

# 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)



Graciela Hernández \*

*Lalüng ngütram* (Relato de la araña)

*Le pasaban el lalüng  
Para que aprenda a hilar finito  
Como la araña, en la mano.*

*Küme fuwaymi famngchi,  
Küme fuwaymi*

*Pichirume fuw,  
Pichirume fuwaymi,  
Vas a hilar bien así,  
vas a hilar bien  
hilo finito,  
vas a hilar finito, parejito.*

Victoria Martínez de Manquín (Maquinchao)  
Recopilado por Marisa Malvestitti

### Resumen

El principal objetivo de este trabajo es proponer un nuevo análisis del texto del británico Georges Musters, en el que describe una ceremonia de menarquía (a la que denominó “casa bonita”) observada entre tehuelches de la Patagonia en 1869, para contextualizarla históricamente y desde una perspectiva de género.

Desde la metodología cualitativa hemos armado un bricolage que se expresa en un recorrido articulado por una genealogía de fuentes documentales del siglo XIX, por testimonios producidos en trabajos antropológicos y lingüísticos en la segunda mitad del siglo XX y por registros etnográficos de nuestros trabajos en historia oral que focalizan en rituales para propiciar el hilado.

La triangulación de fuentes de los documentos seleccionados nos lleva a pensar en la hipótesis de que en las ceremonias de primera menstruación, del siglo XIX en adelante, se propiciaba el apego al hilado y al tejido en sociedades que también ritualizaron toda la esfera del trabajo textil.

### Palabras claves

*Rituales  
Rituales de monarquía  
Género  
Tejido  
Metodologías cualitativas*

\* Profesora Adjunta. Departamento de Humanidades. Universidad Nacional del Sur. Investigadora Independiente. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnica. Bahía Blanca, Argentina. Correo Electrónico: grahernandez@bvconline.com.ar

## A Return to the “Pretty House”. An Interpretative Bricolage of Documentary Sources on Menarche Rituals among the Native Peoples of the Argentine Patagonia (Nineteenth and Twentieth Centuries)

### Abstract

#### Keywords

*Rituals*  
*Menarche rituals*  
*Gender*  
*Fabric*  
*Qualitative methodology*

The main aim of this work is to put into consideration a new analysis of the text by the British author George Musters, of his description of a menarche ceremony (which he called “the pretty house”) that was observed among the Tehuelches from the Patagonia in 1869, in order to contextualize it from the historic point of view and from a gender perspective.

From qualitative methodology we have made a bricolage which expresses an itinerary articulated by a genealogy of documentary sources from the nineteenth century, by testimonies produced in anthropological and linguistic works in the second half of the twentieth century, and by ethnographic records of our works in oral history which focus on rituals to foster the yarns.

The comparison of sources of the selected documents leads us to think about the hypothesis that in the ceremonies of the first menstruation, from the nineteenth century on, it was fostered the attachment to yarns and fabric, in societies which also ritualized the field of textile work.

## Um retorno à “casa bonita”. Uma bricolagem interpretativa das fontes documentais acerca dos rituais de menarca dos povos originários da Patagônia argentina (séculos XIX e XX)

### Resumo

#### Palavras chave

*Rituais*  
*Rituais de menarca*  
*Gênero*  
*Tecido*  
*Metodologias qualitativas*

O principal objetivo deste trabalho é propor uma nova análise do texto do britânico Georges Musters, de sua descrição de uma cerimônia de menarca (a qual denominou “casa bonita”) observada entre os tehuelches da Patagônia em 1869, para contextualizá-la historicamente e a partir de uma perspectiva de gênero.

Com base na metodologia qualitativa, armamos uma bricolagem que se expressa por meio de um recorrido articulado por uma genealogia de fontes documentais do século XIX, por testemunhos produzidos em trabalhos antropológicos e linguísticos durante a segunda metade do século XX e por registros etnográficos de nossos trabalhos em história oral que enfocam rituais para propiciar o tecer.

A triangulação de fontes dos documentos selecionados nos leva a pensar na hipótese de que nas cerimônias de primeira menstruação, do século XIX em diante, se promovia o apego ao tecer nas sociedades que também ritualizaram toda a esfera do trabalho têxtil.

## Introducción

Este trabajo forma parte de una investigación más vasta que se propone rever documentos que tienen un fuerte sesgo colonial y que son de consulta para el estudio de determinados procesos sociales, pero sobre los que queda pendiente una lectura que ponga el acento en el criterio de autoridad que han impuesto, en la cristalizaciones y en la sutura analítica que han producido sus apreciaciones.

Nos proponemos “volver” al texto del británico<sup>1</sup> Georges Musters, en especial a su descripción de la “casa bonita”, a partir de un recorrido articulado por una genealogía de fuentes documentales del siglo XIX, por documentos producidos en trabajos antropológicos y lingüísticos de la segunda mitad del siglo XX y por registros propios que focalizaron en el ritual para propiciar el hilado. Este “regreso” tiene como objetivo repensar, analizar y contextualizar al pasaje que describe a 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 el 1869, unos años antes de la llamada “Conquista del Desierto.”

1. Georges Musters nació accidentalmente en Sicilia, Italia, fue hijo de un militar y él mismo también 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 las Islas Malvinas, a partir de donde organizó su viaje patagónico desde Punta Arenas hasta Carmen de Patagones.

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. Él sólo pudo ver lo que ocurría en el exterior del toldo decorado. Su observación identificó al ritual como “tehuelche” porque estaba recorriendo tierras de los patagones o tehuelches, y así se ha mantenido a lo largo del tiempo.

Nuestra “vuelta” se propone desandar ese camino, para problematizar en el significado de la ceremonia. Nos interesa focalizar en el peso que han tenido estos rótulos —como el de “casa bonita”— para dar cuenta de las prácticas de determinado pueblo, que han pasado a tener una gran carga explicativa a pesar de lo poco que explican. Nada sabemos de lo que ocurría en el interior del recinto donde se encontraba la niña y las personas que eventualmente la acompañaban. Sin embargo, lo que el británico vio parece haber servido como una referencia absoluta. 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 autor no pudo ver y sin embargo se sigue usando con mucha frecuencia la denominación dada por él.

Seleccionamos este texto para comenzar, aunque cronológicamente sea el último de los documentos del siglo XIX que vamos a citar y analizar puntualmente. Sin embargo, es un punto de partida debido a que encontramos referencias a él en producciones científicas que a su vez se han convertido en documentos para estudiar a los pueblos originarios del centro-sur de los actuales países de Argentina y Chile.

