



# Voces habitadas

Recorridos lingüísticos en homenaje  
a Ana Fernández Garay

María Emilia Orden  
Marisa Malvestitti  
(Compiladoras)



EdUNLPam  
Universidad Nacional de La Pampa



Libro  
Universitario  
Argentino

---

**Voces habitadas.**  
**Recorridos lingüísticos en homenaje a**  
**Ana Fernández Garay**

---

María Emilia Orden y Marisa Malvestitti  
(compiladoras)

Orden, María Emilia

Voces habitadas : recorridos lingüísticos en homenaje a Ana Fernández Garay / María Emilia Orden ; Marisa Malvestitti ; compilación de María Emilia Orden ; Marisa Malvestitti. - 1a ed compendiada. - Santa Rosa : Editorial de la Universidad Nacional de La Pampa, 2021.

Libro digital, PDF - (Libros de interés socio comunitarios / 1)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-863-428-3

1. Lenguas Originarias. I. Malvestitti, Marisa. II. Título.

CDD 410.92

## LIBROS DE INTERÉS SOCIOCOMUNITARIO

### **Voces habitadas. Recorridos lingüísticos en homenaje a Ana Fernández Garay**

María Emilia Orden y Marisa Malvestitti (compiladoras)

Septiembre 2021, Santa Rosa, La Pampa

Foto de tapa: Diana Martín / Foto de contratapa: Mariela Eva Rodríguez

Revisión de estilo: Luisa Domínguez

Diseño y diagramación: DCV Gabriela Hernández (Jefa de Dpto. Diseño - UNLPam)

ISBN 978-950-863-428-3

© Cumplido con lo que marca la ley 11.723

*La reproducción total o parcial de esta publicación, no autorizada por los editores, viola los derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente autorizada.*

EdUNLPam - Año 2021

Cnel. Gil 353 PB - CP L6300DUG

SANTA ROSA - La Pampa - Argentina

# Índice

---

<b>Prefacio</b>	
Beatriz E. Cossio.....	11
<b>Presentación</b>	
Marisa Malvestitti y María Emilia Orden.....	15
<b>Reflexiones sobre la lingüística de campo en Patagonia.</b>	
<b>Entrevista a Ana Fernández Garay</b>	
Sofía De Mauro y Luisa Domínguez .....	31
<b>Publicaciones de Ana Fernández Garay</b>	
<i>Selección:</i> Aída Arias.....	53
<b>Tabula gratulatoria</b> .....	75
<b>Contribuciones de Ana Fernández Garay a los estudios de lenguas patagónicas</b>	
<b>Una infatigable trabajadora</b>	
Christos Clairis.....	85
<b>Ana Fernández Garay: la ciencia como proyecto colectivo</b>	
Sebastián Sayago .....	91
<b>Lingüística e interdisciplina. El trabajo lingüístico-etnográfico de Ana Fernández Garay y la inscripción de la narratividad de los pueblos originarios pampeano-patagónicos</b>	
Graciela Hernández.....	103
<b>Contribuciones de Ana Fernández Garay a los estudios sociolingüísticos en la provincia de La Pampa</b>	
Silvia Spinelli.....	121
<b>Los aportes de Ana Fernández Garay en el rescate del ranquel</b>	
Entrevista a Nazareno Serraino.....	139

<b>Encuentros en el proceso de recuperación de la lengua tehuelche en Santa Cruz</b>	
Marcela Alaniz y Mariela Rodríguez.....	145

## **Tipología lingüística de lenguas amerindias**

<b>Relaciones de complemento en dos variedades de toba habladas en Formosa (guaycurú, Argentina)</b>	
María Belén Carpio y Raúl Eduardo González.....	149

<b>El kakán y los apellidos diaguitas: una aproximación lingüística</b>	
Antonio Díaz-Fernández.....	169

<b>Partes del cuerpo, emoción y noción de persona entre los toba/qom (Gran Chaco)</b>	
Cristina Messineo y Paola Cúneo.....	201

<b>El estatus aspectual del morfema <i>-(ki)yaw-</i> del mapudungun hablado en Chile</b>	
Aldo Olate Vinet y Jacqueline Caniguan Caniguan.....	219

<b>Los ideófonos en warao</b>	
Andrés Romero-Figueroa.....	233

<b>Una hipótesis sobre la diacronía del sistema vocálico de la lengua gүнүн a yajüch</b>	
José Pedro Viegas Barros.....	257

<b>El sistema de voz básico activa/media y la afectación en cláusulas transitivas en qom l'aqtaq</b>	
Adriana Zurlo y Marisa Censabella.....	275

## **Sociolingüística y contacto lingüístico**

<b>Del español en la Argentina al español de la Argentina para la enseñanza de la lengua</b>	
Leonor Acuña.....	295

<b>Influencias del quechua en los argentinismos del español en el siglo XIX: el caso del lunfardo</b>	
Julio Calvo Pérez .....	303
<b>La instrumentalidad fonético-fonológica en la descripción de los sistemas lingüísticos</b>	
María Amalia García Jurado y Roxana Risco.....	327
<b>¿Qué se imita cuando se imita? Exploraciones sobre la xenofonización y la imitación de la interferencia fónica</b>	
Yolanda Hipperdinger .....	341
<b>El sistema de clíticos. Una fuente inagotable de explotación comunicativa</b>	
Angelita Martínez .....	355
<b>Exploraciones sobre la trayectoria sociolingüística de la comunidad italiana en Ingeniero White (Argentina). Desde el exogrupo al interior de la comunidad: el rol institucional del Museo del Puerto</b>	
Elizabeth Mercedes Rigatuso.....	371
<b>Variación lingüística y variedades de una misma lengua: la alternancia del imperfecto del subjuntivo en <i>Leandro Montes de Velmiro Ayala Gauna</i></b>	
Adriana Speranza .....	399
<b>Historiografía lingüística</b>	
<b>Análisis meta-lexicográfico de vocabularios jesuitas de Aridoamérica</b>	
Andrés Acosta Félix y Zarina Estrada Fernández.....	419
<b>Aprendizaje formal e informal del castellano en el mundo andino (siglos XVI-XVII)</b>	
Rodolfo Cerrón Palomino .....	437
<b>Estudios toponímicos en Neuquén: las propuestas de Félix San Martín (1919) y Pablo Groeber (1926)</b>	
Rodrigo de Miguel .....	463

