Revista nuestrAmérica
ISSN: 0719-3092
contacto@revistanuestramerica.cl
Ediciones nuestrAmérica desde Abajo
Chile

Hernández, Graciela
Revisión teórica de los rituales funerarios de Painé Güor y Calfucurá
Revista nuestrAmérica, vol. 8, núm. 15, 2020, Enero-Junio, pp. 208-224
Ediciones nuestrAmérica desde Abajo
Concepción, Chile

Disponible en: https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=551960972009

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

REVISTA
NUESTRAMÉRICA

Volumen 8, número 15
enero-junio de 2020
Artículos libres

Ediciones nuestrAmérica desde Abajo

ISSN 0719-3092

Revisión teórica de los rituales funerarios de Painé Güor y Calfucurá

Levantamento teórico dos rituais fúnebres de Pané Güor e Calfucurá

Theoretical review of the funerary rituals of Painé Güor and Calfucurá

Graciela Hernández
Doctora
Universidad Nacional del Sur, CONICET
grahernandez16@gmail.com

Resumen: El objetivo principal de este trabajo es analizar las interpretaciones de los rituales funerarios de Painé Güor y Calfucurá iniciadas por el arqueólogo Alberto Rex Gónzalez, continuadas por el historiador Raúl Mandrini y revisadas en parte por la antropóloga Marta Bechis. En este contexto, tanto la evidencia como la ausencia documental del asesinato de viudas, al que denominan suttee o sati es un indicador que da cuenta de la organización política de los pueblos originarios de la región pampeana. Desde perspectivas epistemológicas feministas y metodológicas cualitativas e interpretativas cuestionamos la utilización del rótulo de suttee porque tiene su origen en la India y su conocimiento no se puede escindir de las interpretaciones coloniales inglesas, porque no hay datos de que las viudas quisieran morir -lo podría justificar su uso- y porque no tiene en cuenta las características de las luchas por el poder político en estos espacios de frontera.

Palabras clave: rituales; feminismos; metodologías; mapuche; rankülche.

Resumo: O objetivo principal deste trabalho é analisar as interpretações dos rituais funerários de Painé Guor e Calfucurá iniciados pelo arqueólogo Alberto Rex Gónzalez, continuado pelo historiador Raúl Mandrini e revisado em parte pela antropóloga Marta Bechis. Nesse contexto, tanto a evidência quanto a ausência documental do assassinato de viúvas, que eles chamam de suttee ou sati, é um indicador que explica a organização política dos povos indígenas da região dos Pampas. Das perspectivas epistemológicas e metodológicas feministas qualitativas e interpretativas questionamos o uso do rótulo de suttee porque ele tem sua origem na Índia e seu conhecimento não pode ser separado das interpretações coloniais inglesas, porque não há dados que as viúvas quisessem morrer - poderia justificálo seu uso - e porque não têm em conta as características das lutas pelo poder político nesses espaços de fronteira.

Palavras-chave: rituais; feminismos; metodologias; mapuche; rankülche.

Abstract: The main objective of this work is to analyze the interpretations of the funerary rituals of Painé Güor and Calfucurá initiated by the archeologist Alberto Rex González, continued by the historian Raúl Mandrini and reviewed in part by the anthropologist Marta Bechis. In this context, both the evidence and the documentary absence of the murder of widows, which they call suttee or sati, is an indicator that accounts for the political organization of the indigenous peoples of the Pampas region. From qualitative and interpretive feminist epistemological and methodological perspectives we question the use of the suttee label because it has its origin in India and its knowledge cannot be separated from the English colonial interpretations, because there is no data that the widows wanted to die -it could justify it its use - and because it does not take into account the characteristics of the struggles for political power in these border areas.

Key words: rituals; feminisms; methodologies; mapuche; rankülche.

Fecha de recepción: 1 de julio de 2019.
Fecha de aceptación: 2 de septiembre de 2019.

Esta obra podrá ser distribuida y utilizada libremente en medios físicos y/o digitales. La versión de distribución permitida es la publicada por Revista nuestrAmérica (post print). Color ROMEO azul. Su utilización para cualquier tipo de uso comercial queda estrictamente prohibida.
Licencia CC BY NC SA 4.0: Reconocimiento-No Comercial-Compartir igual-Internacional

Introducción

Nos centraremos en el estudio de la interpretación de las exequias de dos líderes indígenas de la región pampeana durante el siglo XIX, antes de la denominada "Conquista del Desierto". Queremos focalizar en los distintos análisis que entienden que tanto la certificación documental del asesinato de las viudas de un cacique o lonko, así como su ausencia, en ciertas ocasiones son un indicador que da cuenta de la organización política y sus transformaciones en la sociedad estudiada. Focalizaremos en los análisis realizados a partir de los registros de la performance funeraria rankülche[1] realizada durante la ceremonia de entierro de Painé Güor, autoridad principal de Leubucó y sobre las disquisiciones teóricas acerca la ausencia del sacrificio de las viudas de Calfucurá, autoridad principal de las Salinas Grandes y destacada figura de la historia nacional. El líder salinero, hasta su derrota en la batalla de San Carlos en 1872, fue o un aliado o un enemigo importante de los distintos gobiernos nacionales e incluso provinciales.

Según el análisis de Alberto Rex González y de Raúl Mandrini la sociedad rankülche había llegado a un tipo de organización en el cual se podía documentar la práctica del suttee (también denominado sati) como en otras sociedades que habían dejado de ser igualitarias para encaminarse hacia una organización estatal, en distintas partes de mundo y en América. Según el análisis de Martha Bechis en el caso salinero hubo ausencia de suttee en honor a Calfucurá, y esto se debió a que realmente no tenían una estratificación social como la que encontraron los autores citados. Para esta investigadora el suttee era posible en las sociedades de la Pampa, pero entiende que no se llevó a cabo en la oportunidad que analizó; de esta manera la ausencia de suttee ocupa un lugar importante en sus interpretativas históricas y antropológicas.

En un trabajo anterior realizamos un análisis de la documentación que fundamenta la teoría de la existencia de la práctica del suttee entre los rankülches y discutimos esta afirmación. En este artículo queremos ahondar en una revisión teórica del análisis de los fundamentos por los cuales aseguramos que no encontramos en estos casos elementos para hablar de suttee, por lo tanto: ni su práctica, ni su ausencia –como la señala Bechis para el caso salinero- pueden ser indicadores para el estudio de los procesos históricos protagonizados por estos pueblos. Para nosotros no existió suttee porque las mujeres no querían morir, no eran esposas que no se querían separar de su "señor", ellas fueron asesinadas contra su voluntad y las de sus familiares, aunque estos tuvieron muy poco margen para oponerse. Para llevar adelante este objetivo principal, es decir la revisión teórica que fundamenta la existencia del suttee y lo convierte en indicador de un tipo de discusión que es también epistemológica y metodológica, vamos a tratar de comprender el surgimiento de esas interpretaciones en el marco de las propuestas innovadoras que tuvo el estudio de los pueblos originarios o indígenas en los últimos años de la dictadura militar y en especial después de concluida esta etapa dictatorial en la Argentina. En este contexto se van a ir renovando los estudios históricos y antropológicos. Con los nuevos aires surgieron nuevas propuestas, pero muchas de ellas tuvieron un fuerte sesgo positivista que cristalizó y descontextualizó muchos datos, convirtiendo a ciertas prácticas sociales en datos objetivos de procesos ideales. Con esta línea de pensamiento y de investigación era lógica la ausencia de una mirada que incorporara algunos de los debates

[1] Usamos el gentilicio "rankülche" porque es la forma en que este pueblo quiere ser nombrado, según lo consignan María Luz Endere y Rafael Curtoni (2006).

feministas sobre el lugar de las mujeres en las sociedades estudiadas, ya fuera desde una perspectiva de género o incluso desde el feminismo.

