de las mujeres y VII Congreso Iberoamericano de Estudios de Género Neuquén 5 - 7 marzo de 2015 y publicado en el CD de las mismas.

<sup>2</sup> CONICET/ UN del Sur

lugares del mundo que fueron colonizados. Esta deconstrucción también es un amplio camino, es una forma de desandar y de cruzar de múltiples maneras las fronteras que dejó el colonialismo con todas sus opresiones (de clase, raza, etnia, sexo y género) a las que intentaremos pensarla analizando sus genealogías teóricas.

Nos interesa especialmente profundizar en los aportes teóricos de Judith Butler a la teoría poscolonial, en especial sobre su teoría de la reificación de la universalidad del patriarcado. Esta autora y muchas pensadoras poscoloniales cuestionan muy firmemente el uso del concepto "patriarcado" tal como lo venía haciendo el feminismo, consideran que la transculturalidad del patriarcado es una estrategia epistemológica colonizadora y que podemos pensar en la existencia de sociedades no patriarcales, e incluso sin género. Por último, también queremos tener en cuenta la metáfora de "sujetos nómades" acuñada por Rosi Braidotti, porque consideramos que esta ficción política nos permite poner en cuestión una nueva visión de la subjetividad femenina. Esta subjetividad femenina se vincula de otra manera –diferente a la de Butler– con el feminismo de la diferencia sexual, poco reconocido por el poscolonial.

### **Abstract**

We want to make visible the existence in historical and anthropological production of indigenous peoples of Patagonia Argentina-true of a number of labels used to describe epistemological-borders rituals that reflect the place of women in society, both reproductive and productive activities (especially weaving) and parental relationships, that hinder the understanding of the processes that try to explain. In this regard, we believe that cultural practices such as suttee (immolation of a woman on the death of her husband), "nice house" (to name a ceremony of menarche) and identification of the "mother right" (Mapuche social organization before Spanish conquest, which is associated with certain rituals), are too complex to use as categories with explanatory power to account for the sex / gender between indigenous Mapuche and Tehuelche peoples, rankülches.

To dismantle this reading of history arrived at the post-colonial feminism, which has focused on the deconstruction of knowledge illustrated colonial and load "white" feminism, of Anglo-Saxon origin. But this option is not a closed box, there is a framework which defines specifically that includes

and excludes, however, believe that we must think from what theoretical and practical research budgets you get to this place. The postcolonial feminism originated in response to the impositions of colonial episteme, from around the world who were colonized. This deconstruction is also a long way, it is a way to retrace and crossing multiple ways the borders left by colonialism with all its oppression (class, race, ethnicity, sex and gender) to which try to think of it analyzing their theoretical genealogies .

We especially deepen the theoretical contributions of Judith Butler to postcolonial theory, especially on his theory of reification of the universality of patriarchy. This author and many postcolonial thinkers question very strongly the use of the term "patriarchy" as it had been doing feminism, believe that patriarchy is a transcultural colonizing epistemological strategy and we can think of the existence of non-patriarchal societies, and even without gender. Finally, we also want to consider the metaphor of "nomadic subject" coined by Rosi Braidotti, because we believe that this political fiction allows us to question a new vision of female subjectivity. This feminine subjectivity is linked to another-different to that of Butler with feminism of sexual difference so little recognized by the postcolonial.

## Introducción

**E**n esta ponencia vamos a analizar dos rituales que son muy citados en a bibliografía antropológica y en especial en la etnohistoria de los pueblos originarios de la Patagonia; se trata del ritual del suttee, supuestamente de inmolación de una mujer por la muerte de su esposo y de “casa bonita”, expresión utilizada para denominar a un tipo de ceremonia de menarquía. También queremos volver sobre algunas cuestiones del sistema parental y analizar los sentidos del rótulo “derecho materno”, el cual supuestamente existía en la organización social mapuche antes de la conquista hispánica. Todos estos rótulos: suttee, “casa bonita” y “derecho materno” fueron creados por investigadores, el primero en la segunda mitad siglo XX, el segundo en siglo XIX, y el tercero en la primera mitad del siglo XX, en todos los casos responden a las categorías de análisis de científicos que estaban incorporando teorías en boga en Europa y Estados Unidos o estaban conociendo las “tierras inhóspitas” de la Patagonia. Todos ellos intentan dar cuenta del lugar que ocupaban o habían ocupado las mujeres en estas sociedades.

Para desarticular estas categorías analíticas trataremos de abordar estas cuestiones desde el género poscolonial teniendo en cuenta aportes teóricos de Judith Butler a la teoría poscolonial, pero también queremos tener en cuenta la metáfora de "sujetos nómades" acuñada por Rosi Braidotti, porque consideramos que esta ficción política nos permite pensar desde otro lugar a las "diferencias sexuales".

### **1- Un ritual de muerte ¿o asesinato? de mujeres. La invención del suttee entre los rankúlches.**

El ritual del suttee en la India, en el lugar que tomó el nombre, fue analizado por la filósofa poscolonial Gayatri Spivak, quien le dio mucha importancia para poner en foco al colonialismo y su relación con las mujeres colonizadas. Los funcionarios ingleses que ocuparon la India condenaron la práctica del suttee, ritual mediante el cual la viuda de un mandatario se suicidaba para acompañar a su marido recién fallecido, en general ella se tiraba a la pira encendida. La autora sostiene que la documentación es imprecisa, contiene errores visibles en las traducciones, en el alcance de la práctica y dedica numerosas páginas a analizar el *sati* o *suttee* y las lecturas que se 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).