<b>Los aportes de la antropología porteña al estudio de las lenguas indígenas durante la primera mitad del siglo XX en Argentina</b> Luisa Domínguez.....	479
<b>Léxico relativo a flora y fauna en lengua gүнүн a yajüch relevado por Tomás Harrington</b> Verónica Domínguez.....	499
<b>La enseñanza de la lengua en la Revista de derecho, historia y letras</b> Esteban Lidgett y Guillermo Toscano y García.....	517
<b>“Las palabras son las flores de la idea”: la Analogía (1897) de Clorinda Matto de Turner</b> Elvira Narvaja de Arnoux .....	537

# Lingüística e interdisciplina.

## El trabajo lingüístico-etnográfico de Ana Fernández Garay y la inscripción de la narratividad de los pueblos originarios pampeano-patagónicos

---

Graciela Hernández  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
Universidad Nacional del Sur

*Los fragmentos  
de mil dioses antiguos derribados  
se buscan por mi sangre, se aprisionan, queriendo  
recomponer su estatua.  
De las bocas destruidas  
quiere subir hasta mi boca un canto,  
un olor de resinas quemadas, algún gesto  
de misteriosa roca trabajada.*

Rosario Castellano, “Silencio acerca de una piedra antigua”

### Introducción

Nos proponemos pensar en las relaciones entre antropología y lingüística a los efectos de focalizar en determinados aportes que Ana Fernández Garay (A.F.G.) hizo a los estudios lingüísticos y antropológicos y, en cierta medida, a los históricos.

Plantaremos las características de algunos de los debates acerca de las relaciones entre lengua y cultura. Puntualizaremos en las discusiones entre evolucionistas y anti- evolucionistas, en las búsquedas de metodologías lingüísticas para propiciar mayor rigurosidad en el artesanal trabajo etnográfico y en las discusiones sobre lenguaje y género, en el marco de la antropología feminista.

Hicimos un recorte en el que elegimos tres relatos recopilados por esta lingüista. Todos los testimonios habilitan nuevos abordajes sobre



cuestiones relevantes, tanto porque remiten a aspectos teóricos, como por su singularidad empírica, la cual también posibilita nuevos análisis. Las temáticas narrativas que seleccionamos son tres. En primer lugar, un mito de origen del fuego, narrado en la Comunidad Originaria Tehuelche de El Chaliá, que nos hace repensar los análisis teóricos de estos relatos míticos. A continuación, una narración sobre las actividades que realizaban las niñas ranqueles en las ceremonias de menarquía, que nos hizo rever ideas sobre las identidades de género y los rituales. Por último, un relato sobre el cherrufe, un ser mítico —frecuentemente representado por una piedra con diferentes características— sobre el que volveremos; con el que relacionamos narrativa con procesos históricos.

## Lingüística e interdisciplina

Las relaciones entre lingüística y antropología han pasado por diferentes momentos, durante las etapas iniciales de la expansión colonial surgió la necesidad de comunicarse con los pueblos originarios, este fue uno de los móviles que llevó a religiosos, militares, comerciantes y agentes coloniales a aprender sus idiomas.

En el siglo XX, y en el seno de la discusión entre evolucionismo y anti-evolucionismo, encontramos una interesante cuestión para ver cierto tipo de relaciones entre antropología y lingüística iniciadas por Franz Boas. La preocupación por introducir la perspectiva comparativa, que provenía tanto del trabajo antropológico como de los estudios lingüísticos, influyó para que antropólogos y filólogos se preocuparan por el estudio de las lenguas indígenas. Para Boas (1940) el lenguaje tenía que ser parte de la etnología; sus discípulos, Robert Lowie y Alfred Kroeber, también destacaron la importancia de los fenómenos lingüísticos. Estas ideas tuvieron una continuidad en la obra de Edward Sapir (1954), quien estaba interesado en el modo en que los significados son gramaticalizados y en comprender la manera en la que influyen en la utilización del lenguaje y en la transmisión de ideas. Estas líneas de pensamiento, junto a las de Benjamín Lee Whorf (1971) van a dar lugar a la denominada *hipótesis Sapir-Whorf* sobre las relaciones entre lenguaje y pensamiento, también llamada *hipótesis del relativismo lingüístico*, heredera directa del particularismo y relativismo cultural boasiano, opuesto al evolucionismo.

A mediados del siglo XX se produjo en la antropología cultural un movimiento que pretendía establecer criterios para hacer más riguroso el análisis etnográfico, este movimiento se inspiró en las técnicas lingüísticas. En Francia, Claude Levi-Strauss tomó el modelo lingüístico para el

armado del proyecto estructuralista; en el estructuralismo estadounidense, el lingüista, misionero y antropólogo Kenneth Lee Pike acuñó dos conceptos tomados de la lingüística para introducirlos en la antropología, se trata el concepto de ético para referirse al análisis de las conductas mediante categorías fijadas por lo/as investigadore/as y émico para el análisis de las categorías generadas por quienes hablan la lengua. A partir de su propuesta se incorporaron las categorías *etic* (de ético o fonético en lingüística) y *emic* (de émico o fonémico en lingüística) (Harris, 1993: 492-494).

Sin pretensiones de exhaustividad, podemos decir que la lingüística siempre se ha relacionado de distinta manera con la antropología y, a partir de esas relaciones, se han generado distintos tipos de debates, uno de ellos es el que encontramos en el seno de la antropología de género con vínculos con la filosofía y, por supuesto, con la lingüística. El uso del lenguaje y la propia gramática están siendo discutidas desde los feminismos, y esto no es nuevo. Para mediados del siglo XX, Simone de Beauvoir diría que el sexo femenino es un término marcado, mientras que el masculino no, luego, en los 70, la lingüista Luce Irigaray reflexionó sobre la cuestión de otra manera; para ella el sexo femenino no se puede representar, y es una ausencia lingüística. A este debate se sumará Monique Wittig, para quien el lenguaje puede ser un instrumento de dominación masculina, misógino en su utilización, pero no en sus estructuras (Butler, 2017: 86). Los ejemplos están lejos de sintetizar la actualización de estos debates que llevan más de medio siglo, que se relacionan con la temática de la identidad femenina, la conformación de la categoría “mujeres”, las formas de nombrarla y la complejidad de las intersecciones culturales, sociales y políticas.

Desde un punto de vista más relacionado con la metodología, la investigación lingüística comparte con la antropología —y en la actualidad con otras disciplinas como la sociología, la historia, las ciencias de la educación y la salud— el reconocimiento a la importancia de la etnografía y, más específicamente, de la entrevista etnográfica como una de las técnicas de investigación más utilizadas; se trata una conversación hecha entre dos personas, por alguien que entrevista y por otra que es entrevistada.