Nuestra perspectiva teórica para desandar las clasificaciones y los análisis que nos precedieron surgen de las lecturas de las teorías poscoloniales y los feminimos decoloniales o de Nuestra América en el marco de los cuales nos parece fundamental reconocer y valorar a la guía subjetiva que significan los aportes de los testimonios de las mujeres mapuche con las que trabajamos durante mucho tiempo en Bahía Blanca, indagando en la memoria para intentar comprender como se conformaba la femeneidad y la masculinidad. Nos parece significativo pensar estas cuestiones a partir de la práctica de ahondar en la memoria de las mujeres para poder conocer cuáles eran las exigencias que pesaban sobre ellas, en especial si había mandatos especiales en cuanto a sus lugares como esposas.

Nuestras prácticas de investigación se han ido organizando a partir de metodologías cualitativas, tanto de análisis de textos como de investigaciones con un fuerte anclaje etnográfico en el marco de la historia oral. Hemos entrevistado y trabajado con mujeres mapuches y también con algunas mujeres rankülches, también hemos analizado mitos y cuentos, tanto mapuches como tehuelches. Del trabajo sostenido con mujeres mapuches residentes en Bahía Blanca, entre los que se encuentra un estudio acerca de las percepciones sobre la poligamia masculina (Hernández 2016) y de los análisis de fuentes documentales que focalizan en los rituales de menarquía, los llamados "rituales de iniciación femenina" (Hernández 2015), a los que rastreamos a lo largo de los siglos XIX y XX, no podemos inferir que las mujeres de estos pueblos originarios fueron educadas con ciertos mandatos como para elegir morir junto con su esposo.

Desde nuestra perspectiva cualquiera de ellas hubiera defendido su vida, no hubiera querido morir. No hemos trabajado en la búsqueda de modelos, en realidad hemos hecho todo lo contrario, y desde estos razonamientos fuertemente inductivos, nos parece imposible pensar en armar un modelo en el cual las mujeres originarias de la Pampa y Patagonia hubieran estado dispuestas a inmolarse para cumplir con el mandato cultural de "acompañar" a su esposo.

1-Los debates teóricos acerca de los significados del suttee

a- ¿Avendaño describió un ritual?

En primer lugar, queremos señalar que hasta la propia denominación de "ritual" nos generaba dudas y nos preguntamos si realmente lo que habían analizado los autores que nos convocan era realmente un ritual. Descartamos la idea de analizarlo desde las perspectivas de Arnold Van Gennep[2] y desistimos de identificarlo como un ritual de paso o pasaje mediante el cual se imponía un mandato que obligaba a la esposa a acompañar al muerto como requisito para que el varón con prestigio y poder político pudiera transitar este camino acompañado.

[2] Van Gennep en *The rites of passage* incluye a los rituales de muerte, a los que denomina de separación, y la diferencia de los rituales de transición o incorporación (nacimiento, pubertad, matrimonios). Opina que los ritos de incorporación son más elaborados que los de separación, aunque señala que si se focaliza en la incorporación del fallecido al mundo de los muertos el funeral puede ser de mayor importancia (1960, 146). En el ritual que estudiamos no hay descripciones sobre el camino recorrido por el difunto para llegar al mundo de los muertos, aunque este es un tema que no es ajeno a la cultura mapuche y a otros pueblos originarios de la Pampa y la Patagonia argentina.

Buscamos con más intensidad en las propuestas interpretativas de Víctor Turner y nos preguntamos en qué medidas los desarrollos teóricos de este antropólogo, que incluyó el conflicto en el análisis de los rituales y su simbología, nos podían ayudar en nuestra búsqueda, pero tampoco pudimos hacerlo con los datos que tenemos, aunque nos parece interesante recordar que ya para 1980 el autor sostenía que los símbolos no representan lo mismo en distintos contextos y en distintos momentos. Turner afirmó que: "*Lo que quiero decir es que un mismo símbolo representa muchas cosas*" (1999, 55). Además sostuvo que a los símbolos rituales hay que estudiarlos desde el lugar o posición que ocupan y en sus relaciones con otros símbolos en una totalidad, consejos difíciles de seguir por nosotros y por quienes nos antecedieron en los análisis, ya que se está estudiando al ritual desde un documento que contiene información muy limitada.

Como un camino posible a transitar nos quedó la inquietud de profundizar en las ideas de mímesis y alteridad de Michael Taussig, en este caso para realizar nuestros propios análisis más allá de cuestionar si se trata de un ritual de suttee o no y ahondar en las propiedades miméticas o de "copia" que eventualmente podían estar reproduciendo los rankülches en sus rituales, como producto de la opresión colonial y de la influencia de los refugiados "blancos" (Taussig 1993, 86).

Todo este recorrido no nos ayudó para clasificar de "descripción de ritual" al texto analizado, aunque sí pudimos hacer una pequeña evaluación de la complejidad de la cuestión y nos convencimos que estábamos en presencia de un ritual cuando nos centramos en las descripciones de inhumación y rituales mortuorios de la Pampa y Patagonia y encontramos muchos elementos en común con las descripciones de Avendaño - las cuales fueron el objeto de los análisis que estas revisando- vemos que en todos los casos señalan que el fallecido era enterrado con sus mejores ropas, con la montura completa, con la su platería, con varios de sus caballos y ovejas[3]. En suma, si dejamos de lado el asesinato de mujeres, el entierro de Painé Güor no tuvo demasiadas particularidades que lo diferenciaran de otros rituales mortuorios.

Si volvemos a lo que nos preocupa, porque singularizó al ritual, al asesinato de las mujeres por viuda, aunque también fue por brujas, nos encontramos con lo que Rita Segato considera los rituales necesarios para reforzar la lógica de la fratría, en ellos las mujeres son violadas o asesinadas porque se convierten en un medio para dirimir y obtener prestigio y poder por parte de sus victimarios. A estos rituales los explicaremos en el próximo punto, como parte de las perspectivas teóricas que guían nuestro trabajo. En suma, adelantamos que pensamos que nos encontramos con dos rituales motivados por la muerte de Painé Güor, uno centrado en despedirse del fallecido y otro centrado en ocupar lugares de decisión política y demostrar capacidad para doblegar a otros varones a través del asesinato de sus esposas, hermanas e hijas.