El caso más notorio de la autoridad etnográfica del británico lo encontramos cuando el historiador y sacerdote Meirando Hux publica las anotaciones de Santiago Avendaño (2000) sobre las ceremonias de menarquía entre los rankülches e interviene el texto para “explicarlo”. La aclaración que Hux realizó para traducir el nombre del ritual, entre paréntesis —como un agregado— es una cita a Musters como una caución de autoridad, donde señala que se trata de la ceremonia de “casa bonita”.

La identificación de esta ceremonia con la cultura tehuelche atravesó la producción científica. Encontramos estas ideas en distintas investigaciones y muchas

de ellas nos resultan sumamente relevantes para nuestros trabajos porque dialogan con las mujeres acerca de sus vivencias, aunque no estamos de acuerdo en clasificarlas como “tehuelches” ni que esa clasificación sea importante para comprender el sentido de esta práctica ritual.

En las investigaciones sobre la organización social mapuche realizadas por Aureliano Orarzún en Chile, a mediados del siglo xx, también hay un uso de los escritos de Musters para justificar sus armados históricos-antropológicos desde las perspectivas teóricas de la escuela histórico-cultural alemana, en los que identifica una etapa de “derecho materno” pero desde una perspectiva totalmente antagónica a los planteos evolucionistas de Federico Engels.

Las ideas del “derecho materno” en las investigaciones engelianas como alternativas a la universalidad del patriarcado pueden ser cuestionadas por varias razones pero siempre son interesantes para pensarlas desde la antropología del género y el feminismo, mientras que las ideas antievolucionistas que encontramos en los trabajos citados sólo son tenidas en cuenta para realizar la historia de las teorías antropológicas y del peso de tradiciones conservadoras en la producción científica argentino-chilena (Hernández, 2014).<sup>2</sup>

2. Sobre el tema de la identificación de una etapa de “derecho materno” en la historia mapuche realizamos un trabajo específico (Hernández, 2014) En esta oportunidad desarrollamos el modo en que este derecho tenía significados totalmente distintos y de distinta lectura para el feminismo según fuera explicado por los evolucionistas o por los antievolucionistas.

Estos razonamientos antievolucionistas fueron retomados por Rodolfo Casamiquela (1988), quien, si bien se definía como evolucionista, consideraba que encontraba en ellos elementos para explicar la “tehuelchización de la Patagonia”. Demostraba la expansión de la cultura tehuelche a partir del estudio de la danza masculina que se realizaba en las ceremonias de menarquía en contextos culturales mapuche y rankülche. Este investigador no habló de “derecho materno” pero estaba pensando en él, en el sentido que le dio Oyarzún cuando intentó demostrar que “el Gualicho” era una diosa —no un dios— que los bailarines representaban en forma inconciente, y sabemos que documentar la existencia de este tipo de creencias en deidades femeninas forma parte de estas perspectivas teóricas. (Casamiquela, 1988)

También vemos el peso del observador inglés en el material documental conformado por la correspondencia que se enviaron el investigador profesional Alcides Vignati y el investigador aficionado Tomas Harrington. En la carta fechada el 25 de marzo de 1963 el maestro de escuela de la Patagonia le señaló a su interlocutor porteño que la “casa bonita” de Musters se denominaba *upichka ájwai* (Casamiquela, 1988:). Las anotaciones del británico son la referencia, el dato duro a partir del cual investigar y se fueron incorporando en la propia trama de las fuentes históricas.

Por último, consideramos que el rótulo de “casa bonita”, tal como se ha utilizado y de alguna manera se utiliza, ha dado lugar a interpretaciones que naturalizan las relaciones entre menstruación, tabúes y rituales que no han ayudado a problematizar en las razones sociales, económicas y de género que sustentaban estas prácticas rituales.

Queremos volver a la texto citado y darle “una vuelta” interpretativa; para esto nos preguntamos si aún es posible conocer un poco más de lo que ocurría en el interior del toldo de reclusión de la niña, si se puede recuperar algo de las experiencias de las mujeres que pasaron por este ritual y contextualizarlos en la sociedad que los estaba realizando en momentos históricos en los que todavía los pueblos originarios de la Patagonia conservaban su autonomía, antes del desbastador ataque militar de los años 1878-1885.

Este relato es uno entre un conjunto de descripciones elaboradas por "viajeros científicos" o "exploradores" europeos o americanos que observaron o escucharon hablar de estos rituales considerados de "iniciación femenina" o variantes, desde el siglo XVIII en adelante. Esperamos focalizar en la perspectiva de género, y en especial del género poscolonial, para poder visibilizar también a las mujeres en los procesos históricos y superar el sesgo colonial que han tenido estas observaciones y sus análisis desde una episteme que ha respondido a la lógica del poder colonial (Quijano, 2000).

Todo nos hace suponer que los rituales de menarquía fueron muy frecuentes, hay abundante bibliografía sobre ellos, aunque no hemos podido recopilar relatos orales que se refirieran concretamente a estas ceremonias. Sin embargo, sí hemos registrado la existencia de ciertos rituales con los que pensamos podemos triangular fuentes e interpretaciones a partir de la legitimación de las voces e ideas de las mujeres mapuche con las que trabajamos.

Queremos señalar que encontramos narraciones que dan cuenta de los recuerdos sobre las mismas en documentos recopilados en trabajos de campo antropológicos y lingüísticos realizados por otras investigadoras en la segunda mitad del siglo XX. De estos trabajos hemos revisado los testimonios emitidos por mujeres que recordaban su propia menarca o los recuerdos del relato realizado por madres y abuelas de las narradoras en distintos trabajos de campo llevados a cabo en ámbitos patagónicos.

## 1- Perspectivas teórico-metodológicas

El estudio de los rituales es un espacio privilegiado para observar cómo los grupos humanos dan significado a las distintas etapas de la vida de las personas, tanto varones como mujeres. Los rituales que se realizan con motivo de la menarca han sido clasificados como "de iniciación" o "de pubertad", a la vez que fueron considerados "de pasaje" (Van Gennep, 1960).

Victor Turner (1999) puso el énfasis en las *fases* de los símbolos rituales y sus propiedades: condensación (representan muchas cosas a la vez), unificación (de significados diferentes) y polarización de sentidos. En esta tercera propiedad diferencia al "polo ideológico" de las normas y valores inherentes a las relaciones estructurales del "polo sensorial" de los procesos naturales o fisiológicos. Para ejemplificar la polarización de sentidos recurre el llamado "árbol de la leche", el que —según el autor— representa el momento más excitante en la vida la niña pero también el más conflictivo a causa de los nuevos vínculos con las otras mujeres adultas y por las connotaciones de sufrimiento que conlleva el ritual.