Con mucha frecuencia antropólogo/as y lingüistas han realizado el trabajo de campo en soledad, y tanto el informe etnográfico como el lingüístico son el producto de un tipo de experiencia particular. En el caso que estamos analizando, en las investigaciones realizadas por A.F.G, nos interesa destacar la importancia de la compilación de narraciones arraigadas en las culturas estudiadas, pero desconocidas en otros contextos. Se trata de historias que concentran significados, como “artefectos” discursivos que actúan como condensadores de la experiencia cultural (Nakagawa,

1997: 193). Estos dispositivos o “artefactos” narrativos funcionarían como ejes que permiten interpretar la cultura y las subjetividades de personas específicas.

En la entrevista etnográfica, dentro de las fronteras de una cultura, o a través de ellas, se da un proceso que parece sencillo y casi “natural”, sin embargo, no es así. “Dentro de la noción engañosamente simple de diálogo caben algunas ideas más elaboradas con pertinencia para la práctica etnográfica” (Marcus y Fischer, 2000: 59) que incluyen distintas perspectivas, desde la dialéctica del diálogo de la filosofía de Gadamer hasta las conceptualizaciones de la psicología y la antropología.

## **Un mito de origen del fuego, narrado en la Comunidad Originaria Tehuelche de El Chalía<sup>1</sup>**

*El matuasto no le quería dar el fuego a los tehuelches.*

En este punto queremos focalizar en el hallazgo de A.F.G. de un mito de origen del fuego en la Comunidad Originaria Tehuelche de El Chalía, se trata de un relato tardío, de 1998, narrado por Alberto Quilchamal, en un contexto de transformaciones culturales y económico-sociales en el lugar.

Esta comunidad se encuentra ubicada al SO de la provincia de Chubut, en la Patagonia argentina. Está situada a 20 km de la localidad de Ricardo Rojas y a 78 km de Río Mayo, el centro urbano más importante de la región. El lugar ha sido muy citado, debido a que allí estuvieron en distintos momentos médicos interesados por las cuestiones indígenas, que trabajaban en Río Mayo y publicaron sus observaciones en textos que se convirtieron en referencia obligada: nos referimos a Federico Escalada, autor de *El Complejo Tehuelche* (1949) y a Enrique Perea autor de *Félix Mánquel dijo* (1989).

Con anterioridad al viaje de campo de 1998, en el que acompañamos a A.F.G., ella ya había realizado un censo lingüístico en 1991. En este censo había podido corroborar que el idioma tehuelche aonek’o’ájen se había dejado de hablar en el lugar y que los casos de bilingüismo eran de mapuzungun/español; y llegó a la conclusión que el mapuzungun que hablaban aquellos que se sentían tehuelches presentaba una variedad dialectal diferente al mapuzungun que se habla en las comunidades de las

---

1 Esta parte del capítulo es una reelaboración del artículo que publicamos con A.F.G. en Amerindia. *Revue d’ethnolinguistique amérindienne* (1999).

inmediaciones. En esa oportunidad nuestra homenajeadada conoció al cacique, don Luis Quilchamal.

Luis Quilchamal es descendiente del primer cacique reconocido por el Estado, es así que perdura la línea genealógica de los Quilchamal en la conducción de la comunidad. A pesar del reconocimiento de esta familia como la legitimada para que uno de sus integrantes detente el título de cacique, en esos años habían surgido nuevos representantes dentro de la comunidad, que lograron hacerse escuchar ante las autoridades del Estado Provincial. Un caso paradigmático de esta situación fue la demanda de viviendas prefabricadas, con el respectivo molino cargador de energía eléctrica, realizada por pobladores de la comunidad que no son reconocidos como “tehuelches” en el marco de un proyecto provincial que se estaba desarrollando en este lugar. En el mismo momento también había propuestas de subdividir el territorio de la comunidad; de hecho, ya había quienes habían comprado material para alambrear. Estas innovaciones se daban en momentos en los que se estaba diseñando un corredor bioceánico que pasaba por el lugar; todo esto en el marco del imaginario globalizador de los noventa, que de alguna manera atravesaba todos los discursos y situaciones.

En este contexto Luis Quilchamal contó a A.F.G. este mito de origen del fuego, que transcribiremos en español:

Así llegó una...una liebre en la tarde, estaba el matuasto; estaba haciendo fuego. La liebre se estaba calentando las dos manos, se estaba calentando.

Cuando el matuasto se dio cuenta la liebre le sacó el fuego. Huyó la liebre, el ñandú estaba...estaba ahí y la siguió. El avestruz la miró; siguió a la liebre por todos lados hasta la cueva. El avestruz, pues le pisó la cola a la liebre, por eso hay la liebrequita quedó con la cola mocha.

El matuasto estaba mirando. Le dijo a la liebre que trajera el fuego.

Los tehuelches miraban. No tenían su fuego. Se calentaban con el quillango solamente. Se estaban abrigando, solamente con el quillango se estaban abrigando. En la tarde trajeron los caballos. ¿Qué hicieron? Mataron ñandúes, guanacos. Ya trajeron su comida. Comieron carne cruda. En eso llegó un viejo, así que van a hacer fuego, dicen. La liebre se fue.

En eso la liebre fue a escuchar a la cueva del pequeño matuasto. Ese solamente tenía el fuego.

Nosotros vamos a morir, vamos a morir de frío este invierno, decían los tehuelches. Así vamos a vivir, si nieva vamos a morir. Ese viejo trajo

carne de guanaco, avestruz, piche. Al instante estaban comiendo mucha carne cruda. Estaban empachados.<sup>2</sup>

[Luego siguió en español]

La liebre y el avestruz se pelearon, la liebre quería que el invierno durara más porque se podía esconder en la cueva, por eso la dejó rabona.

El matuasto es frío como las víboras, es dañino y ponzoñoso. Esos viven de la ponzoña, la ponzoña no los deja morir. Para matarlo hay que quemarlo, de otra manera es imposible terminar con el matuasto.

El matuasto no quería a los tehuelches, quería que murieran de frío, ahora hay muchos que son como el matuasto. Acá hay muchos chilenos que no quieren a los tehuelches.

El mito remite al momento en que los tehuelches le sacaron el fuego al matuasto, pero también se transformó en un hecho del pasado con el cual se podía explicar los comportamientos de quienes impulsaban cambios sociales individualistas —como la introducción del alambrado— sin consultar a “los antiguos”. El mito narra cuando el matuasto era el dueño del fuego y no se lo quería dar a nadie; este reptil era diferente a los tehuelches, era inmortal, solo lo podía destruir el fuego que él mismo manejaba. En otros mitos tehuelches recopilados unas décadas antes también había animales que eran los dueños del fuego y no lo querían compartir, como el zorrino —también llamado “chingue”— y el piche (Bórmida y Siffredi, 1969-1970: 70-218). En general estos mitos dan cuenta de reflexiones del paso de la naturaleza cruda a lo cocido. En este caso pensamos que el mito fue contado también para decir otra cosa, para hablar del paso de la propiedad comunitaria a la propiedad privada que vendría con el alambrado, impulsada por los considerados “nuevos pobladores” o “chilenos”. El Chaliá está situada muy cerca de la frontera argentino-chilena, es así que, quienes no son tehuelches, con frecuencia son considerados extranjeros. Vemos que se ponen de relieve antagonismos surgidos a raíz de la construcción de los Estados Nacionales<sup>3</sup> y por la construcción política del par de opuestos: mapuche/chileno y tehuelche/argentino.