Spivak desconfía que: "los hombres blancos salven a las mujeres cafés de los hombres cafés" (2003:344) y focaliza en 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. Relativizó bastante el tema del suttee, entendiendo que estos suicidios se daban con más frecuencia en el contexto colonial que antes de él. 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 mucho/as hindúes podría haber sido la forma de demostrar conformidad con las normas antiguas en momentos en los que todo se volvía inestable.

Llama la atención que este rótulo de *suttee* sea utilizado para explicar un asesinato de mujeres realizado en tierras ranquelinas a mediados de siglo XIX y que el mismo fue utilizado durante mucho tiempo –y lo sigue siendo en muchos casos- como un indicador cultural que da cuenta de las transformaciones producidas en las sociedades indígenas de Pampa, que estaban dejando de ser igualitarias para pasar a convertirse en jefaturas con cierta estratificación social.<sup>3</sup>

La práctica del *suttee* fue hallada por el antropólogo Alberto Rex González (1979) en la crónica de Santiago Avendaño, quien había estado cautivo cuando era un niño. Esta crónica 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 en la actual provincia de La Pampa, hacia 1844 (aunque existen otras cronologías con diferencias de dos o tres años). Rex González interpretó como *suttee* a este ritual de sacrificio de mujeres en honor a un cacique fallecido, y que esto es un indicador de que este pueblo estaba organizado como un señorío ecuestre.

Mientras que se supone que en la India las mujeres estaban convencidas que tenían que morir y era muy difícil disuadirlas, en este caso las mujeres suplicaban para que no las maten. Llama la atención que se hable de *suttee* cuando la misma crónica especifica que las mujeres no querían morir; y se centran en el hecho que los familiares de las asesinadas no las defendieran, con lo que demuestran que se trataba de una “pauta cultural aceptada” a la que consideran “*suttee*”. 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: a- ser la esposa o concubina principal al momento del fallecimiento de Painé, b- ser brujas. Sin embargo, en ningún contexto se relaciona el asesinato de mujeres acusadas de brujería con el *suttee*.

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 Avendaño. 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. 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. Opinaba que

---

<sup>3</sup> Analizamos el tema del *suttee* en un artículo específico que publicó la revista Runa en 2011, en el se encuentran detalladas las citas al material bibliográfico que citamos y sobre el que no volvemos por razones de espacio.

estas transformaciones se dieron en el proceso de formación del señorío ecuestre de los mapuche (araucanos de La Pampa y la Patagonia en su texto) en su nuevo hábitat.

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. 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. 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 Leubucó, 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". 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, tendría unos años más. Sea como sea, el cronista señala que al entierro a Painé lo encabezó el primogénito Calvaiñ, quien envió emisarios 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." (Hux, 2004: 94).

Calvaiñ, el 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. Una 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. (Hux, 2004:143).

No quedan dudas de que estos refugiados participaron y fomentaron "la matanza de brujas", pero los marcos teóricos generan miradas de los hechos que ocultan o acallan voces. Las voces de las mujeres en estos documentos son casi inaudibles y no hay una búsqueda de ellas, ya que la subjetividad de las mujeres se invisibiliza en estos análisis. Volvamos al análisis de Rex 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 la misma cultura. En un momento del trabajo opinó –contrariamente a lo que había señalado en un comienzo- que estaban reproduciendo una pauta cultural araucana, según su análisis de las memorias del cacique Pascual Coña, en las que señaló que cuando moría un cacique importante se sacrificaba a la mujer más importante para que lo "acompañara" después de muerto.

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. A la pregunta ¿Por qué mataron tantas mujeres en Leubuco? No podemos dejar de incluir en la respuesta que

entre otras cosas fue muy importante la presencia de refugiados "blancos" o "cristianos" para los cuales la matanza de brujas u otros sacrificios de personas, en especial mujeres eran formas de legitimarse y un camino hacia el reconocimiento de su autoridad en el mundo indígena y fronterizo.

## 2 - “Casa bonita”

Si el concepto de *suttee* nos resulta impropio para rotular a una matanza de mujeres que se realizó entre los *rankülches* del siglo XIX también queremos señalar que es impropia la generalización del rótulo de “casa bonita” para designar a las ceremonias de menarquía que realizaron los pueblos originarios de la Patagonia. La creación del rótulo de “Casa bonita” fue obra de un observador británico, quien encontró que el recinto en el que se recluía a la niña menstruante era lindo, “bonito”; realizó esta observación cuando realizaba un viaje por tierras tehuelches.<sup>4</sup>

