

Atek Na 8 - 2019 ISSN 1668-1479 (impreso) – ISSN 2422-6726 (en línea)

ANTROPOLOGÍA

*Graciela Hernández*¹



**MATRIARCADO Y HOMOSEXUALIDAD EN LOS
ESTUDIOS DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS
PAMPEANO- PATAGÓNICOS**

**MATRIARCHY AND HOMOSEXUALITY IN
THE STUDIES OF THE PAMPEAN-PATAGONIC
ORIGINAL PEOPLES**

¹ Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur (UNS). CONICET.
12 de Octubre y San Juan, 5º Piso, (B8000CTX) Bahía Blanca, Argentina. E-mail:
grahernandez16@gmail.com

RESUMEN

El objetivo principal del trabajo es puntualizar desde perspectivas teórico y epistemológicas feministas en los posibles significados del concepto de matriarcado en el estudio de los pueblos originarios pampeano-patagónicos. Realizamos este trabajo a partir del análisis del epígrafe reproducido por la *Revista Legado* (2017), en la sección *Misceláneas*, de una imagen en la que se describe a la persona fotografiada como: tehuelche, chamán, travesti y se infiere que su condición es un indicador que da cuenta de su pertenencia a una cultura matriarcal. Este material fue extraído del Fondo Caras y Caretas y nosotros queremos ahondar en los entramados teóricos que encierra la afirmación. Realizamos una revisión del vínculo entre matriarcado –también llamado derecho materno- y travestismo –considerado sinónimo de homosexualidad- en las líneas evolucionistas y difusionistas que estudiaron a las culturas de los pueblos originarios pampeano-patagónicos, incluyendo la producción científica realizada en Chile. Ambas tradiciones –difusionismo y evolucionismo-, a pesar de sus diferencias, encontraron en el pasado una etapa de matriarcado o de derecho materno. El difusionismo estudió estas cuestiones en los rituales, y relacionó matriarcado a homosexualidad. El evolucionismo encontró indicadores del matriarcado en los estudios del parentesco. A través de todo el recorrido de investigación inferimos que el texto referenciado se encuentra dentro del paradigma de la Escuela Difusionista Alemana, una teoría con pretensiones de universalidad, que también buscó verificar sus postulados con indicadores culturales de los pueblos originarios pampeano-patagónicos.

Palabras claves: Matriarcado – Homosexualidad – Escuela Difusionista Alemana – Evolucionismo - Feminismos.

ABSTRACT

The main objective of the work is to point out from feminist theoretical and epistemological perspectives on the possible meanings of the concept of matriarchy in the study of the Pampeano-Patagonian native peoples. We made this work from the analysis of the section reproduced by the Revista Legado –Legacy Magazine– (2017), in the Miscellaneous section, of an image in which the photographed person is described as: tehuelche, shaman, transvestite and it is inferred that his condition is a an indicator that gives an account of their belonging to a matriarchal culture. This material was extracted from the Caras y Caretas Fund and we want to delve into the theoretical frameworks that enclose the affirmation. We review the relationship between matriarchy -also called maternal right- and transvestism -considered synonymous with homosexuality- in the evolutionist and diffusionist lines that studied the cultures of the original Pampeano-Patagonian peoples, including the scientific production carried out in Chile. Both traditions -diffusionism and evolutionism-, in spite of their differences, found in the past a stage of matriarchy or maternal right. Diffusionism studied these issues in rituals, and related matriarchy to homosexuality. Evolutionism found indicators of matriarchy in kinship studies. Throughout the course of research we infer that the referenced text is within the paradigm of the German Diffusionist School, a theory with claims of universality, which also sought to verify its postulates with cultural indicators of the original Pampeano-Patagonian peoples.

Keywords: Matriarchy – Homosexuality - German Diffusionist School – Evolutionism - Feminisms

1. INTRODUCCIÓN

El presente artículo focaliza en el análisis de un breve texto, un epígrafe, de una publicación digital del Archivo General de la Nación, que expone una foto del Fondo Caras y Caretas - con su descripción- de una persona a la que se le adjudica la condición de chamán y travesti. Además, el enunciado se extiende para explicitar las características de la relación entre especialistas en lo sagrado -chamanes- y travestismo, ya que, aclara que esta situación se daba con frecuencia en los pueblos que tenían culturas matriarcales.

La pregunta que guía nuestra investigación es: ¿Cuáles son las líneas de pensamiento que guían este razonamiento? En primer lugar, pensamos que no se trata de una idea individual, de una creación personal, sino que responde a una contienda entre distintos paradigmas de la antropología surgidos en Europa; este debate tuvo una considerable repercusión en la Argentina y en Chile, especialmente durante la primera mitad del siglo XX, aunque no se circunscribe sólo a ese momento.

A partir de la pregunta que nos hicimos, nos respondimos que seguramente la idea de matriarcado que manejaban quienes redactaron al texto, no era la sustentada por Friedrich Engels. Partimos de allí porque el filósofo y teórico socialista escribió sobre la evolución de las sociedades y encontró las claves para identificar una etapa de matriarcado o derecho materno previa al patriarcado en el material que Lewis Morgan recopiló especialmente entre los iroqueses. La teoría de Engels tuvo cierta recepción en los estudios de la cultura mapuche, cercana a la tehuelche, sin embargo, nuestra hipótesis es que quienes describieron a la foto en cuestión no tuvieron en cuenta estas ideas. Pensamos que este enunciado es coherente con el difusionismo, línea de pensamiento que también identificaba una etapa de matriarcado o de derecho materno.

El objetivo principal del trabajo es puntualizar en los posibles significados del concepto de matriarcado y dilucidar las perspectivas teóricas que guiaron la descripción de la imagen que seleccionamos. Nos parece un ejercicio intelectual necesario y de suma vigencia en momentos en los cuales el feminismo -mejor dicho, los feminismos-

se están preguntando por la universalidad del patriarcado y del binarismo sexual, y en muchas oportunidades se espera encontrar en los pueblos colonizados indicadores para demostrar que antes de las imposiciones coloniales no eran patriarcales, y la heterosexualidad no era una obligación.

Nuestra propuesta es contextualizar la identificación del derecho materno y/o matriarcado en distintas perspectivas teóricas, en distintas fuentes y en distintas esferas de la cultura, a los efectos de comenzar a estudiar la polisemia de estos conceptos. Veremos que la Escuela Difusionista Alemana se focalizó en las relaciones entre matriarcado y religión, observando especialmente fuentes que analizaban rituales, mientras que, los antropólogos que tomaron las ideas del evolucionismo estudiaron al parentesco, en especial a las clasificaciones parentales del pasado y las vigentes hasta las primeras décadas del siglo XX.

2. UNA IMAGEN COMO PUNTO DE PARTIDA

Decidimos repensar las interpretaciones del denominado “derecho materno” en las complejas y contradictorias identificaciones de organizaciones matriarcales, debido a que encontramos que estos debates se pueden volver a actualizar a la luz de las discusiones teóricas, epistemológicas y metodológicas contemporáneas. La aparición casi fortuita del epígrafe en cuestión en *Revista Legado*² fue el punto de partida que impulsó nuestro trabajo. En una sección dedicada a “misceláneas”, en la que se muestra material fotográfico de archivo, se publicó la foto de un varón delgado vestido con pantalón y zapatos occidentales, sin camisa y con los cabellos largos y sueltos, con los siguientes datos: “Tehuelche, Viedma, 1924. AGN. Dpto. Doc. Fotográficos. Fondo Caras y Caretas. Fotografía de Luis La Valle. Inventario 139478”.

En la leyenda explicativa encontramos que los editores de la revista Caras y Caretas habían entendido que el fotografiado era un chamán o especialista religioso:

² Revista Legado. Edición Pueblos Originarios. El texto que analizamos no tiene referencias de autoría.

En diversos pueblos indígenas la práctica chamánica exige cualidades que culturalmente se definen como “femeninas” como la intuición y la sensibilidad. Motivo por el cual hombres que posean cualidades femeninas se convierten en chamanes.