González también se hizo interrogantes similares a los nuestros, se preguntó si esto era un ritual y entendió que el sacrificio de mujeres podía ser un ritual mapuche por la forma en que la que se desarrolló, siguiendo siempre números pares y con recurrencia del cuatro, número sagrado en la cosmovisión mapuche. El asesinato de las calificadas como brujas se hizo en cuatro "estaciones"[4], en las cuales se mataban ocho mujeres. Por otra parte, en las situaciones que este autor describe como suttee en la América precolombina, encontramos allí una diversidad de sacrificios de mujeres

[3] González señaló que le llamó la atención que en este caso pampeano no se consigne el sacrificio de perros, tal como lo documentó Francisco Moreno, pero sin dudas esto no marca una gran diferencia.

[4] Tal como están descriptas estas "estaciones" nos recuerda a la rememoración del vía crucis que se realiza en las iglesias católicas durante la celebración de la Semana Santa, seguramente un ritual conocido Avendaño o por quien observó esto y se lo contó.

–pero también de varones- tan extendida que nos cuesta pensar que todas esas prácticas puedan ser rotuladas de la misma manera y que esa tipificación tenga algún valor explicativo.

Sin embargo, al finalizar el trabajo el citado autor en una cita al pie incluye una nueva fuente, las memorias del cacique mapuche Pascual Coña, compiladas por el sacerdote Wilhelm de Moesbach y prologadas por el lingüista Rodolfo Lenz, en las que encontró el dato consigna que cuando un cacique estaba por morir pedía que se sacrificara a la mujer más preciada para llevarla con él al otro mundo (González 1979). El documento incorporado le hace dudar acerca de su hipótesis inicial, que consideraba al suttee como un indicador de la complejidad social surgida en las Pampas argentinas para sugerir que podría ser "*el resurgimiento fortalecido de una vieja costumbre más que una reinvención de la misma*" (González 1979, 159). En suma, el artículo deja una puerta abierta para pensar que el asesinato de mujeres pudo tener distintas explicaciones, aunque no ahonda en ello debido a que estas argumentaciones finales y marginales son a la vez contradictorias con todo el desarrollo teórico que sustenta el trabajo[5].

b- Discutir el rótulo de suttee o sati

En la actualidad contamos con material que no tuvieron quienes realizaron los análisis que estamos estudiando; ahora contamos con la aguda deconstrucción del rótulo se suttee o sati realizado por la crítica literaria hindú Gayatri Spivak. Para esta autora se trata de una clave para poder pensar en el lugar de las voces de las mujeres, más aún de las subalternas, en especial en la India colonial. Sí contaban con el libro de Edward Thompon (1928) sobre el suttee, al que traduce como el rito de la viuda quemada, es decir que delimita claramente un tipo específico de muerte de la viuda, e incluye al ritual en el marco de la política colonial y de su propuesta descolonizadora, en tensión luego con lo/as pensadore/as e historiadores locales, entre lo/as que se incluye la propia Spivak, que formó parte del Grupo de Estudios Subalternos de la India, creado en la década de 1980, y luego representante del pensamiento poscolonial. Entre otras cosas el poscolonialismo cuestiona el sostenimiento de una episteme colonial incluso en quienes estuvieron a favor de la descolonización, como en este caso con el propio Thompson.

No es el objetivo de este trabajo ahondar en el análisis de la pensadora hindú, pero sí nos interesan sus interpretaciones del suttee, ya que allí encuentra elementos sólidos para discutir con las interpretaciones coloniales. Según Spivak: "*Este es el momento de anunciar que sati o suttee como nombre propio del rito de autoinmolación de las viudas conmemora un error gramatical de parte de los británicos*" (2003, 356). Aclara que "sati" significa "buena esposa" y que es un nombre muy común para las mujeres de la India. Es así, que, para la autora, es el colonialismo quien sintetiza la idea que sostiene que las mujeres "buenas esposas" son las que se inmolan. En palabras de la autora:

[5] Por otra parte, encontramos en los textos recopilados por el propio Lenz un cuento: "La novia del muerto", que no pretende ser un relato de algo que realmente sucedió, sino un relato ficcional, que versa sobre un muerto que extrañaba a su novia y salía de su tumba, para solucionar esto la familia del fallecido "compró" a la mujer a su familia, la asesinaron y colocaron junto al difunto (Lenz 1896, 225). En ambos textos, las memorias de Coña y la compilación de cuentos se refuerza la idea de que las mujeres podían llegar a ser propiedad de un varón o de un grupo familiar, que eventualmente podían llegar a decidir sobre la vida de ciertas mujeres, pero no tenemos datos de mujeres dispuestas a morir para acompañar a su esposo al más allá.

> Esto significa las sobre determinaciones de la situación de raza, clase y género. Esto tal vez pueda ser comprendido aun cuando se lo aplana: hombres blancos buscando salvar mujeres cafés de los hombres cafés, imponen sobre estas mujeres una constricción ideológica más grande identificando absolutamente, *dentro de la práctica discursiva,* buena esposa con autoinmolación en la pira del esposo (Spivak 2003, 357).

En suma, en su propio lugar de origen es cuestionado el rótulo o concepto de suttee, porque parte de una idea errónea y porque tiene una importante carga colonial que no puede ser dejada de lado al momento de interpretar ciertos rituales.

c- El asesinato de mujeres como mecanismo de terror y dominación

Las ideas de la antropóloga Rita Segato y sus análisis de las violaciones a las mujeres, las violaciones cruentas, al "mandato de violar" como parte de los rituales tendientes a consolidar el poder masculino, pero sobre todo su interpretación de los asesinatos de mujeres en lugares de frontera como está sucediendo actualmente en México, nos guiaron para pensar al asesinato de mujeres que estamos estudiando. Para la autora los grupos que perpetran los asesinatos conformarían un Segundo Estado, con distintas relaciones con las autoridades estatales, y se legitimarían entre sí a través del ejercicio de un tipo violencia que tiene como canal expresivo el cuerpo sacrificial de las mujeres. En estos espacios fronterizos contemporáneos este Segundo Estado controla y da forma a la vida social a través de la violencia:

> El poder soberano no se afirma si no es capaz de sembrar el terror. Se dirige con esto a los otros hombres de la comarca, a los tutores o responsables de la víctima en su círculo doméstico y a quienes son responsables de su protección como representantes del Estado; le habla a los hombres de las otras fratrías amigas y enemigas para demostrar los recursos de todo tipo con que cuenta y la vitalidad de su red de sustentación; le confirma a sus aliados y socios en los negocios que la comunión y la lealtad de grupo continúa incólume. Les dice que su control sobre el territorio es total, que su red de alianzas es cohesiva y confiable, y que sus recursos y contactos son ilimitados (Segato 2013, 33).