Nos estamos refiriendo a la crónica del británico Georges Musters, en especial del pasaje en el que describe a una ceremonia de ingreso a la pubertad de una niña tehuelche en el momento de su menarca, en la actual provincia de Santa Cruz, en 1869, unos años de la llamada “Conquista del Desierto.” Esta crónica tuvo y tiene un gran prestigio, ha sido considerada históricamente una fuente imprescindible para el conocimiento de los pueblos originarios del sur argentino-chileno debido a la observación sistemática durante un año y de haber sido realizada por un europeo. La legitimidad de este relato dejó una impronta que no permite el acceso a la subjetividad de la recluida, ya que el observador no pudo observar a la protagonista, sino que compartió el festejo familiar, siempre estuvo afuera del toldo, y hasta dibujó ese espacio, con los bailarines ataviados especialmente y las mujeres sentadas. (1964: 134)

En general los análisis de las crónicas coincidían en el aislamiento de la muchacha porque consideraban que la menstruación la convertía en tabú, sin embargo, trabajos antropológicos, de historia oral y lingüísticos contemporáneos nos permiten direccionar otras miradas interpretativas hacia este ritual. A pesar de todas las mediaciones, los trabajos que permiten hacer mínimamente audibles las voces de las mujeres enfatizan en estos rituales como un momento para recordar e instruir a las jóvenes en sus obligaciones, en las responsabilidades que tenían como hilanderas,

---

<sup>4</sup> Sobre esta temática escribimos una ponencia a la que titulamos “*Casa bonita*” ¿para quién? (2012)

tejedoras y otras tareas que para su realización requerían de laboriosidad y entrega al trabajo.

Hemos revisado los testimonios emitidos por mujeres que recordaban su propia menarca o los recuerdos de los relatos realizados por madres y abuelas, en distintos trabajos que focalizan en las culturas tehuelches, mapuche y rankülche. Desde el punto de vista epistemológico y metodológico nos interesa focalizar en la existencia de una *episteme* colonizada que jerarquiza desmesuradamente las crónicas de “viajeros europeos” por sobre las propias voces de las mujeres que nunca hubieran llamado al lugar de reclusión “casa bonita”. Consideramos que rever estas crónicas nos va a permitir acceder un poco más a la historia de las mujeres de los pueblos originarios y no reforzar estereotipos que terminan directa o indirectamente en el maternalismo, desconociendo las capacidades de las mujeres como tejedoras, esquiladoras, domadoras y amansadoras de caballos.

Seguramente la menstruación ha encerrado miedos, misterios y posibilidades /imposibilidades a las mujeres y a su entorno, sin embargo las generalizaciones no nos ayudan a conocer las subjetividades en tensión. En su antropología de la menstruación Thomas Buckley y Alma Gottlieb señalan que este proceso biológico tiene diferentes significados culturales, pero sostienen que el “el tabú menstrual no existe” sí existen diversos tabúes menstruales. (1998: 7). Los “tabúes menstruales” se articulan en las ceremonias de menarquía con la transmisión de mandatos reproductivos y productivos, a nosotros esto nos lleva a preguntarnos: ¿Cómo se puede relacionar esto con el género?

Musters acuñó el rótulo de “casa bonita” y este siguió usando por el prestigio del cronista. Al observador le gustó lo que vio y adjetivó a partir de su propia subjetividad, sin embargo la ceremonia tenía su propia denominación en aonek’oajen y en mapudungun. Para los tehuelches –si bien existen variantes- se llamaba *apechk* y también *kaní* (baile), y denominaciones que conjugan ambos vocablos como *apechk kaní*, o *apechek a ahwai*, entre los mapuche ha sido muy documentada la expresión *hucún rucá*.

Estas ceremonias fueron ampliamente documentadas en el siglo XIX y en menor medida en el XX (aunque hay documentos más antiguos), las encontramos en la ya citada de Musters, en las crónicas de Alcides D’Orbigny en su “Viaje a la América Meridional”, en Santiago Avendaño en La Pampa, en Guillermo Cox - quien pasó en 1863 desde Chile por la región comprendida entre los ríos Chimehuin, Calefú y Limay, en la actual provincia del Neuquén-, en Francisco Moreno –oficialmente experto en límites- señaló que había visto la fiesta llamada “huencuruca” por la “nubilidad de una muchacha” en los toldos de Shaihueque, en el sur del Neuquén (1969: 107), y la

del noble francés Henry De la Vaux, quien describió brevemente una ceremonia de este tipo en el río Senguer en 1896 (1901: 95), en todos los casos son descripciones hechas por varones blancos que no podían ingresar en el recinto donde se encontraba la niña menstruante.

Por otra parte, después del '84 se realizaron una serie de trabajos antropológicos y lingüísticos que de alguna manera hicieron audibles las voces de las mujeres, si bien somos conscientes de todas las mediaciones que tienen estos testimonios, vemos que cuando más nos interiorizamos en sus palabras más lejanas nos resultan la interpretaciones que señalaban que a las niñas tenían que realizar rituales fundamentalmente para conjurar a la sangre menstrual y vamos viendo la importancia que tenían estos momentos para instituir un tipo de mujer trabajadora y productora de textiles. Los testimonios analizados nos hacen pensar en estos rituales como “de institución” tal como los definió Bourdieu, porque las narradoras coinciden que se trataba de un ritual realizado para propiciar la laboriosidad de las mujeres, para recordarles sus obligaciones y reforzar su apego a ciertas tareas que justamente no parecen las predilectas para las mujeres del siglo XX. La producción de textiles era una actividad muy importante en las sociedades patagónicas, los textiles tenían un gran valor cultural y simbólico, pero además ocupaban un lugar muy importante en los intercambios económicos entre los distintos pueblos indígena y con la sociedad no indígena, “blanca”.