El *travestismo* forma parte del ritual chamánico, una transformación ritual y simbólica que nos remite a la costumbre del *matriarcado*. Posiblemente esta foto nos muestre a un chamán tehuelche *vestido de mujer*. (2017, p. 39) [Las cursivas son nuestras]

En la foto en cuestión no encontramos vestimentas de mujer, seguramente son los cabellos largos y sueltos -no muy frecuentes entre los varones occidentales de la primera mitad del siglo XX- los indicadores visuales que llevaron a inferir: en primer lugar, que posiblemente se trate de una persona travesti, un varón vestido de mujer, y en segundo lugar que podría ser un chamán, un especialista en lo sagrado.

3. PERSPECTIVAS EPISTEMOLÓGICAS Y LAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS

Otro de los objetivos del artículo es desentrañar las relaciones entre matriarcado y travestismo en el texto que estamos analizando y su contextualización teórica. De este objetivo se desprenden otros que focalizan en la problematización de los conceptos utilizados y sus genealogías en diferentes tradiciones científicas.

Desde la perspectiva difusionista analizaremos los trabajos de Aureliano Oyarzún, un médico chileno devenido antropólogo, quien seguía la línea de pensamiento difusionista del sacerdote y antropólogo alemán William Schmidt. En los artículos que analizaremos veremos que Oyarzún tomó como fuentes principales a las memorias de un prisionero español cautivo en Chile en el siglo XVII, Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán [la misma será citada y analizada por Ana Mariella Bacigalupo], y la crónica del viaje patagónico del británico George Musters en el siglo XIX. En todos los casos recurrió a documentos del pasado y no incorporó material

de las investigaciones que se estaban realizando con los mapuches u otros pueblos originarios. Las investigaciones de Oyarzún no son demasiado citadas actualmente, sin embargo, nos parece interesante tenerlas en cuenta porque sintetiza una línea de pensamiento que siguieron investigadores profesionales y aficionados, tanto en la Patagonia argentina como en Tierra del Fuego. Entre los seguidores más destacados del método histórico-cultural encontramos los trabajos y las investigaciones antropológicas en la Argentina del italiano José Imbelloni y las del sacerdote-antropólogo alemán Martín Gusinde que trabajó en Tierra del Fuego y en los canales fueguinos.

Desde la perspectiva evolucionista analizaremos los trabajos antropológicos del investigador chileno Ricardo Latcham, quien delimitó el derecho materno en la cultura mapuche siguiendo las teorías Engels y Morgan con la base empírica de investigaciones antropológicas que se estaban realizando en Chile.

LAS PERSPECTIVAS EPISTEMOLÓGICAS

En términos generales el matriarcado es lo opuesto a patriarcado. El patriarcado se nos presenta como un orden que pareciera ser universal por su extensión ecuménica y porque atraviesa todos los aspectos de la vida, entre ellos el conocimiento científico. Ha sido y es tarea del feminismo, mejor dicho, de los feminismos, y de las corrientes poscoloniales, decoloniales poscoloniales³ la labor de revisión de las prácticas de investigación y de sus fundamentos epistémicos.

Donna Haraway fue pionera en la creación de espacios de discusión en los cuales se recordaba que las comunidades científicas son también comunidades culturales y sus conocimientos, entre ellos

³ Podríamos sintetizar que el poscolonialismo, es un conjunto de teorías filosóficas y de críticas literarias que ponen en cuestión el legado de la colonización europea, en especial la británica, y formó parte de las herramientas analíticas y críticas de la década del '70. El paradigma poscolonial se desarrolló en la India y en su origen tuvo mucha importancia el equipo de estudio dirigido por Ranajit Guha. El pensamiento decolonial se centró en el análisis de la situación americana, colonizada por distintos países europeos, con un fuerte peso del colonialismo hispánico que dio lugar a la inscripción occidental que abarca a todas las Américas. En la actualidad hay una línea que propone incentivar un pensamiento feminista, surgido de ambas vertientes, al que llaman “descolonial”.

los antropológicos, etnográficos y biológicos son también parte de sus visiones del mundo; en este proceso incluye al conocimiento de la naturaleza y de los primates, afirmó que: “la naturaleza ha sido construida sistemáticamente en términos de máquina capitalista y de mercado.” (Haraway, 2000, p. 97). Haraway nos resulta sumamente inspiradora para pensar en el peso de las tradiciones científicas, ya que lo hace desde el cruce de diferentes disciplinas académicas como la biología, la antropología y la historia y con una producción que aborda la historia de la ciencia, el análisis cultural, así como la investigación feminista.

En nuestro país, la filósofa Diana Maffia nos ha mostrado que las relaciones entre feminismos y epistemología son complicadas y bastante tardías, que recién se hicieron visibles en el último cuarto del siglo XX. Estas ideas fueron sustentadas por pensadoras que tenían distintas opiniones con respecto al feminismo, pero todas se diferenciaban de los cánones tradicionales del conocimiento y reconocían los vínculos entre conocimiento científico, dominación y exclusión, en sus palabras: “Los hallazgos epistemológicos más fuertes del feminismo reposan en la conexión que se ha hecho entre ‘conocimiento’ y ‘poder’.” (Maffia, 2007, p. 73).

Por su parte, otra filósofa, Ana María Bach, ha puntualizado en el carácter situado y encarnado del saber. Señaló la importancia de particularizar y no universalizar al conocimiento, y afirma que desde esta perspectiva: “se convierte en insostenible la pretensión de sujeto abstracto y universal de conocimiento tal como era (y es) concebido por la tradición occidental.” (Bach, 2014, pp. 41-42).

A través de este breve recorrido hemos señalado la importancia de reconocer que el conocimiento científico se produce en el interior de comunidades científicas (Haraway, 2000) que está atravesado por relaciones de poder (Maffia, 2007) y que lo producen seres concretos y no sujetos abstractos (Bach, 2014). Nos alejamos así de la neutralidad de los conocimientos científicos y de los modelos que universalizan y convierten a las personas en indicadores o en portadores de pautas culturales que pueden ser clasificables para generar tipologías con las cuales se podrían inferir organizaciones sociales.

El universo teórico y político surgido de las epistemologías feministas, los estudios culturales⁴, la teoría poscolonial nacida en la India y las propuestas decoloniales de nuestro continente, nos han hecho reflexionar sobre las relaciones entre la ciencia y políticas científicas y entre ciencia y colonialismo. Es así, que desde distintos lugares se producen revisiones epistemológicas, muchas de ellas nacidas en el contexto de las luchas de las mujeres originarias de distintos lugares de América y con frecuencia se preguntan si sus pueblos de origen siempre fueron patriarcales. La pregunta por la antigüedad del patriarcado es clave, ya que este podría ser una consecuencia de la conquista hispánica que alteró a las organizaciones sociales indígenas, que podrían haber sido matriarcales. También están estudiando las características de la heterosexualidad impuesta por el sistema colonial, con la consecuente criminalización de homosexualidad; y además están planteando la necesidad de incluir a la espiritualidad como un elemento para tener en cuenta en la lucha feminista, en los feminismos que Francesca Gargallo -teórica y militante feminista de origen europeo radicada en México- denomina “del Abya Yala”. En suma, tanto la existencia o la inexistencia del patriarcado y de la heterosexualidad obligatoria están siendo estudiados y revisados.

Estas revisiones epistémicas ya tienen densidad histórica, un ejemplo de ellas son las surgidas en México y en Estados Unidos con el movimiento de mujeres chicanas que se había propuesto analizar las formas de conocer; por otra parte, en la última década hemos visto el surgimiento de los planteos epistémicos de las investigaciones que están proponiendo la necesidad de una “insurgencia epistémica feminista” (Marcos, 2014, p. 23). Esta se fundamenta en la necesidad de dar cuenta de las luchas de las mujeres indígenas, luchas que se nutren de raíces milenarias, desde principios filosóficos inherentes a las cosmovisiones de los pueblos originarios para petitionar desde un campo de discurso propio por sus derechos, desde una territorialización que no se encontraba en otros feminismos. Mágina

⁴ El nombre “estudios culturales” deriva del Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) de la Universidad de Birmingham –una universidad periférica de Inglaterra- en la década del ‘60. En la actualidad existe una vertiente de esta línea de pensamiento denominada “estudios culturales latinoamericanos”, muy cercanos a la teoría decolonial. (Walsh, 2003).