---

2 Esta parte fue transcrita en versión bilingüe en Fernández Garay y Hernández (1999: 78- 80), para esta oportunidad incorporamos también el texto narrado solo en español.

3 Los prejuicios anti-chilenos eran visibles en El Chaliá, aunque no se sostenían en las entrevistas con antiguos pobladores de la cercana localidad de Ricardo Rojas. Allí todos señalaban que por mucho tiempo ellos no sabían claramente por dónde pasaba la frontera demarcatoria, y que no era un problema ser “argentino” o “chileno”. Por ejemplo, Félix Manquel, muy vinculado con la gente de la comunidad indígena en la que nos encontrábamos, por su matrimonio con Agustina Quilchamal, le dijo a Enrique Perea que había nacido en *Mamüll Malal*, Neuquén, Argentina; ambos tuvieron un interesante diálogo en el que don Félix dijo que se anotó como chileno en Trelew porque en su momento no pudo pagar para obtener los documentos (Perea, 1989: 2).

Nos interesa especialmente visibilizar la importancia del texto documentado en este trabajo de campo, porque nos permite aprehender como los mitos —en este caso de origen del fuego— se van reactualizando para dar cuenta de nuevas situaciones, propias de las sociedades divididas por fronteras nacionales, en las cuales se encuentran los pueblos originarios. En este relato se sigue conjugando el código culinario (comer crudo o comer cocido) con el orden cósmico (los animales discuten la duración de las estaciones) y se actualiza para explicar problemáticas actuales del orden económico-social (propiedad comunitaria de la tierra o privada).

## Entrar a la “casa bonita”<sup>4</sup>

*Se terminó mi mano de  
tanto hilar, decía mi abuelita.*

Le debemos al trabajo de campo de A.F.G. información relevante para conocer desde las memorias de las mujeres a los llamados rituales de iniciación femenina, o rituales de menarquía, tanto entre ranqueles como entre tehuelches. No tenemos forma de saber si los rituales de menarquía o de primera menstruación documentados en distintos pueblos originarios y en distintos momentos, se realizaron antes de la colonización europea, pero todo nos hace pensar que fueron anteriores a ella. La existencia de estas prácticas nos permite inferir la presencia de mecanismos institucionalizados para la construcción de lo que en términos generales se considera el género que asigna tareas diferenciadas a mujeres y varones.

Con frecuencia se observa el sexo/género como una construcción “occidental” que podría no haber existido en las culturas de los pueblos “no occidentales”, incluso se piensa que en algunas culturas ni siquiera se reconocería al género. Desde nuestro punto de vista, abogamos por un pensamiento que cuestione al colonialismo epistémico, pero consideramos que entre los pueblos originarios que estamos estudiando existieron construcciones de género en las cuales los rituales —entre ellos los de menstruación— fueron importantes. No sabemos cuántas personas tenían que “convertirse en mujeres” después de estos rituales, en algunos documentos pareciera que solo pasaban por ellos algunas seleccionadas. En las culturas de los pueblos patagónicos continentales no se han visibilizado ceremonias de iniciación masculina, sólo vemos rituales dirigidos a las mujeres. En el caso de los pueblos de Tierra del Fuego, en especial entre los selk’nam, sí se hallaron ceremonias dirigidas a los varones, las cuales fueron estudiadas

---

4 Esta parte del capítulo es una reelaboración del artículo que publicamos en *Runa* (2015).

especialmente por el sacerdote austríaco Martín Gusinde (1989) y más tardíamente por la antropóloga Anne Chapman (1986). También fueron registradas por Lucas Bridges (1978) e interpretadas por el australiano Michael Taussig (1993).

El peso del relato de viaje del británico George Musters (1964)<sup>5</sup>, con su descripción de una ceremonia de menarquía, a la cual llamó “casa bonita”, hizo muy visible a esta práctica ritual. El texto en cuestión describe una ceremonia de ingreso a la pubertad de una niña tehuelche en el momento de su menarca, en la Patagonia argentina, actual provincia de Santa Cruz, en 1869, unos años antes de la llamada “Conquista del Desierto”. Musters denominó a este ritual como “casa bonita” porque consideraba “lindo”, “bonito” al recinto, o toldo especial donde se recluía a la jovencita que comenzaba a menstruar, mientras la familia realizaba un encuentro festivo.<sup>6</sup> Él sólo pudo ver lo que ocurría en el exterior del toldo decorado. Su observación identificó al ritual como “tehuelche”, porque el inglés estaba recorriendo tierras de los patagones o tehuelches y así se ha mantenido a lo largo del tiempo. Nada sabemos de lo que ocurría en el interior del recinto donde se encontraba la niña y las personas que eventualmente la acompañaban. Sin dudas se trata de un documento importante, la descripción hasta cuenta con una ilustración, una de las pocas que tiene el libro, pero hay mucho que el observador no logró ver porque como varón y extranjero no pudo ingresar a ese espacio ceremonial.

Además de los escritos del británico, encontramos otros documentos con descripciones de estas ceremonias. Estos se hallan en tres contextos culturales relacionados entre sí: tehuelche, rankülche y mapuche, y en todos los casos fueron observadas por varones blancos. Cronológicamente la primera de las descripciones es la de Luis de la Cruz en 1806 (De la Cruz, 1969: 484), la del médico y naturalista Francisco Javier Muñiz en 1826 (en Outes, 1917: 205), la del naturalista francés Alcides D’Orbigny en 1829 (D’Orbigny, 1958: 452); luego ubicamos la descripción de Santiago Avendaño, quien escribió las memorias de su cautiverio entre el período 1842-1849, cuando era un niño de siete años y fue tomado cautivo en

---

5 George Musters nació accidentalmente en Sicilia, Italia, fue hijo de militar y él mismo lo fue. Marino, escritor y posteriormente diplomático abandonó la marina para dedicarse a la cría de ovejas en Uruguay. Como la empresa fracasó, se radicó en Malvinas desde donde organizó su viaje patagónico desde Punta Arenas hasta Carmen de Patagones.