Si bien las narradoras fueron tejedoras, manifestaron predilección por otras tareas diferentes a las textiles, en especial por el trabajo rural en la doma, cuidado de animales y la esquila. De todo el material analizado, triangulando distinto tipo de fuentes, inferimos que las ceremonias de menarquía en el siglo XIX y comienzos del XX (pareciera que se realizaron hasta la segunda década de este siglo) tuvieron como principal objetivo propiciar la adopción de las tareas textiles, en especial hilado y tejido en telar, para producir importantes bienes materiales, en especial ponchos. La llamada “Conquista del Desierto” fue un verdadero genocidio que destruyó y subalternizó a los pueblos originarios de la Patagonia y desarticuló sus economías y sus circuitos económicos, con estos drásticos cambios los textiles de los telares indígenas perdieron su importancia y las mujeres que siguieron escuchando el mandato de tejer lo vieron como imposición sin demasiado sentido, ellas estaban optando por otro tipo de tareas relacionadas con la producción rural tanto en el ámbito familiar como fuera de él, como empleadas en establecimientos rurales.

### 3- “Derecho materno”

El tercero de los rótulos que dan cuenta de situación de las mujeres entre los pueblos originarios de la Patagonia argentina se encuentra el de “derecho materno”. El “derecho materno” fue identificado en el actual país de Chile, entre los mapuche, pero como a este pueblo no lo podemos ubicar en uno solo de los países americanos, sino que se encuentra a ambos lados de los Andes, sus particularidades también las tenemos que analizar en el espacio delimitado.<sup>5</sup>

Hasta mediados del siglo XIX no había dudas acerca de la universalidad del patriarcado, fue Johann Bachofen quien puso esta supuesta verdad en cuestión. Luego, con la publicación de la obra: *Origen de la familia, la propiedad privada y el estado* (1884) se conocieron sus sistematizaciones materialistas –compartidas con Carlos Marx- que había realizado por Federico Engels en una dirección cercana a la de Bachofen. Engels no naturalizó al patriarcado, sino que sostuvo la existencia de un “derecho materno” que llegó hasta la etapa que identifica como matrimonio sindiásmico, a partir de la cual se va en dirección a la monogamia y así se llegó al “derrocamiento del derecho materno” que fue “la gran derrota histórica del sexo femenino en todo el mundo”.

Las antievolucionistas también identificaron una etapa de “derecho materno”, al que algunas veces denominan “matriarcal”, y lo vieron como un oscuro momento de transición hacia otras formas de organización social.

Evolucionistas y antievolucionistas identificaron la existencia de lo que llamaron el “derecho materno” en culturas de los pueblos originarios del centro - sur de la Argentina y Chile. Cuando focalizamos en el estudio de las fuentes analizamos también las investigaciones que realizaron para sostener sus afirmaciones, además de la carga valorativa de estos análisis que entre otras cosas desconocían a las mujeres indígenas como protagonistas de la historia y sólo eran considerarlas “informantes” que propiciaban datos necesarios para validar sus teorías. Esperamos continuar investigando para articular estas ideas sobre el “derecho materno” con las teorías feministas, en especial con el feminismo poscolonial que también cuestiona la universalidad del patriarcado.

Pretendemos ver como las investigaciones tenían la finalidad de legitimar/deslegitimar teorías eurocéntricas y dilucidar las fuentes que utilizaron para documentar sus afirmaciones, así como la carga valorativa de sus análisis.

---

<sup>5</sup> Analizamos con profundidad este tema en el trabajo “‘Derecho materno’ y colonialidad” en prensa en el libro: *Las fuentes del género poscolonial/ decolonial* (2014)

Desde la perspectiva evolucionista analizaremos los trabajos de Ricardo Latcham, quien delimitó el derecho materno en la cultura mapuche siguiendo las teorías Engels y Morgan con la base empírica de investigaciones locales. Desde la perspectiva antievolucionistas analizaremos los trabajos de Aureliano Oyarzún, quien delimitó el derecho materno desde la línea de pensamiento de William Schmidt y tomó como fuentes principales a Francisco Nuñez Pineda y Bascuñán (*Cautiverio Feliz*, obra que documenta el cautiverio del narrador entre los mapuche en 1629) y la crónica del británico George Musters *Vida entre los Patagones*. Por último contextualizaremos estos estudios con otros que se estaban realizando en la Argentina por investigadores profesionales y aficionados, tanto en la Patagonia argentina como en Tierra del fuego. Entre los antievolucionistas mas destacados encontramos los trabajos y la influencia de José Imbelloni y al sacerdote-antropólogo alemán Martín Gusinde que trabajó en Tierra del Fuego y en los canales fueguinos.

Volviendo al siglo XIX y su influencia sobre la primera mitad del XX, no centraremos en la publicación de la obra de Engels: *Origen de la familia, la propiedad privada y el estado* (1884), donde se conocieron sus sistematizaciones realizadas desde las perspectivas las materialistas que había compartido con Marx. Engels no naturalizó a patriarcado, sino que sostuvo la existencia de un “derecho materno” que llegó hasta la etapa que identifica como matrimonio sindiásmico, a partir de la cual se va en dirección a la monogamia y así se llegó al “derrocamiento del derecho materno” que fue “la gran derrota histórica del sexo femenino en todo el mundo”.