Millán señala que “la impronta política y epistémica del zapatismo mexicano interpela al movimiento feminista” (2014, p. 9), es decir, plantean que no podemos separar política de epistemología, porque el saber es una parte del poder.

En el mundo andino también se han producido aportes que podríamos considerar equivalentes en el sentido que articulan a la epistemología con los feminismos de raigambre local. Julieta Paredes (2010) afirmó que para hilar al feminismo comunitario había que lograr una “ruptura epistemológica con el feminismo occidental”, al que le reconoce ciertos aportes, pero también sus limitaciones. También Silvia Rivera Cusicanqui (2018, p. 54) viene proponiendo una nueva epistemología, una epistemología *ch'ixi*⁵, que nombra a un pensamiento que habilita un nuevo horizonte cognitivo, con ciertas inspiraciones en el pensamiento poscolonial de Gayatri Spivak.

LAS PERSPECTIVAS TEÓRICO- METODOLÓGICAS

Como señalamos, los conceptos de matriarcado y travestismo que identificamos en el epígrafe de la fotografía son también el punto de partida de las delimitaciones teóricas que guían nuestro análisis. Las teorías están totalmente imbricadas con las epistemológicas y con las decisiones metodológicas, razones por las cuales venimos planteando que la temática del recorte de investigación se relaciona con los cuestionamientos al conocimiento científico, en tanto parte de una racionalidad occidental y moderna, que excluye otras formas de conocer y no incluye al poder como parte del propio conocimiento científico.

En el pensamiento filosófico de Judith Butler encontramos importantes reflexiones para preguntarnos por la extensión del patriarcado. Butler, también con grandes coincidencias con el pensamiento de Gayatri Spivak, cuestiona las nociones que sostienen que hay una base universal para el feminismo como respuesta al patriarcado y que se fundaría en una identidad que podría existir en todas las culturas. Opina lo siguiente:

⁵ *Ch'ixi*: Según la autora las entidades *chi'xis* son aquellas que pueden unir dos cosas a la vez, son blancas y negras, masculinas y femeninas, de arriba y abajo.

“La idea de un patriarcado universal ha recibido numerosas críticas en años recientes porque no tiene en cuenta el funcionamiento de opresión de género en los contextos culturales concretos en los que se produce.” (Butler, 2017, p. 49).

Luego aclara el contenido político de su afirmación, ya que el feminismo surgió en los países anglosajones y desde allí ha pretendido “salvar”⁶ a las mujeres de los pueblos que habían sido colonizados, es así que reconocer que los colonizados tenían organizaciones más igualitarias y hasta más respetuosas de la diversidad sexual, no es una idea muy aceptada por el feminismo hegemónico, blanco y mayoritariamente anglosajón.

“Esta manera de hacer teoría feminista ha sido cuestionada porque intenta colonizar y apropiarse de las culturas no occidentales para respaldar ideas de dominación muy occidentales, y también tiene tendencia a construir un ‘Tercer Mundo’ o incluso un ‘Oriente’. Donde la opresión de género es sutilmente considerada como sintomática de una barbarie esencial, no occidental.” (Butler, 2017, pp. 49-50).

Si una de las cuestiones claves para el feminismo es preguntarse por la universalidad del patriarcado, otra es indagar por la universalidad de las dualidades de género, o incluso por la propia existencia del género. Para muchas pensadoras latinoamericanas, como María Lugones o Breny Mendoza el género es un dispositivo colonial en tanto tiene su origen en la política colonial y en las prácticas coloniales. Consideran que es el pensamiento occidental el que impone las normativas del género, que esto no era una realidad universal, sino una imposición.

Rita Segato aporta una mirada alternativa, y considera que los ordenamientos de género serían anteriores al sistema colonial. Señala que, en la historia anterior a la conquista europea, que denomina de pre-instrucción, en la “prehistoria patriarcal de la humanidad”, se fue construyendo una masculinidad sostenida por los enfrentamientos y las pruebas.

⁶ Gayatri Spivak con la afirmación “los hombres blancos salvan a las mujeres cafés de los hombres cafés” ha sintetizado la prohibición de la administración inglesa de la India de la práctica del suttee o sati, ritual de suicidio de viudas. Es así, que los blancos se convertían en salvadores de las mujeres hindúes en un mundo colonizado en el marco de la expansión imperial británica.

Esto indica, por un lado, que el género existe, pero lo hace de una forma diferente que en la modernidad. Y por el otro, que cuando esa colonial/modernidad se le aproxima al género de la aldea, lo modifica peligrosamente. Interviene en la estructura de relaciones de la aldea, la captura y las reorganiza desde dentro, manteniendo la apariencia de continuidad, pero transformando los sentidos, al introducir un orden ahora regido por normas diferentes. (Segato, 2011, p. 34).

Debemos a las distintas vertientes y olas del feminismo haber discutido teorías en profundidad, una de ellas es la del origen de la cultura a partir del intercambio y la prohibición del incesto. Se trata de una cuestión relevante para la temática que estamos abordando, ya que una de las formas de identificación del matriarcado es a partir del estudio del parentesco y éste no puede pensarse sin tener en cuenta las normas que regulan al incesto. Desde la teoría de Lévi-Strauss, vemos que la cultura surge por el intercambio, y en este proceso se incluye a las mujeres, según la lectura que el antropólogo francés hizo de la teoría freudiana. Por lo tanto, pareciera que ellas -las mujeres- han sido como signos en un texto en cuya intencionalidad no intervinieron.⁷ Aunque el antropólogo francés aclaró que las mujeres no pueden confundirse con los signos del lenguaje, es muy difícil identificar el lugar de sus decisiones en estos intercambios realizados por los varones.

Para la feminista estructuralista Françoise Héritière el análisis de Lévi-Strauss no incluye el tema de la dominación situada en los cuerpos y considera que los varones se apropiaron de la capacidad de engendrar de las mujeres por medio de transacciones realizadas entre varones imponiendo las leyes del intercambio matrimonial y del casamiento (Héritière, 2007, p. 70).

Para la feminista radical Gayle Rubin el feminismo tiene que rever aún más la teoría de Lévi-Strauss respecto al origen de la

⁷ Lévi-Strauss escribió en *Las estructuras elementales del parentesco*, un libro publicado por primera vez en 1949: “La inclusión de las mujeres en el número de prestaciones recíprocas de grupo a grupo y de tribu a tribu es una constante tan general que un volumen no alcanzaría para enumerar los ejemplos” (Lévi- Strauss, 1969, p. 103). En las siguientes impresiones de la obra el autor no corrigió cuestiones sustanciales.

cultura. Considera que esta perspectiva teórica es un reduccionismo, una simplificación que termina afirmando que en todas las sociedades los varones tienen derechos sobre las mujeres que ellas no tienen sobre ellos ni sobre sí mismas (Rubin, 1986, pp. 94-145).

Rubin relacionó a las explicaciones sobre el origen del tabú del incesto, que incluye al intercambio exogámico, con la temática de la imposición de la heterosexualidad obligatoria. Afirmó que estas interpretaciones del pasado tienen una continuidad en la actualidad, en especial en el psicoanálisis, el cual, en su versión lacaniana, perfecciona la descripción de las relaciones de parentesco de Lévi-Strauss. También señaló que el sistema sexo/género dictado por instituciones culturales como la familia (forma residual del intercambio de mujeres) es el encargado de convertir a hombres y mujeres biológicos en géneros diferenciados y jerarquizados. Butler lo sintetiza de esta manera: “Así el complejo de Edipo ejemplifica e instauro el tabú cultural contra el incesto y culmina en la identificación de género diferenciada y una disposición heterosexual corolaria” (Butler, 2017, p. 164).