6 En los trabajos antropológicos y lingüísticos contemporáneos no se ha podido demostrar que la traducción del nombre de la ceremonia fuera “casa bonita”. Hemos recopilado las denominaciones en aonek’o ‘ajen (idioma tehuelche) y en mapuzungun. Los tehuelches llamaban *apechk* y también *kaní* (baile) —si bien existen variantes—. También se encuentran denominaciones que conjugan ambos vocablos como *apechk kaní*, o *apechek a ahwai*, en *günüñ* a *iajüch*. Entre los mapuches ha sido muy documentada la expresión *huecün rucá*, para denominar a la ceremonia de menarquía.

territorio rankülche (Avendaño, 2000: 147); y por último, citaremos las anotaciones realizadas por el médico chileno Guillermo Cox, de su viaje de 1862-1863 al actual territorio de Neuquén, en un contexto mapuche manzanero (Cox, 1863: 159-160). Para la misma época el galés Lewis Jones menciona la existencia de una ceremonia de menstruación entre los tehuelches de Chubut (Jones, 1966: 142). Entre los rankülches de San Luis, Héctor Greslebin dejó un breve registro que hace pensar en una continuidad de estas ceremonias en las primeras décadas del siglo XX (Greslebin, 1961: 56).

En estos textos encontramos los siguientes elementos en común: la joven menstruante era recluida en un toldo mientras el resto de la familia festejaba. En todos los casos se destaca la importancia de piezas tejidas, ya sea porque con ellas se confeccionaba el citado “toldo” o porque se la trasladaba en una manta como parte del ritual. Tanto los ponchos como las mantas o mandiles citados en las fuentes analizadas hacen referencia al universo textil.

A pesar de la importancia de las prendas tejidas, no había ninguna relación entre los materiales para la confección del toldo u otros objetos utilizados en el ritual y las actividades de la niña en su lugar de encierro, fue A.F.G. la primera en documentar que ellas tenían que hilar durante los días que duraba la ceremonia, y que esto al menos ha sido así desde la segunda mitad del siglo XIX. Nuestra lingüista documentó entre rankülches, de boca de Juana Cabral, la historia que le había contado su abuela. La narradora recordaba que le dijo que cuando una niña se convertía en “señorita” había que encerrarla y aconsejarla acerca de las “tareas femeninas” y le transmitió que a ella la habían hecho hilar. “Pobre mi abuela. Ella dijo: ‘Se terminó mi mano de tanto hilar, se terminó mi mano’” (Fernández Garay, 1998: 122). Este testimonio dio pie a que luego otras autoras consultaran a sus entrevistadas sobre el tema y en todos los casos se confirmó que las jovencitas estaban obligadas a hilar. Entre los tehuelches en Santa Cruz la autora recopiló testimonios de varones y mujeres. Uno de sus entrevistados, Luis Cuaterno, describió el toldo elaborado con matras tejidas en el que se encerraba a la niña; mientras que las dos interlocutoras mujeres, Dora Manchado y Luisa Pascual, le comunicaron que fueron encerradas en sus viviendas, en las que colgaron matras tejidas en telar como cortinas (1996: 234).

El testimonio de Juana Cabral confirmó lo sospechado, las ceremonias de menarquía no eran solo patagónicas, fue la lectura de Musters lo que las convirtió en “tehuelches”. Estas ceremonias daban importancia al hilado, primer paso para el tejido, sobre esto preguntarán después Celia Priegue



(Priegue, 2007: 40) y Ana María Aguerre (Aguerre, 2000: 87-88) a sus entrevistadas y obtendrán más detalles sobre la temática. Nos encontramos así con un ritual que nos permitió hacer análisis distintos a los que veníamos haciendo: antes de esta información se priorizaba el miedo a la sangre menstrual, después nos encontramos con el peso de los aprendizajes y las obligaciones productivas que estas sociedades les imponían a las mujeres.

En su antropología de la menstruación Thomas Buckley y Alma Gottlieb señalan que este proceso biológico tiene diferentes significados culturales, sostienen que el “el tabú menstrual no existe” aunque sí existen diversos tabúes menstruales (1988: 7). Seguramente los “tabúes menstruales” —que en nuestro caso son muy poco conocidos— se articulaban con la transmisión de mandatos reproductivos y productivos a partir de una conjunción que intentamos comprender.

Es así que fundamentalmente nos interesa puntualizar en el estudio de Judith Brown, quien realizó hace varias décadas investigaciones sobre las motivaciones que han impulsado a las distintas sociedades a realizar estos rituales, una de ellas es reforzar en las jóvenes las competencias en sus labores, especialmente en aquellos pueblos donde las mujeres tienen un lugar muy importante en la subsistencia. Además, sostiene que en muchas partes del mundo estas ceremonias tenían un propósito educacional (Brown, 1963: 847). Ambos motivos: importancia económica de las actividades de las mujeres y aprendizajes específicos para realizarlas, nos parecen fundamentales para analizar la temática que hemos recortado. Brown estuvo especialmente preocupada por el lugar que han ocupado los rituales que llamó de “iniciación” en distintos procesos de rápido cambio cultural, su perspectiva nos ofrece herramientas para pensar estas ceremonias desde un lugar diferente al que solo encuentra en ellas hechos ancestrales y sin historia.

Por último, también nos hace pensar en la importancia de las mujeres como productoras de bienes materiales, y en la forma que conjugaron estas actividades con las reproductivas. Todos estos razonamientos fueron posibles desde que A.F.G. hizo audible por primera vez una voz que daba cuenta de las actividades de las niñas durante la práctica ritual. Con la entrevista a Juana Cabral pudimos comenzar a entrar a “la casa bonita” y visualizar ideas y conflictos, con mucha potencialidad de análisis teóricos y políticos, ya que son insumos necesarios para pensar en el lugar de las mujeres desde los feminismos indígenas.

## Narrativa e historia en el relevamiento lingüístico en la provincia de La Pampa, en la década de los ochenta

*Dice que tenía una piedra  
cherufe para ganar la guerra.*

La aceptación de los pedidos de restitución de la calavera de Juan Calfucurá<sup>7</sup> por parte del Museo de la Plata y el reconocimiento de una línea de pensamiento que tiende a reconocer los valores políticos de las confederaciones indígenas, ha dinamizado el estudio de temáticas relacionadas con esta figura. Calfucurá había fallecido el 3 de junio de 1873 y fue enterrado en los médanos de Chilihué, en la zona de las Salinas Grandes de La Pampa, fue el articulador de una confederación que no ha sido reconocida como un antecedente de nuestra organización nacional.<sup>8</sup>

La figura de este líder indígena nos ha generado nuevas preguntas acerca de su condición de cacique o *lonko*, entre ellas se encuentran las connotaciones simbólicas de su prestigio, en gran parte explicados por su relación con la piedra que aparentemente le daba su propio nombre. La *calfu curá* o piedra (*cura*) azul (*calfu*) sigue generando interrogantes, aunque en muchas fuentes hay coincidencias en que era una piedra “cherrufe” (volveremos sobre su significado).