Entre los estudios de rituales cercanos espacialmente a nuestro trabajo se encuentra *Mimesis and Alterity* de Michael Taussig (1993), quien focalizó en las propiedades miméticas o de "copia" de las prácticas coloniales que los colonizados reproducen en los rituales. Este antropólogo australiano analizó rituales de los selk'nam (onas) de Tierra del Fuego, en especial los de iniciación masculina (Hain), en los cuales se instruía a los jóvenes acerca de sus obligaciones y derechos así como de su supremacía por sobre las mujeres, quienes debían estar atentas y obedecer las ordenes de los varones reunidos en la "gran choza". La idea de mimesis nos parece muy sugerente debido a su densidad teórica, aunque su análisis está centrado en las ceremonias masculinas mientras que nosotros estamos focalizando en las femeninas.

Sin dudas que el género y el feminismo no fueron la preocupación específica de estos teóricos, como sí lo fue para Pierre Bourdieu (1985), quien indagó en algunas de estas cuestiones y propuso la denominación “ritos de institución”. En *¿Qué significa hablar?* afirmó que el rito de institución indica consagrar o legitimar un límite arbitrario. Para Bourdieu lo importante no es focalizar en el paso de un estado a otro sino identificar el límite, la línea y ver qué es lo que separa y cómo opera esta separación.

Esta mirada a los rituales nos resulta interesante para nuestro trabajo, para ver qué es lo que propiciaban y qué es lo que se esperaba que hicieran las mujeres adultas, desde el punto de vista productivo y reproductivo, aunque hay que tener en cuenta que en este caso las tareas de la esfera de lo productivo tienen características especiales, no equivalente a las tareas industriales de la Europa moderna. Estas particularidades se deben a que inferimos que gran parte de ellas que estaban vinculadas a la producción de textiles, y el tejido en el mundo andino está inmerso en un universo que requería de rituales, de cierta sacralización de los instrumentos de trabajo y de los sentidos simbólicos de las prendas y objetos producidos (Murra, 1975).

Por su parte, la teoría feminista posterior al feminismo de la igualdad analizó a la menstruación y a las ceremonias que la rodean poniendo el eje en el mandato reproductivo, su control social y en la coerción para que las mujeres se ocupen fundamentalmente de las tareas vinculadas con la reproducción de la vida.

Para Simone de Beauvoir “entre la pubertad y la menopausia en ella se desarrolla una historia que no le concierne personalmente” (de Beauvoir, 1981: 51). En el diccionario de Victoria Sau (2000) se define a la menarquía y a sus rituales como el momento en el cual las mujeres aprehenden su subordinación con respecto a los varones que son iniciados para tareas de mayor prestigio como la guerra y la política. Sin embargo, muchas antropólogas del feminismo poscolonial cuestionan esta posición y señalan que para las mujeres de los pueblos originarios, en distintos tiempos y momentos, esto no ha sido y no es siempre así, sino por el contrario, ha sido y es un paso al empoderamiento femenino.

En su antropología de la menstruación Thomas Buckley y Alma Gottlieb señalan que este proceso biológico tiene diferentes significados culturales, sostienen que “el tabú menstrual no existe” (Buckley y Gottlieb, 1998: 7) si existen diversos tabúes menstruales. Seguramente los “tabúes menstruales” —que en nuestro caso son muy poco conocidos— se articulan en las ceremonias de menarquía con la transmisión de mandatos reproductivos.

Por último, nos interesa puntualizar en el estudio de Judith Brown (1963), que realizó hace varias décadas investigaciones sobre las motivaciones que han impulsado a las distintas sociedades a realizar estos rituales, donde 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.

Ambos motivos, la importancia económica de las actividades de las mujeres y los 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 cambio cultural (*cross-cultural*) y su perspectiva nos

ofrece herramientas para pensar a estas ceremonias desde un lugar diferente al que sólo encuentra en ellas hechos ancestrales y sin historia.

Es interesante también pensar que a estas prácticas las situamos en pueblos que han sabido elaborar respuestas ante el avance colonial y que lo han hecho desde múltiples lugares. Dolores Juliano señala que, para los mapuche, la idea de “cambiar para seguir siendo” (Juliano, 1996: 306) ha sido y es una constante. Además opina que los cambios se fueron dando desde una “visión cósmica del equilibrio entre contrarios” (Juliano, 1996: 313) que atraviesa la división del trabajo desde el sistema del sexo y género.

Desde el punto de vista metodológico recurriremos a la metodología cualitativa, más aún a la cercana al *bricoleur* que utiliza aquello que dispone y trata de sacar provecho de lo disponible para intentar comprender qué tipo de ceremonias se realizaban, qué pasaba con las niñas durante los días en los que se realizaba el ritual de menarquía y qué sentido tenían para la sociedad que las realizaba.

Tomamos la idea del *bricoleur* —incorporada al pensamiento antropológico por Claude Levi-Strauss para explicar al “pensamiento primitivo” — desde las perspectivas de Norman Denzin y Yvonna Lincoln (2005) que retoman al antropólogo francés, pero para pensar en las prácticas de investigación que realizan los investigadores (nosotros aclararíamos que también las investigadoras) que adoptan metodologías cualitativas.

Estos autores opinan que el investigador cualitativo es un *bricoleur* que recurre a múltiples metodologías de investigación que dan lugar a un bricolage, producto de una metodología pragmática, estratégica y autoreflexiva. Consideran que se trata de una investigación multimetodológica en la cual se realizan triangulaciones que ofrecen alternativas de validación y que se producen en un contexto de investigación interactiva y reflexiva.

La figura del *bricoleur* nos resultó iluminadora para pensar en este trabajo porque nos permite recurrir a la conocida analogía del investigador cualitativo con los “tejedores de colchas o mantas” y sentimos que es una forma de hacer más conocido lo desconocido. Al igual que el tejedor de colchas trabajamos con los materiales de los que disponemos y obtenemos un bricolage interpretativo en el que sumamos las voces de las hilanderas y tejedoras con las que trabajamos.

El objetivo principal del trabajo es desarticular el rótulo de “casa bonita” para conocer este aspecto de la historia de los pueblos originarios. Estimamos que estas ceremonias se realizaron hasta la segunda o tercera década del siglo xx. Para transitar este camino vamos a realizar una triangulación entre las fuentes escritas del siglo xix con testimonios etnográficos del siglo xx que dan cuenta de los recuerdos y memorias sobre estas ceremonias. También incluiremos en este proceso de análisis multimétodo a otra ceremonia que hemos documentado en nuestros trabajos de campo en historia oral: un ritual casi privado para propiciar que las niñas comenzaran a hilar.

Durante la realización de la historia de vida de una mujer mapuche surgió el tema de la existencia de un ritual familiar relacionado con el hilado. Este relato, sumado a otros elementos que iremos detallando, nos llevó a pensar y a generar una hipótesis que surgió en forma totalmente inductiva, ya que comenzamos a pensarla después de realizar el trabajo de campo.

Esta hipótesis está centrada en la idea de que, para comprender el sentido que fueron teniendo las ceremonias de menarquía, tenemos que relacionarlas con las prácticas textiles. A partir de pensar a estos espacios rituales como instancias para incentivar al trabajo femenino y determinado tipo de producción como eran las prendas tejidas, de gran valor simbólico y económico —dado que tenían un lugar muy importante en los intercambios mercantiles entre los distintos pueblos originarios y hacia afuera, con la “sociedad hegemónica” — comenzamos a hacernos muchas más preguntas sobre estas ceremonias y problematizarlas de una manera alternativa a los análisis que las reducían a una respuesta a los temores que produce la sangre menstrual. Sabemos que también se las señala como un rito de pasaje, pero no queda muy claro en que consistía, especialmente si nos quedamos sólo con las descripciones de los varones blancos que la observaron desde afuera y sabían muy poco acerca de los que ocurría con la niña “iniciada”.

En la primera parte de la base documental agrupamos a las fuentes que dan indicios acerca de estas ceremonias, que en estos casos son vistas desde el exterior sin que los observadores tuvieran posibilidades de acercamiento. Se trata de textos conocidos, citados y considerados de consulta obligatoria para el estudio de los pueblos indígenas de la Patagonia argentina pero que prácticamente no han sido analizados desde perspectivas de género.

Entre los documentos que ubicamos en el primer grupo focalizamos en descripciones de estas ceremonias en tres contextos culturales relacionados entre sí: tehuelche, rankülche y mapuche. En todos los casos fueron observadas por varones blancos, uno de ellos en calidad de cautivo y los restantes como representantes destacados de la cultura hegemónica.

Cronológicamente la primera de las descripciones es la de Luis de la Cruz. La siguiente es la del médico Francisco Javier Muñiz. Seguiremos con la del naturalista francés Alcides D’Orbigny y luego con Santiago Avendaño, quien escribió las memorias de su cautiverio entre los años 1842-1849, cuando era un niño de siete años y había sido tomado cautivo en territorio rankülche. En esta breve genealogía continuamos con las anotaciones realizadas por el médico chileno Guillermo Cox en su viaje a la Patagonia (1862-1863), en el actual territorio de Neuquén, en un contexto predominantemente mapuche. El último y más citado de los documentos es el texto del británico Musters, a partir de sus observaciones de los tehuelches de la actual provincia de Santa Cruz y publicada en *Vida entre los patagones*.

En la segunda parte agrupamos a los testimonios de mujeres indígenas recopilados en trabajos etnográficos y lingüísticos. En estos documentos —en los que sin dudas hay mediaciones producidas por quienes los escucharon, transcribieron y analizaron— podemos escuchar de alguna manera las voces de las mujeres que fueron parte de lo que estamos estudiando, tanto porque protagonizaron una ceremonia de este tipo o porque alguna otra mujer cercana les transmitió su experiencia.

En estos documentos se encuentran testimonios etnográficos producidos por las entrevistas realizadas a mujeres que recordaron estas ceremonias. Los textos fueron extraídos de investigaciones realizadas entre tehuelches de Santa Cruz y rankülches de la provincia de La Pampa. No contamos con material equivalente en espacios que podríamos definir como estrictamente mapuche. Para realizar nuestro trabajo revisamos los corpus editados e inéditos recopilados por la lingüista Ana Fernández Garay entre tehuelches y ranküches, los

trabajos etnográficos entre tehuelches de Celia Priegue y una historia de vida a una mujer tehuelche realizada por la arqueóloga Ana María Aguerre. En todos estos trabajos fueron apareciendo elementos que nos permiten inferir que en estos rituales se propiciaba y alentaba a las mujeres para que tejieran en telar.

Por último, vincularemos los documentos analizados con nuestros registros producidos en distintos trabajos de campo con mujeres mapuche residentes en Bahía Blanca, las cuales, como ya dijimos, no nos dieron datos acerca de las ceremonias estudiadas pero sí acerca de otra ceremonia vinculada al proceso textil, en especial del hilado, un paso previo al tejido en telar. También vincularemos estos testimonios con algunos textos publicados por la lingüista Marisa Malvestitti, en los que encontramos comportamientos ritualizados para propiciar la optimización del trabajo textil.

## 2- Los rituales de menarquía en los documentos del siglo XIX.

Aunque brevemente, las “ceremonias de iniciación femenina” han sido muy documentadas entre los pueblos originarios de la Pampa y Patagonia. Entre las primeras citas encontramos una del piloto Basilio Villarino y del jesuita José Sánchez Labrador en el siglo XVIII. Los documentos del siglo XIX destacan que cuando se realizaban estas ceremonias la niña que tenía la menarca era encerrada, aunque eventualmente se la sacaba de este encierro para que cumpliera con alguna exigencia del ritual.

Las descripciones realizadas por Luis de la Cruz sobre los pehuenches — producto de un viaje entre Chile y Buenos Aires en 1806— coinciden con las generalidades que señalamos. En la parte de sus escritos que se publicaron como “Tratado” señala que cuando las jóvenes tenían su primera menstruación se realizaba una fiesta a la que concurrían todos, pero a la protagonista del evento se la encerraba en un toldo que disponía su madre, quien “le acomodaba un *serrallo de ponchos* y la mete en él, con orden que no levante la vista para mirar a ningún hombre. Muy al alba la toman dos mujeres de las manos, y la sacan al campo para que corra velozmente largo trecho” (De la Cruz, 1969: 484).

Después seleccionamos el texto de Francisco Javier Muñiz, nos interesa especialmente analizar estas anotaciones realizadas en la zona de Carmen de Patagones, seguramente para 1826 o en una fecha muy cercana. En realidad más que las breves líneas que escribió nos parece muy interesante el contexto en el que fueron difundidas y explicadas; esta tarea la asumió Félix Outes, quien presentó al material en cuestión en la Primera Reunión Nacional de la Sociedad Argentina de Ciencias Naturales realizada en Tucumán en 1916 y publicadas un año después con una serie de anotaciones en las que el texto etnográfico quedaba diluido por la autoridad científica a la que se apelaba para explicarlo.

Según Muñiz: “Quando una mosa menstrua p’ la primera ve; arman dos ranchitos á distancia de 12 ó 15 pasos el uno del otro, en uno colocan *la paciente mui embuelta en xergas y ponchos*, en el otro se sienta un indio joven mui adornado á quien dan el título de rey” (Muñiz, 1917: 205).

La descripción completa un párrafo en el que se refiere a la danza y a la comida. Las anotaciones de Outes son más extensas que el texto que las origina; en ellas cita a los europeos que también documentaron esta ceremonia (Malaspina en el siglo XVIII y D’Orbigny, sobre el que volveremos) así como

las perspectivas teóricas en boga en el momento. El comentarista nos remite a la conocida obra de James Frazer *La rama dorada*, con su teoría sobre el tabú hacia la sangre menstrual y a Emilie Durkheim con sus explicaciones acerca de la sangre menstrual y sus vínculos con la exogamia. Aclara que coincide con Frazer pero no con las teorías del funcionalismo francés, y que estaba convencido de que las ceremonias se realizaban para aislar a las menstruantes y neutralizar los peligros que se producían por su estado (Outes, 1917: 206).

Por su parte, Alcides D'Orbigny también se encontraba en las cercanías de Carmen de Patagones, en la actual provincia del Río Negro, en el mismo momento que lo hacía Muñiz en 1829, y mientras imaginaba cómo podría ser la vida en esas regiones de la Patagonia el día que llegara "una población activa" a esas tierras que aún "no pertenecían a nadie" (D'Orbigny, 1958: 451-452), se encontró ante "una ceremonia nacional" cuyo centro era una tienda donde se situaba a una joven que era visitada por sus familiares y a los que convidaba con un trozo de carne. Enseguida pasó a explicar que la causa de la reunión era la nubilidad de una muchacha a la que se colocaba en un toldo, que entendió se llamaba *huetenuca*, decorado especialmente para el acontecimiento. Entre las particularidades de esta anotación nos interesa destacar que la joven que era objeto de la ceremonia no sólo permanecía encerrada sino que también era sacada del lugar de la siguiente manera:

Se le sienta en una *manta de lana*, que su madre toma por parte delantera y su parienta más próxima por la trasera, y así levantada la pasean, mientras una vieja, cumpliendo las funciones de adivino o sacerdote, marcha a la cabeza cantando sin duda, para conjurar el espíritu maligno (D'Orbigny, 1958: 452).

Veremos ahora el testimonio redactado por Santiago Avendaño en las memorias de su cautiverio entre 1842 y 1849, en la edición de Meinrado Hux.

Otra fiesta es la de nubilidad, llamada *Huecuntripai* (salió afuera) y *Huecu-rucán* (salió de la "casa bonita", donde hacía previamente el retiro). Durante cuatro días queda encerrada y no toma ningún alimento; toma un poco de bebida blanca que llaman *mallo-co* (agua de grada blanca como la tiza). La joven, pues *se encierra en su toldito hecho de mantas buenas*" (Avendaño, 2000: 147).

Según Avendaño la ceremonia en cuestión era denominada "huecuntripai" en tierras rankelinas, cuyo significado es "salió afuera" seguramente en alusión a la sangre menstrual. Hux trató de traducir los términos del mapudungun y recurrió a sus conocimientos entre ellos al texto de Musters, por eso habla de "casa bonita" para describir el lugar en el cual se recluía a la joven. Volveremos sobre este tema.

Seguramente estas prácticas rituales continuaron después de la llamada "Conquista del Desierto". Encontramos documentación en un texto de Héctor Greslebin, artista y arquitecto que escribió sobre los rankülches del sur de San Luis en las primeras décadas del siglo xx y anotó que estos realizaban ceremonias cuando maduraban los frutos del piquillín, el molle colorado y el chañar, a los que fermentaban para hacer bebidas alcohólicas; aclaró que "los bailes se llevaban a cabo en honor de una india joven" (Greslebin, 1961: 56).

Guillermo Cox, en las observaciones sobre los pueblos originarios de la cordillera, cuando pasaba por la región comprendida entre los ríos Chimehuin, Calefú y Limay, en busca de un paso desde Chile (1863) en la actual provincia del Neuquén, anotó:

Luego que una niña conoce los primeros indicios de su nubilidad, avisa a su madre o a su más próximo pariente el cual da parte al jefe de la familia. Éste escoge su mejor yegua a fin de comerla con los amigos. La niña es colocada en el fondo de un toldo, separado de los otros y preparada con este objeto. Allí recibe las visitas de todos los indios e indias de la toldería que vienen a cumplimentarla por ser mujer y a recibir de ella un pedazo de yegua proporcionado a su rango o grado de parentesco. Después se la pasea por la toldería *sentada en una manta*, Gabino que me relató los pormenores me dijo que se le ponía en la boca un poco de tierra con sangre, pero no me pudo decir el objeto de esta medida. (Cox, 1863: 159-160).

Para la misma época el galés Lewis Jones (1966), recién llegado al Chubut, también realizó una breve anotación en la que se menciona la existencia de una ceremonia relacionada con la primera menstruación de una niña. En este caso describe brevemente el baile que realizaban los varones y los instrumentos musicales que usaban las mujeres.

Por último llegamos al punto de partida de nuestro trabajo, a las anotaciones de Musters. Esta descripción ha sido muy citada debido a que describe una danza masculina y el uso de instrumentos musicales en un espacio y en un momento del que no se tiene demasiada información. El relato de lo observado en la ceremonia se centra en lo que ocurría alrededor del recinto, la "casa bonita", elaborada con mantas tejidas en el que estaba encerrada la niña:

Las mujeres se pusieron inmediatamente a la obra de unir *cierto número de mandiles* cosiéndolos. Una vez terminada la obra de retazos, la tomó con pompa y ceremonia una banda de jóvenes que se pusieron a marchar, cantando alrededor de los palos que se habían plantado para formar un toldo provisorio y las mujeres los acompañaban con encantamientos y aullidos horriblos (Musters, 1964: 134).

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'oajen (idioma tehuelche) y en mapudungun. Los tehuelches llamaban *apechk* y también *kaní* (baile), si bien existen variantes. También se encuentran denominaciones que conjugan ambos vocablos como *apechk kaní* o *apechk a ahwai*. Entre los mapuche ha sido muy documentada la expresión *huecún rucá*, para denominar a la ceremonia de menarquía.

En estos textos encontramos que todos ellos tienen las siguientes cosas 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, tanto 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 a prendas tejidas. En suma, en nuestro análisis destacamos la importancia de los textiles en estas ceremonias y vemos que sabemos muy poco de los tabúes de la menstruación, que de haber existido pueden haber sido diferentes en los distintos contextos culturales de este vasto espacio.

### 3- Los rituales de menarquía en los documentos del siglo xx

La historiadora Celia Priegue recopiló durante la década de 1980s el testimonio de Luisa Pascual, mujer tehuelche, pobladora de San Julián, nacida en 1919.

Luisa Pascual recordó de esta manera su primera menstruación y las repercusiones en el entorno familiar:

Yo no estuve en la fiesta porque estuve en la cama. Me acuerdo de que mi tía abuela Tapalchum me estaba haciendo cortes debajo de la última coyuntura de los dedos de las manos, los hacía con un cortaplumas bien afilado que tenía para eso, lo pasaba de un lado a otro debajo de la piel. Recién me lo había hecho en los dos dedos gordos cuando entró mi papá y la vio. Armó un escándalo porque él no estaba de acuerdo con esas cosas, así que mi tía me dejó. Pero en el dedo derecho tengo todavía la cicatriz (Priegue, 2007: 40).

Según vemos en este testimonio la última fiesta de menarquía —Kaní en este caso— se realizó en el año 1917. Nos interesa puntualizar en la práctica de los cortes en las articulaciones de las manos, los cuales, según vemos más adelante en texto, tenían el objetivo de propiciar habilidades textiles (Priegue, 2007: 107).

Otro texto similar al que analizamos es el de la arqueóloga Ana María Aguerre que también recopiló un detallado informe producto de un largo trabajo etnográfico. En este caso la historia oral tenía como objetivo recuperar un pasado que podía ayudar en la interpretación del patrimonio arqueológico. Aguerre utilizó el seudónimo familiar de su entrevistada, a quien llamó "Pati". Las entrevistas se realizaron en la localidad de Pico Truncado, y anotó:

La abuela enseñaba a pintar, todas las hijas tejían en telar fajas. *Para ser mujer había que saber tejer...* se le enseñaba el telar... antes no, no, no se les enseñaba a tejer, porque siempre se hacían tejidos laboreados, tejidos finos, como matras, fajas. Antes de ser mujer no... aprendía uno cuando ya era mujer, porque eso le enseñaba la abuela, para que uno vaya sabiendo que ya es mujer... Después de la ceremonia, ya la abuela, se le ponía a trabajar... a tejer, todo eso a mí me lo enseñó la abuela... a mí me enseñó la abuela... todo... me gustaba tejer... pero me gustaba más... me gustaba más hacer quillangos que tejer... porque tejer... eso con los palos... con el palo de la faja... no me gustaba mucho... pero el quillango me gustaba cortar la piel... acomodar la piel... sobarla... me gustaba mucho el trabajo del quillango (Aguerre, 2001: 87-88).

En este caso podemos inferir que la narradora destaca la importancia del aprendizaje del tejido y lo asocia a la ceremonia de menarquía. El punto nodal del relato es claramente la importancia del tejido en la vida de las mujeres tehuelches a comienzos del siglo xx.

En suma, los dos testimonios transcritos nos hacen pensar que de manera global en los "rituales de institución", cercanos a la definición de Bourdieu, y de manera más específica en los aportes de Brown, quien enfoca en la importancia de estos rituales en tanto espacios de aprendizaje en sociedades en las cuales las actividades de las mujeres tenían una gran importancia económica.

Somos conscientes que nos quedan muchos aspectos que no alcanzamos a analizar y que aún tenemos que seguir buscando y redefiniendo las perspectivas teóricas y epistemológicas para estudiar estas cuestiones, tanto por la complejidad de sus significados como por los significados de las propias fuentes documentales.

Ambas narradoras coinciden que se trataba de un ritual realizado para predisponer la laboriosidad de las mujeres, para recordarles sus obligaciones productivas y propiciar la adopción del tejido por sobre el trabajo en cuero. En el primero de los casos aparece muy claramente la insistencia en el trabajo

manual femenino —por ese motivo le sajaron las coyunturas de los dedos— mientras que en el segundo hay una relación directa con el tejido. Las mujeres iniciadas debían comenzar a tejer en telar.

La lingüista Ana Fernández Garay (1996) recogió una serie de testimonios sobre las características de las ceremonias de reclusión realizadas con motivo de la menarca, tanto entre mujeres tehuelches como rankülches. Se trata de testimonios breves pero importantes para nuestro trabajo debido a que, a pesar del escaso desarrollo discursivo, queda documentada la importancia de los aprendizajes vinculados con el proceso textil. Entre los tehuelches la autora recopila testimonios de varones y mujeres. Uno de sus entrevistados, Cuaterno, describió el toldo en el que se encerraba a la niña, elaborado con matras tejidas mientras que las dos interlocutoras mujeres, Dora Manchado y la ya mencionada Luisa Pascual, le comunicaron que fueron encerradas en sus viviendas, en las que colgaron matras tejidas en telar como cortinas.

Entre los rankülche documentó de boca de Juana Cabral la historia que le había contado su abuela, quién recordaba que le dijo que cuando una niña se convertía en señorita había que encerrarla y aconsejarla acerca de las tareas femeninas y le había transmitido que a ella le habían hecho hilar. “Pobre mi abuela. Ella dijo: ‘Se terminó mi mano de tanto hilar, se terminó mi mano’” (Fernández Garay, 1998: 122).

En ámbitos estrictamente mapuche no encontramos documentación equivalente a ésta recopilada entre tehuelches y rankülches, donde las mujeres recuerdan el ritual de menarquía, pero inferimos que se trata de una cuestión casual, de una agenda de investigación, dado que las prácticas textiles de estos pueblos han tenido un indudable origen mapuche y estas ceremonias de reclusión de las niñas menstruantes han sido muy registradas por distintos observadores no indígenas.

#### 4- La ceremonia para propiciar el hilado de nuestros registros

Como fuimos señalando a lo largo del trabajo, queremos triangular los documentos analizados con nuestros registros sobre la existencia de una ceremonia para propiciar el hilado. Se trata de un registro singular que identifica una práctica ritual sobre la que prácticamente no hay otra documentación pero que nos resulta altamente coherente debido al valor simbólico de los textiles y de las prácticas textiles. El primer testimonio que seleccionamos es el de AC, originaria de la zona del actual Parque Nacional Lanín, con quien hemos trabajado largamente y que nos habló de una ceremonia para “bendecir” a la tortera o volante para hilar cuando realizábamos un video sobre textiles:

AC: Cuando mis hermanas tuvieron ocho años, más o menos, les daban el huso y la tortera. La tortera es sagrada, es la que hace bailar al huso, es la que hace todo... La tortera es como el *kultriün*, es sagrada para nosotros; no se la puede dejar en cualquier lado. En mi casa había una olla vieja; ahí guardábamos a la noche el huso y la tortera antes de ir a dormir. La tortera estaba como “bendita”. Un día se reunían dos abuelas y le hacían el dibujo a la tortera de la chica que empezaba a hilar y pedían para que sea buena tejedora, para que no le hagan daño, o para... bueno, pedían algo para ella.

P: ¿Eran las abuelas de la chica?

AC: Cualquier abuela, persona mayor, por ejemplo se juntaba mi mamá con una viejita y decía: “hoy vamos a hacer el dibujo a mi hija” y le hacían las estrellitas.

P: ¿Esos puntitos son estrellitas?

AC: Claro, para nosotros son estrellitas, *huangelen*, decimos. Cada una tenía un dibujo distinto; decían que ese dibujo quería decir algo, era como algo escrito (Hernández, 2002: 189-190).

3. Desarrollamos este análisis en nuestra tesis doctoral (Hernández, 2002).

Después de escuchar este relato nos interesamos en las torteras para hilar, en tanto objetos que tendrían que tener marcas similares a las que describía nuestra interlocutora, y pudimos ver en varias colecciones arqueológicas que esto es así.<sup>3</sup> También indagamos con otras mujeres mapuches acerca de lo recién aprendido y dos de ellas nos dijeron cosas más o menos coincidentes. AN, originaria de Esquel, estudiante universitaria y militante de la causa mapuche, en 1996 nos dijo lo siguiente: “En el campo aprendíamos todos a hilar, varones y mujeres, lo que pasa que era distinta la relación con el huso y la tortera; para las mujeres era como algo totémico, algo que tenía algo nuestro, de nuestra personalidad.”

El último de los testimonios que queremos incorporar a este análisis pertenece a MC, nacida y criada en Anecón Grande, en la provincia de Río Negro, participante en un taller de historia y memoria realizado en una escuela de adultos en 1995:

La tortera es algo sagrado, la teníamos que guardar cuando no la usábamos. Mi papá nos había hecho una repisa para guardar el huso y la tortera. En el campo había un hombre que hacía boleadoras, cojinillos, espuelas, también hacía torteras. Mi papá nos compró una tortera para cada una. Cada hermana tenía una tortera de distinto color (Hernández, 2002: 190).

Consideramos que deben haber existido, o tal vez aún existan, distintos rituales privados o casi privados que tenían como objetivo incentivar el trabajo de hilado y el tejido, sobre los cuales tenemos muy poca información, o los datos que encontramos están muy fragmentados. En citado trabajo (Hernández, 2002) habíamos señalado la importancia que tienen las arañas en ciertos relatos y prácticas propiciatorias de las labores textiles, aunque nuestro material recopilado en ámbitos urbanos sólo nos daba algunos indicios para sostener esta afirmación.

Años después, la lingüista Marisa Malvestitti (2005) publicó un interesante material que confirma nuestra hipótesis. En los textos mapuche de lo que llama “la Línea Sur” describe la práctica de pasarle a las niñas una arañita por las muñecas y las manos para que aprendan a hilar, para que sus manos fueran como una araña para trabajar. Esta relación entre trabajo textil y araña aparece también en un relato que en este texto usamos como epígrafe. Además señala que mientras a las niñas se las educaba de este modo para que aprendieran a trabajar la lana, a los varones se les inculcaba que trabajaran bien el cuero, para hacer sogas, y se les colgaba una longuita de cuero en la muñeca. En suma, varones y mujeres tenían distintas cosas que aprender, aunque no sabemos si los aprendizajes masculinos tenían la misma carga simbólica y la ritualización que tenían los femeninos, en especial el tejido.

## Palabras finales

Nuestra hipótesis, a la que llegamos después de realizar el análisis de fuentes escritas y de nuestro trabajo de campo siguiendo la lógica de la investigación cualitativa, es que las ceremonias estudiadas eran los momentos apropiados para reforzar el mandato reproductivo y productivo de las mujeres, en especial en relación al hilado y fundamentalmente al tejido. La actividad producía bienes muy preciados, en épocas en que estos tenían un lugar muy importante en los intercambios comerciales, tanto entre los distintos pueblos indígenas como hacia fuera de ellos.

En las últimas décadas del siglo XIX, con la masacre indígena y las transformaciones sociales, económicas y políticas, se desarticularon las redes comerciales y productivas de las distintas regiones del país. Entonces los productos de los telares seguirían siendo valiosos aunque habían perdido su antiguo lugar de privilegio. Para la segunda y tercera década del siglo XX, cuando nacieron la mayoría de las narradoras de los testimonios convertidos en documentos de las ceremonias de menarquía, la producción de textiles ya había decaído y las ceremonias fueron quedando sólo en el recuerdo de algunas mujeres.

Es así que inferimos que fue la importancia económica de los textiles, con toda su carga simbólica, lo que llevó a la entrevistada por la arqueóloga Aguerre a decir que "para ser mujer había que saber tejer", pero esto ya está en tiempo pasado. Estas afirmaciones y sus análisis nos proporcionan nuevos insumos para seguir pensando en los feminismos que están discutiendo las nociones de paridad y los arreglos del sexo y género entre los pueblos originarios.

Además, los documentos que surgieron como testimonios recopilados en nuestro trabajo con mujeres mapuche en Bahía Blanca y que sumamos a este bricolage para "volver a la casa bonita", nos vienen a confirmar las recurrentes relaciones entre la producción de textiles y el universo simbólico. Por lo tanto todo nos hace inferir que en el interior del recinto donde se encontraba encerrada la niña menstruante los consejos para que sea una buena tejedora deben haber sido muy importantes.

Por último, pensamos que las relaciones casi automáticas entre esta ceremonia y el tabú menstrual son producto de una práctica de investigación que ha legitimado en forma desmedida a las teorías científicas en boga y ha minimizado a las voces de las mujeres de los pueblos originarios que tanto tienen para decir. Pensamos que podemos escuchar mejor sus voces desde el trabajo con metodologías cualitativas, con un bricolage cercano al de las tejedoras que arman su telar de acuerdo a la disponibilidad del lugar, usan las lanas que consiguen, recuperan viejas técnicas y tratan de aprender nuevas.

## Bibliografía

- » AGUERRE, Ana María. 2000. *Las Vidas de Paty en la toldería Tehuelche del Río Pinturas y el después*. Buenos Aires: Oficina de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras. UBA.
- » AVENDAÑO, Santiago. 2000. *Usos y costumbres de los indios de La Pampa*, (Recopilación del P. Meirando Hux). Segunda Parte de las Memorias del ex cautivo Santiago Avendaño. Buenos Aires: Elefante Blanco.
- » BOURDIEU, Pierre. 1985. *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid: Akal.
- » BOURDIEU, Pierre. 2000. *La dominación masculina*, Barcelona: Anagrama
- » BROWN, Judith K. 1963, A Cross-Cultural Study of Female Initiation Rites. En: *American Anthropologist*, 65, 4: 837-53
- » BUCKLEY, Thomas y GOTTLIEB, Alma. 1988. *Blood Magic The Anthropology of Menstruation*. Berkeley: University of California Press.
- » CASAMIQUELA, Rodolfo. 1988. *En pos del Gualicho* Buenos Aires: Eudeba
- » COX, Guillermo. *Viaje a las regiones septentrionales de la Patagonia 1862-1863* Santiago de Chile: Imprenta Nacional
- » DE BEAUVOIR, Simone. 1981. *El segundo sexo. Los hechos y los mitos*. Buenos Aires: Siglo Veinte.
- » De la CRUZ, Luis. 1969. "Viaje desde el Fuerte Ballemar hasta Buenos Aires". En: P. de Angelis. *Colección de obras y documentos. Tomo II*. Buenos Aires: Plus Ultra. pp. 9-491
- » DENZIN, Norman y LINCOLN, Yvonna. 2005. *The Sage Handbook of Qualitative Research*. California: Thousand Oaks. Sage Publications
- » D'ORBIGNY, Alcides. 1958. "Viaje a la América Meridional" En: M. Ballesteros Gaibrois (Dir.). *Biblioteca Indiana. Viajeros y Viajes por América del Sur, Tomo III*, Madrid: Aguilar.
- » FERNÁNDEZ GARAY, Ana 1998. "Una ceremonia tehuelche entre los ranqueles", *Memoria de las Jornadas Ranquelinas*. Departamento de Investigaciones Culturales de la Universidad Nacional de La Pampa. pp. 111-117
- » FERNÁNDEZ GARAY, Ana 2002. *Testimonios de los últimos ranqueles*, Buenos Aires: Nuestra América.
- » FERNÁNDEZ GARAY, Ana y HERNÁNDEZ, Graciela. 2006. *Textos Tehuelches. Homenaje a Jorge Suárez*, München: Lincom Europea
- » GRESLEBIN, Héctor. 1961. "Interrogatorios ranquelinos" *Cuadernos del Instituto de Investigaciones Folklóricas*, 2: 51-59.
- » HERNÁNDEZ, Graciela. 2001. *Relato Oral y Cultura*, Bahía Blanca: EdiUNS
- » HERNÁNDEZ, Graciela. 2011 "Viudas y Brujas: Repensar el *suttee* de la crónica de Santiago Avendaño desde perspectivas feministas". *Runa* 32, 2: 111-126.
- » HERNÁNDEZ, Graciela. 2014. "Derecho Materno' y colonialidad. El 'Derecho Materno' en las investigaciones realizadas en Argentina y Chile en la primera mitad del siglo xx" En: B.Garrido y G.Hernández (Comp.). *Fuentes de la historia desde el género postcolonial-decolonial. Razas, subalternidades, cuerpos y juventudes*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán. pp. 37-64

- » HUX, Meinrado. 2004. *Memorias del ex cautivo Santiago Avendaño*. Buenos Aires: Elefante Blanco.
- » JONES, Lewis. 1966. *Una nueva Gales en Sud América*, Buenos Aires: Comisión Oficial de los Festejos de la Colonización Galesa en el Chubut.
- » JULIANO, Dolores. 1996 "Los mapuches, la más larga resistencia". *Anuario IEHS*, 11: 303-327.
- » MALVESTITTI, Marisa. 2005. *Kiñe Rakizuam. Textos Mapuche de la Línea Sur* Buenos Aires: Colección Nuestra América. Instituto de Lingüística. Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- » MURRA, John. 1975. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- » MUSTERS, George Chaworth. 1964. *Vida entre los patagones* Buenos Aires: Solar-Hachette
- » OUTES, Félix. 1917. *Observaciones etnográficas de Francisco Javier Muñiz, Physis III*. Buenos Aires: Casa Editora Coni Hermanos
- » PALERMO, Miguel Ángel. 1994. "El revés de la trama. Apuntes sobre el papel económico de la mujer en las sociedades indígenas tradicionales del sur argentino". *Memoria Americana*, 3: 63-90
- » PRIEGUE, Nancy. 2007. *En memoria de los abuelos. Historia de vida de Luisa Pascual*. Bahía Blanca: Publitek.
- » QUIJANO, Aníbal. 2000 "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En: E. Lander (Ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Caracas: CLACSO. pp. 201-245.
- » TAUSSIG, Michael, 1993. *Mimesis and Alterity; A Particular History of the Senses*. Nueva York-Londres: Routledge.
- » TURNER, Victor. 1999. *La Selva de los símbolos*, México: Siglo XXI.
- » SAU, Victoria. 2000. *Diccionario ideológico feminista, Volumen I*. Barcelona: Icaria.
- » SEGATO, Rita. 2010. *La nación y sus otros*. Buenos Aires: Prometeo.
- » TRINCHERO, Héctor. 2007. *Aromas de lo exótico (retornos del objeto)*. Buenos Aires: Colección Complejidad Humana
- » VAN GENNEP, Arnold. 1960. *The Rites of Pasaje*, Chicago: The University of Chicago Press.