Vamos llegando así a los entramados teóricos que nos plantea la temática de la diversidad sexual, que en la fotografía se relaciona con el travestismo, pero veremos que en otros contextos similares se habla de homosexualidad y hasta de pederastia. En nuestra imagen de partida el travestismo es un indicador de organización social matriarcal, mientras que, en la teoría feminista contemporánea la diversidad sexual es -por otros motivos- una cuestión relevante, y tiene expresiones teóricas específicas que se materializan en diferencias políticas en el interior de los feminismos.

Los ‘90 vieron surgir a la teoría *queer* o de la disidencia sexual, en la que encontramos pensadora/es que la reivindican, entre ellas Butler, quien cuestiona a las definiciones que señalan que el género pueda explicarse a partir de la identificación de los roles culturales asignados a las personas según su sexo (masculino y femenino). Para la autora la sexualidad tiene un componente performativo, no es algo “dado”, no es una mera condición material. Sostiene que “La diferencia sexual nunca es sencillamente una función de diferencias materiales que no estén de alguna manera marcadas y formadas por las prácticas discursivas.” (Butler, 2010, p. 17).

Para las pensadoras del feminismo decolonial como María Lugones, en los pueblos originarios de América la homosexualidad no era considerada un estigma, más aún, considera que fue vista como algo positivo y corrobora sus afirmaciones con ejemplos que incluyen tanto a la homosexualidad masculina como a la femenina. Sabemos por las crónicas de la conquista que los chamanes mapuches eran considerados homosexuales por los españoles y que con el paso de los siglos de supremacía de chamanes varones fue dando paso a la supremacía de las mujeres; una de las explicaciones de este cambio es que se produjo por el rechazo que la homosexualidad de estos especialistas de lo sagrado causaba en los dominadores étnicos y los peligros que significaba adoptar una identidad sexual penalizada. Tenemos menos información sobre los demás pueblos originarios, en especial de los denominados tehuelches ⁸.

4. EL TRAVESTISMO Y LA HOMOSEXUALIDAD DE LOS CHAMANES

La foto de la cual partimos nos muestra a un supuesto chamán tehuelche, el cual, en tanto especialista en lo religioso y por su aspecto sería también travesti. Nos preguntamos qué antecedentes tenemos sobre esta cuestión, qué se ha escrito, con qué fuentes contamos. Sabemos que hay datos sobre la homosexualidad de los chamanes mapuches al menos desde el siglo XVII y que tenemos datos similares entre los pueblos pampeanos y patagónicos, desde el siglo XVIII en adelante.

La documentación que da cuenta de las prácticas de las y los chamanes entre los mapuches en Chile ha sido estudiada por la antropóloga Ana María Bacigalupo, quien ha indagado en los distintos registros que documentan el comportamiento de las y los machi y en las formas en que han sido analizados. Sostiene que en muchos casos los estudios científicos incluyen prejuicios morales bastante cercanos a los de los conquistadores europeos. En la crónica de Rosales, jesuita llegado a Chile a fines del siglo XVII, vemos

⁸ En el artículo no ahondaremos en las problemáticas de las identidades étnicas y sus denominaciones. En las fuentes que analizaremos se podrá ver que en los documentos se diferencia al pueblo mapuche del universo construido por: pampas, patagones, moluches, puelches, puelches serranos y tehuelches.

algunas de las ideas de la época, que consideraban que era legítimo quemar a los propios soldados españoles que eran acusados de tener prácticas homosexuales.⁹

En los trabajos de Bacigalupo encontramos un análisis de una de las crónicas más citadas, *Cautiverio Feliz*, única que describe una cura realizada por un machi reche¹⁰, pero a la vez punto de partida para la genealogía de un pensamiento que ella considera que es el núcleo de una política colonial del género, la sexualidad y el poder. Por esa crónica - que cuenta lo observado por el joven Francisco Núñez de Pineda y Bascuñan, cuando estaba cautivo del cacique Maulican, al sur del Bío Bío, el año 1629- sabemos que, para el prisionero, el curandero que trataba al joven embrujado era “puto”, tenía pactos con el demonio y usaba los cabellos sueltos para diferenciarse de los demás varones que los llevaban trenzados (Bacigalupo, 2016, p. 30).

La autora considera que la clave para comprender el entramado de poder e imposiciones coloniales está en observar que el género de los machi se jugaba de distinta manera en los rituales y en la vida cotidiana; sostiene que fuera del ámbito consagrado a la espiritualidad asumían las identidades heterosexuales que imponía la sociedad chilena.

Entre los siglos XVI y XVIII, prevalecían las nociones mapuche de newen como fuerza vital y poder, tanto en la dimensión espiritual como política. Los machi hombres vestidos con atuendos de mujer utilizaban el newen para librar una contienda espiritual contra los españoles propiciando a los püllu (espíritus) mapuche a que maten almas españolas utilizando los rayos y truenos como armas (Bacigalupo 2002). En un reciente trabajo (Bacigalupo 2007), muestro cómo, en los rituales, los machi hombres y mujeres continúan usando killa (chales) y pañuelos de mujer y van alternando entre identidades de género masculinas, femeninas, y andrógenas al performar distintos aspectos de los

⁹ Escribió Rosales: “Otra enfermedad mas pestilente dio a algunos españoles en Paicabi, qe fue del alma, porqe se hallaron heridos de sodomicio contagio catorce soldados, quemaron los trece, y perdonose al uno por no ser tan culpado. Cosa lastimosa y qe puede servir de escarmiento a los que son tocados de tan infame vicio.” (Rosales, 1989, p. 854).

¹⁰ La autora denomina “reche” al pueblo que en otros registros se llama “mapuche”, siguiendo la teoría de Guillaume Boccara, quien estima que para la época aún no se había consolidado la etnia mapuche.

espíritus (püllü) y de la deidad mapuche Ngünechen (Bacigalupo, 2004a, 2004b y 2007). Sin embargo, en la vida diaria los machi asumen las identidades de género de hombres o mujeres de acuerdo con la cultura chilena dominante (Bacigalupo, 2010, p. 10).

Bacigalupo dialogó con otros estudios que denomina “euroamericanos”, los cuales han señalado que muchas personas, en especial sacerdotes de distintos pueblos, no pueden ser encasillados en el binarismo masculino/femenino y han encontrado denominaciones alternativas como “género alterno”, “tercer género” y “dos espíritus”, aunque ella sostiene que esta forma de nombrar también intenta universalizar una cuestión que es variable en cada cultura y opta por el concepto “género dual” para dar cuenta que los machi fluctuaban entre lo femenino y lo masculino (Bacigalupo, 2016, pp. 52-53).

Seguramente, por estar muy lejos de sus presupuestos teóricos, la autora no incluyó en sus análisis a los estudios de la Escuela Difusionista Alemana que encontraba en la homosexualidad y el travestismo un indicador para explicar procesos históricos.

En nuestro país no contamos con investigaciones sobre estas temáticas, es así que seleccionamos algunas citas en las cuales se hace visible que también en los registros pampeanos y patagónicos se documentó el travestismo y la homosexualidad entre los especialistas en lo sagrado, también considerados médicos y médicas, ya que eran quienes se ocupaban de la salud y la enfermedad, conocían y usaban la farmacopea junto con las estrategias que sostienen la espiritualidad y los símbolos rituales. Además, también encontramos al menos una referencia que da cuenta de la aceptación de la homosexualidad masculina en espacios que nada tienen ver con lo sagrado.

Entre las primeras referencias a los pueblos originarios de la región pampeana encontramos las memorias del jesuita inglés Thomas Falkner, con un capítulo sobre las costumbres de los pueblos que denominó “moluches y puelches”. El texto da cuenta de las particularidades de los médicos o curanderos y detalla lo siguiente:

Los hechiceros son de los dos sexos. Los hechiceros varones tienen que abandonar (por decirlo así) su sexo y vestirse de mujer y no se pueden casar, aunque a las hechiceras brujas se les permite esto. La separación de este oficio se hace en la niñez, y

siempre se les da preferencia a aquellos que en sus primeros años dan señales de carácter afeminado. Desde muy temprana edad visten de mujer y se les entrega el tambor y las sonajas propias de la profesión que será de ellos (Falkner, 1957, p. 145).