Hasta donde sabíamos este era el único caso en el que se asociaba el éxito militar con la posesión de una piedra de este tipo, pero A.F.G. recopiló en el relevamiento lingüístico de La Pampa un relato que relaciona el éxito militar de dos guerreros rankülches con la propiedad de una piedra cherrufe. Este texto nos parece de gran importancia porque nos permite ver desde una narración de fines del siglo XX los aspectos simbólicos que sustentaban el prestigio y el éxito en la guerra de los jefes indígenas.

En el audio de la entrevista de A.F.G. a Macedonio Carripí, el 27 de octubre de 1983, en la Colonia Emilio Mitre, encontramos un relato<sup>9</sup> que

---

7 La Ley 25.517 (2001) legisla sobre los restos mortales de los pueblos originarios que formen parte de museos y/o colecciones públicas o privadas y establece que deberán ser puestos a disposición de los pueblos indígenas y/o comunidades de pertenencia que lo reclamen. El Programa Nacional de Identificación y Restitución de Restos Humanos Indígenas, que se desarrolla dentro del marco del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) ha aceptado restituir los restos de Juan Calfucurá.

8 Iris Marion Young, quien resume los debates que hubo en su país como consecuencia del bicentenario de la Constitución, señala que el Congreso de los Estados Unidos aprobó una resolución que conmemoraba la influencia de la Confederación Iroquesa en sus instituciones fundacionales. Un año después recomendaron enseñar en las escuelas públicas del Estado de Nueva York el sistema de gobierno iroqués (Young, 2017: 25).

9 Este fragmento, junto con otros textos de este mismo corpus documental, fueron publicados en Hernández (2007).

aún permanecía inédito, dado que se había priorizado publicar el material bilingüe. Se trata del siguiente texto:

Bueno, yo la abuela no le voy a explicar no... Yo le voy a decir como la abuela contaba, pobre abuela. En tiempo del malón. Dice que corrieron [primero lo dice en mapuche]. Con lanza. No tenían carne, no tenían nada. Comían papa de monte nomás.

Huentulaf se llamaba, guerrero era, para hacerle frente a cualquiera que venía, los españoles. Una mañana dicen que eran poquitos. Después tenía otra cosa él, esa cosa, dice que tenía una piedrita que si iba a ganar la guerra, el combate, **una persona dice que era. Dice que tenía pintitas coloradas, en la boca.** Ese era el **cherrufe, cherrufe**, ése que vuela, **bola de fuego**, ése. Tenía el arte ese el hombre. Tenía el arte el hombre ése, así que cuando vino ése ¡fa! Dicen que fueron a vigilar a la tarde, en un bajo estaba lleno, lleno de militares, españoles Ellos eran poquitos. Bueno, dice que se preparó la mañana temprano, a la madrugada. (Lo dijo también en mapuche). Avanzaron ahí nomás, *trahuin*, a la juntada, el otro, el que venía era Curruhuil. A la juntada, avanzaron ahí, sacó la lanza ahí. ¡Qué pocos andaban!

Ganó Huentulaf y Curruhuil, lanza, ahí nomás se pegaron la vuelta los huincas [blancos, en este caso las tropas del ejército nacional]. Los huincas se volvieron. Cinco leguas, en el camino quedaron los huincas. Como él tenía cherrufe, por eso. El cherrufe ese pega el trueno, como si cayera una bomba. [El destacado en negrita es nuestro.]

En el testimonio se destacan las figuras de dos guerreros que poseían una piedra cherrufe. Según Casamiquela, la etimología de cherrufe es “el que extermina con fuego”, “el aniquilador” (Casamiquela, 1983: 188). En términos generales, este ente mítico es definido como un aerolito, una bola de fuego, y también como un monstruo antropomorfo; es decir, no hay criterios unánimes para definirlo, sino diferentes versiones que acentúan uno u otro aspecto de la misma figura. De alguna manera, la versión recopilada entre los ranqueles de la Colonia Emilio Mitre contempla las dos principales facetas del cherrufe: bola de fuego y ente antropomorfo.

Los relatos que describen a este ser mítico han sido considerados, según sus compiladores como “mitos” o como “cuentos”, la clasificación depende de los fundamentos teóricos del compilador. Las líneas que separan ambas esferas del relato son siempre difusas; nos preguntamos fundamentalmente: ¿qué relación hay entre la bola de fuego y el monstruo antropomorfo?, y si bien no consideramos que tenemos las respuestas a este interrogante, sí podemos afirmar que se trata de una temática que ha sido documentada en la mitología americana. Para el antropólogo francés

Lévi-Strauss el meteoro (tomado en sentido general), es considerada la cabeza de un ogro y este autor sostenía que la “fragmentación del ogro” se repite en toda América del Sur; es así como, en este universo la cabeza del monstruo mantiene toda su energía y puede desplazarse y vincularse con los humanos de distintas maneras. El aerolito o “bola de fuego” es la cabeza del cherrufe, del ogro despedazado (Lévi-Strauss, 1986: 200).

En este caso, el mito explica cuál fue la estrategia que usaron los guerreros ranqueles durante los enfrentamientos con los “blancos”, “en tiempos del malón”. En el testimonio analizado encontramos que Huentulaf y Curruhuil eran guerreros destacados que le hacían frente al ejército nacional y ganaban. Sus triunfos se debían a que poseían una piedra cherrufe, que tenía forma humana, pero a la vez era una bola de fuego. La piedra cherrufe era aliada y oráculo, ya que anunciaba los triunfos en la guerra mostrando manchas coloradas en la boca, que seguramente era fuego o sangre.

Los guerreros que podían vencer a los “blancos” eran aquellos que sabían manejar la piedra cherre, “su arte” les permitía utilizarla a su favor y vencer aún en condiciones adversas. Esta habilidad es compartida por los guerreros rankülches y por Calfucurá, este cacique, instalado en la Pampa, pero de origen cordillerano, debía sus éxitos militares a las bondades de esta piedra (Guevara, 1908: 336; 1929: 26; Casamiquela, 1983: 189; Koessler-Ilg, 1962: 240).