Segato se inspira en parte en las ideas de Giorgio Agamben sobre los estados de excepción, sobre los lugares en los cuales se suspende el orden jurídico, donde las leyes no son tan claras y los conflictos son muchos; nosotros pensamos que en la sociedad rankülche pueden haber operado mecanismos similares, más aún en momentos en los que fallecía el lonko o cacique y había que designar un sucesor. Los rankülches eran independientes del estado nacional, pero interactuaban con él, eran objeto de ataques militares y también recibían a refugiados "blancos" que se instalaban entre ellos, seguramente sus propias instituciones políticas estaban cambiando rápidamente. Con todos estos componentes es razonable pensar que Calvaiñ asesinó mujeres para demostrar su poder sobre otros varones.

2- El entierro de Painé Güor: el asesinato de mujeres como indicador

El arqueólogo González y el historiador Mandrini ubicaron al *suttee* en el centro de sus análisis para dar cuenta de una organización político/económica, que el primero denominó señorío y el segundo jefatura, con cierto tipo de estratificación social que produce representaciones simbólicas que se manifiestan en ritos específicos. Estas afirmaciones han sido y son muy citadas, en especial en el área de los estudios etnohistóricos.

a-La identificación del suttee

La práctica del suttee fue hallada por el antropólogo González (1979) en la crónica de Santiago Avendaño[6], luego el historiador Mandrini confirmó las interpretaciones del arqueólogo. Avendaño habría observado los funerales de Painé Güor cuando había estado cautivo de niño, en sus memorias describió el asesinato de treinta y dos mujeres en el marco de las exequias de la principal autoridad de los rankülche de Leubucó en al actual provincia de La Pampa, hacia 1844. González interpretó como suttee a este acto de violencia y muerte, entendió que se trataba de una práctica con arraigo cultural y no de un caso aislado, es así que consideró que se trataba de un dato muy significativo que demostraba que este pueblo estaba organizado como un señorío ecuestre.

En las distintas publicaciones del texto de Avendaño se identifican dos "motivos" para matar a las mujeres. Un motivo era el de ser la esposa o concubina del fallecido, otro motivo era el de ser las causantes de la muerte por medio de actos de brujería.

González afirmaba que la práctica del suttee no migró junto con otras prácticas culturales mapuche, por el contrario, pensaba que fue producto de las nuevas condiciones de vida. Opinaba que 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 el autor el suttee, puede ser analizado como un dato que confirmaba la hipótesis de la transformación de esta sociedad: del seminomadismo al nomadismo al señorío.

[6] Estanislao Zeballos utilizó los recuerdos de Avendaño como material para sus escritos, pero nunca mencionó cual era el autor, decía que había hallado un manuscrito en un médano 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. 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.

[7] En el trabajo anterior sobre esta temática también manifestamos nuestras dudas acerca a la posibilidad real de observación directa del hecho por parte del escritor de las memorias. Nuestra principal duda es de tipo espacial, presumimos que Avendaño no estuvo allí, sino que escuchó hablar de esto. Nos basamos en que 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 en Toay, por lo tanto, no necesariamente tuvo que estar presente en las exequias que narra. Coincidentemente con nuestra observación, María Laura Pérez Gras tiene las mismas sospechas y las fundamenta en el análisis textual del material documental en cuestión, señaló que: "En el final de este fragmento de la *Revista de Buenos Aires,* se lee "Escribo como testigo ocular", antes del nombre de Avendaño. La frase no aparece así en el manuscrito y tampoco en ese lugar; fue agregada para dar veracidad al relato y para evadir cualquier sombra que revele la mutilación y la mutación semántica sufrida por el texto original (Pérez Gras 2013, 203). Por otra parte, nosotros encontramos en el texto elaborado por Hux la siguiente afirmación: "Su hijo mayor, el cacique Calvaiñ le hizo un entierro espectacular que voy a relatar, según la información que he recogido" (2004, 94).

b-Nuestras observaciones a la clasificación de suttee a este asesinato de mujeres[7]

La versión pampeana del suttee nos genera muchos interrogantes. Primer interrogante: ¿Por qué llamar suttee a esta práctica si las mujeres no estaban dispuestas a acompañar al difunto? Muy por el contrario, no querían morir y suplicaban por su vida, aunque no fueron escuchadas. Segundo interrogante: ¿Por qué incluir en el supuesto suttee al asesinato de mujeres consideradas brujas? Tercer interrogante: ¿Por qué dejaron afuera todo análisis sobre el poder que se disputaban los varones ante la muerte de la máxima autoridad?

Si nos atenemos a las descripciones generales del hecho que se convirtió en el nudo interpretativo que dio lugar a que éste fuera clasificado como suttee, veremos que en las anotaciones de Avendaño se señala que a las ceremonias fúnebres de Painé Güor las encabezó el primogénito, Calvaiñ, quien después de la muerte de su padre envió emisarios a todas partes, entre ellos al cacique Pichuiñ a quien solicitó ayuda para realizar una junta general de las mujeres para hacer una limpieza ejemplar de las brujas que habían causado la muerte del cacique (Hux 2004, 94). Puesta en marcha la ceremonia vemos que las víctimas no fueron solo las supuestas brujas sino también la viuda del fallecido.

Si puntualizamos en la muerte de la viuda, vemos que el decidido y cruel maestro de ceremonias eligió a la que en ese momento se consideraba la esposa principal de su padre. La mujer sentenciada quería eludir el trágico final y de alguna manera –con todas las mediaciones que tienen estos documentos- podemos oír algún hilo de voz de una de las mujeres que parece que dijo 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 mayor 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*" (Hux 2004, 99).

En este escenario también se encuentra el pequeño hijo de Painé Güor y de la mujer asesinada por ser considerada la esposa principal del difunto, según la descripción de Avendaño la criatura: "*chupaba el pecho de su madre, jugueteando con ella, contenta, porque se hallaba en el regazo maternal, pero era para no volver jamás a él*" (2004, 99). Se trata del hijo más chico del cacique que pasaba a ser huérfano ante la muerte de su padre y de su madre; y entregado a María, la esposa cautiva del fallecido, y no a la hermana de la asesinada.

No hay datos que Calvaiñ manifestara algún interés de proteger de alguna manera a su medio hermano, por el contrario, trató de alejarlo de sus familiares directos, llama la atención que ninguno de los análisis que estamos desglosando tuvieran esto en cuenta. Encontramos que Painé Güor al momento de su fallecimiento tenía tres esposas, dos de ellas hermanas y otra era una cautiva, de las dos hermanas fue asesinada la que tenía un hijo pequeño. Es un dato conocido que el matrimonio polígamo soroal era frecuente entre los mapuche, es decir, un varón se podía casar con mujeres que eran hermanas. En este caso encontramos un matrimonio de este tipo y además vemos que el padre de las mujeres y suegro del fallecido intercedió para salvar a sus hijas, pero solo pudo salvar a una. La voz de la condenada nos llega mediada al menos por Avendaño y Hux, pero podemos escuchar que ella le cuestionó a su progenitor su poco compromiso para salvarla. "*-¡Mi padre! ¿No soy yo también su hija? Entonces, ¿por qué me deja? Tu sabes que tengo un puñiñ chiquito*? (Hux 2004, 97). Según Avendaño el hombre se había dirigido con "el dolor escrito en el semblante", pero se resignó a rescatar al menos una de sus hijas e hizo un gesto de paciencia ante

las súplicas de su otra hija. Parece que la esposa cautiva no corrió ningún tipo de riesgo, ya que no era considerada la viuda más importante ni se la acusó de brujería[8].

En suma, en relación con los dos primeros interrogantes, llegamos a la conclusión que no encontramos voces de mujeres dispuestas a morir por su esposo para sostener la clasificación propuesta, sí la voz de un varón que pudo decidir que una autoridad como su padre debía ir a su tumba en compañía de su mujer principal y no encontramos sustento teórico alguno en relacionar al asesinato de brujas con el suttee.

Con respecto al último interrogante, llama la atención que el relato del asesinato de mujeres, con las súplicas de las víctimas, las descripciones del griterío y llanto que acompañaba a las súplicas femeninas, no haya sido objeto de análisis por parte de los analistas del documento. Además, González renunció a comprender la lógica de la elección de las víctimas en el registro seleccionado, ya que encuentra contradicciones internas en el mecanismo de reconocimiento de las brujas. El arqueólogo cita el fragmento del documento y señala sus dudas, ya que quien tenía dos esposas debía dar una para que se la pudiera sacrificar; el que tenía tres, dos; y el que tuviera una se quedaría sin mujer. Con este sistema se seleccionaron ciento veinte mujeres, de las cuales murieron treinta y dos.

> Ahora bien, resulta un tanto contradictorio que si se trataba de castigar "brujas", supuestas causantes de la muerte del cacique, se realizara una selección por el número de esposas de los hombres de la tribu y no se empleara otro criterio, como por ejemplo, el de cuáles mujeres de la tribu pudieron ser más o menos sospechosas de brujería. Pero esto claro está, que es el razonamiento causal de nuestra propia cultura. El de los araucanos no utiliza las mismas pautas culturales (González 1979, 143).

Desde nuestras perspectivas, en estas "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", la mayoría de ellos de origen puntano, que estaban midiendo sus fuerzas en el interior de la sociedad rankülche[9]. Para nosotros el asesinato de la viuda y la matanza de brujas fueron una forma de legitimarse demostrando capacidad de daño, de muerte e incluso se imposición de ciertas prácticas culturales con alguna legitimidad en el mundo mapuche y rankülche, este era un camino para el reconocimiento de su autoridad en el mundo indígena y fronterizo.

A Estanislao Zeballos, que como sabemos copió y utilizó el texto de Avendaño casi sin citarlo, este "ritual" le sirve para justificar el ataque armado a los rankülches y también para justificar los fracasos militares anteriores a la llamada "Conquista del Desierto". A este detractor de los pueblos originarios las acciones protagonizadas por Calvaiñ le resultaron "abominables" y señaló que su comportamiento "*encendió los gérmenes de una conspiración tremenda por su conducta sanguinaria*" (1954, 126). Además, afirma que la "civilización" se enteró de la ferocidad de los rankülches cuando se publicaron los detalles de los funerales de Painé Güor.

[8] En otro momento, cuando acusaron de brujería por la peste de viruela a la joven Ignacia, Avendaño anotó que Amui-maiñ quedaba excluida de las sospechas porque era una mujer "cristiana" (2000, 114).

[9] En un artículo anterior profundizamos en un fragmento de la publicación de Avendaño realizada por Hux que recuerda que Calvaiñ estaba enojado con un grupo de refugiados puntanos porque éstos les habían robado caballos a pesar de haberse mostrado muy cercanos a ellos, sobre todo porque habían participado y colaborado activamente en la matanza de brujas (Hernández 2011).

> Debido a estos extraordinarios incidentes la civilización adquirió noticias que descorrieron el velo que envolvía la marcha de la dramática expedición del coronel don Emilio Mitre en 1857 (Zeballos 1956, 126).

En realidad, la "dramática expedición" de Emilio Mitre no tuvo los resultados esperados para la causa "civilizatoria", no por la conducta sanguinaria de los atacados, sino por falencias logísticas, ya que las tropas se perdieron, se quedaron sin agua y volvieron avergonzados. Aunque la expedición igual tuvo un costo más que negativo para Calvaiñ, quien según Avendaño murió de manera bastante espectacular, voló por los aires cuando explotó una carga de pólvora mientras tiraba al blanco sentado sobre cajones de cartucho de cañón. Los explosivos habían quedado de la campaña militar de Emilio Mitre (2004, 100).

Para Zeballos la crueldad de Calvaiñ es una muestra de la barbarie rankülche, y como sabemos su idea para terminar con la barbarie era el exterminio indígena. Para Avendaño la situación era más compleja, no pide el exterminio, pero sí el control sobre ellos, y estaba convencido que había que convertir a los indígenas al cristianismo para evitar estos comportamientos crueles. Es así como vemos que las agendas que colocan a estos "rituales" en un lugar destacado lo hacen para justificar la intervención, en suma, que "los hombres blancos tienen que cuidar a las mujeres cafés de los hombres cafés", siguiendo a Spivak, aunque en este caso no es para disuadir a las mujeres que se inmolen para acompañar a su esposo, sino simplemente para cuidarlas de que las maten por brujas y viudas. En los escritos de Avendaño publicados por Hux leemos: "*¡Desgraciadas e inocentes víctimas de la barbarie! ¿Cuándo llegará hasta ustedes la luz de la civilización?*" (2004, 95).

Las reflexiones de Avendaño tienen otro peso si pensamos en su publicación de 1867 en la Revista de Buenos Aires, cuando los pueblos originarios de la Pampa y Patagonia mantenían su autonomía y aún faltaban unos años para las campañas de exterminio. ¿Cómo confeccionó su agenda para dar a conocer este hecho y no otros? ¿Quiénes le propusieron publicar esto y no otra cosa sobre su memoria cargada de recuerdos? Su cautiverio le permitió conocer al mundo indígena y siguió vinculado con él, ya que desde 1852 fue intérprete entre los gobiernos nacionales y provinciales y los pueblos indígenas. De todo el voluminoso material de Avendaño, que conocimos primero por Zeballos y luego por Hux, es llamativo que eligiera publicar sus anotaciones sobre la muerte de Painé Güor, las cuales –junto con las descripciones de los padecimientos de Ignacia, la joven acusada de bruja- son las más impactantes por la densidad de los conflictos internos, en especial porque en esos pasajes de documenta una violencia hacia a las mujeres que no encontramos en otras partes de los escritos.

Volvamos al análisis de González, quien no solo observó las contradicciones en la forma de "pedirle mujeres" a un varón según el número de esposas que tuviera, sino que también advirtió que el suttee ranquelino no se parecía a otros rituales similares documentados en los señoríos andinos.

> En efecto, la situación general –solicitud insistente de clemencia- de las mujeres de Painé contrasta profundamente con la pintura que nos proporcionan los cronistas, de la vehemencia, casi desesperada, de las mujeres de Atahualpa por acompañar a su señor en su viaje al más allá (González 1979, 144).

Este autor también realiza un relevamiento del suttee en lo que denomina la América precolombina, allí podemos ver una variada descripción de rituales en las cuales las sociedades

que se organizaban en señoríos realizaban distintos de sacrificios en los cuales las mujeres eran las víctimas.

c-Los fundamentos teóricos que explicaron a los asesinatos como suttee

En el marco de las nuevas interpretaciones, de la relectura de documentos y la inclusión de nuevos registros para renovar la mirada sobre los pueblos originarios - en oposición a las memorias imperantes en la etapa dictatorial que los ubicaban en el lugar de la barbarie- se buscó dar cuenta de la complejidad cultural de la vida de los indígenas pampeanos, en ese contexto se identificó la práctica del suttee. Muchos de esto/as investigadore/as se enrolaron en la etnohistoria, cuyo principal potencial parecía residir en la incorporación de perspectivas antropológicas para analizar el material documental sometido a estudio. Claro que la antropología conforma un universo disciplinar que está lejos de ser homogéneo, en este caso el paradigma seleccionado fue claramente el positivista. Gónzalez fundó sus apreciaciones en la elaboración conceptual propuesta por Julian Stewart, Morton Fried y Elman Service, quienes pensaban que las sociedades humanas a lo largo de la historia, se podían ordenar en una línea evolutiva que reconocía cuatro estadios: las bandas, las tribus, las jefaturas y los estados. Con la lectura de estas teorías comenzó a pensar que los rankülches estaban ingresando en la tercera de esas fases, ya que, organizativamente conformaban un chiefdom (jefatura) término inglés al que el autor tradujo como "señorío ecuestre".

El impulso y las intuiciones de este arqueólogo tuvieron una gran recepción en la producción científica de Mandrini, para quien la presencia de este ritual pasó a ser un indicador destacado que daba cuenta de las transformaciones de estas sociedades de la Pampa. Citamos el resumen de uno de sus trabajos en el cual sintetiza sus ideas sobre el ritual que estamos analizando:

> A partir de la práctica ritual de inmolar y enterrar a la esposa o esposas y a sus servidores a la muerte de un gobernante, se analiza el proceso de araucanización entre los tehuelches septentrionales argentinos, debido al comercio ganadero que circulaba por los ríos Negro y Colorado, entre Chile y Argentina. El proceso tuvo su expresión simbólica en la adopción de ordenadores sociales, de ceremonias y de rituales que expresaban la riqueza, el prestigio y la autoridad. Tales procesos facilitaban la incorporación, por esas poblaciones, de rasgos y bienes de origen europeo o araucano en la medida en que contribuían a reforzarlos. En este artículo interesa fundamentalmente ubicar la costumbre del *suttee* en el contexto histórico en que surgió y se extendió, esto es, el de la formación y consolidación de sociedades de jefatura en la región pampeana y norpatagónica, en las que se integraron múltiples elementos de origen chileno, especialmente bienes de alto valor simbólico (Mandrini 1994, 261).

Su teoría que tuvo bastante aceptación, fue enseñada y repetida en las universidades y aún tiene seguidores y seguidoras que la tienen por verdadera e iluminadora para estudiar los procesos históricos en el seno de las sociedades de los pueblos originarios, sus relaciones entre sí y con la sociedad "blanca". Sabemos que se inspiró en trabajos norteamericanos sobre la distribución del suttee en distintos pueblos originarios de los EEUU y en la búsqueda de información que diera cuenta del entierro de mujeres con ciertas particularidades a las que luego generalizó para que pudieran ser clasificadas con el rótulo del ritual surgido en la Asia, más específicamente en la India.

Este autor comienza por recordar el citado texto de González y luego realiza una serie de citas en las que se especifica que las mujeres debían acompañar a su marido muerto, en todos los casos se trata a la mujer de manera equivalente a su caballo u otros bienes, en ningún caso se especifica que las mujeres aceptaran este destino, salvo en la crónica de Pedro Andrés García, en la excursión de búsqueda de sal a Sierra de la Venta, que señala que la mujer más antigua del cacique Pichiloncoy debía ser enterrada viva con su marido, debido a una costumbre que prescribía que los caciques cuando morían tenían que llevarse con ellos a todos sus bienes y a su mujer y agrega que esta "*ya se había preparado para hacer este viaje con su marido, y acomodado todo su equipaje para la marcha (García,1836at 147)*" (Mandrini 1994, 266). Esta es la descripción más detallada que tenemos, y en la única en la que aparece algún dato acerca de la aceptación de la muerte por parte de la viuda.

Esta información fragmentada tiene mucho peso porque estos investigadores estaban buscando encontrar rituales de inmolación de mujeres similares a los que se encuentran en otras culturas de América. Sobre estos análisis se impone el razonamiento que rituales visualizados como similares significan lo mismo en todas partes.

Esta perspectiva epistemológica y metodológica fue observada por Bechis (sobre quien volveremos para tratar sus interpretaciones de los funerales de Calfucurá). La autora pone el acento en advertir sobre el problema del uso acrítico de la metodología deductiva. Entiende que como la práctica de investigación más frecuente es seleccionar un rasgo o característica de una sociedad y luego buscar el modelo en el que aparece el rasgo, cuando se encuentra el modelo se le asigna a esa sociedad todas las características del modelo. Sostiene que la antropología contemporánea recurre a los modelos como constructos mentales, pero como éstos tienden a ser estáticos es complicado aplicarlos para entender procesos sociales. Entre los rasgos que considera que han sido mal analizados, se encuentra el suttee.

> Tomando ejemplos de esta metodología paralizante en la producción antropológica sobre nuestra área de estudio, podemos señalar la falencia de atribuir características de cacicazgos circumcaribeños a los de nuestra área por la presencia del rasgo de la necropompa o sutée en las subetnias o más bien algunas parcialidades pampeanas del siglo XIX. Se piensa que el sacrificio de la esposa o las esposas en las ceremonias fúnebres de algunos caciques pampeanos –v.g., el caso de Painé- es un signo que apunta a la cantidad e importancia de las funciones que desempeñaba el cacique (Bechis 2008, 282).

A continuación, desarrolla más detalladamente los fundamentos de su crítica y además incorpora un pasaje de las memorias de Baigorria que le permite un análisis alternativo del ritual. El fragmento que rememora el pasado del puntano que se refugiaba entre los rankülches y versa sobre su intervención en momentos que llegó a las tierras de Pichuiñ el ya conocido Calvaiñ junto con una comitiva, el recién llegado se había trasladado para aconsejar a Pichuiñ acerca de cómo proceder ante la enfermedad de uno de sus hijos, le fue a proponer que para superar el mal momento tenía que darle dos mujeres para matarlas, proponía proceder de manera similar a como se hacía actuado cuando se produjo el deceso de su padre. Parece que Pichuiñ, aconsejado por Baigorria, no dio las mujeres solicitadas. Sintetizamos y parafraseamos esta importante cita de Bechis a Baigorria, pero además queremos reproducir también el análisis que realiza a continuación. La

autora señala que parece que no buscaban brujas, aunque no aclara que la búsqueda de brujas nada tiene que ver con la práctica del suttee, pero después abre otra puerta que nos parece muy importante, porque pone en cuestión al poder, a la capacidad de control sobre el cuerpo de las mujeres que tenían los varones, y a la intervención de los refugiados "blancos" en estas decisiones concretas, en las tierras rankülches a mediados del siglo XIX. Escribió Bechis: "*Más bien creemos que se intenta un absoluto control sobre las mujeres, brujas o no. Pero necesitamos investigar esta hipótesis*" (2008, 283).

No es este el espacio para desarrollar nuestro análisis del supuesto ritual, seguramente, entre otras cosas Calvaiñ quería asegurarse el control de las mujeres, pero este control lo realizada convirtiendo a las mujeres en mensajeras de un texto inscripto en su cuerpo, a través del asesinato de manera supuesta ritual - de un antiguo y seguramente inusual ritual- de las mujeres de otros varones demostraba su capacidad de daño, se afirmaba su autoridad y su capacidad de aliase con algunos miembros del grupo y enfrentarse a otros. Buscaba consolidar su poder a través del miedo con la lógica de la fratría, tal como lo ha señalado Segato.

3-El entierro de Calfucurá: La ausencia de suttee como dato significativo

La identificación de la ausencia del suttee como un dato significativo lo encontramos en un trabajo muy particular de Bechis. Se trata de un capítulo del libro sobre metodología cualitativa, más precisamente, sobre método biográfico, de la socióloga Ruth Sautu (1999). Este trabajo es anterior al que analizamos en el punto anterior y focaliza en la biografía de Juan Calfucurá, al cual califica de "líder total" de una sociedad sin estado. Se trata de una biografía totalmente distinta a todas las que conforman el libro, es la única elaborada totalmente en base a documentos escritos y sin la presencia de textos orales, en todas las demás lo/as biografiado/as son contemporáneos y lo/as autore/as interactuaron con ello/as, por lo tanto, da cuenta de una producción científica pautada por la subjetividad e intersubjetividad.

La autora de la biografía de Calfucurá hace un recorrido teórico por ciertas vertientes de la metodología cualitativa para resaltar el valor de lo contingente y de las ambigüedades de la vida social, que demuestra búsquedas diferentes a las que encontramos en otros trabajos. En este contexto, donde se publican textos producto de investigaciones cualitativas cuyas líneas de investigación se han originado en el inductivismo fenomenológico, la sociología comprensiva o el constructivismo, podemos observar que la biografía que nos convoca tiene la particularidad de incluir muchas estrategias de investigación deductiva.

Para dar cuenta de las características de la biografía de Calfucurá, de la forma en la que llegó a tener el liderazgo que tuvo y sus características a las que considera "carismáticas", la investigadora describe a la sociedad en la cual vivió y confeccionó un cierto listado de instituciones significativas que "*intervienen en la fábrica social que produce y sostiene a esas autoridades carismáticas*" (1999, 186). Entre las instituciones que sostienen a esta "fábrica social de autoridades carismáticas" en encuentran algunas que identifican el lugar de las mujeres en estas sociedades, como el cautiverio, la poliginia, casamientos matri y patrilaterales y oblicuos y la última de ellas es el suttee. Vemos que para la autora el suttee es también un indicador de un tipo de liderazgo, aunque este liderazgo es distinto y al que encontraron González y Mandrini, para ella: "*En esta sociedad se destaca la*

presencia de diferenciación social en la forma de alcurnia social y riqueza pero en ausencia de estratificación social" (1999, 186).

Para desarrollar el momento de la muerte de su biografiado cita a Álvaro Yunque y al sacerdote Roberto Tavella (aunque no lo incluye en la bibliografía), con este material elabora una explicación de las características del ritual funerario que se realizó en ese momento. Para ella este estuvo pautado por la situación general que se estaba dando:

> El poder de Calfucurá y su confederación estaba declinando, este tipo de sociedad donde no hay estratificación social, donde no hay división de trabajo entre productores y guerreros no puede sostener un estado de guerra activa durante mucho tiempo y menos en un ecosistema semiárido (Bechis1999, 202).

Con la cita textual a Tavella la autora describe las características del ritual en el cual se asesinaron a mujeres cautivas y a animales, en especial caballos. Pero aclara que no se asesinó a ninguna de sus esposas.

> 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 y por eso pidió al capitán Solano que por lo menos se lleve sus cautivas ya rescatadas (Bechis 1999, 206-11).

La información la extrae del trabajo de Álvaro Yunque, quien a su vez cita al testimonio del lenguaraz Rufino Solano, quien recordaba que Calfucurá le pidió que se llevara a las cautivas. Yunque anotó: "*Hermano capitán, huya con los cautivos antes que yo muera –me dijo-, para que no los maten*" (1956, 224). Para el autor esto demuestra la forma en la que gobernaba este cacique, que no imponía su voluntad, opina que seguramente así gobernó Atilas a los hunos y Gengiskan a los tártaros. Años atrás Calfucurá se había apropiado de mujeres, consciente del peso de la estrategia que sacarle la mujer al vencido; según Avendaño había "*tomado por esposa a la mujer predilecta del cacique Rondeau*" (2004, 44) jefe de los borogas a los que derrotó para poder asentarse en la zona salinera.

Realmente hay muy pocos datos cualitativos que documenten la práctica de suttee, los textos estudiados no nos hacen pensar que ante la muerte de Calfucurá, se podía imaginar en que algunas de sus viudas, o todas, querían acompañar a su difunto esposo a la tumba –comportamiento necesario para que realmente se pueda hablar de suttee-, pero tampoco se habla del asesinato sacrificial de viudas –si aceptáramos la versión local del suttee- sí se menciona el sacrificio de cautivas y de ganado, en este caso pareciera que las mujeres ocupan casi el lugar del ganado, son bienes que se pueden destruir y estarían dando cuenta de otra práctica social diferente al suttee.

González manifestó su decepción por no haber encontrado más documentación sobre el suttee en la Pampa y la Patagonia y sobre todo porque se sabe tan poco de los funerales de Calfucurá y lo poco que se sabe no confirma la existencia del ritual del suttee.

> Por desgracia las referencias que hemos podido encontrar del suttee entre los araucanos de la pampa son muy escasas. Se menciona el sacrificio de cautivos a la muerte de Calfucurá, cuyas exequias se realizaron en Chilihué el 3 de junio de 1873 y a ellos se refiere Godney (1956, 51) y también Franco (1965). Pero ambos se basan en el dato

consignado por Monseñor Tavella (1924, 44 y 119), quien no cita el origen de la información (González 1979, 151).

Hacemos un esfuerzo y entendemos que el lamento de González por no haber encontrado más indicios sobre el suttee es porque con este indicador podía demostrar su teoría de la complejidad del mundo indígena, muy distinto a la barbarie, y que desde su perspectiva, el ritual –a pesar de su crueldad-, se convierte en una forma de documentar la cultura de ese universo, claro que, una cultura en la cual las mujeres ocupaban solo el lugar de la naturaleza, no eran ellas las protagonistas de las transformaciones sociales, solo eran intercambiables como "regalos", o más bien como víctimas sacrificiales en estas sociedades que se estaban encaminando hacia organizaciones cercanas a las estatales.

En suma, si para Bechis el suttee salinero fue algo que no ocurrió porque el dignatario de los honores no estaba dispuesto a recibirlos, para González es algo que quedó en una zona gris y poco documentado, pero estaba seguro de los cambios producidos en las sociedades de la Pampa y seguía buscando indicadores o rasgos –entre ellos el suttee- que le permitieran confirmar su teoría.

4- Balance final

Hicimos un recorrido por las interpretaciones de los rituales funerarios de Painé Güor y Calfucurá realizadas por González, continuadas por Mandrini y aunque con algunas diferencias por Bechis, quienes reconocieron la importancia de la identificación de la práctica del suttee como un rasgo o indicador que da cuenta de la organización política, de las transformaciones producidas en el interior de las sociedades los pueblos originarios de la región pampeana.

Desde nuestras perspectivas epistemo/metodológicas y desde nuestras prácticas de investigación con mujeres originarias, fundamentalmente mapuche, cuestionamos la utilización del rótulo de suttee. Quienes no buscamos utilizar modelos explicativos, no encontramos documentación para sostener que en estas sociedades se habían dado las condiciones para que las viudas de ciertos caciques o lonkos eligieran morir junto con ellos, nada nos dice que las mujeres mapuche o rankülches estaban dispuestas a esto, no estaban educadas para eso, no se esperaba fueran "buenas esposas" de esta manera. Para rever los análisis de los rituales funerarios en los cuales se documentaron asesinatos de mujeres, tomamos interpretaciones poscoloniales que intentan visibilizar el peso del colonialismo epistémico en los análisis de las prácticas de los colonizados y las interpretaciones feministas que incluyen al control y a la violencia sobre el cuerpo de las mujeres en los mecanismos de obtención y fortalecimiento del poder masculino.

Referencias

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, Martha.1999. "La vida social de las biografías: Juan Calfucurá 'líder total' de una sociedad sin estado". En *El método biográfico. La reconstrucción de la sociedad a partir de los actores*, compilado por Ruth Sautu, 183-207. Buenos Aires: Universidad de Belgrano.

Coña, Pascual. 1984. *Memorias de un cacique mapuche*, (Compilado por Ernesto W. de Moesbach). Santiago de Chile: Pehuén Editores.

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. https://www.academia.edu/8068888/Entre_lonkos_y_%C3%B3logos._La_participaci%C3%B3n_de_la_comunidad_Rank%C3%BClche_de_Argentina_en_la_investigaci%C3%B3n_arqueol%C3%B3gica.

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

González, Alberto Rex. 1979. "Las exequias de Painé Güor". *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* (XIII): 137-162.

Hernández, Graciela. 2015. "Una vuelta a la casa bonita. Un bricolage interpretativo de las fuentes documentales sobre los rituales de menarquía de los pueblos originarios de la Patagonia argentina (Siglos XIX y XX)". *Runa, Archivo para las ciencias del hombre* 36 (29): 75- 91.

Hernández, Graciela. 2016. "Pliegues y repliegues del género y la memoria. La poligamia en un trabajo de historia oral con mujeres, en espacios de alfabetización de adulto/as. (Bahía Blanca (1995-2013)". *La Aljaba* XX: 145-65.

Hux, Meirado. 2004. *Memorias del ex cautivo Santiago Avendaño*. Buenos Aires: Elefante Blanco.

Lenz, Rodolfo. 1896. *Estudios araucanos*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.

Mandrini, Raúl. 1994. "Sobre el suttee entre los indígenas de las llanuras argentinas, Nuevos datos e interpretaciones sobre el origen y práctica". *Anales de Antropología* 3l: 26l-78.

Pérez Gras, María Laura. 2013. *Relatos de Cautiverio. El legado literario de tres cautivos de los indios en la Argentina del Siglo XIX*. Tesis doctoral, Universidad del Salvador, Biblioteca Virtual Miguel de

Cervantes. Acceso el 18 de marzo de 2019 en: http://www.cervantesvirtual.com/obra/relatos-de-cautiverio--el-legado-de-tres-cautivos-de-los-indios-en-la-argentina-del-siglo-xix/

Segato, Rita. 2013. *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Spivak, Gayatri. 2003. "¿Puede hablar el subalterno?". *Revista Colombiana de Antropología* 39, 297-364.
http://sgpwe.izt.uam.mx/files/users/uami/nivon/curso_2013/SPIVAk_puede_hablar_el_subalterno.pdf

Tavella, Roberto. 1924. *Las misiones salesianas a la pampa.* Buenos Aires: Talleres Gráfico Argentinos, Rosso y Compañía.

Thompson, Edward .1928. *Suttee A Historical And Philosophical Enquiry Into The Hindu Rite Of Window Burning.* London: George Allen & Unwin Ltd.
https://archive.org/search.php?query=creator%3A%22Edward+Thompson%22

Yunque, Álvaro. 1956. *Calfucurá y la conquista de las pampas*. Buenos Aires: Ediciones Antonio Zamora

Zeballos, Estanislao. 1955. *Painé y la dinastía de los zorros*. Buenos Aires: Ediciones Hachette.

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 passage*. Chicago: The University of Chicago Press.

Biodata

Graciela Hernández
Doctora. Independiente. Departamento de Humanidades. Universidad Nacional del Sur, CONICET. Bahía Blanca, Argentina. grahernandez16@gmail.com. ORCID: http://orcid.org/0000-0003-1303-1191

Citar este artículo

Chicago (Autor/a año)
Hernández, Graciela. 2020. "Revisión teórica de los rituales funerarios de Painé Güor y Calfucurá". *Revista nuestrAmérica* 8 (15): 208-24.

Chicago (notas)
Hernández, Graciela, "Revisión teórica de los rituales funerarios de Painé Güor y Calfucurá", *Revista nuestrAmérica* 8, no. 15 (2020): 208-24.

APA 6ª ed.
Hernández, G. (2020). Revisión teórica de los rituales funerarios de Painé Güor y Calfucurá. *Revista nuestrAmérica, 8* (15), pp. 208-224.

MLA
Hernández, Graciela. "Revisión teórica de los rituales funerarios de Painé Güor y Calfucurá". *Revista nuestrAmérica*, vol. 8, n° 15, 2020, pp. 208-224. Corriente nuestrAmérica desde Abajo. Web. [fecha de consulta].

Harvard
Hernández, G. (2020) "Revisión teórica de los rituales funerarios de Painé Güor y Calfucurá", *Revista nuestrAmérica*, [en linea] 8(15), pp. 208-224. Disponible en: URL

ISO 690-2 (Artículos de revistas electrónicas)
Hernández, Graciela, Revisión teórica de los rituales funerarios de Painé Güor y Calfucurá. Revista nuestrAmérica [en linea] 2020, 8 (Enero-Junio): 208-224 [Fecha de consulta: xxxxxx] Disponible en:<URL> ISSN 0719-3092.