En las descripciones realizadas por el jesuita Sánchez Labrador y publicadas por Guillermo Furlong, encontramos menciones sobre las costumbres de los hechiceros o médicos de los llamados puelches serranos.

Una costumbre muy singular reina entre los Puelches serranos, y es que los médicos varones andan vestidos de mujer, y en todo hacen los ministerios de mujeres, cocinan, traen agua, etc. Lo más reparable es, que jamás se acompañan con los hombres, sino con las mujeres (Furlong, 1938, p. 52).

Para este jesuita del siglo XVIII las costumbres descriptas no eran similares a la de otros pueblos, por ejemplo, señala que entre los llamados “patagones” los hechiceros eran identificados desde niños como aprendices, pero sus vestimentas no tenían particularidades especiales.

El naturalista Francisco Javier Muñiz -recopilado por Félix de Outes- vivió un tiempo en Carmen de Patagones, conoció a los tehuelches de ese lugar, y habla de los llamados “maricones” pero de sus escritos no se infiere que necesariamente fueran curanderos, chamanes o afines, porque a estos los llama “cirujanos” y no dejó registros de sus opciones sexuales. Sus referencias a la homosexualidad se encuentran en descripciones de la vida cotidiana:

Los niños maman hasta los tres o cuatro años, esto es, hasta q' puedan mantenerse con carne: durante este tiempo la madre no cohabita con el padre, lo q' es la causa de los pocos hijos q' tienen. Los ricos y los caciques suelen tener dos ó tres mujeres *á mas del uso infame de los maricones q' es general en ellos* (Outes, 1917, p. 206). [Las cursivas son nuestras]

Outes realizó varias aclaraciones con citas al pie de esta parte del documento y en ellas manifestó las dudas que le suscitaban las anotaciones del naturalista y sostuvo que seguramente no observó

lo que describió en este fragmento, sino que repitió lo que había leído en las memorias de Falkner. Hizo hincapié en dudar de la homosexualidad de los chamanes, sin reparar que el documento no decía eso. Además, no tuvo en cuenta que más adelante Muñiz volvió sobre el tema y nuevamente relacionó a la homosexualidad a la vida cotidiana y no al ámbito de lo sagrado.

Las mujeres son laboriosas, cocinan, traen el agua y la leña: carnean las yeguas ó ovejas, preparan los cueros y cordeles de cerda para el toldo, hilan la lana, texen las xergas ponchos y mantas. Si sobreviene alguna tormenta de noche, se levantan, atezan los cordeles para asegurar el toldo, mojadas todas, mientras los indios permanecen acostados, *los maricones trabajan como mujeres* (Outes, 1927, p. 209) [Las cursivas son nuestras]

En un área relativamente cercana, y unos años después nos encontramos con los escritos Jorge Claraz¹¹, sobre su viaje desde Patagones hasta el interior de la actual provincia del Chubut, donde se encuentra con “la tribu de Antonio” y realiza muchas descripciones sobre la vida y costumbres del grupo, es así que nos enteramos de muchos pormenores de su cultura, sin embargo, no sabemos nada acerca de sus especialistas en lo religioso. Aclaramos que en su crónica le otorga relevancia a manifestaciones de la religión y la espiritualidad que realizan sus acompañantes y no dejó de describir rituales para propiciar la caza, para compartir el alimento, para transitar por ciertos lugares o para moverse en el espacio doméstico, sin embargo, cuando va a ver al machi solo dice lo siguiente: “Luego fui al toldo del ‘maricón’ [machi]” (Claraz, 1988, p. 81). Es todo lo que sabemos.

Nos preguntamos por qué no le dedicó a este miembro destacado del grupo algunas líneas. Pensamos que la respuesta está en el menosprecio que le producía la homosexualidad masculina, pero también en una sobrevaloración de la masculinidad. Nos parecen

¹¹ Jorge Claraz, fue un agrimensor y productor rural de origen suizo radicado en Bahía Blanca, que realizó un viaje al Chubut entre 1865 y 1866 con la idea de conocer la Patagonia para realizar nuevos emprendimientos económicos y esperaba encontrarse con los colonos galeses.

significativas las siguientes reflexiones sobre los pueblos originarios con los que interactuaba:

En todo se dejan llevar por la inspiración del momento. Reflexionar, prever, prevenir, proceder sistemáticamente, no es cosa de ellos. Por eso, esta raza tiene que desaparecer ante cualquier cosa que la supere a este respecto. Viajar, cambiar, es su pasión, que el gaucho heredó en cierta parte. Son pacientes porque no tienen energía; y por faltarles energía, tienen perseverancia para ciertas cosas. El *carácter femenino* se manifiesta en la constancia con que continúan la rutina, sin cambiar nada. *En las mujeres esto es más fuerte que en los hombres*. Se percibe en ello cierta gradación. El chileno, por ejemplo, ya se viste en forma más parecida al gaucho, mientras que el pampa conserva su quillango. Más rutinario aún es el tehuelche. Y peor todavía son los fueguinos (Claraz, 1988, p. 69). [Las cursivas son nuestras]

Vemos claramente una feminización de los pueblos originarios, la cual disminuía de manera proporcional según el contacto con el mundo colonial y occidental. A su vez, las mujeres eran “más femeninas” que los varones porque procedían de manera más asistemática que ellos. Desde esta estructura de pensamiento, que relaciona a la razón positivista con la masculinidad¹² y le adjudica valores supremos, se entiende su falta de interés por el chamán; ya que Claraz consideraba que el carácter femenino de “la raza indígena” sería la causa de su desaparición.

Ya en el siglo XX, podemos ver que Esteban Erize, en su diccionario mapuzungun-español, describe al término “hueyen nguen” “como pederastia pasiva” y sostiene que la homosexualidad no era castigada entre los mapuches de ambos lados de la Cordillera y por los pueblos de la Pampa.

Hueyen nguen: Pederastia pasiva. La pederastia nunca fue considerada entre los indígenas americanos como signo de perversión sexual y no se consideraba el acto como deprimente

¹² A su vez, Claraz fue objeto de una mirada similar a la suya cuando fue descrito por Meinrado Hux, quien analizó su retrato y opinó que “le faltaba vigor” y “que sus rasgos no revelan la fuerza que le atribuiríamos a cualquier conquistador” (1977, pp. 5-6).

para la personalidad moral del individuo. En tiempos antiguos los MACHIS la practicaban corrientemente y para adoptar más aún las modalidades femeninas por transmisión mágica, usaban vestimentas de mujer. Los MACHIS pederastas eran muy considerados y respetados por hombres y mujeres porque “hacían con éstas oficio de hombres y con aquellos oficios de mujer (Erize, 1960, p. 188).

5. EL DERECHO MATERNO EN EL EVOLUCIONISMO Y DIFUSIONISMO

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*, en 1884, se conocieron las sistematizaciones –compartidas con Carlos Marx– que había realizado Federico Engels en una dirección cercana a la de Bachofen.

Desde sus perspectivas evolucionistas Engels sostuvo la existencia de una etapa de “derecho materno” a la que denominó “familia punalúa” o de matrimonios por grupos, que llegó hasta la etapa que identificó como de “familia sindiásmica”, a partir de la cual se fue 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”. Para Engels el derecho materno fue una especie de espejo del pasado que había que volver a mirar para vivir en una sociedad más justa.

Por su parte, los difusionistas 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.

El modelo evolucionista fue rechazado por distintos motivos, tanto ideológicos como epistemológicos y metodológicos por los difusionistas que ofrecieron un modelo alternativo, aunque en algún sentido, 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.¹³ Uno de los círculos culturales había sido el matriarcal y los discípulos de William Schmid creyeron encontrar sus vínculos con ciertas prácticas rituales que documentaron entre los tehuelches y en los pueblos fueguinos.

En el extremo sur argentino-chileno trabajó el antropólogo y sacerdote de origen alemán Martín Gusinde, discípulo de Schmidt, quien a su vez era el director de la Congregación del Verbo Divino en la cual se formó. Para confirmar sus presupuestos teóricos buscó documentar y explicar rituales, a los que llamó de “iniciación masculina” y consideró una respuesta masculina a un antiguo matriarcado existente en la sociedad. En el contexto del centro sur argentino-chileno los principales rituales a estudiar para demostrar sus teorías fueron: los “bailes de máscaras” y las ceremonias de pubertad. Para ejemplificar estos razonamientos citaremos las opiniones de Gusinde sobre la ceremonia clasificada como de iniciación masculina, Klóketen, de los selk’nam.

De hecho, estas típicas ceremonias masculinas tienen su origen en el antiguo matriarcado. Mientras allí se considera en forma general al hombre como creador de esa institución, son aquí en Tierra del Fuego las mujeres las que la fundan. Esto sucedió con intención -claramente expresada en el mito de origen- de mantener a los hombres no sólo en una situación de subordinación, sino también de dependencia social y económica de la parte femenina de la población. Recién más tarde los hombres bajo la conducción del hombre -sol, lograron la violenta inversión de la situación (Gusinde, 1982, p. 1533).

¹³ 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 la antropología es desentrañar todo este entramado para delimitar y definir áreas culturales en términos de listas de rasgos culturales.

Las ceremonias observadas por Gusinde, en las cuales los varones se reunirían para que no volvieran a gobernar las mujeres -como lo habían hecho en los tiempos míticos- fueron interpretadas por los difusionistas como un registro del matriarcado. El matriarcado había existido, los varones reaccionaron, mataron a las mujeres adultas e iniciaron una nueva etapa en la que gobernaron ellos. Para los difusionistas el derecho materno o el matriarcado eran un espejo que había que mirar para no repetir errores del pasado.

Evolucionistas y difusionistas identificaron la existencia de lo que llamaron el “derecho materno” o matriarcado, en culturas de los pueblos originarios del centro - sur de la Argentina y Chile.

LAS PERSPECTIVAS EVOLUCIONISTAS: LA IMPORTANCIA DEL PARENTESCO

En los trabajos realizados por Ricardo Latcham en Chile encontramos la identificación de la “filiación materna” a la que podemos relacionar con las perspectivas teóricas del “derecho materno” en la línea evolucionista. En sus trabajos realiza 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 mapuches (Latcham, 1924, pp. 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. Escribió el autor:

Hay también motivos para creer que la descendencia por línea paterna, o al menos los derechos paternos, conocidos entre los mapuches en tiempos de la conquista, fue una innovación introducida por éstos, y fuera del territorio ocupado por ellos, todavía persistía la filiación materna y que la propiedad y dignidades se heredaban por línea femenina. Todas las denominaciones del parentesco del siglo XVI corresponden exclusivamente a las que se emplean por *pueblos en estado*

matriarcal, como tendremos ocasión de observar más adelante (Latcham, 1924, pp. 23-23). [Las cursivas son nuestras]

Latcham realizó un detallado estudio de fuentes documentales y llegó a la conclusión que había existido una clara filiación materna que para muchos investigadores pasó desapercibida. En los fundamentos teóricos encontramos las huellas de Engels.

Según opinión general el origen de la filiación materna se deriva de costumbres de promiscuidad entre los sexos, por los cuales una mujer cohabita o puede cohabitar con diferentes hombres sucesivamente y sin trabas, lo que dificulta o imposibilita el establecimiento de la paternidad (Latcham, 1924, p. 54).

Sin dudas el texto nos remite a Engels, 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 sistemas parentales para mostrar sociedades distintas a las impuestas por la conquista, pero mostró preocupación por desentrañar la problemática de la falta de reconocimiento de la paternidad, situación que no le daba derechos a los varones sobre las mujeres y sus hijos e hijas.

Este autor siguió los lineamientos teóricos que entienden que la filiación materna antecede a la paterna, en una línea claramente evolucionista. Desde esta perspectiva va realizando una genealogía de las costumbres matrimoniales mapuche que llevaron a que los varones fueran delimitando sus tierras de cultivos, llevaran a su mujer allí y robaran mujeres a sus vecinos. Anota que como las uniones por raptó ocasionaban muchos conflictos se terminaron comprando a las mujeres, es decir, que según este análisis en esta etapa de ciertos “privilegios femeninos” se pueden encontrar indicadores culturales como el “matrimonio por compra”, donde el objeto de las transacciones económicas era la mujer.

Iniciada esta costumbre, el hombre procuraba tener más mujeres y las compraba a medida que sus bienes se lo permitían.

Aún no se reconocían hijos al padre, así que las mujeres se las compraban a la comunidad, representada por sus parientes más cercanos en línea materna. Los hijos pertenecían al grupo de la

madre y al crecer, generalmente iban a vivir con sus parientes maternos, no quedándose incorporados al grupo del padre (Latcham, 1924, p. 56).

En esta línea evolutiva encuentra que cuando los varones comenzaron a ejercer su autoridad sobre las mujeres - que pasaron a ser de su propiedad- se puede comenzar a establecer la paternidad y la vida de las mujeres se “hace más esclavizada. Ya no era como antes dueña de su voluntad, ni podía apartarse del hombre según su capricho” (Latcham, 1924, p. 56) Considera que así se fue esfumando el derecho materno para dar lugar paulatinamente al derecho paterno, cuando estaban en esta transición se produjo la conquista hispánica. En algunos pasajes el autor cita a Engels para corregir una afirmación de su colega Tomás Guevara quien elaboró una disparatada teoría acerca de los matrimonios por grupo y el establecimiento de “turnos maritales” para regular su funcionamiento (1924, p. 96).

En este texto encontramos un detallado trabajo con fuentes para documentar tanto la costumbre de la herencia a través de las mujeres como la filiación a través de la madre. Señala que en los títulos de las encomiendas se encuentran registrados una heterogeneidad de “apellidos” –originados en lo que llama el sistema totémico- que solo es frecuente en los sistemas de filiación materna, opina que en los sistemas de filiación paterna donde el apellido es heredado por todos los hijos se produce una concentración patronímica y no el “desmembramiento matronómico” que se ve la documentación que analiza. (Guevara, 1924, p. 90) Considera que para el siglo XIX había una clara filiación paterna a diferencia de la filiación materna del siglo XVI.

LAS PERSPECTIVAS DIFUSIONISTAS: LA IMPORTANCIA DE LA RELIGIÓN Y LOS RITUALES

Entre los investigadores difusionistas que identificaron al “derecho materno” entre los mapuche se encuentra Oyarzún, Este autor afirmaba que el “derecho materno” estaba mucho más arraigado de lo que se suponía y opinaba que los conquistadores no se dieron cuenta de esto porque sólo hablaban con hombres importantes,

caciques y mocetones, ya que ellos eran los que mandaban y no con mujeres, aunque, afirmaba que el “derecho materno” no significaba exactamente ejercicio del poder político.

Oyarzún opinaba que los hombres siempre se opusieron al “derecho materno”, una de las formas de organizar esta oposición fueron las sociedades secretas¹⁴ en las cuales eran frecuentes los bailes en los que los bailarines usaban máscaras o se ataviaban de manera singular para ejecutar las danzas; es así que la búsqueda de documentos que dieran cuenta de la existencia de danzas masculinas con máscaras, ropas o elementos que permitieran ocultar la identidad de los bailarines, se convirtió en un importante móvil de sus estudios y en los de sus pares, ya que consideraban a estas manifestaciones performativas como indicios claros de la resistencia de los varones ante el dominio femenino.

Para el autor la historia nos enseña que cuando terminaron las culturas primitivas y la mujer descubrió la agricultura, se convirtió en dueña de la tierra y de la economía doméstica, mientras los hombres seguían con la caza. Esta situación dio lugar a la cultura de “derecho materno” que puso a los varones en un lugar desventajoso, sostuvo que: “se creó una situación tan deprimente para el hombre que se vio en la necesidad de reaccionar” (Oyarzún, 1945, p. 420).

Es así, que los varones evaluaron cuales eran las ventajas que podían sacar de esta situación y crearon la poligamia, que destruyó la “bella situación a la que habían llegado las mujeres”. Opinó que esta era la situación de los pobladores de Chile, llegados seguramente desde el Perú. Entre los mapuche había desaparecido el apellido del padre junto con la expansión de la agricultura y las hijas tenían el derecho de la herencia de la propiedad. Llegó a la conclusión que existía un claro “derecho materno”, aunque gobernaran los varones y que “aún carecían de amazonas” (Oyarzún, 1945, p. 421).

¹⁴ Oyarzún se interesó especialmente en la relación entre estos rituales y la conformación de sociedades secretas masculinas. El mismo tema fascinó a Gusinde, el cual a su vez fue citado por el antropólogo Robert Lowie, en su estudio sobre las sociedades secretas, en las cuales encontraba elementos para comprender cómo se fueron desarrollando las asociaciones masculinas que conducirían a las organizaciones estatales.

El autor no estaba de acuerdo con los estudios de Morgan y Bachofen sobre el matriarcado. Señaló que él había encontrado otros indicadores diferentes a los de la tradición evolucionista. Su análisis se sustentaba en comprender cual era el “ciclo cultural” de referencia, y en este caso fue el del culto a la luna, en el que se destacaban las fiestas de primera menstruación y los bailes de máscaras. Después de su declaración de principios Oyarzún citó a las fuentes en las cuales basó su afirmación sobre la existencia del “derecho materno” entre los mapuches, anteriores a la conquista: la crónica de Georges Musters y la de Francisco de Núñez Pineda y Bascuñan.

El texto escrito por Musters se encuentra en un ámbito clasificado como tehuelche¹⁵. La crónica describe una danza masculina, en la que los bailarines entraban embozados y después se descubrían y dejaban ver sus pinturas corporales, además tenían tocados de plumas en la cabeza. La ceremonia de realización de esta danza fue denominada “casa bonita” por el cronista británico, en alusión al toldo confeccionado con mantas tejidas en el cual se recluía a una niña que tenía su primera menstruación o menarca (Musters, 1964, p. 134). En esta cita vemos que encontró datos caros a su búsqueda: ceremonia de iniciación femenina (porque se realizaba en momentos que una niña tenía su primera menstruación) y bailarines envueltos con ponchos y con el cuerpo pintado (aunque no verdaderas máscaras). Luego veremos que al autor le faltó encontrar rituales que exaltaran la homosexualidad, para que tuvieran más coherencia sus presupuestos teóricos.

Al baile de máscaras y a las ceremonias que exaltaran la homosexualidad lo va a encontrar en otra documentación, producida en otro contexto cultural y en otro tiempo, en un pasaje de *Cautiverio Feliz* de Núñez de Pineda y Bascuñan. A partir de este documento Oyarzún infiere que en el actual Chile se podía rastrear el derecho materno porque encuentra referencias a la homosexualidad en la forma de vestirse y en ciertos rituales de los machis, que ya vimos cuando analizamos las investigaciones de Bacigalupo (Oyarzún, 1945, p. 428). Analiza otro pasaje de la fuente citada, en el que describe una ceremonia que inferimos muy similar a la actual

¹⁵ La observación fue realizada en la actual provincia de Santa Cruz, el año 1869.

ceremonia colectiva mapuche denominada *nguillatún* o *camaruco*¹⁶ y escribió lo siguiente:

Este era el hueyelpurun o baile deshonesto de los araucanos¹⁷, destinado a la enseñanza del reemplazo de la mujer en las culturas de derecho materno. A este respecto dicen Schmidt y Koppers: ‘Algunos investigadores aseguran la existencia del vicio de la pederastia en los de las sociedades secretas de los hombres de esa cultura, como ha sucedido entre los antiguos indios de la costa occidental de América del Sur, en Nueva Pomeraria y otras partes. No creemos equivocarnos entonces al considerar que en estas prácticas delictuosas no se trata sino de una oposición de los hombres para alejarlos de las mujeres (Volker und Kulturen, T III, pág. 227). (Oyarzún, 1945: 429).

Veamos a la etimología de “hueyelpurun” llamado “baile deshonesto”. Sabemos que *purun* significa “baile”, “danza”; nos queda ver el significado de *hueyel*. Según el diccionario de Erize (1960, p. 188) “hueye” significa: “puto, maricón, pederasta pasivo” “hueyen nguen”: “pederastia pasiva” y “hueyetun”: “pederastia activa”, es decir que traducido a nuestros tiempos sería algo así como “baile o danza gay” o “baile o danza homosexual”. Dudamos de esta etimología, por su similitud con la de una de las danzas actuales del *nguillatún*, el *puelpurun* o “baile del este” o *lonkomeo*, posiblemente originado de la actual Argentina, el *puel mapu* o “tierra del este”; se trata de una danza masculina ejecutada por bailarines que llevan escasas ropas, con el cuerpo pintado, con tocados de plumas de avestruz (*Rhea americana*) y una faja tejida cruzada en el cuerpo con cascabeles.

¹⁶ Nuestra afirmación acerca de la temprana documentación del *nguillatún* en *Cautiverio Feliz* se sustenta en descripciones del capítulo VII (1989, p. 79) donde encontramos detalles significativos para comprender las características de esta reunión a la que denomina “borrachera y festejo” en la que se destaca la existencia de un “palenque” [*rehue* o poste sagrado] ubicado en el centro del espacio ceremonial, también resalta la importancia ritual de la llama [*weke, hueque*] y de distintos tipos de chicha que se consumían en el lugar. Sabemos que la chicha [*mudai, chavi* y variantes] es una bebida alcohólica de destilación directa realizada con maíz, trigo, piñones, manzana, miel, que tenía/tiene un alto valor simbólico e imprescindible en las celebraciones, y que la preferida del cronista era la de frutilla.

¹⁷ Utiliza el gentilicio araucano, en este caso equivalente a reche y mapuche.

Oyarzún hace hincapié en la importancia de identificar ceremonias en las que se practicaba el “pecado nefando”¹⁸, explica que el vocablo proviene del latín y una de sus variantes es la “sodomía y el bestialismo”. Utiliza el término “pederastia” como sinónimo de homosexualidad y lo hace siguiendo a Schmidt y Koppers, ya que estos autores estaban interesados en el estudio de las ceremonias secretas en las que se iniciaba a los jóvenes en prácticas homosexuales.

En suma, los razonamientos de este autor tienen condicionamientos teóricos que lo llevan a vincular distintas manifestaciones del ámbito de lo sagrado, especialmente rituales -que buscarían imponer la homosexualidad entre los jóvenes-, con el matriarcado.

6. PARA EL CIERRE

Nos preguntamos por qué razones en el texto que describía y explicaba la foto seleccionada se relacionaba travestismo con chamanismo y matriarcado. Las perspectivas feministas que guiaron el trabajo nos condujeron a poner en cuestión los rótulos que han explicado a los procesos históricos de los pueblos originarios desde epistemologías con fuerte arraigo colonial. Hicimos un breve recorrido por puntos nodales de la epistemología feminista que ha focalizado en las relaciones entre conocimiento, racionalidad positivista colonial y patriarcado. Desde estos planteos nos alejamos así de la idea de neutralidad y de la objetividad positivista para poder pensar desde una objetividad distinta, en la que intervienen subjetividades e intersubjetividades. Los feminismos latinoamericanos, andinos, del Abya Yala y otros afines están dando cuenta del surgimiento de una epistemología feminista que propone otras metodologías y otra praxis. Estos feminismos tienen sus antecedentes en las teorías poscoloniales y decoloniales, pero también surgieron de las luchas de las mujeres indígenas y mestizas que entienden al conocimiento

¹⁸ Oliver Guilhem señala que el “pecado nefando” constituye uno de los argumentos esgrimidos como una de las “justas causas de la guerra contra los indios”, este autor trabajó con fuentes mesoamericanas y destaca que están sobre representados los enunciados que afirmaban que los habitantes de Nueva España comían carne humana, eran sodomitas que caían en el pecado nefando y bebían en exceso. Canibalismo y homosexualidad se ubicaban en el mismo lugar en los registros de conquistadores y misioneros (1992, p. 48).

como parte del interés emancipatorio, razones por las cuales opinan que no se puede separar epistemología de política.

Entre los grandes debates a los que nos condujeron las feministas de México, las del mundo andino y también -y con escasa producción teórica editada- las mapuche, se encuentran las preguntas por la universalidad del patriarcado por la división de género binaria, que vinculamos a la criminalización de la homosexualidad. Ambas cuestiones son medulares en nuestro trabajo.

Fuimos demostrando que algunas feministas consideran que el patriarcado es una imposición colonial, por lo tanto, los pueblos originarios pudieron haber sido matriarcales y podrían convertirse en el modelo de una sociedad más justa e igualitaria, sin los males del patriarcado; pero sucede que el matriarcado que intuyen estas feministas no coincide con las cuestiones a las que llamaron matriarcado o derecho materno los evolucionistas y difusionistas que estamos analizando.

También intentamos un recorrido por la teoría antropológica del origen de la cultura y del tabú del incesto a partir de las revisiones que le hacen a Lévi-Strauss tanto Gayle Rubin como Butler. Con algunas diferencias, ambas consideran que la teoría estructuralista del tabú del incesto y del origen de la cultura, es también una teoría sobre la heteronormatividad, a la que no se cuestiona y se la considera “natural” y no una construcción político-cultural. Feministas como Lugones y Mendoza han propuesto que el propio concepto de género es una elaboración colonial y que entre muchos pueblos del Abya Yala se reivindicaba a la diversidad sexual. Todas estas reflexiones fueron insumos para pensar el tema de la “homosexualidad de los chamanes”, pero sobre todo del peso de las imposiciones binarias, de la criminalización de toda evasión a la norma del orden clasificatorio y jerárquico del género que atraviesan tanto a las fuentes históricas como a sus interpretaciones.

Nos preguntamos sobre el significado de derecho materno o matriarcado en las perspectivas evolucionistas, relacionadas con la teoría de Engels y encontramos que en esta línea de pensamiento no se hubieran hecho las vinculaciones que hallamos en el texto citado; fundamentalmente porque quienes se encontraban en este paradigma focalizaban en el estudio del parentesco y no de los rituales.

Llegamos a la conclusión que las relaciones entre travestismo y matriarcado tienen una explicación en las bases teóricas de la Escuela Difusionista Alemana, una teoría antropológica que pretendió ser universal y que, a su vez, buscó demostraciones a través del estudio de distintos pueblos del mundo, entre ellos los de la Patagonia, a los que consideraba posibles guardianes de indicadores culturales de ciclos culturales del pasado.

A través de todo el recorrido intentamos llegar al punto de partida, a la comprensión del epígrafe de la fotografía que impulsó este artículo y también esperamos haber cumplido con el objetivo principal del trabajo, que fue puntualizar desde perspectivas feministas en los significados que tuvo el concepto de matriarcado en el estudio de los pueblos originarios pampeano-patagónicos.

BIBLIOGRAFÍA

Bach, Ana María. (2014). Fertilidad de las epistemologías feministas. *Sapere Aude*, 5(9), 38-56.

Bacigalupo, Ana Mariella. (2010). Las Prácticas Espirituales de Poder de los Machi y su Relación con la Resistencia Mapuche y el Estado Chileno. *Revista Chilena de Antropología*, 2, 6- 22.

---- (2016). La lucha por la masculinidad de Machi: políticas coloniales de género, sexualidad y poder en el sur de Chile. *Revista de Historia Indígena*, 6, 29-64.

Butler, Judith. (2017). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Buenos Aires: Paidós.

---- (2010). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'*. Buenos Aires: Paidós.

Chapman, Anne. (1986). *Los selk'nam. La vida de los Onas*. Buenos Aires: Emecé Editores.

- Claraz, Jorge. (1988). *Diario de Viaje de Exploración al Chubut 1865-1866*. Buenos Aires: Marymar.
- Engels, Friedrich. (2006). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Buenos Aires: Acercádonos.
- Erize, Esteban. (1960). *Diccionario comentado mapuche-español*. Cuadernos del Sur, Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur.
- Falkner, Tomás. (1957). *Descripción de la Patagonia*. Buenos Aires: Hachette.
- Furlong, Guillermo. (1938). *Entre los Pampas de Buenos Aires*. Buenos Aires: Talleres Gráficos San Pablo.
- Gargallo, Francesca. (2006). *Ideas feministas latinoamericanas*. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana.
- Guillem, Oliver. (1992). Conquistadores y misioneros frente al “pecado nefando”, *Historias Revista de la Dirección de Estudios Históricos del INAH*, 28, 47-63.
- Gusinde, Martín. (1983). *Los indios de Tierra del Fuego. Los Selk'nam*. T. I Vol. I. Buenos Aires: CAEA-CONICET.
- Haraway, Donna. (2000). *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Buenos Aires: Proletario Ediciones.
- Héritier, Françoise. (2007). *Masculino/femenino, Disolver la jerarquía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hux, Meinrado. (1977). *Jorge Claraz 1832-1930*. Buenos Aires-Santiago de Chile: Editorial Pucará.
- Imbelloni, José. (1979). *Religiosidad indígena americana*. Buenos Aires: Castañeda.

- Lamas, Marta. (1986). La antropología feminista y la categoría 'género'. *Nueva Antropología*, VIII(30), 173-198.
- Latcham, Ricardo. (1924). La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos. *Publicaciones del Museo de Etnografía y Antropología de Chile*, III (2, 3 y 4), 245-868.
- (1936). La organización de los indios de Chile: el matriarcado y el totemismo. *La prehistoria chilena* (pp. 89-100). Santiago de Chile: Biblioteca Nacional.
- Levi- Strauss, Claude. (1968). *Antropología Estructural*. Buenos Aires: Eudeba.
- (1969). *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: Paidós.
- Lowie, Robert. (1972). *La sociedad primitiva*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Lugones, María. (2008). Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, 9, 73-101, julio-diciembre.
- Maffía, Diana. (2007). Epistemología feminista: La subversión semiótica de las mujeres en la ciencia. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 12, 63-98.
- Marcos, Sylvia. (2014). Feminismos en camino descolonial. En M. Millán, *Más allá del feminismo: caminos para andar* (pp. 15-34.) México: Red de Feminismos Descoloniales.
- Mendoza, Breny. (2010). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En Espinosa Miñoso, Y. (Comp.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano* (pp. 19-36). Buenos Aires: En la frontera.

- Millán, Margara. (2014). *Más allá del feminismo: caminos para andar*. México: Red de feminismos descoloniales.
- Musters, George Chaworth. (1964). *Vida entre los patagones*. Buenos Aires: Solar Hachette.
- Nunez de Pineda y Bascuñan, Francisco. (1989). *Cautiverio Feliz y Razón individual de las guerras dilatadas del Reino de Chile*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Outes, Félix. (1917). *Observaciones etnográficas de Francisco Javier Muñiz. Physis III*.
- Oyarzún, Aureliano. (1945). La cultura de derecho materno de los aborígenes de Chile. *Revista del Museo Histórico Nacional de Chile*, Año 1 (4), 419-431.
- Paredes, Julieta. (2010). Hilando fino desde el feminismo indígena comunitario. En Espinosa Miñoso, Y. (Comp.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano* (pp 117-120). Buenos Aires: En la frontera.
- Quijano, Aníbal. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 246-278). Buenos Aires: CLACSO.
- Revista Legado. *Edición Pueblos Originarios, una revista digital del Archivo Nacional de la Nación*. Publicación Digital, 5, junio de 2017, p. 40 <http://www.agnargentina.gob.ar/revista/Legado5.pdf> (Acceso 11 de marzo de 2019).
- Rivera Cusicanqui, Silvia. (2018). *Un mundo chi'xi es posible*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rubin, Gayle. (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo. *Revista Nueva Antropología*, VIII (030), 95-145.

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

Spivak, Gayatri. (2003). “¿Puede hablar el subalterno?”. *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 297-364.

Walsh, Catherine. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa*, 9, 131-152.

Fecha de recepción: 5 de julio

Fecha de aceptación: 30 de agosto