En la publicación del trabajo de Bertha Koessler-Ilg en la provincia del Neuquén encontramos también abundante información sobre la piedra cherrufe. Entre los testimonios se destaca uno que narra que la madre de Namuncurá había ido a lavar al río y allí se encontró con una piedra con forma de niño —como un muñeco—, era una piedra cherrufe que podía volar como una bola de fuego y se alimentaba de sangre, en especial de la sangre de “los cristianos” (Koessler-Ilg, 1962: 239).

Esta compiladora también anotó otra historia, a la que tituló: “La piedra Santa de los Namuncurá”, en este caso el narrador le dijo que esta piedra tenía forma de pato, aunque ella dudó sobre esta afirmación porque estaba segura de que era una piedra con forma humana, una *chelkura* (250: 251). A pesar de esta contradicción, no deja de ser interesante que la piedra en cuestión tenga la misma representación que cierta alfarería mapuche, los cántaros con forma de pato llamados *ketro*, que a su vez podemos vincular con el Ketronamún, Quetronamún y variantes, que fue —a lo mejor aún lo es— una deidad, su nombre es traducido como pierna recortada o chueco, y se la asocia con el trueno, la guerra y las armas de fuego (Guevara, 1908: 303).

También Roberto Lehmann-Nitsche recopiló una serie de testimonios sobre esta piedra, recientemente disponibles gracias al trabajo de recuperación realizado por la lingüista Marisa Malvestitti (2012). Uno de ellos lo encontramos en las conversaciones con Juan José Catriel, cuando el compilador trabajaba en el Museo de la Plata y el entrevistado era barrendero de las calles de la ciudad.

Y Calfucura tenía una piedra que caminaba volando, y le hablaba, todo lo que pasaba le contaba, haciendo explosión como una bomba. Y así en donde pasaba la piedra, echaba chispas e hizo un ruido.

Así que Calfucura mandaba chasquis a todos los caciques y entre ellos a Pincen Grande y también al Azul a Catriel. Y así que cualquier novedad que había y que sabía por la piedra, la comunicaba por mensajero a los caciques (Malvestitti, 2012: 78).

Además, Lehmann-Nitsche recopiló una “Historia de la piedra de Kalfucura” narrada en mapudungun por una mujer llamada Regina. Entre los elementos más destacados se encuentra que la piedra en cuestión fue encontrada en un río y que “era persona, tenía su boca la piedra, tenía oreja de gente la piedra; cuando le habló esta piedra ‘me favoreció Dios’, dijo.” (Malvestitti, 2012: 80-81). Luego, en el relato “Millarino, la piedra milagrosa”, narrado por Kolügnür, vemos que la piedra recibe el nombre del curso de agua donde fue hallada, en el arroyo Millarino. En este relato se indica que Calfucurá soñó que la iba a encontrar allí y mandó a su mujer para que la recoja (Malvestitti, 2012: 91-95).

En suma, hay distintas historias que han nutrido y nutren al universo narrativo que envuelve a *la piedra de los Calfucurá-Namuncurá*, la cual, según la cantante mapuche Aimé Painé —que estuvo varias veces en Bahía Blanca y que pudimos escuchar— estaba en poder de la familia Namuncurá. También Gregorio Álvarez confirma que la Piedra Azul de Calfucurá permanecía con sus dueños y oculta para los blancos, al menos hasta la década de 1960 cuando registró la historia. Señaló que se decía que se trataba de un objeto pequeño, de treinta centímetros, que era envuelta en un pañuelo de seda verde que se ataba al rehue (lugar central, casi “altar”) en la ceremonia del *ngillatun* y a la cual la comunidad de San Ignacio le dirigía sus rogativas (1968: 101).

El historiador chileno José Bengoa también registró un testimonio en el que su entrevistado le afirmó que el poder de Calfucurá se debía a que poseía una piedra en forma de persona (1987: 103).

El cherrufe fue un aliado de los guerreros rankülches, al igual que de los Calfucura-Namuncurá. Según dos canciones recopiladas en un

trabajo etnográfico en las sierras de Lihuel Calel, únicas sierras de la actual provincia de La Pampa, allí se ubicaba la “casa del cherrufe” (Zetti y Casamiquela, 1967: 25).

En suma, a pesar de la diversidad temática en torno a la piedra que explica los logros de Calfucurá, esta es coincidente —en términos generales— con lo que recopiló A.F.G. entre los ranqueles, y desde esta coincidencia podemos seguir pensando en las relaciones entre estas piedras cherrufe, a las cuales también podemos vincular con los volcanes cordilleranos, identificados con la guerra desde el primer momento de la conquista hispánica.

Todo esto nos remite también a la existencia o no de una diáspora ranquelina, aunque muchos de los representantes indígenas que están reviendo su propia historia cuestionan el énfasis que se ha puesto en un origen supuestamente lejano, mientras que ellos consideran que “siempre estuvieron aquí” (Endere y Curtoni, 2006: 74- 75) pero sabemos que el “siempre” es muy difícil de mensurar. La idea de un origen local perdido en los tiempos se contraponen a quienes sostienen que habían llegado de “otro lado”; según el historiador Jorge Fernández, los ranqueles eran pehuenches cordilleranos, más precisamente, originarios de una comarca situada en el extremo norte del Neuquén, entre las actuales localidades de El Cholar y Ñorquin, denominada Ranquil (Fernández, 1998: 45), pero con una larga permanencia en el lugar, ya que fueron identificados al menos desde el siglo XVIII. La compleja historia de los pueblos originarios es objeto de un proceso de revisión del pasado y del presente por parte de los ranqueles contemporáneos (Lázzari, 2007).

## Palabras para el cierre

Hicimos un recorrido por relatos recopilados por A.F.G. en los cuales evaluamos el aporte de su trabajo en el área de la lingüística, la antropología y de alguna manera a la historia, ya que estos documentos permitieron nuevos análisis sobre temáticas relacionadas con los pueblos originarios de la Patagonia argentina y la actual provincia de La Pampa.

En primer lugar, el mito sobre el origen del fuego recopilado en la Comunidad Tehuelche de El Chalia nos permitió pensar que estas temáticas narrativas pueden contarse en la actualidad para recordar historias del pasado, pero también para dar cuenta de situaciones político, sociales y económico-culturales del presente.

En segundo lugar, las entrevistas de la lingüista para estudiar las características de la lengua habladas por los y las ranqueles del siglo XX le

permitieron obtener información acerca de las actividades realizadas por las niñas durante su reclusión, en los rituales de menarquía. Después de que se publicó la entrevista que señalaba que las niñas tenían que hilar durante las ceremonias, otras mujeres entrevistadas —especialmente las tehuelches—, dieron mucha información acerca de los mandatos que recibían las jovencitas para ser productoras de textiles, además de esposas y madres.