Las antievolucionistas tampoco avalaron la idea de universalidad del patriarcado y también identificaron una etapa de “derecho materno” a la que algunas veces consideran “matriarcal”, a diferencia de los evolucionistas la veían como un oscuro momento de transición hacia otras formas de organización social. De todas maneras, los antievolucionistas pensaban que el “derecho materno” no significaba que el poder político lo detentaran las mujeres.

#### a- Las perspectivas evolucionistas y la “filiación materna”

En los trabajos realizados por Ricardo Latcham en Chile encontramos la identificación de la “filiación materna” a la que podemos relacionar en el marco de las perspectivas teóricas del “derecho materno”, dado que el investigador compara sus datos con los de Morgan y vemos una valoración positiva de sus trabajos. Esta comparación está articulada por un análisis interno de la documentación que se centra en las características de las terminologías del parentesco relevadas por Morgan -que

sabemos fueron muy importantes en los trabajos de Engels- y los estudios de parentesco realizados entre los mapuche. (1924: 85-86)

Ante los interrogantes sobre la universalidad del patriarcado Latcham seguramente dudaría en emitir una respuesta absolutamente afirmativa, señalaría que alguna vez en algunos lugares de América las mujeres fueron muy importantes ya que a través de ellas que se heredaban los bienes y tenían un lugar destacado en las genealogías filiatorias, situación totalmente distinta a la de la España colonial.

Latcham nos remite a Engels en varios análisis, aunque no encontramos la misma ideología, si el filósofo focalizó en el derecho materno para mostrar la posibilidad de la existencia de sociedades con sistemas alternativos al capitalismo patriarcal, el investigador chileno focalizó en los sistemas parentales para mostrar sociedades distintas a las impuestas por la conquista, pero lo mostró desde una perspectiva conservadora, preocupado por desentrañar la problemática de la falta de reconocimiento de la paternidad, y el desconocimiento de esta autoridad por parte de las mujeres, hijos e hijas.

b- Antievolucionistas y las culturas de derecho materno.

El modelo evolucionista fue rechazado por distintos motivos, tanto ideológicos como epistemológicos y metodológicos por los difusionistas que ofrecieron un modelo alternativo aunque casi convergente en el lugar que le asignan al “derecho materno” en la historia. El pensamiento difusionista europeo dio lugar a la noción de *Kulturkreise* o círculos culturales conformados por complejos de rasgos culturales que han perdido su unidad geográfica y se encuentran diseminados por todo el mundo. El pensamiento difusionista estadounidense creó el concepto de “áreas culturales”, unidades geográficas delimitadas por la distribución de elementos culturales semejantes cuyos rasgos característicos se habrían producido en un “centro cultural” y luego difundidos a la periferia. En la difusión del “centro cultural” hacia distintas direcciones se encuentra el núcleo de la “ley de difusión” que sostiene que los rasgos culturales se difunden desde estos centros hacia todo el mundo y es un método para inferir la edad relativa de los rasgos culturales a partir de la distribución geográfica y su cercanía o distancia con el lugar de origen. El difusionismo propone una forma de reconstrucción de los acontecimientos históricos alternativa al evolucionismo, supone que las innovaciones culturales se dieron en pocos momentos en la historia de la humanidad y cuando se produjeron se “difundieron” ecuménicamente y la tarea de los antropólogos fue desentrañar todo este entramado para delimitar y definir áreas culturales en términos de listas de rasgos culturales.

Son más que conocidas las objeciones que se le han hecho al difusionismo, nosotros queremos delimitar la idea de “derecho materno” que sustentaron y sus consecuencias para que las investigaciones en antropología e historia no piensan a las mujeres de los pueblos originarios como sujetos de reconocimiento y redistribución. El difusionismo tuvo gran aceptación en la antropología argentina y aún encontramos sus vestigios por muchos lados y es bastante difícil sacarlos. La carga ideológica del difusionismo reforzó al pensamiento conservador desde varios lugares.<sup>6</sup>

#### **4- Feminismo y postfeminismo.**

Sin pretensiones clasificatorias – y desde un lugar de la defensa del feminismo como un universo complejo y diverso- pretendemos incluir en este análisis las perspectivas teóricas de pensadoras consideradas postfeministas, en especial Judith Butler y Rosi Braidotti, quienes -a pesar de las diferencias existentes entre ellas- tienen en común el cuestionamiento del concepto género, al que consideran nos lleva a nuevos reduccionismos, es así que cuestionan al tradicional dualismo de género masculino/femenino. El postfeminismo es un cambio de rumbo con respecto al feminismo de la “Segunda Ola” y se puede vincular fácilmente con el feminismo poscolonial.

Muchas de sus teóricas, desde las hindúes, como Gayatri Chakravorty Spivak y Chandra Mohanty, hasta las latinoamericanas sostienen que el propio concepto de género es un dispositivo colonial en tanto tiene su origen en la política colonial y en las prácticas coloniales, entre ellas las científicas, que subordinan a las mujeres del Tercer Mundo desde la hegemonía, aunque Mohanty también aboga por deconstruir la categoría monolítica de “mujeres del Tercer Mundo.”

Entre las teóricas latinoamericanas que postulan la “colonialidad de género” se encuentra Brey Mendoza, quien deslegitima la idea que el género e incluso la sexualidad son necesariamente elementos estructuradores de las sociedades

---

<sup>6</sup> En el extremo sur argentino chileno trabajó el antropólogo y sacerdote de origen alemán Martín Gusinde, uno de los representantes del difusionismo alemán hegemonizado por el catolicismo que intentaron compatibilizar la Biblia con la prehistoria antropológica. Gusinde fue discípulo del sacerdote Wilhelm Schmidt, director de la Congregación del Verbo Divino en la cual se formó. Schmidt pensaba que podían reconstruir cierto número de círculos culturales originales y que la historia del mundo podía reducirse a su difusión en las regiones en las que se había desarrollado y plantea un esquema que muchos teóricos han considerado como “evolucionista” en el sentido que marca un orden, una sucesión de cuatro fases o “grados” mayores de círculos culturales que llevan desde las organizaciones socioculturales de los cazadores recolectores, pasando por las de los horticultores y pastores hasta las estratificadas. Schmidt creía que el matriarcado había existido realmente y que a lo mejor aún se lo podía encontrar en algún lado.

humanas. Mendoza, junto con María Lugones, coinciden en identificar los trabajos de la feminista nigeriana Oyuronke Oyewumi y la feminista indígena de los Estados Unidos Paula Allen Gunn quienes opinan que “no existía en las sociedades yorubas ni en los pueblos indígenas de América del Norte un principio organizador parecido al género de Occidente antes del “contacto” y la colonización” (Mendoza: 2010: 22). Esta perspectiva señala que en los pueblos originarios no necesariamente tendríamos que encontrarnos con el género como un eje ineludible, ni con el patriarcado. Menos ligada a la deconstrucción se encuentra Rita Segato, para quien la cuestión de la descolonialidad es muy amplia, opina que se puede llegar a ella desde distintos lugares teóricos, siempre que se apunte a desarticular a la colonialidad y las bases epistemológicas que lo sustentan (Bidaseca, 2010).

a- Judith Butler y sus cuestionamientos al concepto de género.

Judith Butler propone que el feminismo debe desdibujar las diferencias sexuales y desestima al dualismo sexo/genero, ya que considera que el género vino a reforzar al sexo y no a superarlo como categoría clasificatoria. Considera que los campos de representación lingüística y política definieron con anticipación el criterio mediante el cual se forman los sujetos mismos, con el resultado de que la representación se extiende sólo a lo que puede reconocerse como sujeto, es así que los sistemas jurídicos de poder producen a los sujetos que después van a representar, la ley produce y luego oculta la noción de un sujeto anterior a la ley desde una estrategia epistemológica colonizadora que reconoce al patriarcado como una inevitabilidad histórica muy difícil de superar. Estas perspectivas del sexo/género han sido adoptadas con agrado por las feministas poscoloniales.

Para Butler hay reificación o cosificación de la historia que considera inevitable al patriarcado, propone que hay que pensar una nueva epistemología que cuestione la lógica de la metafísica de la sustancia que presupone que las categorías de macho y hembra, mujer y hombre se producen de manera semejante dentro de este marco binario “universal”, por la cual el género resulta ser performativo, es decir, constituye la identidad que se supone que es y se produce/ reproduce performativamente por las prácticas que reglamentan la coherencia del género. Según Butler las teorías del género no nos ayudaran a ver a las mujeres de las culturas no-occidentales, ya que el género sigue retroalimentando al sexo. (2006: 38- 43)

b. Sujetos Nómades u otra mirada a la “diferencia sexual”

Rosi Braidotti, tiene otra mirada sobre la diferencia sexual y la conceptualiza en una dirección en la que desafía tanto al biologicismo como al culturalismo, porque

reflexiona sobre la corporalidad en términos semióticos y simbólicos y considera que la diferencia sexual no puede ser reducida al discurso, aunque no duda que tiene una vida discursiva. Heredera de un movimiento filosófico cuyas raíces se remontan a comienzos de los años sesenta y comparte con las teorías de Deleuze y de Derrida, ya que considera que han realizado una propuesta sumamente interesante a los fines feminista aunque ellos no hayan focalizado en esto.

La idea del nomadismo nos interpela de muchas maneras: en una de ellas nos hace pensar en otras culturas, en especial en los pueblos nómades. En el caso de los pueblos originarios que fueron relativamente autónomos hasta que se produjo el genocidio/etnocidio de la llamada “Conquista del Desierto”, la idea de nomadismo “real” ha sido cuestionada por la historia y la antropología que la considera una categoría peyorativa<sup>7</sup>, pero muchas veces seguimos pensamos a los pueblos originarios de la Patagonia<sup>8</sup> como nómades hasta la dominación blanca en el siglo XIX, y hasta se han identificados “nómades del mar” en el actual Chile<sup>9</sup>, haciendo alusión a sus desplazamientos permanentes, en estos casos la idea de nomadismo se asocia a libertad y a cierta idealización de sus formas de vida. El nomadismo nos remite también a los nómades de otros continentes y países, como así también nos hace pensar en los viajes y en las travesías intelectuales ligadas a la posmodernidad.

Braidotti opina que lo que define el estado nómade es la subversión de las convenciones establecidas, no el acto literal de viajar, y que los posestructuralistas corren el riesgo de idealizar las nociones de desterritorialización y de “viajes nómades”. Para la autora Deleuze y Guattari sostienen un esquema de pensamiento sobrio y empírico que resiste las tentaciones románticas. Define de la siguiente manera al sujeto nómade: “El sujeto nómade es un mito, es decir una ficción política, que me permite analizar detalladamente las categorías establecidas y los niveles de experiencia y desplazarme por ellos: desdibujar las fronteras sin quemar los puentes.” (2000: 30) A pesar de esta definición la autora también relaciona el nomadismo con su propia vida, en el prólogo a la edición española incluye un texto que titula “Il ricordo di un sogno” en el que recuerda su viaje a Lobos, en la provincia de Buenos Aires, para encontrar al teatro que había construido su abuelo, del que tenía noticias por fotos familiares y escribió en tono jocoso que se sintió “Rosita de Lobos” por un momento. Además

---

<sup>7</sup> En muchos contextos se considera peyorativo al rótulo “nomadismo” porque se piensa que le quita complejidad a las culturas que planeaban sus desplazamientos territoriales, que estaban lejos de ser vagabundeos al azar.

<sup>8</sup> Tradicionalmente se ha definido a los tehuelches como nómades, a partir de la renovación en el análisis de las fuentes históricas que se dio con la etnohistoria se dejó de lado este calificativo.

<sup>9</sup> Los “nómades del mar” eran los alakalufes, así denominó Joseph Empeiraire, al pueblo que vivía en los archipiélagos del sur de Chile, cercanos a Puerto Eden.

señaló que tenía “una familia totalmente nómada que trasladó desde Italia a Australia, pasando por varios países europeos, la Argentina y la ex-Europa del Este”.

Desde sus perspectivas teóricas los sujetos nómades son una opción teórica y existencial, un estilo de pensamiento y una visión de la subjetividad femenina en un estilo de pensamiento figurativo, pensamiento que considera que evoca o expresa salidas alternativas a la visión falocéntrica del sujeto. Para transitar estas alternativas propone delimitar una “senda del nomadismo” que la lleva por diferentes caminos en tanto nómada. Define al nomadismo feminista como metodológicamente parecido al bricolaje de Lévi-Strauss, arte, filosofía, ciencia y activismo, en este bricolaje une a la feminista bell hooks y su idea/concepto de la conciencia de la negritud posmoderna en términos de “anhelo”, a la poeta, intelectual y activista Adrienne Rich y su idea de deslealtad a la civilización, a Teresa de Laurentis y su idea de superar “la trama edípica” del trabajo teórico, a feminista dramaturga y poeta Helene Cixous, y las “ficciones políticas” de Luce Irigaray y Donna Haraway.

A nosotros nos pareció muy sugerente traer a nuestro trabajo esta idea de nomadismo para recordar que estamos estudiando pueblos que en algunos casos se los definió como “nómades” desde una mirada que los convertía en exóticos, luego se dejó lado esa idea y ahora pensamos que podemos mirarlos desde el nomadismo de Braidotti para poder observar como se fueron armando los entramados del sexo/género en estas sociedades que sufrieron el colonialismo –entre ellos el epistémico- y los ataques genocidas como fue la llamada “Conquista del Desierto”.

## **Para el cierre**

Intentamos un recorrido por una serie de rótulos a los que consideramos verdaderas fronteras epistemológicas para conocer a las sociedades de los pueblos originarios y visibilizar las relaciones de género. Hicimos el siguiente recorte: en primer lugar seleccionamos dos rituales –suttee (supuesto suicidio o asesinato de la viuda) y “casa bonita” (ceremonia de menarquía), luego analizamos el “derecho materno” en los análisis del parentesco mapuche.

Para desarticular estas lecturas en la que los rótulos son resultado del sistema de saber/poder eurocéntrico que nombra procesos históricos–sociales desconocidos sin problematizar las consecuencias de produce, llegamos al feminismo poscolonial, que se ha centrado en la deconstrucción del saber ilustrado colonial y de la carga del feminismo “blanco”, de origen anglosajón. Estamos convencidas que estos rótulos clausuraron los análisis de aquello que se supone ya explicaron y como supuestamente tienen tanta capacidad explicativa hay una tendencia a la repetición.

Proponemos una relectura de las fuentes con nuevas miradas, en especial con miradas que intenten sacarse el peso colonial -profundamente sexista- al conocimiento.

Intentamos también puntualizar de alguna manera la complejidad del feminismo poscolonial, el cual se originó como respuesta a las imposiciones de la *episteme* colonizadora, desde lugares del mundo que fueron colonizados y vemos que también se puede llegar a él desde distintas vertientes filosóficas. Tratamos de visualizar los aportes teóricos de Judith Butler a la teoría poscolonial, en especial sobre su teoría de la reificación de la universalidad del patriarcado. Por último, también quisimos incluir para este análisis que pretende mirar de otra manera el lugar de las mujeres entre los pueblos originarios de la Patagonia argentina a la metáfora de “sujetos nómades” acuñada por Rosi Braidotti, como una forma de reformular la problemática de la “diferencia sexual” en tanto ficción política que nos permite pensar en un feminismo poscolonial.

## Bibliografía

Avendaño, Santiago, (2000) (Recopilación de Meinrado Hux), *Usos y costumbres de los indios de La Pampa*, Buenos Aires, Elefante Blanco.

Bidaseca, Karina, (2010) *Perturbando el texto colonial. Los estudios (Pos) coloniales en América Latina*, Buenos Aires, Editorial S.B.

Briones, Claudia, (1998) *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires. Ediciones del Sol.

Braidotti, Rosi, (2000) *Sujetos Nómades*, Buenos Aires, Paidós.

Buckley Thomas, Gottlieb, Alma, (1988) *Blood Magic The Anthropology of Menstruation*, Los Angeles, University of California Press.

Butler, Judith, (2006) *Gender Trouble. Feminism and the subversión of identity*, New York, Routledge.

Cox, Guillermo, (1863) *Viaje en las regiones septentrionales de la Patagonia 1862-1863*, Santiago de Chile, Imprenta Nacional..

De Beauvoir, Simone (1981) *El segundo sexo. Los hechos y los mitos.*, Buenos Aires, Siglo Veinte.

De la Vaux, Henry, (1901) *Voyage en Patagonie* París, Librairie Hachette.

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*, Vol 2 (1), Buenos Aires, pp 72-92

Femenías, María Luisa, (2002) *Perfiles del Feminismo Iberoamericano*, Buenos Aires, Catálogos

Tomo I.(2003a) *Judith Butler, Introducción a su lectura*, Buenos Aires, Catálogos.

(2005b) *Perfiles del Feminismo Iberoamericano*, Buenos Aires, Catálogos.

(2007c) *Perfiles del Feminismo Iberoamericano*, Buenos Aires, Catálogos.

Fernández, Jorge, (1998) *Historia de los ranqueles*. Buenos Aires: Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, Buenos Aires, Presidencia de la Nación, Secretaría de Cultura.

Hernández, Graciela, (2011) "Viudas y Brujas: Repensar el suttee de la crónica de Santiago Avendaño desde perspectivas feministas". *Runa* vol.32, n.2, Buenos Aires, pp 111-126.

(2012) "Casa Bonita": ¿Para quién? Análisis de la crónica del ritual de "iniciación femenina" realizada por el británico Georges Musters, ponencia presentada en XI Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres y VI Congreso Iberoamericano de Estudios de Género, San Juan

(2014) "Derecho materno" y colonialidad. El "Derecho materno" en las investigaciones realizadas en la Argentina y Chile en la primera mitad del siglo XX, en: *Las fuentes del*

*género poscolonial/ decolonial*, Beatriz Garrido y Graciela Hernández, Universidad Nacional de Tucumán (en prensa)

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.

Hisch, Silvia, (2008) *Mujeres indígenas en la Argentina, Cuerpo, trabajo y poder*, Buenos Aires, Editorial Biblos.

Lugones, María, (2008) "Colonialidad y Género" *Tabla Rasa*, Bogotá, N° 9, pp 73- 101

Mendoza, Breny, (2010) "La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano" en *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano* compilado por Yuderkys Espinosa Miñoso (Coord), En la frontera, Buenos Aires, Volumen 1, pp 19- 36

Mohanty, Chandra, (2008) "Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales", en *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, De Suárez Navaz, L. y Hernández Castillo, R , Madrid, Cátedra, pp 404- 468

Montesperelli, Paolo, (2004) *Sociología de la Memoria*, Nueva Visión, Buenos Aires.

Moreno, Francisco, (1969) *Viaje a la Patagonia Austral*, Buenos Aires, Hachette.

Musters, George Chaworth, (1964) *Vida entre los patagones*, Buenos Aires, Ed. Solar-Hachette.

Ortner, Sherry, Whitehead, Harriet, (1981) *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge, Cambridge University Press.

Quijano, Aníbal, (2000) "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". Edgardo Lander (ed.), en *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Caracas. CLACSO, pp 201-245

Sau, Victoria, (2000) *Diccionario ideológico feminista*, Volumen I, Barcelona, Icaria Editorial

Segato, Rita, (2007) *La Nación y sus otros*, Buenos Aires, Prometeo

Spivak, Gayatri Chakravorty (2003) "¿Puede hablar el subalterno?", *Revista Colombiana de Antropología*, Volumen 39, Bogotá, pp 297-364

Spivak, Gayatri Chakravorty, (1993) *Outside in the teaching machine*, New York, Routledge.

(2003). "¿Puede hablar el subalterno?". *Revista Colombiana de Antropología*, 39:297-364.

Taussig, Michael, (1993) *Mimesis and Alterity; A Particular History of the Senses*, New York-London, Routledge

Turner, Víctor, (1999) *La Selva de los símbolos*, México, Ediciones Siglo XXI

Van Gennep, Arnold, (1960) *The rites of pasaje*, Chicago, The University of Chicago Press