En tercer lugar, el relato sobre el cherrufe nos remitió directamente a la piedra de Calfucurá, que parecía ser un caso único, sin embargo, encontramos que otros guerreros ranqueles tuvieron objetos similares, aun cuando ellos no lograron armar una confederación como la salinera.

## Referencias bibliográficas

- Aguerre, A. M. (2000). *Las Vidas de Paty en la toldería Tehuelche del Río Pinturas y el después*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Álvarez, G. (1968). *El tronco de oro*. Neuquén: Editorial Pehuen.
- Avendaño, S. (2000). *Usos y costumbres de los indios de La Pampa*. Buenos Aires: Elefante Blanco.
- Bengoa, J. (1987). *Historia del pueblo mapuche (XIX-XX)*. Santiago de Chile: Ediciones Sur.
- Boas, F. (1940). *Race, Language, and Culture*. Nueva York: MacMillan.
- Bórmida, M. Siffredi, A. (1969- 1970). Mitología de los tehuelches meridionales. *Runa*, 12, pp. 199-245.
- Bridges, L. (1978). *El último confín de la tierra*. Buenos Aires: Marymar.
- Brown, J. K. (1963). A Cross-Cultural Study of Female Initiation Rites. *American Anthropologist*, 65(4), pp. 837-853.
- Buckley, T- B. y A. Gottlieb. (1988). *Blood Magic: The Anthropology of Menstruation*. Berkeley: University of California.
- Butler, J. (2017). *El género en disputa*. Barcelona: Paidós.
- Casamiquela, R. (1983). Posibles raíces patagónicas en creencias araucanas III. El mito del cherrufe. *Cuadernos del Sur* (Separata). Bahía Blanca: Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur.
- Chapman, A. (1986). *Los selk'nam. La vida de los Onas*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Cox, G. (1863). *Viaje a las regiones septentrionales de la Patagonia 1862-1863*. Santiago de Chile: Imprenta Nacional.

- D'Orbigny, A. (1958). Viaje a la América Meridional. En M. Ballesteros Gaibrois (Dir.) *Biblioteca Indiana. Viajeros y Viajes por América del Sur*, Tomo III (pp. 15-920), Madrid: Aguilar.
- De la Cruz, L. (1969) Viaje desde el Fuerte Ballemar hasta Buenos Aires. En P. de Angelis (Comp.), *Colección de obras y documentos*, Tomo II (pp. 1-492). Buenos Aires: Plus Ultra.
- Endere, M. L. y Curtoni, R. (2006). Entre lonkos y ólogos. La participación de la comunidad Rankülche de Argentina en la investigación arqueológica, *Arqueología Sudamericana*, 2(1), pp. 72-92.
- Escalada, F. (1949). *El complejo Tehuelche. Estudios de etnografía patagónica*. Buenos Aires: Imprenta y casa editora Coni.
- Fernández Garay, A. (1998). Una ceremonia tehuelche entre los ranqueles. En AA. VV. *Memoria de las Jornadas Ranquelinas* (pp. 111-117). Santa Rosa: Departamento de Investigaciones Culturales de Subsecretaría de Cultura de La Pampa
- Fernández Garay, A. y Hernández, G. (1999). Origen y uso del fuego, mito recopilado entre tehuelches araucanizados de la Patagonia argentina. *Amerindia. Revue D'Ethnolinguistique amérindienne*, 24, pp. 73-90.
- Fernández, J. (1998) *Historia de los ranqueles*. Buenos Aires: Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, Presidencia de la Nación, Secretaría de Cultura.
- Greslebin, H. (1961). Interrogatorios ranquelinos. *Cuadernos del Instituto de Investigaciones Folkloricas*, 2, pp. 51-59.
- Guevara, T. (2008). *Psicología del pueblo araucano*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes
- Gusinde, M. (1989) *Los indios de Tierra del Fuego, Los selk'nam*, Tomo I, vol. 1 y 2, Buenos Aires: CONICET.
- Harris, M. (1993) *El desarrollo de la teoría antropológica*. Madrid: Siglo XXI.
- Hernández, G. (2007). En tiempos del malón. Testimonios indígenas sobre la "Conquista del Desierto". *Memoria Americana*, 14, pp. 139-166.
- Hernández, G. (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*, 36(2), pp. 75-91.
- Jones, L. (1966). *Una nueva Gales en Sud América*. Buenos Aires: Comisión Oficial de los festejos de la colonización Galesa en el Chubut.
- Koessler-Ilg, B. (1962). *Tradiciones Araucanas*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.



- Lázzari, A. (2007). Identidad y fantasma: situando las nuevas prácticas de libertad del movimiento indígena en La Pampa. *Quinto Sol*, 11, pp. 91-122.
- Lévi-Strauss, C. (1986). *La alfarera celosa*. Buenos Aires: Paidós Studio.
- Marcus, G. y Fischer, M. (2000). *La antropología como crítica cultural*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Malvestitti, M. (2012). *Mongeleluchi zungu: los textos araucanos documentados por Roberto Lehmann-Nitsche*. Berlín: Ibero-Amerikanisches Institut Gerbr. Mann Verlag
- Musters, G. Ch. (1964). *Vida entre los patagones*. Buenos Aires: Solar-Hachette.
- Nakagawa, G. (1997). Sujetos deformados, cuerpos dóciles: prácticas disciplinarias y constitución del sujeto de las historias de la internación de los japoneses -norteamericanos. En D. Mumby (Comp.), *Narrativa y control social. Perspectivas teóricas* (pp. 191-214). Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Outes, F. (1917). Observaciones etnográficas de Francisco Javier Muñiz, *Physis III*. Buenos Aires: Casa Editora Coni Hermanos.
- Perea E. (1989). *Félix Mánquel dijo*. Viedma: Fundación Ameghino.
- Priegue, N. (2007). “En memoria de los Abuelos”: *Historia de vida de Luisa Pascual*. Bahía Blanca: Publitek.
- Sapir, E. (1954). *El lenguaje. Introducción al estudio del habla*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Taussig, M. (1993). *Mimesis and Alterity; A Particular History of the Senses*. New York / London: Routledge.
- Whorf, B. L. (1971). *Lenguaje, pensamiento y realidad*. Barcelona: Barral.
- Young, I. M. (2017). *Desafíos globales. Guerra, autodeterminación y responsabilidad en torno a la justicia*. Buenos Aires: Prometeo.
- Zetti, J. y Casamiquela, R. M. (1967). Noticias sobre una breve expedición arqueológica a la zona de Lihuel Calel (Provincia de La Pampa). *Cuadernos del Sur* (Separata). Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur.