

REGIÓN Y DESARROLLO

UNA CONCEPTUALIZACIÓN ACERCA DE LA CRONOLOGÍA DE LAS ESTACIONES ENTRE LOS TEHUELCHES DEL EXTREMO SUR DE PATAGONIA

Fabián Arias

Introducción

El presente trabajo intenta repasar un conjunto de categorías lingüísticas por medio de las cuales los tehuelches de la Patagonia austral significaron distintos ciclos cronológicos que se sucedían en el transcurso del año. Estos períodos remitían a fenómenos de índole natural que afectaron la cotidianeidad de las tolderías y determinaron, durante mucho tiempo, las condiciones en las que se organizó el poblamiento regional. Son justamente esas circunstancias las que se van a ver cada vez más intermediadas a partir de la incorporación del caballo, sucedida en el extremo sur, hacia la mitad del siglo XVIII.

Uno de los aspectos que este trabajo pretende exponer se refiere a la colisión que se dio entre el registro etnográfico de los términos lingüísticos y la ‘verdadera’ significación que tenían la mayoría de estas voces en el seno de la cultura tehuelche. Es posible sugerir que si bien existe una considerable cantidad de vocabularios, listas sueltas de palabras y aun, al menos, dos gramáticas escritas por un misionero en el transcurso del siglo XIX, las fuentes desnudan una contradicción muy importante entre los significados anotados por los colectores de la información y el real valor de esas voces en el habla tehuelche.

Vale la pena aclarar dos cuestiones sobre el objeto que este estudio pretende recorrer. Me referiré exclusivamente a las parcialidades más sureñas, es decir, aquellas ubicadas en el territorio de la actual provincia argentina de Santa Cruz y otras que tenían su lugar de asiento en Bahía Gregores, hoy parte del territorio chileno. En este sentido, se han podido identificar como lenguas de esas parcialidades la *aonik’o ais* (literalmente ‘lengua *aonik’enk*’) y la *tewsën*, que algunos lingüistas han sugerido que formaba un dialecto desprendido de una ‘lengua materna’.

Es importante también destacar que en mis sugerencias respecto de los significados o incluso de las reconstrucciones que propongo para poder interpretar qué quisieron decir los colectores con las palabras que anotaron, no existe la intención de dar una visión académica, es decir, definitiva, acabada, sistemática, más bien se pretende superar ciertos problemas, casi siempre vinculados a la transcripción, en que incurrieron las distintas personas que registraron las palabras que les mencionaban los hablantes tehuelches, al mismo tiempo se debe considerar que en la mayor parte de los casos los viajeros no conocían las lenguas patagónicas (salvo casos específicos como

Schmid o Claraz). También es importante no perder de vista el problema concreto que significaba transcribir al castellano, inglés, francés, etc., las locuciones de culturas orales. Estos dos aspectos, muchas veces no tenidos en cuenta por los analistas, se ven claramente reflejados en los contrastes que habitualmente se presentan comparando vocabularios recogidos por personas de distintas nacionalidades que escuchan y escriben según las dicciones propias de sus lenguas maternas.

Mi objetivo concreto es entender los conceptos elaborados por la sociedad tehuelche en torno de los periodos cronológicos sin perder de vista el ámbito cultural en que esas conceptualizaciones fueron elaboradas y, más aun, sin dejar de considerar las condiciones socio-históricas que afectaron en la larga duración a esas poblaciones.

Un repaso a las nociones lingüísticas *aonik'enk* que expresan los periodos estacionales

Varias son las expresiones lingüísticas recogidas entre los siglos XVIII y XIX que se relacionan con los ciclos estacionales, si bien como se verá a continuación, salvo en algún caso en que se hace referencia a los cambios climáticos (aspecto que resaltamos hoy en día como el más sobresaliente del ciclo estacional) generalmente cuando los tehuelches hablan de los periodos estacionales específicamente se refieren a un conjunto de actividades vinculadas a la subsistencia realizadas durante ese tiempo.

A continuación repaso la información disponible en la bibliografía que remite específicamente a la denominación de cada estación; en un segundo paso contrasto la verosimilitud de los significados consignados por los colectores, lo cual me introducirá en la posibilidad de sugerir una reconstrucción ideal de cada voz analizada. Más adelante intento contrastar nuevamente estas reconstrucciones ideales de cada vocablo en función de un conjunto de datos etnográficos que me permitirán fortalecer la argumentación de este párrafo.

1. El verano

En 1876, cerca del nacimiento del río Santa Cruz, Francisco Moreno recoge en las tolderías el término *zorr* el cual expresaría verano tanto como año (2001: 398). Entre 1878-79, Ramón Lista anota *zork'n* (1998: t. II, p. 176), destacando que son palabras que conoce entre los 'tzóneca' que están acampando en la precordillera de la actual provincia de Santa Cruz.

Es evidente el correlato territorial y étnico, como analizaré un poco más adelante, de ambas citas que se complementa, hasta cierto punto, con los datos de George Musters quien en su libro de 1873 destaca la palabra *tsor* para año (1991: 408), de Ramón Lista que anota *soor* para año (1998: t. II, p. 169) y de Carlos Ameghino quien anota *zoórra* como significado de verano (Lehman-Nitsche, 1914: 253).

Dos preguntas podrían plantearse con respecto a este tema: primero, ¿se está hablando de año o de verano?; segundo, ¿cuál es el significado que se quiere indicar? Contestando la segunda parte de esta incógnita voy a resolver también el primer problema.

Es evidente la relación lingüística entre las expresiones *zorr*, *tsor*, *zoórra* y *toor*, mientras que *zórk'n*, aparentemente, parece romper la regla. En realidad, a partir de este último dato creo poder dar respuesta al problema planteado más arriba. Guillermo Cox, recoge en 1863, en el interior de la actual provincia de Neuquén, un vocabulario tehuelche meridional y septentrional¹; entre las expresiones está *soorken* consignado como verano (1863: 253). Esta es una suerte de solución intermedia; lo interesante del dato de Cox es que el *ken* final es una contracción del verbo *heleshcen*, el cual Teófilo Schmid destaca que según las circunstancias gramaticales significa “there are or there is” (1910: 37), es decir, ‘hay’ y en presencia de sustantivos se transforma en el verbo “to have” (Ibidem, p. 38), es decir, ‘tener’. Incluso él mismo anota en uno de los ejemplos gramaticales de su trabajo la partícula relacionada *shcen* (1910: 38)², que Moreno anota *isken*, como analizaré un poco más adelante. En concreto, retomando la voz *soorken*, podemos sugerir que estamos frente a uno de los ejemplos típicos que ofrecen las lenguas patagónicas de expresiones que responde a la fórmula: [sustantivo + el verbo modificado ‘haber’]³.

Entonces, las palabras *soorken* y *zórk'n* significan ‘hay-algo’. ¿Qué puede ser ese algo?

Si bien todo lo que sigue es una inferencia, la información que cito irá fortaleciendo la verosimilitud de mi hipótesis. En primer lugar es necesario destacar el vínculo que hay entre la expresión *soor* (*zoor*, *tsor*, *zoórre*) con la palabra de la lengua Ona, de

¹ En realidad, la intención de Cox con su diario, mapa y anexos, es ofrecer una suerte de ‘guía de viaje’ a las personas que desde la vertiente pacífica de los Andes quiera incursionar en las Pampas para negociar con las toldeñas indígenas y, si estos lo permiten, con los pobladores de Carmen de Patagones. En el anexo lingüístico, Cox se explaya en detalles de la lengua mapuche y ofrece un breve vocabulario en el que refiere en mapuche, tehuelche septentrional (*gününa iajech*) y tehuelche meridional (*aonik'o ais*) una serie de palabras básicas para que el comerciante pueda comunicarse en la toldeña local: las expresiones incluyen los números, preposiciones, los pronombres personales, las estaciones, y palabras como comprar o vender (1863: 242-253).

² “The impersonal expressions, ‘there is’ and ‘there are’, are rendered by the Verb *heleshcen*. See the following examples: *heleshcen nau mirai*, there are guanacos there...” – a continuación Schmid ofrece una clave para entender la función de la partícula *ken* que mencionaba más arriba – “This verb is omitted in sentences where there is a word which qualifies the Noun, viz: *Seumo caul monec?* are there many horses yonder?,... *Seurshcen caul monec*, there many horses yonder. The Verb *heleshcen* also to the English Verb, ‘to have’ and is conjugated as follows: *heleshcen ya*, I have, *heleshcen ma*, thou hast, *heleshcen*, he or she has... If there is a word qualifying the Noun, as in the following sentence, the Verb is omitted, and the terminations *men* or *shcen* joined to that word, and the respective Personal Pronoun introduced” (1910: 37-38).

³ Un poco más adelante se verá como esta suerte de ‘fórmula’ también tiene sus usos en la toponimia, definiendo un sinnúmero de paraderos, los cuales literalmente son clasificados según el recurso natural que ofrecen a la comunidad.

Tierra del Fuego, *sour* que significa cuero o capa (1915: 62)⁴; se utiliza por ejemplo en *tohol sour*, que significa ‘capa de guanaco chico’, es decir, lo que en el territorio continental llaman quillango⁵. ¿Existe un correlato de este tema entre las parcialidades continentales? Los hombres de la expedición Malaspina anotan en 1789 la palabra piel, dicha en una de las lenguas tehuelches meridionales⁶, como *zog*, *zaga* o *zogue* y aún *zoque* (Outes, 1913: 490-491). Carlos Ameghino, anota para quillango *tsoga* y para cuero *kort*⁷; pero es Moreno quien expresa el dato que falta para interpretar el conjunto de la información: en su vocabulario diferencia el quillango “sin hacer” *hapercó*, *kai* y quillango “cómo se decía antes” *sog* (2001: 411)⁸.

¿Cómo interpretar el conjunto de estos datos? Creo que las expresiones de los hombres de la expedición Malaspina y Ameghino *zog* y *tsoga* se pueden vincular al término *sour* del Ona por vía de dos relaciones: primero, en el diccionario de Beauvoir se destaca que cuero o capa se anota *sour* y *so* (1915: 62)⁹; segundo, Moreno nos brinda una clave interesante cuando destaca que ‘antes’ quillango se decía *sog*¹⁰.

¿Cómo se relaciona lo anterior con el término *soorken* (*zórk’n*) que los colectores de vocabularios anotan como significado de verano y de año? Con la inclusión del verbo ‘haber’ se está haciendo referencia a una división temporal, estoy tentado de decir estacional, del año tanto como a la actividad vinculada con los cueros de las crías de los guanacos. Reafirmo estas dos cuestiones antes avanzar: primero, está el período de tiempo que se destaca; segundo, la práctica concreta de una tarea vinculada a los cueros de chulengos. Estos dos planos en que se puede analizar este problema, ponen en contexto las palabras usadas. Si bien una parte de las fuentes históricas sugieren que *soorken* (*zórk’n*) y *zoor* (*tsor*, *zoórra*) significan verano y año, creo que la respuesta pasa por otro lado.

⁴ Sobre la vinculación entre las lenguas tehuelches continentales y las variantes insulares de Onas y Haush, ver: Lehman-Nitsche (1914), Suárez (1988), Casamiquela (1956, 1991), Viegas Barros (2005: 47-52). Los editores salesianos del diccionario y gramática de la lengua Ona que utilizo en este trabajo, destacan largamente este vínculo entre la lengua tehuelche del ‘continente’ (*aonik’o ais*) y la lengua ‘insular’, si bien lamentablemente en sus sugerencias (un amplio vocabulario de varios cientos de palabras) no consignan las fuentes de las cuales extrajeron la información que analizan (1915: 177-193).

⁵ La palabra *toholrr* significa ‘cuero de guanaco chico’; *wüash sour* es ‘capa de zorro’ (1915: 119).

⁶ En el siglo XVIII, los cronistas todavía se refieren al ‘idioma patagón’; recién en la segunda mitad del siglo XIX con Schmid, Claraz, Musters, Moreno, Lista, etc., las lenguas patagónicas se diferenciarán y abandonarán aquel rótulo impuesto en el siglo XVI por la expedición de Magallanes.

⁷ En la lengua Ona ‘quitar el cuero al animal’ se dice *socher* (1915: 61).

⁸ Cuero es anotado como *currk* (2001: 403), palabra que coincide con la de Schmid, *curt* y *curtun* (1910: 26) y de Ameghino, *kort* (Lehmann-Nitsche, 1914: 257). Musters anota para manta el significado de *kai* (1991: 408) mientras que Lista destaca *kái* con el significado de cuero (1998: t. II, p. 170).

⁹ Incluso se agrega: “coser cueros = *sourn-ny*” (Ibidem).

¹⁰ No voy a abordar aquí el problema de los cambios de palabras que sufren las lenguas patagónicas con motivo del tabú vinculado a la mención del nombre de los muertos, aunque creo que en este caso el cambio puede adjudicarse a otros factores.

Antes de avanzar en la resolución final de este punto necesito analizar el significado de primavera, tema con el cual se comprenderá el conjunto de la información.

2. La primavera

Francisco Moreno es quien anota el significado de primavera en la lengua tehuelche continental más meridional, destacando dos expresiones: *yessomken*, ‘tiempo de los huevos’ y *aris kaisken* ‘tiempo de los guanacos chicos’ (2001: 410); Lista anota *yesúm̄k* (1998: t. II, p. 174). El significado de ‘tiempo de’, es expresado por medio de la terminación *ken* que, como he dicho, refiere al *heleshcen* ‘hay’ o ‘haber/tener’. En este caso estamos ante la misma forma gramatical anotada más arriba si bien complementada por los significados registrados por Moreno: [‘hay’ o ‘tiempo de’ + ‘una cosa’].

Yessomken sería ‘tiempo de los huevos’; Schmid anota el siguiente ejemplo: “I hunt for eggs – *yishamenshco*” (1910: 45). El *yi* inicial corresponde a la primera persona del singular, mientras que la terminación *shco* es una contracción del verbo *heleshcen*, que Schmid anota en otro ejemplo como *shcen* (1910: 37). En *aonik’o ais* la palabra huevo es anotada como *ome* (Schmid, 1910: 26), *o’oma* (Moreno, 2001: 408), *oom* (Musters, 1991: 409), *oma* (Viedma, 1972: 816)¹¹. Para la acción de agarrar Moreno destaca *k’shaish* (2001: 397); Musters, *korigi* (1991: 409); para tomar¹² Schmid refiere, *yimçnshco* (1910: 42), *itcaurioshco* para agarrar¹³ (Ibídem, p. 42) y, por último, *yihaugeshco* para cazar¹⁴ (Ibídem, p. 42). Estas tres últimas son formas verbales conjugadas para la primera persona del singular, no así las anotadas por Musters *korigi* y Moreno *k’shaish*¹⁵.

Con toda esta información, ¿cómo se puede interpretar *yessomken*? Descomponiendo la expresión tal cual la registra Moreno tenemos: *ye - ssom - ken*. De otra forma, *ye [= yi] - shèunsh o’om - shcen [=ken]*. Una idealización de lo anterior es [*yishèo’oom’ken*], que referiría al ‘momento del año en que los huevos están disponibles para ser tomados’¹⁶.

Con respecto al término *ariskaisken*, se puede aplicar la misma metodología. Moreno destaca para guanaco el significado de *km̄au* (2001: 407). La expedición Malaspina recoge *tapulk curiejeno* (Outes, 1913: 486-487); Musters menciona *rou* (1991: 408). Todas estas expresiones nos alejan del tema que se busca; la clave del asunto la ofrece Schmid cuando destaca, una ‘batería’ de palabras que tenían los tehuelches meridionales para ordenar los distintos estados de madurez del animal en cuestión:

¹¹ Antonio de Viedma destaca: “Oma, el huevo de la gallina”. Pero el término sería aplicable a los huevos de todas las aves.

¹² En inglés anota: “I take, or bring away there”.

¹³ En inglés: “I hold, seize”.

¹⁴ En inglés: “I hunt”.

¹⁵ *Chçunsh*, según Schmid (1910: 46).

¹⁶ Lo cual explicaría, además, el “I hunt for eggs” que anota Schmid en su gramática.

“*Nau, co* ——— guanaco
Tsaci, chaci — male guanaco [guanaco macho]
Wöen ——— female [hembra]
Ushinen — ditto with young [lo mismo con una hembra joven]
Coro, arts — a young on [uno joven]” (Schmid, 1910: 22)¹⁷.

En concreto, los guanacos ‘jóvenes’ o chulengos son nominados como *arts*; sumando a este sustantivo el ‘auxiliar verbal’ *shco*¹⁸, que tiene el significado de ser, y el verbo modificado ‘haber/tener’ como la terminación *shcen*, podemos reformular idealmente *ariskaisken* como sigue: [arts-shco] —> [arts-shco-shcen] —> [artshco’cen] o [artshk’ken], que destacaría ‘el tiempo del año en que los chulengos están disponibles o en condiciones para la caza’.

En este punto es necesario recordar algunos de los comentarios que realice al momento de analizar la expresión *soorken* (*zörk’n*), a la cual se le asignaba el **supuesto** significado de ‘verano’ y ‘año’. Es evidente que para el siglo XIX los tehuelches ya habían realizado una suerte de adaptación de conceptos entre sus propios desarrollos lingüísticos y aquellos otros que provenían del castellano, y tal vez en el caso del extremo sur de Patagonia incluso del inglés al cual estaban habituados por los navegantes. Hasta ahora solo he analizado los aparentes significados que se le daban a ‘primavera’ y ‘verano’ (o ‘año’), pudiendo concluir que detrás de esa supuesta relación dialectal¹⁹ se encuentran asociadas dos ideas: la occidental del ciclo estacional y la autóctona de las actividades de la subsistencia que desarrollan los nómades patagónicos.

¹⁷ Es fácil relacionar el *kmou* de Moreno con el *nau* de Schmid; las otras expresiones son más difíciles por las grafías de los colectores. El *rou* de Musters, probablemente se refiera al *kmou, nau* anteriores. El tema *tapulk curiejeno* de la expedición Malaspina, posiblemente haga alusión al cuero de los guanacos, teniendo en cuenta la palabra *currtk* (Moreno, 2001: 403) y *kort* (Ameghino en Lehman-Nitsche, 1914: 257) que significan eso aparentemente en lengua *tewsën*.

¹⁸ “In the Tsoneca language there is no word equivalent to the English Verb ‘to be’, but this defect is remedied by two different terminations, which are joined to the word which they are intended to specify *shco* for simple affirmative, and *mo* for interrogative sentences, viz: *Cetemo wino?*, What is it?; *Haminshco*, It is water...” (Schmid, 1910: 36).

¹⁹ Creo que este es un ejemplo típico de lo que sugería Lévi-Strauss debía ser el método estructural, para analizar los mitos, basándose en el análisis lingüístico: “al distinguir entre la ‘lengua’ y el ‘habla’ Saussure ha mostrado que el lenguaje ofrecía dos aspectos complementarios: uno estructural, el otro estadístico; la lengua pertenece al dominio del tiempo reversible, y el habla al de un tiempo irreversible” (Lévi-Strauss, 1968: 189). Aplicando aquel método a los ejemplos que estoy tratando, la confrontación entre tiempo reversible/tiempo irreversible se notaría en tanto a la expresión *soorken* (*zörk’n*) se le asignan los significados de ‘verano’ y de ‘año’. Pero esta contradicción, eminentemente histórica a pesar de lo que sostenía Lévi-Strauss, nos instala el problema del significado no solo en el nivel de la confrontación entre la lengua (estructura gramatical) y el habla (horizonte de significados) sino que nos ubica como observadores en el plano del enfrentamiento entre culturas de diverso orden: las autóctonas y la occidental. Más adelante retomo el tema.

Retomando la posibilidad de entender el significado aludido con *soor* (*zoor*, *tsor*, *zoórra*) y mejor aún con *soorken* (*zórk'n*), propongo como forma ideal de esta última palabra la siguiente posibilidad: [zoor-shcen] o mejor [tsóor'ken] que destacaría 'el tiempo de los cueros de quillango' y teniendo en cuenta la información etnográfica que voy a citar en el parágrafo 3, es posible anotar el posible significado de 'el tiempo de los cueros [para elaborar] quillangos'

Para dar un cuadro completo de la cuestión de las estaciones, analizo a continuación qué sucede con los términos otoño e invierno probando las posibilidades del método sugerido.

3. El otoño

Moreno ofrece dos expresiones vinculadas con este tema: por un lado, la que asigna a otoño, *kepenkeken*, que significaría "cerca del frío"; y, por otro, *catkouatesh*, que significaría "caída de las hojas" (2001: 402, 409). Por su lado Lista anota para otoño *képenk'e* o *kápenk* (1998: t. II, p. 174). Ninguno de los otros viajeros y exploradores, aparentemente, indaga el tema. Ni siquiera Schmid lo destaca en su gramática.

Es posible que la explicación pase porque no había una concepción al respecto, lo cual es relativo dado que Moreno recogió algunas ideas vinculadas; lo más probable es que los colectores de vocabularios no tuvieron en cuenta preguntar sobre este tema, y solo se dedicaron a apuntar generalidades, como lo eran las épocas de frío y calor del año.

Retomando la expresión *kepenkeken* inmediatamente resalta la terminación *ken* que nos marca una pista de que es un momento en que 'hay algo', en términos temporales. ¿Cómo se dice frío en las lenguas tehuelches meridionales? Moreno anota *kojesh* o *k'cojen* (2001: 406); Musters, *kekoosh* (1991: 407); Lista, *kokojech* (1998: t. II, p.); Ameghino destaca en lengua *tewsën*, *ketarrej* (Lehman-Nitsche, 1914: 272); Schmid, *curshenc* (1910: 32). Por otra parte, el adverbio cerca o cercano es anotado por Schmid como *ecil* (1910: 33); por Musters, *ekel* (1991: 407); y por Ameghino, en *tewsën*, como *guagië* (Lehman-Nitsche, 1914: 274).

En realidad, creo que estos últimos datos nos alejan del tema, el cual tiene una solución por un lado insospechado. Repasemos la información que se tiene: *kepenkeken*, el *ken* final refiere a 'tiempo de'²⁰; separemos el resto: *kepenke-ken*. Frío se expresa *curshenc* (o *kojesh*, *kekoosh*, etc.); ¿acaso la primera parte de la palabra *kepenkeken* refiere al tema del frío?, ¿cómo quedaría entonces la construcción?: *ke-penke-ken*, lo cual nos brinda una lógica totalmente distinta, porque *pee'neken* significa norte (Moreno, 2001: 409)²¹.

¿Cómo se podría reconstruir la palabra *kepenkeken* y que significaría? Idealmente podría ser: [küshenk-pee'nken-shken], el cual abreviado tomaría la forma:

²⁰ Tal vez una forma alternativa podría ser 'cuándo hay', 'cuándo es tiempo de'.

²¹ Lista anota *pénken* (1998: t. II, p. 410).

[kü-pee'ken-ken], que significaría algo como 'es el tiempo del frío [hay que viajar al norte]'. El lector puede pensar que esta es una construcción ficticia, pero un poco más adelante analizaré la lógica socio-histórica que tiene.

La otra expresión que anoté al inicio del párrafo, *catkouatesh* que significaría 'caída de las hojas', es una construcción **ficticia** que seguramente les refiere Moreno a sus interlocutores para preguntar por el otoño. Ahora bien, uno podría preguntarse en qué medida los habitantes de la estepa patagónica podrían tener presente de manera cotidiana el cambio que sufre un tipo de vegetación en particular, la caducifolia, durante el cambio estacional, siendo que esas plantas no están presentes en el entorno natural. Más aún, sabiendo que la mayor parte de la vegetación esteparia es de hojas perennes. Por todo esto es que debemos desconfiar del valor de la imagen 'caída de las hojas' para los tehuelches, que en todo caso pudieron haberla adaptado muy posteriormente en su contacto con los elementos de la cultura occidental.

4. El invierno

Tres son los viajeros que registran palabras que significan aparentemente 'invierno': Cox se refiere al tema como *shreiaike* (1863: 252), Moreno habla de *shei* (2001: 408) y Lista de *she-yay* (1998: t. II, p. 172). Schmid anota en su gramática *she-aic* (1910: 28). Por separado voy a considerar el dato de Ameghino, *maigue* (Lehman-Nitsche, 1914: 253).

Para entender el conjunto de la información disponible propongo un doble ordenamiento de las expresiones consignadas: por un lado, *she-aic*, *shreiaike*; por otro, *she-yay*, *shei*. Las cuatro palabras coinciden en la sílaba inicial *she*, que sugiero es una contracción de la palabra 'sol', mientras que el resto (*aic*, *aiken* y *yay*) refieren a ideas distintas en significado pero expresadas, a mi entender, con un sentido relacionado.

¿Cómo se dice sol en las lenguas meridionales? Revisando los vocabularios disponibles la información aparentemente se dispersa sin un orden; como en los casos anteriores, esto es un problema vinculado a la metodología usada por los colectores tanto como a los propios informantes. Primero anoto los datos y después fundamento mi punto de vista.

El primero que registra el tema sol como *calexchem* es Pigaffeta (1963: 149); posteriormente existen datos del siglo XVIII: Viedma anota *sóen* (1972: 817), la expedición Malaspina anota *shwim*, *shuina* y *kokena* (Outes, 1913: 490-491) y Elizalde *suil* (Vignati, 1940: 184). La información del siglo XIX es abundante: Schmid anota *cçnicencen* (1910: 28), Musters *gegenko* (1991: 408), Moreno *sheuen* y *sheuen'a* (2001: 411), Lista *kenguekin* (1998: t. II, p. 148) y Ameghino *sheuen* (Lehman-Nitsche, 1914: 272).

¿Cómo ordenar los datos? Revisemos las siguientes listas:

kokena (Malaspina)	calexchem (Pigaffeta)	sóen (Viedma)
gegenko (Musters)		suil (Elizalde)
cçnicencen (Schmid)		shwim, shuina (Malaspina)
kenguenkin (Lista)		sheuen, sheuen'a (Moreno)
		sheuen (Ameghino)

La primera columna se explica por un dato extra de Moreno: el punto cardinal este, o el oriente, es *henkonken* (2001: 406)²², lo cual vincula todas esas expresiones con ‘el lugar de salida del sol’; Viedma incluso registra *queoquen* como ‘salida del sol’ (1972: 816)²³. En resumen, la idea refiere al punto de origen o desde el cual sale el sol, tal vez a sus horas iniciales en el firmamento; es difícil aseverarlo.

La tercera columna es la que nos brinda el dato a considerar. El *sheuen* de Moreno y Ameghino (aproximado al de Viedma y Malaspina)²⁴ nos brinda parte de la clave de comprensión del término que aparentemente significa ‘invierno’.

Con respecto al *aic* o *aiken* estamos en presencia de la forma de expresar ‘lugar donde hay’, que varía en la toponimia entre aik-aike-kaike (Casamiquela, 2000: 197-198) y tiene su correlato en las toponimias expresadas en lengua tehuelche septentrional, *a súwën*, y en mapuche, *ngiyeu*²⁵. En resumen, *she-aic* y *shreiaike*, que idealmente podríamos escribir [sheuen-aike], estarían haciendo referencia a un hipotético ‘lugar donde hay, está o se ve el sol’.

El otro dato que queda pendiente, *she-yay*, exige repasar las formas en que ha sido registrada la palabra ‘fuego’ por los colectores de vocabularios. En el siglo XVIII,

²² Lista anota *penkóken* (1998: t. II, p. 198).

²³ Moreno anota para la frase ‘salida del sol’ *tehejen’ sheuen* (2001: 411), pero esto podría hacer referencia literal a la aparición del astro en el horizonte, mientras que hipotéticamente el resto de las expresiones harían alusión a períodos distintos del día. Se puede tomar como ejemplo de lo anterior el caso de la lengua Ona: sol se dice *krén*; ‘mediodía’ es *krenkéniken*; ‘tarde, o puesta del sol’ es *krenkáiskarten*; ‘anochece, o el sol se pone’, es *krekaýésken*; y ‘media noche, el sol se enterró, o en medio de dos soles’ es *krekenhayen* (1915: 47, 141). Un dato interesante es la aplicación de esta idea del paso del sol por el firmamento para significar el ‘invierno’: *krencheyáik*, sería ‘días cortos’, explicando el colector del diccionario “*cheyk*=pronto y *aiken*=ver, es decir, que se ve y pasa pronto” (1915: 47).

²⁴ La palabra registrada por Pigaffeta en 1522 podría relacionarse también con *sheuen* e incluso *sóen*, expresada de forma deformada en la última parte: tal vez *calex*-[sheün]. Esto solo es una hipótesis.

²⁵ Al respecto se pueden ver algunos trabajos propios que exploran este tema: Arias (2004 a y b, 2005). Es interesante destacar como en la lengua Ona, *aiken* y *kaiken* son los verbos ‘mirar, ver, observar, avistar’ (1915: 20, 35, 106). Hasta cierto punto esta cuestión destacada por la lengua Ona es una idea vinculada con el uso que tienen estas expresiones en el ‘continente’, en tanto que en consonancia con el ‘hay’ o ‘estar’ se puede entender el ‘ver, avistar’: en concreto, la idea a transmitir en el uso toponomástico es ‘en ese lugar, se va a ver tal cosa’.

Viedma anota *jach* (1972: 816), la expedición Malaspina *hamonaka* y *make* (Outes, 1913: 486-487) y Elizalde *maca* (Vignati, 1940: 184). En el siglo XIX, Schmid anota *yaic* (1910: 24), Moreno *yaik'â* (2001: 406), Musters *yaik* (1991: 408). Lista y Schmid registran algunas frases que brindan detalles de actividades realizada con el fuego y centran la idea en *yaic*, *yaik'a*²⁶.

Por tanto, tomando esta última parte de la información, el *she-yay* de Lista y hasta cierto punto el *shei* de Moreno podrían reconstruirse de forma ideal como [sheuen-yaik], y significar algo así como ‘sol-fuego’ o ‘calor del sol’, dado que *yaik* destaca la idea del calor de una fogata, de leños encendidos, etc.

Resumiendo los hipotéticos significados analizados para la expresión ‘invierno’ tendríamos: *she-aic*, *shreiaike* que se podría relacionar con [shehuen-aike], es decir, ‘lugar donde está el sol’; y *she-yay*, *shei* que estaría vinculado a [sheuen-yaik], algo así como ‘calor del sol’. En última instancia, ambas ideas parecen referir a un lugar donde no hace tanto frío, que ofrece un clima agradable, significado que más adelante analizo en su verdadero contexto donde cobra lógica.

Es interesante destacar como Ameghino parece recoger en *tewsën* al menos el único dato conocido que vincula al tema invierno con un elemento que en principio es propio del clima invernal: en su vocabulario destaca que invierno y nieve se dicen de la misma forma *maigue* (Lehman-Nitsche, 1914: 252, 253). Por supuesto que cabe la posibilidad de la confusión de los significados, aunque el dato puede contrastarse por varios lados²⁷.

El problema de la interpretación de las observaciones etnográficas

Es evidente, a partir de la información que analicé en el párrafo precedente, que las parcialidades tehuelches del sur de Patagonia tuvieron una preocupación por establecer un conjunto de divisiones cronológicas para ordenar conceptualmente ciertos períodos temporales, los cuales ciertamente estaban subsumidos al interior de un ciclo mayor que nosotros denominamos año astronómico; lo que por otro lado no es tan evidente pasa por entender si estas sociedades establecieron un fraccionamiento rígido de esos períodos lo que sería para los cánones de nuestra cultura ‘occidental’ y al

²⁶ Por ejemplo, Lista sugiere: *yask ai téyot*, “dadme fuego o el fuego” (1998: t. II, p. 180), donde la última palabra es ‘darme’. La gramática de Schmid cuenta con varios ejemplos: *yçn màshcum yaicash*, “put your pot to the fire” (1910: 54); *chômo m'yaic?* “Is your fire out” (Ibidem, p. 56); y aclara: “light a fire”, *caim*, *caimu* (Ibidem, p. 47), “light a fire, I am very cold”, *caim de nursh*, *paresh igokshco* (Ibidem, p. 53).

²⁷ En el siglo XVIII, Viedma recoge el término *mayga* para nieve (1972: 816), al igual que la expedición Malaspina (Outes, 1913: 490-491) y Elizalde (Vignati, 1940: 184). Por su lado Lista anota para nieve *yéu* (1998: t. II, p. 410), que sorprendentemente tiene relación con el mal registrado *theu* de Pigaffeta (1963: 149), el *yé-ue* de Schmid (1910: 24) y el mal anotado *gél* por Musters (1991: 408). Se debe remarcar la siguiente unidad de ideas: aparentemente existe un término para expresar nieve en lengua *aonik'o ais* y otro en *tewsën*.

interior de nuestras lenguas ‘modernas’, el año en un ciclo de 356 días, los 12 meses y dando un orden a todo esto las 4 estaciones, todo ello definido por los fenómenos astronómicos de la rotación de la Tierra sobre su eje, las influencias de su satélite la Luna y el giro en la eclíptica en torno del Sol. En contraste, las lenguas indígenas significan los ciclos estacionales por acontecimientos naturales claramente observables que, por un lado, se vinculan con un conjunto de actividades asociadas a la subsistencia pero que, al mismo tiempo, establecen una dinámica a las tolderías gestando un tipo de organización social, el nomadismo, que toma características distintivas en Patagonia en función de ciertos fenómenos naturales.

Ahora bien, una pregunta que se desprende de lo anterior es: ¿las sociedades del extremo sur de Patagonia realizaban algún tipo de **medición** del tiempo? La pregunta en sí tiene una respuesta totalmente relativa, dado que depende del grado de precisión que se le adjudique a la medición realizada. Históricamente se conocen ejemplos de sociedades que necesitaron establecer con gran exactitud eventos naturales que iniciaban ciclos de tiempo muy valorados culturalmente: por ejemplo, entre los egipcios la observación de la estrella Sirio en el horizonte primaveral para precisar las crecidas del río Nilo, o la medición por parte de los Aztecas del año solar con exactitud de milésimas de segundo para realizar sumatorias de periodos de 52 años y fracción (un equivalente a nuestros siglos), período asumido como la antigüedad de la creación del mundo (Von Hagen, 1973: 178-182; Imbelloni, 1979: 390-409). En ambos casos se contaba con especialistas dedicados a la tarea de observar el cielo, pero sobre todo con registros y, mejor aún, escritos acumulados a lo largo de mucho tiempo²⁸.

Cuando los europeos arribaron al continente americano, tuvieron en cuenta como uno de los parámetros para medir la madurez cultural de las sociedades el ordenamiento que hacían de los ciclos vital, laboral, religioso, etc. En este sentido, y por dar dos ejemplos contrastantes, los imperios Azteca e Inca se diferenciaban enormemente de un número grande de sociedades que en apariencia no había desarrollado una precisa y acabada conceptualización del tiempo, situación que los viajeros y cronistas asociaron con lo rudimentario de su subsistencia. Esto facilitó a los primeros observadores, y cabe decir hasta muy modernamente a los etnólogos, la ubicación de las culturas cazadoras-recolectoras en el escalón más bajo de la graduación evolutiva²⁹.

²⁸ Lo cual permitía gestionar una amplia base de datos, que a su vez posibilitaba la deducción de otros ciclos naturales vinculados a estaciones secas o húmedas, o la conjunción de otros fenómenos celestes, etc.; el conjunto de esta información definió desde la antigüedad la astrología que recién en el siglo XVI se separó de la astronomía (Gauquelin, 1976).

²⁹ Sería muy largo de recorrer en este lugar una genealogía del modelo evolutivo que se ha concebido para pensar el ‘orden histórico’ de las sociedades americanas; en este sentido los Jesuitas han desarrollado una verdadera corriente historiográfica desde los primeros escritos de Joseph de Acosta quien pensando una interpretación de la historia de las sociedades originales observadas por los europeos en el siglo XVII aplicó un esquema conceptual concebido en Europa, donde tenía una raigambre que se hunde hasta la misma Antigüedad Clásica. “[En su modelo analítico Acosta] distingue tres clases de ‘bárbaros’, comprendiendo en su clasificación a los pueblos de Asia y América. 1) [Están

Evidentemente, el argumento se puede contrastar por dos vías: por un lado, la mayoría de los observadores etnográficos estaban incapacitados para entender las diferencias, pero hasta muy recientemente tampoco pudieron comprender el tipo de conocimiento que elaboraron las sociedades que la antropología a llamado ‘arcaicas’ o ‘primitivas’ y que hoy se insiste en adjetivar como ‘originales’. Repaso esta última idea para poder abordar la otra.

1 ¿El pensamiento ‘salvaje’ versus el pensamiento ‘domesticado’?

Lévi-Strauss escribía en uno de sus libro más conocidos: “lo propio del pensamiento salvaje es ser intemporal: quiere captar el mundo, a la vez, como totalidad sincrónica y diacrónica, y el conocimiento que toma se parece al que ofrecen, de una habitación, espejos fijados a muros opuestos y que se reflejan el uno al otro, pero sin ser rigurosamente paralelos” – De esta forma, la imagen que reflejarían esos espejos no-paralelos, son repeticiones entrecortadas de un conjunto de objetos ubicados en el ‘origen’: el antropólogo pretende explorar el significado del origen a través de esas imágenes entrecortadas, metáfora perfecta de los relatos míticos, los cuales encierran al mismo tiempo la estructura tanto como el acontecimiento. Con este juego de interpretaciones, Lévi-Strauss sugiere una contradictoria relación³⁰ entre dos dinámicas temporales al parecer irreconciliables: la diacronía (ejemplificada por la posición de los

los ‘bárbaros’] que no se alejan mucho de la razón y de la costumbres del género humano... [entre los que se destacan] los chinos, los japoneses y otros pueblos de la India oriental a los cuales se debe convencer sin ayuda de la fuerza para sujetarlos a Cristo; 2) [están] los que si bien carecen de letras, de leyes escritas y estudios filosóficos y políticos, sin embargo tienen magistrados ciertos y república, moradas fijas, guardan policía, poseen caudillos y orden de milicia y religión... Entre estos se encuentran los mexicanos y los peruanos que tienen instituciones admirables, empero mucho se apartaron de la recta razón y de las costumbres del género humano... [Acosta sugiere que a pesar de estas características] las leyes de los bárbaros que no sean contrarias a la razón y a la naturaleza o al Evangelio les deben ser permitidas; 3) [se encuentran] los hombre silvestres, parecidos a las fieras que apenas poseen sentido humano; sin leyes, reinos, alianzas, sin magistrados ni república, sin morada fija... A tales bárbaros corresponde lo que escribe Aristóteles [sobre la servidumbre natural] acerca de que como fieras y por la fuerza pueden ser domados” (Zavala, 1947: 96-97). En torno de la cuestión del evolucionismo acostino se puede ver el interesante trabajo del historiador español Fermín del Pino (1978) quien en realidad sigue una larga tradición de estudios en torno de los escritos del Jesuita peruano. ¿Por qué es importante entender la esencia del modelo histórico que elabora Acosta en este punto de mi trabajo?, porque la historiografía Jesuita que nos describe las realidades de las sociedades indígenas sudamericanas, y fundamentalmente aquellas que se concentran en las regiones fronterizas de Chaco, Araucanía, Pampas y Patagonia, lo utilizan como estructura de interpretación. ¿Para qué?, “el propósito de esta división de la humanidad que no formaba parte de la cristiandad, en tres clases, no era su utilidad para la investigación antropológica, sino, antes bien se ofrecía *una vara para medir hasta donde debía dependerse de la fuerza de las armas al predicar el Evangelio...* Acosta aprobó plenamente la continua expansión de la frontera española por las Américas, dando así una justificación a las prácticas de su época” (Brading, 1991: 212-213, resultados míos).

³⁰ Este es uno de los ejemplos de la dialéctica que moviliza metodológicamente el estructuralismo levistrassiano, y acerca sus propuestas al materialismo histórico ‘clásico’ (1998: 355-368).

espejos y los reflejos no paralelos) y la sincronía (en este caso los retazos de imágenes originales que se distinguen entre las superposiciones)- “El pensamiento salvaje ahonda su conocimiento con la ayuda de *images mundi*. Construye edificios mentales que le faciliten la inteligencia del mundo, por cuanto se le parecen. En este sentido se le ha podido definir como pensamiento analógico” (1998: 381). Lévi-Strauss está profundizando en el criterio de verosimilitud de lo que llama pensamiento ‘salvaje’, por eso destaca la importancia de la analogía, es decir, no de la explicación que generaliza los casos observables (eso es una ley) sino del razonamiento que establece relaciones entre los objetos que en principio son distintos. De ahí que las diversas *imago mundi* sean construcciones elaboradas por medio de estructuras de símbolos, las cuales representan los objetos del mundo a través de haces de relaciones (los significados): por poner un ejemplo sencillo, donde lo que Lévi-Strauss llama pensamiento ‘salvaje’ ve ‘el sol de la noche’³¹, los occidentales observamos al astro llamado ‘Luna’, donde el ‘sol-fogata’ (sehuen-yaic), nosotros diríamos ‘clima agradable’, etc.

La distinción entre un tipo de conocimiento y el otro radica en nuestra pretensión de explicar el por qué de las cosas a partir de un conjunto de constructos conceptuales básicos, y además entender por qué las cosas continúan funcionando ‘naturalmente’³². En este sentido, lo que Lévi-Strauss llama pensamiento ‘salvaje’ necesita de la existencia del hombre para asegurar la permanencia de ese funcionamiento. “[En el] pensamiento domesticado³³... la preocupación por la continuidad se nos aparece como una manifestación, en el orden temporal, de un acontecimiento, ya no discontinuo y analógico, sino intersticial y unificador: en vez de duplicar los objetos mediante esquemas elevados a hacer el papel de objetos sobre añadidos, [el pensamiento domesticado] trata de superar una discontinuidad original vinculando a los objetos entre sí” (1998: 381).

Creo que los rótulos de pensamiento ‘salvaje’ y ‘domesticado’ son innecesarios. Se pueden observar rastros del analogismo en el positivismo ‘ingenuo’ que actúa por pura deducción, y más aún el problema de la importancia del hombre para el mantenimiento del ‘sistema’ de la creación puede avizorarse en el empirismo inglés del siglo XVI, en la

³¹ Imagen con la que los tehuelches septentrionales se refieren a la luna llena, recogida por Claraz en 1863: “*Tremen apièhoc* = luna (sol de la noche)”, e incluso “está la luna llena” (1988: 149, 155).

³² Esta es una de las máximas de la física ‘moderna’ a partir de Newton: suponer que en todas las partes y momentos del universo se respetan las mismas leyes naturales.

³³ La clasificación de Lévi-Strauss del pensamiento ‘salvaje’ entendido como otra cosa con respecto al ‘domesticado’ es retomada poco tiempo después por el sociólogo Jack Goody (1985), quien básicamente explora el rol que jugó en la constitución de un tipo de cognición distinta el desarrollo de la escritura. Desde esta perspectiva se sugiere que se quebró la oralidad y la falta de capacidad de almacenamiento de información que sufría la sociedad, acción que ‘antes’ solo era posible en función de la memoria de los sujetos, mientras que ‘ahora’ solo depende de las características de los contenedores tanto como de las bondades del código utilizado. Esta explicación le permite sugerir a Goody una nueva clasificación de las sociedades en función de si poseen o no la escritura (1985: 165-181).

filosofía cristiana, etc.³⁴. En última instancia, el dato importante es el tipo de certezas que genera un conocimiento basado en leyes, es decir, en explicaciones generalizadoras de eventos diversos por medio de la inducción³⁵, con respecto a otro conocimiento que pretende explicar la permanencia mediante la repetición de las condiciones ‘originales’ de un evento: ‘así se hizo siempre desde el inicio, así se seguirá haciendo’, como dicen los antepasados³⁶.

Este argumento es el que fortalece el lugar de la comunidad humana en el centro de la creación: solo gracias a ella y sus ceremonias el *arquetipo* del origen se puede repetir y el orden del mundo se puede mantener. Desde esta perspectiva, en el ‘ahora’ que vive la comunidad se debe repetir periódicamente el acto cosmogónico del origen producido por la deidad que abandona la creatura a su propio acontecer histórico³⁷; esta condición impuesta por la repetición a llevado a pensar que ciertas sociedades viven en una suerte de inmovilismo histórico, es decir, desde la lógica del pensamiento occidental sin posibilidades de cambiar, progresar o evolucionar (Le Goff, 1995: 36-48)³⁸.

³⁴ Este es uno de los problemas que ofrece la pretensión de que exista un solo paradigma que determine el pensamiento social: todos los paradigmas están subsumidos en la teoría social, y cada tanto afloran sus orígenes.

³⁵ Eso son las teorías científicas, argumentos contruidos por medio de la inducción para explicar fenómenos naturales o sociales. Uno de los libros más conocidos de Foucault (2002) analiza con asombrosa profundidad crítica estas elaboraciones gestadas por los científicos, poniendo el ‘dedo en la llaga’ al momento de resaltar la funcionalidad del discurso en tanto creador de verosimilitud, lo cual erige al emisor en detentador de un poder particular.

³⁶ “De estos principios no pueden sacarse [a mis interlocutores Pehuenche], porque deben sujetarse al dicho de sus antepasados, que no tuvieron interés en engañarlos” (De la Cruz, 1969: 468).

³⁷ Esto es registrado con sorpresa por los observadores/relatores. “Estos indios creen en un espíritu bueno y grande, que... creó a los indios y a los animales y los dispersó desde esa colina [llamada la ‘Colina de Dios’]... No hay duda de que creen en un espíritu bueno, aunque piensan que este vive sin cuidarse de la humanidad” (Musters, 1991: 254).

³⁸ “Un objeto o un acto no es real más que en la medida que *imita* o *repite* un arquetipo. Así la *realidad* se adquiere exclusivamente por *repetición* o *participación*; todo lo que no tiene modelo ejemplar está ‘desprovisto de sentido’, es decir, carece de realidad. Un sacrificio, por ejemplo, no solo reproduce exactamente el sacrificio inicial revelado por un dios *ab origine*, al principio, sino que *sucede* en ese mismo momento mítico primordial; en otras palabras: todo sacrificio *repite* el sacrificio inicial y coincide con él. Todos los sacrificios se cumplen en el mismo instante mítico del comienzo; por la paradoja del rito, el tiempo profano y la duración queda suspendidos” (Eliade, 1994: 39-40, resaltados del autor). Lévi-Strauss por un lado reniega de la fenomenología que solo se preocupa de ver las repeticiones sin comprender su función histórica o la cultura que las reproduce (1968: 186-187), pero al mismo tiempo se queja de que el estructuralismo que él sugiere metodológicamente como un instrumento viable para entender el cambio de los ‘primitivos’ sea tildado de a-histórico (1968: 17-19; 1998: 371-378). Si bien la crítica vertida por Lévi-Strauss contra la fenomenología, por ejemplo la que sustenta la ‘historia de las religiones’ propuesta por Eliade, es certera en ciertos aspectos me parece exagerada en tanto no le reconoce la capacidad de comprender una ontología diferente, definida como ‘arcaica’, la cual recorre un proceso socio-histórico particular desde el Paleolítico hasta las elaboraciones filosóficas de Platón: “Platón podría ser considerado en este caso como el filósofo por excelencia de la ‘mentalidad primitiva’” (1994: 40).

2. La percepción del tiempo y la analogía de conceptos

Sería muy extenso repasar todos los cronistas que destacaron la aparente indolencia de las sociedades indígenas pampeano-patagónicas en el manejo de su tiempo cotidiano; a continuación solo reproduzco algunos ejemplos generales ilustrativos de esta idea.

Alonso de Ovalle, un Jesuita chileno, en 1649 comentaba: “Los indios Pampas [son] llamados así por habitar aquellas inmensas llanadas que se extienden por más de trescientas y cuatrocientas leguas al oriente y Mar del Norte [océano Atlántico]... No tienen estos Pampas casa ni hogar, en lo cual se diferencian de todo el resto de los hombres, que lo primero que asientan para pasar la vida son las casas para defenderse de los rigores y las inclemencias del tiempo. Y esto mismo es lo que los Pampas tienen más olvidado y despreciado... *no quieren tener casas, ni huertos ni jardines ni haciendas que sean como grillos que no les dejen sacar el pie y impidan su libertad para ir donde se les antoja, porque juzgan por el mayor bien de todos el absoluto y entero uso de su libre albedrío: vivir hoy en este lugar, mañana en el otro...; aquí me entretiene la caza, allí la pesca; aquí gozo de las frutas que lleva esta tierra, y en acabándose me paso a otra... Así pasan una vida alegre; hoy aquí, mañana acullá; haciendo en un instante con cuatro palillos una media ramada mal cubierta con algunas ramas, o de algún cuero de vaca o caballo o de otros animales que cazan. Las rentas y dinero para el gasto y sustento de sus personas y casas son el arco y la flecha*” (Ovalle, 1969: 124-125, resaltados míos).

Hacia 1747, José Cardiel, un Jesuita rioplatense, destaca lo siguiente: “Dos especies de indios son los que encontramos en esta Provincia; unos de a pie: labradores, o chacareros, como aquí se dice, que viven en casas y Pueblos con obediencia a sus caciques. Y otros de a caballo, sin casas ni Pueblo, ni sementeras [cultivos], ni obediencia a sus caciques, *vagos y vagabundos toda su vida sin sitio fijo; y viviendo siempre de la caza y el hurto*” (Cardiel, 1956: 153, destacados míos).

Para fines del siglo XVIII, Basilio Villarino, un marino experimentado de la Real Armada, comenta en su viaje al interior de la actual provincia de Neuquén: “parece que los Pehuenches defienden y estorban el que estos indios, que habitan las márgenes de estos ríos y andan vagantes, entren en sus tierras ni pasen a la Cordillera a buscar piñones ni manzanas ... y yo presumo que como estos indios tehueletos, guilliches, leubus, chulilaquines, y otros *pasan su vida vaqueando, cazando y robando, que es de lo que se mantienen, [en contraposición de] aquellos que siembran y tienen ganados [quienes] precisamente están de asiento en paraje fijo*: y así por venderles a los otros los frutos que se crían y los que recogen por medio de la agricultura, así mismo por estorbar que estos vagabundos les roben sus haciendas, si les permitiesen la entrada a ellas, emplearán todas sus fuerzas a fin de que no les entren” (Villarino, 1972: 1093-1094, resaltados míos)³⁹.

³⁹ Villarino anota las parcialidades tal como lo expresan los propios indígenas y sin saber las lenguas utilizadas: tehueletos, guilliches, leubus, chulilaquines. Debemos leer este párrafo como sigue: 1º, las

¿Qué se está queriendo destacar? La pérdida del tiempo dedicado al trabajo en tanto la forma de vida nómada que tienen los indígenas, por un lado, fomenta la indolencia en virtud de los permanentes traslados pero, por otro, limita el nivel de productividad económica, dado la escasez en que se vive por la constante movilidad. Son dos cuestiones que están vinculadas en el pensamiento occidental al momento de observar a los indígenas y describirlos: indistintamente si el observador es un misionero, un militar, un viajero, o más recientemente un antropólogo⁴⁰.

Es posible sugerir que este tipo de argumento recorre, al menos entre los siglos XVIII y XIX, dos extremos distintos: en un primer momento se dice, los indígenas son nómadas y no se aplican al trabajo productivo en tanto el medio natural en que viven les facilita la subsistencia por medio de la abundancia. Por ejemplo el Jesuita Sánchez Labrador comenta, hacia 1750: “No se aplican al trabajo, ni quieren tomar esta necesaria ocupación para vivir con alguna racionalidad; porque el trabajo, dicen, que es ejercicio de esclavos... En vano se pretenderá persuadirles, que a poca costa, sacudiendo su pereza, pueden hacer sus sementeras, porque al punto responden que su condición no es servil y de esclavos, a quienes les está bien el trabajo, pues son nacidos para fatigarse... [Esta actitud se fundamenta en que] el Autor de la Naturaleza les ha proveído de abundante alimento y para sus gustos muy regalado. Se ríen de los españoles que a costa de sudor buscan con que pasar la vida, cuando ellos con una sola surtida a la campaña que los divierte [sic: provee], sin más afán logran cuanto necesitan” (1936: 32-33).

En un segundo momento el argumento cambia sensiblemente en tanto la valoración del medio natural se transforma en el pensamiento occidental: los indígenas pasan a ser nómadas porque viven en un medio ambiente extremo, en el que los recursos son escasos, por eso el nivel material de estas sociedades nunca mejorará. Esta interpretación construye ‘ideológicamente’ los *desiertos* que se empiezan a vislumbrar en la geografía de la Argentina decimonónica. En consonancia con esta valoración del medio natural es que surgen la ‘nuevas’ descripciones de sus habitantes; en el primer Censo nacional se afirmaba al respecto: “el interior [de Patagonia] no es bien conocido; solamente se sabe que en tanto uno se dirige al sur el terreno es más accidentado y la costa parece levantarse en mesetas escalonadas hasta los Andes⁴¹. Estas mesetas forman grandes planicies, generalmente áridas hasta la proximidad de la Cordillera... La

palabras en araucano, *Huilliches* (gente del sur), *Leubuches* (gente de los ríos); 2°, las palabras en lengua tehuelche septentrional, Chulilaquines, que se escribe *Chulila a Künne*, es decir ‘gente de Cholila’; 3, posiblemente tehueletos sea una deformación de *thuelchus*.

⁴⁰ Marshall Sahlins se dedica a reparar críticamente esta percepción deformante de la comunidad indígena observada etnográficamente en los lugares más diversos del globo (1977: 13-53). Se debe destacar como el propio Sahlins, a pesar de sus acertados comentarios críticos cae, junto con otros antropólogos de la década de 1960, en la construcción de un nuevo ‘mito’ etnológico: el de la sociedad opulenta ‘primitiva’. Como contrapartida crítica de este nuevo ‘espejismo ideológico’ se pueden reparar las interesantes sugerencias de Elizabeth Cashdan (1991).

⁴¹ Comparar con la descripción de Moreno citada más adelante.

naturaleza del terreno de la región septentrional⁴² determina cual debe ser la vegetación. Las plantas que en esta parte crecen son las mimosas del territorio indiano y las yerbas las de la planicie interior argentina. En la región Austral, cerca del Estrecho y de los Andes, prevalece bella vegetación arborescente... Desde los 38° las dos costas [sic: faldas] de la cordillera presentan una configuración semejante a la de los Alpes, hacia las fronteras de Italia, Suiza y Francia; ellas tienen sus hielos, bosques, lagos y torrentes, pero la población les falta. Las tribus patagonesas prefieren vivir en las llanuras, donde fácilmente persiguen la caza que les sirve de alimento” (1872: 615-618)⁴³. Según este modelo las poblaciones ‘salvajes’, como las define el censo, viven en las llanuras áridas mientras que las regiones montañosas e incluso las tierras cercanas al Estrecho, que son clasificadas como de mejor calidad, están deshabitadas. “Se cree vulgarmente que para la población de Patagonia es necesaria la extinción del indio. *Si este en su orgullo de salvaje no pide a la tierra lo que ella voluntariamente no le proporciona, es porque desprecia la vida sedentaria, prefiriendo ceder a la atracción que en su cerebro ejercen los horizontes ilimitados del desierto, que los encamina a la vida nómada, porque la ambición le es desconocida...* El día que el Tehuelche, lo mismo que las demás tribus de la pampa, conozca nuestra civilización, primero que nuestros vicios y que sean tratados como nuestros semejantes, los tendremos trabajando en las estancias del Gallegos, haciendo el mismo servicio que nuestros Gauchos” (Moreno, 1878: 10, resaltados míos).

¿En qué medida este argumento sobre la ‘indolencia’ de los nómadas que se erige en una verdad del discurso científico, mediatiza la imagen que se crea de las sociedades patagónicas? Con respecto al tema específico que intento repasar en este trabajo, la percepción del tiempo, se destaca en la observación etnográfica una superposición de nociones de índole occidental sobre los conceptos indígenas. Como ejemplo claro de esto podemos tomar el dato de Moreno cuando preguntaba a sus interlocutores *aonik’enk* del río Santa Cruz, como se decía ‘caída de las hojas’ evidentemente aludiendo al otoño. Más complejo aún, es intentar percibir esta superposición

⁴² Los redactores del Censo dividen la geografía de Patagonia en tres regiones septentrional, central y austral.

⁴³ Aquí es donde deberían ser asentadas las futuras colonias, cosa que sugieren los relatores del censo: “el país es perfectamente habitable, y convendría a los habitantes de las regiones del Báltico, de las costas de Dinamarca, de Noruega y del N de Escocia” (1872: 616). En 1877, cuando Moreno retorna de su viaje a la Patagonia Austral, presenta sus observaciones en la Sociedad Científica Argentina: “Más al sur [del río Santa Cruz] se extienden las colonias del León [una serie de mesetas volcánicas escalonadas]... en esas colonias, los pastos son excelentes, aunque duros, que los ganados que algún día las recorrerán, mejorarán. El agua es escasa, pero cavando pozos... se encontrará de muy buena calidad. Esa es la meseta que se extiende desde Santa Cruz hasta Gregory Range, donde cae a pique batida por las aguas del Estrecho y es la que crucé en toda su extensión en mi viaje... [En el extremo sur] desde las nacientes del [río] Gallegos, el paisaje es distinto... esos terrenos ya son adecuados para la cría de ganados... Algo más al sur se encuentran excelentes mantos carboníferos que se extienden hacia el mar, hasta ser ocultados por él en marea alta. Ellos dan una importancia enorme a esa región, que continúa hasta el Estrecho... en una llanura que en algún día alimentará los ganados de *la futura provincia Argentina de Magallanes*” (1878: 6-9, resaltados míos).

de significados (al mejor estilo de la habitación de los espejos de Lévi-Strauss) cuando se repasan los registros de cómo se decían día, mes y año. Creo que para resolver este problema, deberíamos enunciar bien la pregunta: ¿medían las sociedades del extremo sur de Patagonia períodos de tiempo ‘fijos’ como día, mes y año? La evidencia es contradictoria, lo cual nos debe poner en alerta.

En todos los vocabularios de los siglos XVIII y XIX se registran términos que aparentemente significan día, mes y año, los cuales se resumen al siguiente esquema: día = significado de sol, mes = significado de Luna⁴⁴, con el término año existe una variación mayor y un poco más adelante retomo la cuestión⁴⁵. Lo importante es que la evidencia registrada etnográficamente muestra que no existe una percepción del período ‘día’ (24 horas) o ‘mes’ (período de 29 a 31 días), menos aún existe una división en ‘estaciones’ (4 de 3 meses) o del ‘año’ (de 365 días). Pero entonces, ¿por qué en los vocabularios se recogen estas expresiones? Primero, porque se da una adaptación inicial del tema al momento en que los colectores ‘occidentales’ preguntan en función de un sistema de ideas que le es conocido a ellos⁴⁶; pero en segundo lugar, también se da una suerte de adaptación promovida por los propios indígenas, al castellano, o a las otras lenguas europeas con las que habitualmente entran en contacto (inglés, francés, galés), pero es solo eso: una analogía de ideas sin un fundamento más profundo. Por eso, cuando nosotros queremos saber si existió algún tipo de periodización de los ciclos estacionales entre las sociedades patagónicas, tenemos primero que romper el molde de nuestra propia visión del problema para entender la verdadera interpretación que tenían esos grupos humanos.

Pero entonces, ¿cómo significaban los períodos naturales de las estaciones o del año los indígenas patagónicos? Repaso primero una serie de datos que nos brinda Ramón Lista para encuadrar una posible respuesta.

“Las nociones astronómicas de los Tehuelches se limitan al conocimiento de algunas constelaciones. La posición de *Cheljelen* (Orión), determina la edad del año (*Sorr*) el que consta de doce lunas (*Shegüenon*). Principia a contarse en septiembre y se divide en cuatro estaciones: la del deshielo y el pasto nuevo (primavera); la de los huevos de avestruz y guanacos chicos (verano); la de la grasa (otoño), y la del frío (invierno). El cómputo del tiempo se hace siempre por lunas o soles... El día se llama como el sol *kenguenkin*: para el tehuelche este expresa aquél” (1998: t. II, p. 148).

⁴⁴ Repaso dos ejemplos: “día = *chocheg shehuen* (un sol)” (Moreno, 2001:404); “moon, month = *cñicenccon*” (Schmid, 1910: 28). Más adelante aparecen otros ejemplos y algunas explicaciones del tema.

⁴⁵ Es difícil aseverarlo y más aún reconstruir el argumento de manera resumida en este lugar, pero este formulismo, por que de eso se trata, en torno de los conceptos del tiempo se hace común desde fines del siglo XVI en los *Manuales de la lengua, con breve gramática, vocabulario, doctrina y confesionario* que escribieron los Jesuitas. La idea Jesuita era clara: elaborar un manual de cada lengua indígena que les permitiera llevar adelante la evangelización; el mayor problema al que se enfrentaron fue resumir una lengua ‘autóctona’ a un esquema gramatical basado en lenguas europeas (creo que el latín y el griego), pero más problemático aún fue subsumir en esa lengua un marco cultural diverso al de los indígenas, es decir, la doctrina cristiana.

⁴⁶ Esta cuestión la analizo más adelante.

Es importante en esta cita el detalle de la aparición de Orión en el cielo primaveral, si bien Lista está permeando el dato etnográfico (la importancia de la aparición de una constelación), con su mirada como occidental (identificación de esa constelación como Orión). En realidad, como sucede entre los tehuelches más norteños, se destaca en primavera la aparición de lo que nosotros llamamos la constelación de Orión en sincronía con el grupo de estrellas conocido como las Pléyades y aún las ‘siete cabrillas’, las cuales forman parte de la constelación que desde la Antigüedad Clásica y hasta el día de hoy los occidentales conocemos como Tauro⁴⁷. El siguiente dato que resalta Lista es el de año = *soor* dividido en doce ‘lunas-meses’; no descarto la validez de la información, y más aún teniendo en cuenta que fue recogida a fines del siglo XIX, pero se debe plantear la duda razonable sobre cuán precisa era esa periodización que solo representa una analogía para los tehuelches (1 ciclo lunar = 1 mes)⁴⁸. Finalmente, aparece consignado el detalle de las estaciones, y aquí retomo parte del análisis que

⁴⁷ De hecho, en el hemisferio septentrional Orión y Tauro asociadas aparecen en otoño. Ambas constelaciones son reconocidas por los egipcios, los Minoicos, los pueblos del Cercano y Medio Oriente antes que las culturas helénica y latina (Gauquelin, 1976; Wilson, 1983). Se pueden repasar dos trabajos que tratan la conceptualización de la constelación de Orión y sobre el grupo de las Pléyades entre los cazadores del Chaco y Patagonia: Lehmann-Nitsche (1921), Casamiquela (1994). El Jesuita Dobrizhoffer, repasa una serie de ideas sobre la interpretación que tuvieron diversos pueblos de la aparición de las Pléyades en el cielo, destacando el interesante dato de que entre los Abipones recibían el nombre de un antepasado mítico conocido como ‘el Abuelo’ de quien veían una imagen en el cielo cada vez que aparecía el conjunto de estrellas aludido (1968: t. II, p. 97-100). Los comentarios de Dobrizhoffer son muy interesantes porque desde la concepción del cristianismo, tributario todavía del pensamiento renacentista, que pretendía reducir el conocimiento entero de la humanidad al transmitido por Dios a los Profetas en los libros de la Biblia y toda la tradición judaica, y de la propia elaboración historiográfica (el modelo acostino) que los hombres de la Compañía de Jesús venían elaborando desde el siglo XVI sobre los pueblos del continente americano, aquel autor concluye que las ideas que los chaqueños tienen sobre las Pléyades son transmitidas por un pueblo ‘más evolucionado’ como lo fueron los Incas y construye una hipótesis *ad hoc* para probar ese aserto: “después que los españoles obtuvieron por las armas el dominio del Perú, es probable que sus habitantes se hayan dispersado para no someterse a la temible servidumbre de aquellos, emigrando en gran número a la vecina Tucumán en busca de seguridad; y también a las próximas soledades del Chaco, transmitiendo a los habitantes bárbaros las supersticiones sobre las Pléyades y sus creencias religiosas” (1968: t. II, p. 99). ¿Por qué Dobrizhoffer apela a una explicación histórica tan ingeniosa y ficticia?, por que de otra forma no puede entender, por un lado, que los ‘bárbaros’ del Chaco dispongan en su acervo cultural de ideas en torno de temas que son comunes incluso a la tradición bíblica (lo cual demostraba indirectamente la dispersión de las razas humanas después del Diluvio y la unidad del hombre como especie), pero por otro lado, argumentaba en favor de la única explicación que tenían a mano es decir la difusión, para entender cómo tanto entre los Incas (pueblo evolucionado) o entre los Abipones (pueblo bárbaro) existía una unidad de ideas incomprensible de otra forma: y más aun suponiendo que estas interpretaciones se habían generado en un centro más avanzado (Medio Oriente) del cual se habían dispersado a las periferias (el extremo sur americano).

⁴⁸ Entre los aztecas se dio una medición de los meses según el ciclo lunar, pero arribaron claramente a un problema que sufrieron todos los pueblos que realizaron este cómputo: dado que el ciclo lunar es de 29 días y fracción, por la sumatoria de 12 ciclos lunares no se obtienen 365 días si no 360; ¿cómo suplián los aztecas este problema? anexaban al final del año un periodo más (el décimo tercero) que

proponía más arriba. Repaso a continuación las definiciones de las estaciones supuestamente recogidas etnográficamente por Lista y el resultado de mi propio examen.

Cuadro 1

Estación	Ramón Lista	Análisis propio
Primavera	deshielo y pasto nuevo	[yishèo'oom'ken] 'momento del año en que los huevos están disponibles para ser tomados' [artshk'ken] 'momento del año en que los chulengos están disponibles o en condiciones para la caza'
Verano	huevos de avestruz y guanacos chicos	[tsóor'ken] 'el tiempo de los cueros para [elaborar] quillangos'
Otoño	de la grasa	[kü-pee'ken-ken] 'es el tiempo del frío [hay que viajar al] norte'
Invierno	del frío	[shehuen-aike] 'lugar donde está el sol' [sheuen-yaik] 'calor del sol'

Fuente. Elaboración propia

contaba con 5 días, considerados negativos por la posibilidad de la destrucción cósmica, durante los cuales se debían realizar varias ceremonias (Von Hagen, 1973: 180-181). Actualmente, nosotros vivenciamos un problema similar en tanto la sumatoria del ciclo solar de la Tierra es irregular cuando se quiere adaptar al cómputo preciso de un año; como conclusión, cada cuatro años se agrega un día (la sumatoria de 'tiempo extra acumulado') al mes de febrero. Son estas cuestiones conectadas con la necesidad de medir con precisión el año las que quitan verosimilitud a un supuesto ciclo anual de '12 meses lunares' utilizado por los cazadores-recolectores patagónicos.

Observando el detalle de la estaciones que ofrece Lista surge de inmediato, una vez más, la visión ‘occidental’ del problema: el mismo Lista recoge en los vocabularios que publica los significados adjudicados por los tehuelches a la estaciones, y sin embargo cuando analiza esta información en su libro conclusivo no ofrece ese ‘insumo’ etnográfico como argumento si no que él, como observador interesado, ordena los datos a su conveniencia. Crea, como destaca Rolf Foerster con motivo de analizar el libro del Jesuita Ignacio Molina, un sistema ficticio, es decir un orden impuesto por el observador/relator que pretende adjudicar verosimilitud al dato que comenta⁴⁹. En este sentido, el relator se erige en juez de lo que ha observado en ‘el campo’, lo clasifica e intenta darle su ‘verdadero’ lugar en el concierto del conocimiento humano: en este caso específico, al ofrecer una visión de la cronología de las sociedades patagónicas desarrollando una periodización diaria-mensual-anual Lista está tratando, por un lado, de ubicar las concepciones tehuelches en el contexto de la información etnográfica conocida en su tiempo⁵⁰, pero al mismo tiempo pretende elevar el ‘grado de evolución’ del pensamiento tehuelche reduciéndolo a un sistema equiparable al de los pueblos ‘cultos’ conocidos⁵¹. De igual forma actuaron los observadores/relatores Jesuitas del siglo XVIII, los viajeros y exploradores del siglo XIX, y una buena parte de los antropólogos, y específicamente los etnólogos, en el transcurso del siglo XX.

⁴⁹ Foerster incluso va más allá en su excelente trabajo (1993: 21-30): propone como desde los primeros escritos pastorales de Luis de Valdivia, hacia 1604, hasta el libro de síntesis histórica de Molina, editado en Italia en 1795, se puede ver una constante preocupación de los hombres de la Compañía por crear una síntesis de características ‘híbridas’ entre la religiosidad de las parcialidades de la Araucanía y la religiosidad cristiana; el ejemplo más perfecto de esa síntesis es la transformación del Pillán en *ngenechen*, literalmente el ‘dominador de las personas’. Entre los Jesuitas que actuaron en el Río de la Plata se puede rastrear la misma inquietud.

⁵⁰ Francisco Moreno desarrolla un punto de vista similar, si bien es cierto que se deben plantear ciertos matices con respecto a Lista: el futuro ‘Perito argentino’ exuda en sus escritos de juventud toda la ponzoña del pensamiento decimonónico que acuñará en las próximas décadas la tan cara doctrina del ‘darwinismo social’. En 1877, el joven Moreno no duda de su superioridad como blanco, como argentino y sobre todo como científico; sus observaciones en la Patagonia son ubicadas en el contexto de la etnografía mundial al lado del trabajo de otros que igual que él pretenden tener una visión ‘moderna’ del mundo ‘prehistórico’. “El único modo de comprender la vida primitiva, quienes estudiamos el remoto pasado del hombre, es admirarlo y observarlo en sus primeras impresiones que en la Patagonia, como en África y en otras partes reflejan la infancia de la humanidad. Su industria, apenas en bosquejo, hace resaltar los grandiosos adelantos de nuestro siglo, y el espíritu investigador del viajero se retempla al poder recorrerlos en un instante y comparar el casi desnudo tehuelche, armado algunas veces del cuchillo y del rascador de piedra, consigo mismo, munido de la brújula y del sextante. ¡Cuánta compensación encuentran así sus esfuerzos! Sin verdaderos sufrimientos, se transporta realmente desde el refinamiento de la civilización y de la ciencia a los tiempos fósiles” (2001: 244-245).

⁵¹ Mi argumento se ve fortalecido cuando revisamos el resto de la página del libro de Lista, que citaba en parte más arriba: “los tehuelches creen que la Tierra está inmóvil en el espacio: que el Sol, la Luna y todos los planetas y estrella dan vuelta alrededor de nuestro globo, y que la estaciones se reglan por el calor solar” (1998: t. II, p. 148).

Justamente en este punto es donde debemos gestar un quiebre con las interpretaciones ‘tradicionales’ vertidas hasta el momento en torno de este y otros temas afines. Mi intención no es sistematizar los datos conocidos y reducirlos a un modelo, si no tratar de comprender el orden asignado a esas categorías por la cultura tehuelche, justamente en el contexto de la subsistencia material que los identificó hasta el siglo XIX, de la visión geográfica que desarrollaron, de la organización comunal de la que dependió su vida y, fundamentalmente, entender la síntesis de toda esta ‘visión de las cosas’ en la concepción lingüística. No es lo mismo decir que la primavera es la estación del ‘deshielo y de los pastos nuevos’ a destacar que es el momento del año en que los huevos de avestruz y las crías de los guanacos están disponibles. Lo uno no es reducible a lo otro y si la lengua *aonik’o ais* contaba aparentemente con un concepto específico para sintetizar el ciclo primaveral debemos entender la función y significado en el contexto socio-económico de la cultura tehuelche. A continuación trataré de repasar rápidamente algunos aspectos de ese contexto socio-histórico que destaco, concentrándome en la etapa ecuestre de este grupo étnico, a partir del siglo XVIII.

Los períodos estacionales entre los cazadores ‘de larga distancia’ patagónicos

Si pudiéramos establecer en términos cronológicos algún origen al ciclo anual vivido por la sociedad tehuelche, este sería la aparición de un conjunto de constelaciones en el cielo tanto como los cambios estacionales sucedidos a nivel medio-ambiental tanto como en el mundo animal: se debe remarcar en este sentido que no se han registrado conceptos que refieran al cambio ocurrido entre las especies vegetales, como sí sucede, por ejemplo, entre los Pehuenche cordilleranos, de la falda oriental (De la Cruz, 1969: 469-470) de la falda occidental (Havestad en Benigar, 1978: 104-105), o incluso entre las parcialidades de la Araucanía (Molina, 1795: 95; Valdivia, 1887). Desde este punto de vista, el dato consignado por Moreno “caída de las hojas = *catkouatesh*” es totalmente anómalo en la generalidad de la información proveniente de Patagonia.

Sobre las constelaciones entre los tehuelche meridionales contamos con poca información y solo voy a hacer alusión a la aparición de grupos de estrellas que los occidentales visualizamos como el cazador mítico Orión, el Toro, el Centauro, etc., pero que las parcialidades pampeano-patagónicas ordenan según diversos conjuntos. En 1863, Claraz registra “Pitscha = guanaco (una constelación para los pampas y los araucanos)” e incluso “Apescha o apischa = pléyades de estrellas” (1988: 155), que remite a identificar el grupo de estrellas conocidos por los europeos como Pléyades (de la constelación del Toro) con la figura de un guanaco en movimiento. Incluso esa imagen del guanaco se complementa con la de ‘la boleadora’ (parte del Centauro), ‘la huella o la pata del avestruz’ (parte de la Cruz del Sur), ‘los revolcaderos de los avestruces’⁵², y ‘el toldo’. En este sentido, Claraz brinda una interpretación del conjunto de

⁵² Dos galaxias satélites de la Vía Láctea conocidas como las Nubes de Magallanes.

constelaciones que le muestran los tehuelches norteños: “se fijan más en las constelaciones, sobre todo si pueden relacionarlas con la caza, mientras que la belleza no les interesa” (1988: 121). El pensamiento occidental (‘domesticado’ al decir de Lévi-Strauss) reniega de la ciencia de lo práctico que constituye al pensamiento tehuelche.

Reforcemos este argumento de la colisión de interpretaciones, tomando como ejemplo un mito que el propio viajero recoge. “Fuimos a dormir; el cielo se aclaró y se vio en el cielo la Cruz del Sur y las ‘dos boleadoras’⁵³ ... Los indios me contaron que las dos Boleadoras, junto al Avestruz, tenían gran significado. Al principio del mundo, un indio cazó un avestruz y tiró las boleadoras pero erró. Por eso los indios todavía yerran a veces hoy en día. Si hubiese alcanzado al avestruz, los indios no errarían nunca. Esto fue anotado en el cielo para que los indios lo recuerden siempre” (1988: 87). La caza con boleadoras es la clave de la subsistencia entre los tehuelches, cazadores de grandes presas. Pero para ahondar la relación entre observación de los procesos naturales que suceden en el cielo y en la tierra, y su síntesis por parte del pensamiento de los cazadores patagónico en un conjunto de conceptos que al mismo tiempo que sirven de interpretación son útiles como material cognitivo transmisible intergeneracionalmente constituyéndose en parte de la tradición, debemos asociar, apelando metafóricamente a una vieja fórmula teosófica, ‘la importancia de lo que está sucediendo arriba (en el cielo) con lo que está sucediendo abajo (en la tierra)’.

De tal manera, la aparición del guanaco en el cielo sirve como claro correlato de uno de los conceptos con los que es sintetizado el período que nosotros llamamos ‘primavera’: *artshco’ken*, ‘el momento del año en que los chulengos están disponibles’; al mismo tiempo se destaca la importancia de los huevos de avestruz, *yishèo’om’ken*, ‘el momento del año en que los huevos están disponibles para ser tomados’.

En 1863, Claraz resume algunas ideas que les comentan sus informantes sobre estos temas. “Las ocupaciones de un pueblo de cazadores varía según la estación. Los de aquí [Patagonia] cazan guanacos en noviembre y diciembre, porque [las hembras] están preñadas o han parido, para vestirse y hacer sus toldos. Comen únicamente guanacos porque [en esa época] están gordos, y los avestruces, en cambio, flacos... También cazan algunos avestruces macho que tienen su cría... Luego, desde mediados de enero y en el verano, la cría de los guanacos ya es grande y es más difícil atrapar a las guanacas... Los avestruces, por el contrario, son gordos, numerosos y fáciles de cazar. Los indios los prefieren porque juntan grasa y preparan una reserva para el invierno, sea grasa pura de avestruz o mezclada con la de guanaco. Guardan las plumas para la venta. Como en otoño e invierno los guanacos son muy gordos y numerosos, tanto que se estorban mutuamente al correr, los indios vuelven a cazarlo; un día salen a cazarlos y otro no. En la época de los quillangos se bolea todos los días” (1988: 124).

⁵³ En nota al pie aclara: “*Talakh ketec teschgeleenn*, de *talakh*, boleadoras de avestruz; *ketec*, están; *nanteschgelen*, tiradas, fijadas, pegadas” (1988: 87-88).

Unos años más tarde, Musters destaca las mismas noticias aunque cabe recordar que el grupo de tehuelches con los que viaja el marino inglés procede del río Santa Cruz donde estuvieron invernando hasta fines de agosto de 1869, cuando parten por la ‘gran rastrillada’ cordillerana con destino a Carmen de Patagones. “[En noviembre] estábamos en la muy importante estación del guanaco cachorro, y aunque esta ocupación suministraba bastante ejercicio ecuestre, casi podría decirse que no ofrecía diversión; pero para los indios era una cuestión de interés, porque sus ropas y su provisión de pieles negociables dependían del número de guanacos cachorros que mataran entonces... En [el paradero de] Chiriq [al SO de la actual provincia de Chubut] estuvimos activamente ocupados en la destrucción del guanaco y del avestruz... Como las hembras preñadas entonces, no podían sostener por mucho tiempo su velocidad, no era raro que un hombre capturara 5 o 6 y también 8. Se extraía el feto y se le sacaba la piel para hacer mantas, reservando la carne para alimento, y el cuero de la madre servía en caso de necesidad para reparar el toldo” (1991: 195, 199).

Abundo un poco más en la información sobre los usos distintos de las pieles, para fortalecer la importancia económica que tienen los meses de noviembre-diciembre para que la toldería acumule un excedente intercambiable. “Se aprovechan las pieles del guanaco joven y del feto para hacer quillangos, extendiéndola en el suelo y valiéndose, para sujetarlas, de espigas de algarrobo o pequeñas estacas de mitschi. Este trabajo es de las mujeres. Los quillangos mejores y más fino se fabrican con pieles de fetos; los comunes con los de guanaquitos. Por un quillango de los que usan los indios se necesitan trece pieles” (Claraz, 1988: 60).

Se debe recordar como en este período del año cobran importancia también los huevos de avestruz -“La carne [de avestruz] es más nutritiva y más sabrosa para los indios que la de cualquier otro animal de su país, y los huevos constituyen un artículo de consumo principal durante los meses de septiembre, octubre y noviembre” (Musters, 1991: 197)- repaso algunos datos más que nos introducirán en un tema asociado: la cronología de los movimientos estacionales de estos animales y los efectos que trae aparejado en las tolderías -“En invierno los avestruces emigran en dirección a la costa, y los pocos que quedan en estos campos [de la meseta rionegrina] son flacos. En la primavera, las hembras ponen sus huevos; las petisas antes que las grandes. Luego los machos se quedan solos con las charas y son flacos hasta que las charas crecen. En verano, cuando maduran las frutas ya mencionadas⁵⁴, nuevamente vuelven muchos avestruces a estos campos, donde engordan. Entonces es fácil cazarlos, porque se echan al suelo y el calor los vuelve perezosos” (Claraz, 1988: 124).

El misionero Teófilo Schmid, menciona en 1860 la importancia que tenían las reservas de grasa de avestruz para las parcialidades tehuelche que habitaban entre los ríos Santa Cruz y Gallegos: “durante los meses de febrero, marzo y abril cazan cuanto

⁵⁴ Se refiere a un arbusto que los tehuelches norteros llaman *gayaukhia*, algo así como ‘la planta del avestruz’.

avestruz encuentran, a fin de aprovisionarse de grasa para el invierno siguiente y conservándola en una bolsa de hecha con el cuero del mismo animal. Renuevan ese embase todos los años; cada bolsa llena pesa unas treinta libras, precisándose para ello la grasa de 5 o 6 avestruces. La familia cuyo jefe posee cuatro o cinco caballos propios y, por tanto, puede matar más avestruces que los demás, llega a media docena de bolsas” (1964: 180)⁵⁵.

En el siguiente cuadro resumo la información sobre el tipo de caza que preferían las tolderías tehuelches del sur de Patagonia en los meses que van de septiembre hasta abril, aproximadamente, tratando de establecer un correlato con las expresiones lingüísticas que he analizado.

Cuadro 2

Meses	Presa cazada	Producto de la caza para la subsistencia	Cronología estacional del ciclo cazador y categorías lingüísticas
septiembre octubre noviembre	- consumo de huevos de avestruz - caza del avestruz macho	- plumas - cueros de avestruz	inicios de la Primavera Verano
noviembre diciembre enero	- caza de hembras de guanaco preñadas - caza de guanaco no-nato	- cueros de guanaco no-natos - cueros de guanacos hembras.	fin del Verano
febrero marzo abril	- caza del avestruz para consumir carne y recoger grasa - cría del guanaco	- grasa de avestruz - plumas - cueros de avestruz - cueros de chulengos	- principios del Otoño

Fuente. Elaboración propia

⁵⁵ Un rápido cálculo de la reserva invernal de grasa para una familia *aonik'enk* daría el siguiente resultado: 6 bolsas X 30 libras = 180 libras, unos 81, 5 kilogramos, que equivalen a cazar 36 ejemplares adultos.

Las demás expresiones que he analizado agregan a este cuadro otro tipo de actividades. Según la información lingüística la idea de ‘otoño’ está sintetizada en la expresión que he reconstruido idealmente como *küshenk-pee’nken-shken*, algo así como ‘es el tiempo del frío hay que viajar al norte’; en el caso de ‘invierno’, contamos con dos palabras, *shehuen-aike* o ‘lugar donde está el sol’ y *sehuen-yaik* algo así como ‘calor del sol’.

Es posible sugerir que las categorías anotadas sintetizan la idea de la necesidad de emprender la migración anual cuando comienza el frío. En este punto se debe hacer una distinción: dado que las parcialidades de tehuelches durante los siglos XVIII y XIX mantienen algunas divisiones étnicas en un ámbito geográfico que se extiende desde el río Negro hasta el Estrecho de Magallanes, es importante establecer ciertos límites relativos al territorio regional. Si bien los datos que reproduzco a continuación están concentrados en el siglo XIX, es posible inferir algunas extensiones para el siglo XVIII. ¿Qué comentan los observadores sobre los desplazamientos de las tolderías tehuelches que habitaban la porción más austral de Patagonia?

En 1849, un funcionario del gobierno chileno destaca: “los Patagones que frecuentan las costas del Estrecho pertenecen a una horda errante y vagabunda que vive separada de las otras tribus que habitan la Patagonia, con las cuales, aunque viven en buena inteligencia, tratan poco. Habitan el terreno bajo, es decir, la parte SE del continente y en tiempo de caza, que dura toda la bella estación, se esparcen por los campos en bandas más o menos numerosas, pertrechados con sus toldos y demás avíos, internándose a veces hasta los márgenes del río Santa Cruz, en cuyos parajes habitan por el mismo estilo los vecinos más cercanos. A la entrada del invierno se divisan hacia las costas del Estrecho, mirándose a las inmediaciones de la Bahía San Gregorio, donde invernan acampados esperando la vuelta de mejores tiempos” (Anónimo, 2001: 234).

En 1894, Ramón Lista hacía una síntesis de sus observaciones sobre este tema de la territorialización: “Dadas las condiciones de su vida nómada... el área de caza de una tribu cualquiera, suele abarcar durante el año muchos centenares de kilómetros cuadrados... Como el país es enorme, las distintas tribus permanecen aisladas⁵⁶. A la fecha se alza un campamento tehuelche a orilla de la laguna Blanca, dominio chileno; otro en el valle de Coy-Inlet⁵⁷, un tercero en Corpenk-aike (río Chico), estos últimos en la Gobernación de Santa Cruz; y al norte de esta se agrupan unos treinta toldos al borde del río Senguer, en la Gobernación del Chubut” (1998: t. II., p. 149).

Es interesante destacar el correlato que existe entre la información consignada por Antonio de Viedma en 1784 sobre la distribución de las tolderías (1972: 939-943) y

⁵⁶ Estos comentarios de Lista se refieren a sus viajes de 1877-1881; para fines de siglo la población de las tolderías había descendido más aún, por tanto la cuestión del aislacionismo en que vivían las comunidades se debe más que nada a esta sensible caída demográfica.

⁵⁷ Cercano a la Bahía Coy, al norte del río Gallegos, donde el misionero Schmid habita con las tolderías tehuelches.

los detalles recién anotados. La gran diferencia está en la notable baja demográfica de las tolderías y en el creciente número de asentamientos de ‘blancos’ para fines del siglo XIX.

Como conclusión, se puede sugerir una hipótesis interesante: los detalles lingüísticos que he repasado hasta aquí son recolectados desde el siglo XVIII entre una media docena de tolderías que se mantienen en el tiempo (aproximadamente unos 150 años) recorriendo circuitos regionales que varían poco, es en esta dinámica impuesta por la subsistencia cuando realizan sus habituales desplazamientos regionales o con motivos de comerciar se acercan a las colonias patagónicas; durante esos periplos los tehuelches son contactados por misioneros, funcionarios, viajeros, marinos, etc. Si este argumento es correcto, los lugares en que las tolderías tehuelches son ubicadas son los mismos siempre y, por tanto, los términos ‘otoño’ e ‘invierno’ remiten a paraderos concretos donde efectivamente esas tolderías invernaban. Más aún, es posible sugerir como hipótesis que una de las palabras recogidas, que refiere a la idea de ‘invierno’, toma ese significado específicamente al interior de ciertos grupos de tehuelches meridionales: estrictamente hablando, las tolderías *aonik’enk* que invernan habitualmente en los paraderos del río Santa Cruz con las cuales están emparentadas, aunque tienen una dinámica particular, aquellas otras que se asientan en el curso del río Coig (que se acercan a la Bahía Coy), e incluso aquellas otras que se ubican en la estación fría en Bahía San Gregorio o Gregores.

En 1784, Viedma destaca: “todo el terreno [del interior] es quebrado, formando lomas, cañadas y valles: uno de estos se halla a 20 legua de San Julián, es muy ameno: le llaman Oenna, los indios. Hay en él infinitos manantiales de buena agua” (1972: 960)⁵⁸. Parte de este ‘valle’ es destacado por Musters en el mapa de su libro, anotando: “frequent winter quarters Tehuelches” (1991), si bien no registra el topónimo por pasar más al oeste. En su viaje de 1877, Moreno parte de la Isla Pavón en el río Santa Cruz y se desplaza hacia el norte, siguiendo una porción del recorrido de Musters primero y de Viedma después; el viajero argentino busca las tolderías para comprar caballos que le sirvan para el arrastre a la sirga de su bote: “mi intención es salir a buscar a los tehuelches por los alrededores de San Julián, donde comúnmente algunas tribus se dirigen en el invierno, demorándose allí hasta que comienza la parición de los guanacos” (2001: 237). En viajes posteriores a este, Lista destaca como uno de los lugares de asiento de las tolderías *aonik’enk* es *corpenk-aiken* (1998: t. II, p. 149), lugar que destaca Moyano en la carta geográfica que elabora en 1880 (Lenzi, 1962: mapa 3).

¿Cómo se pueden conectar todos estos datos geográficos de los viajeros y entenderlos en el contexto de la cronología de los cambios estacionales? Es posible sugerir que los lugares descritos hasta aquí como ‘valles’ o ‘bajos’, encerrados entre

⁵⁸ Cuando Viedma realiza este viaje al interior del continente, partiendo desde San Julián, registra los siguientes paraderos hasta el río Chico: Galala, Yela, Atepes, Lael, Camoé, Castra, Oenna, recorriendo unas 27 leguas en al menos 7 jornadas (1972: 805-806).

altas mesetas de origen volcánico, que en su parte baja ofrecen abundancia de pasturas y aguadas durante la mayor parte del año, son los paraderos utilizados en invierno por los tehuelches del río Santa Cruz. Una vez más, Moreno nos brinda una clave interesante; repaso a continuación los paraderos que menciona. Su expedición cruza el río Santa Cruz y se dirige al norte hasta encontrar el extremo más occidental del ‘valle’ que menciona Viedma, Oenna: “el extenso valle, presenta aspecto más agradable, se ven inmensos manchones verdes alrededor de una laguna bastante importante formada por las aguas de un río que desciende por el centro del valle” –este es el río Chalia– “Se une al río Chico, que se desliza viniendo del NO por entre las mesetas formando en su conjunción una hermosa isla, en cuyo extremo este los dos se enlazan y se unen para correr en un solo brazo en dirección a la bahía de Santa Cruz” –La ruta de Musters pasó más al este de la confluencia de los ríos, atravesando el lugar llamado– “Corpen, más al este de Cayick, y que algunas veces les sirve de cuarteles de invierno” (2001: 241-242). Este último lugar es el Corpen-aiken que registra Lista.

Después de la confluencia de los ríos, Moreno tuerce su rumbo hacia el oeste en dirección a la Cordillera, siguiendo el río Chalia, a cuya vera está la famosa ‘piedra clavada’ que observa Viedma (Quejanexes), y finalmente arriba al lugar que me interesa destacar: “el paradero de Shehuen, donde una buena extensión de campo fértil, cubierto de excelentes manantiales proporciona a los nómades patagónicos las comodidades [mínimas]... El valle de Shehuen, en ciertos parajes situados al este de los toldos [por el mismo camino que la comitiva siguió desde la confluencia del Chalia y el Chico], no presenta sino desolación y las mesetas desnudas casi sin vegetación tienen el aspecto más triste que conozco hasta ahora en la Patagonia; pero a partir de ellos, hacia el Oeste, el paisaje es inverso: todo cambia, el valle y las mesetas [que lo bordean] tienen sus escalones más inmediatos” –hacia el oeste al fondo del valle se divisa la Cordillera en cercanías del lago Viedma (Moreno, 2001: 243, 254-255).

En este lugar cabe una aclaración. A fines del siglo XVIII, Viedma recorre una rastrillada que lo conduce desde Puerto San Julián aparentemente hasta el lago que después va a llevar su nombre⁵⁹; esta ruta tiene dirección este-oeste. Musters, viniendo desde el río Santa Cruz, corta este camino en un lugar ubicado entre la confluencia de los ríos Chico y Chalia (conocido como Corpen-aiken) y la porción más occidental de lo que hoy en día llamamos Bajo de San Julián, torciendo después su rumbo hacia el N-NO según el curso del río Chico, que avistan varias veces. Finalmente, Moreno sigue parte del camino de Musters, pero en Corpen-aiken tuerce al oeste y empalma la ruta que recorrió Viedma casi 100 años antes.

De todos estos datos se desprende que entre la porción más occidental del Bajo de San Julián, conocida en el siglo XVIII como Oenna (Viedma, 1972: 960), la

⁵⁹ No queda del todo claro si Viedma llega al lago, pero es interesante el dato que le brindan los indígenas de que tardan 20 jornadas en llegar hasta la porción de cordillera en donde está enclavado el lago Viedma.

confluencia de los ríos Chalia y Chico, conocida como Corpen-aiken (Lista, 1998: t. II, p. 149), y una porción del valle del río Chalia, al este de Piedra Parada, conocida como Shehuen aiken (Moreno, 2001: 259), las tolderías *aonik'enk* invernan⁶⁰. Este es el mejor correlato que tenemos para entender el significado aparentemente asignado a 'invierno' por estas tolderías, entre quienes Viedma, Moreno y Lista recogen sus vocabularios; el problema pasa por el sentido que le dieron estos viajeros a la expresión tehuelche: no significa invierno, sino *invernada*. Shehuen aiken cumple la misma función que entre los tehuelches de la meseta rionegrina los famosos paraderos de Valcheta o Marquinchao, es decir, son lugares en donde se puede pasar el invierno porque las condiciones climáticas son más benignas, por tanto constituyen ámbitos geográficos circunscriptos, cabría decir en los que se da un micro-clima particular, donde las tolderías podían pasar los 4 o 5 meses de frío intenso.

Queda por entender todavía un posible sentido a las expresiones 'otoño' que he anotado idealmente como *kü-pee'ken-ken*, es decir, 'es el tiempo del frío, hay que viajar al norte'; y la otra denominación recogida para 'invierno', que idealmente sería *Shehuen-yaik*, algo como 'calor del sol'.

Solo como hipótesis puedo sugerir la posibilidad de que ambas expresiones, relacionadas desde el sentido, estén haciendo referencia a un momento histórico más antiguo: propongo entenderlas en momentos en que el viaje hacia el norte era una suerte de migración periódica. Pero si esto fuera así, ¿quiénes se expresarían de esta forma? ¿Acaso las tolderías tehuelches del extremo sur de la Patagonia, que llegaban hasta el mismo Estrecho de Magallanes?

Durante el último cuarto del siglo XVIII, Viedma (1972: 939-943) sugiere una territorialización del sur de Patagonia, al menos desde el sur del Golfo San Jorge hasta el Estrecho, según la cual 6 o 7 caciques ejercen su liderazgo en territorios 'circunscriptos'; aparentemente, las tolderías del río Santa Cruz, sobre las que señorea el cacique Julián, cuentan con algún tipo de preponderancia sobre el resto de los líderes ubicados más al sur: el motivo más importante que destaca Viedma es que Julián y su gente son los que poseen caballos en ese momento y solo a través de ellos las comunidades de más al sur se surten de este elemento fundamental⁶¹.

Para 1831-1837, cuando Arms y Cohan misionan en cercanías del río Gallegos, o 1861-1862, cuando Schmid y Hunziker hacen lo propio cerca de Bahía Coy, es posible

⁶⁰ Esta constatación es sumamente importante, en tanto es posible entender a partir de ella porqué todos los viajeros, desde la expedición Magallanes en 1520 (1963: 52-58), se contactan con indígenas que se acercan a Puerto San Julián en invierno: el lugar de *invernada* está relativamente cerca; en 1746, Cardiel no encuentra tolderías aunque sí reconoce el tránsito reciente de caballos y otros datos que le hacen pensar que los indígenas estuvieron hace poco cerca de la costa (Lozano, 1916).

⁶¹ De hecho Viedma confirma un dato anotado por Falkner (1974: 119, 137-138) y por Sánchez Labrador (1936: 30) de que todavía en 1750 existían parcialidades del extremo sur de Patagonia que no habían adoptado definitivamente el caballo, lo cual no les impedía hacer un asombroso viaje a pie hasta las Sierras de Tandil, donde estaban ubicadas las misiones Jesuitas en las que vivieron un tiempo.

sostener que aquel enclaustramiento regional que todavía existía a fines del siglo XVIII había desaparecido definitivamente. Como claro ejemplo de ello vale tener en cuenta el dato de las tolderías de los caciques Casimiro y Orqueque (Musters, 1991), las cuales hacían regularmente el viaje al sur hasta Punta Arenas, o al norte hasta Carmen de Patagones. Este es el momento en que Piedra Buena instala su colonia en la Isla Pavón (1864), o cuando se produce el viaje de Musters en 1869-1870, el de Moreno en 1876-1877, los viajes de Moyano en 1876-1880, los de Lista en 1877-1881, etc.

Es importante aclarar lo siguiente: no desconozco la posibilidad de que durante el siglo XVIII las tolderías tehuelches del extremo sur de Patagonia realizaran viajes de larga distancia, los cuales tenían diversos destinos como podían ser el lago Nahuel Huapi (Menéndez, 1900: 407-415), el río Negro (Villarino, 1972: 980-985), Carmen de Patagones (González, 1965) e incluso las Sierras de Tandil (Sánchez Labrador, 1936:30; Falkner, 1974: 119), el punto pasa por entender que estos viajes no eran tan habituales como sí sucederá en el siglo XIX.

Por este motivo es que sostengo que los significados anotados más arriba para ‘otoño’ e ‘invierno’ corresponden, históricamente hablando, a un tiempo más antiguo respecto del momento en que fueron recogidos por los viajeros del XIX. En esa época ‘antigua’ hacer el viaje al norte significaba literalmente escapar del frío, buscar un clima más benigno; quizás ese sea el momento en que los paraderos ubicados en cercanías del río Chalia tenían importancia como lugares de invernada. ¿Cuándo fue ese tiempo?, evidentemente antes de la adopción del caballo, elemento que quebró definitivamente la circunscripción ambiental en que vivían las parcialidades tehuelches.

Algunas conclusiones

Creo que es importante destacar como a lo largo de este estudio se trató básicamente de poner a punto una metodología que considerando como dato clave la información lingüística propuso no encerrarse en los significados consignados por los recolectores. Varias cuestiones problemáticas se pueden destacar en torno de ese tipo de información.

En primer lugar está la visión conclusiva que pretenden construir quienes están haciendo el trabajo de etnógrafos. Los viajeros tratan de dar en sus escritos una visión total de sus experiencias cotidianas viviendo en las tolderías indígenas; pero la más de las veces esas experiencias son incompletas por falta de tiempo, por desconocer costumbres, por no saber la lengua, etc. En este sentido, en tanto el observador/relator pretende dar a conocer un resumen de sus vivencias, sesga la información, no considera otros datos aportados por distintos viajeros o autores y se encierra en su propia experiencia. En última instancia, el texto que produce es una síntesis de cómo vio él las cosas, lo cual muchas veces genera serias discrepancias al momento de comparar los distintos textos. Esto nos introduce en el segundo haz de problemas que tiene el analista al momento de abordar estos temas.

En segundo lugar está el difícil problema de la fragmentación del objeto de estudio que se visualiza analizando solo vocabularios, concentrando la mirada solo en épocas limitadas, e incluso solo leyendo aquellos trabajos que se refieren exclusivamente a los detalles etnográficos. No comprender la geografía del entorno en que se movilizan las tolderías tehuelches trae tantos problemas como no entender las problemáticas lingüísticas asociadas a cada grupo étnico, del período que se considere. En este último sentido, no existen muchos trabajos que analicen un problema histórico, como lo es el cambio que gestó el caballo en la dinámica regional de los nómades patagónicos, desde una perspectiva de análisis que esté abonada tanto por la geografía, la etnología o la lingüística.

Finalmente está el detalle clave del campo de clasificaciones en el que se mueve el observador. Todos los autores citados en este trabajo, incluyendo a quien escribe, han intentado entender los conceptos lingüísticos de las lenguas tehuelches de la Patagonia austral a la luz del pensamiento occidental, es decir, se pretendió ver si las parcialidades indígenas patagónicas hacían algún tipo de conceptualización que sintetizara la cronología de los cambios estacionales sucedidos en el transcurso del año astronómico. La idea básica es tratar de mostrar si existió algún tipo de categorización del tiempo, accediendo a la misma a partir de comprender ciertos conceptos específicos, que efectivamente existen y refieren a divisiones cronológicas, pero entendiéndolos en un orden o sistema. Una parte de los autores citados en este trabajo (fundamentalmente Moreno y Lista) creen observar ese sistema, mientras que otros (Pigaffeta, Viedma, Malaspina, Elizalde, Schmid, Musters entre otros) solo se contentan con registrar como se dice 'primavera', 'verano', 'otoño' e 'invierno', suponiendo detrás de ello llegar a deducir aquel orden que mencionaba. Aquí es donde me separo de estas interpretaciones y pretendo abandonar la mirada occidentalizante que interpreta la información etnográfica para tratar de entenderla en el contexto particular de la cultura en que fue desarrollado. ¿Cuál es el resultado de este intento?

Creo no equivocarme al sostener que los colectores de vocabularios e incluso el propio Schmid quien elaboró una gramática bastante acabada de la lengua *aonik'ois*, se confundieron al sostener que entre los tehuelches existían conceptos que remitían a las estaciones tal como nosotros las definimos según lo que es la tradición cultural europea.

Los tehuelches del extremo sur de Patagonia⁶² no hacían una diferencia entre cuatro estaciones climáticas. Esto supone varias cosas: 1º, medir el año astronómico; 2º darle un comienzo a esa medición; 3º, llevar algún tipo de registro de la misma; 4º, contar con conceptos acordes a las distintas fracciones temporales. Es cierto que existe un evento astronómico que aparentemente actúa entre las culturas cazadoras-recolectoras de Patagonia como origen del ciclo anual, esto es la aparición en el cielo de una serie de

⁶² Y puedo adelantar aquí, a pesar de que es un trabajo que estoy elaborando, que los tehuelches del norte de Patagonia tampoco.

constelaciones y fundamentalmente de aquella que representaba un guanaco. También es cierto que al menos en el siglo XIX existían fracciones temporales (el día o *shehuen*; el mes o *keingueinken*)⁶³ pero nada indica que estuvieran subsumidas en un orden que midiera 12 meses de entre 29 y 31 días para sumar un año. Menos aún existe algún tipo de información que constatare que los tehuelches llevaban algún registro del tiempo.

¿Esto significa que los tehuelches no medían el tiempo? No, simplemente sostengo que la percepción que tenían del mismo era distinta a la nuestra, en el sentido de que culturalmente la sociedad tehuelche enseñaba a los individuos a medir, y sentir, el tiempo en una forma diferente a la de otras sociedades, entre las que nos encontramos nosotros mismos. Estos individuos fueron cazadores desde la antigüedad más remota hasta el siglo XIX, a pesar de que en los momentos finales cuando la adopción del caballo y de un conjunto de bienes proveídos por el comercio con los ‘blancos’ habían mediatizado considerablemente aquella condición socioeconómica; en tal sentido es que debemos entender su concepción del tiempo. El marco de pensamiento gestado durante la Modernidad, nos hace buscar en las otras sociedades sistemas clasificatorios ‘linneanos’ de la naturaleza similares al nuestro (Pratt, 1997), al mismo tiempo que nos empuja a deducir desde una matriz kantiana la percepción de las coordenadas espacio-temporales. Por eso, los viajeros del siglo XVIII influidos por la Ilustración y los del siglo XIX por el Positivismo presentan la información recolectada etnográficamente según un sistema: el orden de pensamiento moderno, kantiano, eurocéntrico, capitalista y evolucionista. Aquí es donde se produce el reduccionismo y se pierde la perspectiva de los particularismos culturales.

Cuando digo que se malinterpretan las concepciones sobre la dimensión temporal concebidas por las parcialidades tehuelches del extremo sur de Patagonia sostengo que no se entiende convenientemente el contexto cultural en que fueron producidas. ¿Qué características socio-históricas tenía esta formación social en el transcurso de los siglos XVIII y XIX, período que aborda este trabajo?

En el transcurso del siglo XVIII, los tehuelches seguían organizando su vida en función de la caza de las grandes presas, el guanaco y el avestruz; los ciclos naturales de estos animales seguían mediatizando su organización social; las tolderías no podían cobrar una dimensión mayor que aquella que les permitía sustentar el territorio en el cual se reproducían las especies mencionadas; esto provocaba que los alcances de las redes sociales que sostenían el liderazgo de un cacique particular tanto como las posibilidades de desarrollo económico de una toldería específica estén determinadas por la cantidad de individuos sobre los cuales ejercía su poder el líder. Asociado con todo esto está el ciclo de desplazamiento por los diversos paraderos que se sintetiza en extremo al marcar las condiciones de vida nómada: el nomadismo existe, y ha sido caracterizado por algunos antropólogos como de ‘larga distancia’ (Madrazo, 1979; Casamiquela-Moldes, 1981), pero tiene una dinámica regulada por las necesidades de la

⁶³ *Shehuen* significa sol y *keingueinken* luna.

reproducción social, esto es, introduce a la condición natural de la subsistencia la contingencia histórica surgida del contacto interétnico. Esta es la forma de comprender como el caballo, un bien alóctono introducido por los conquistadores europeos en las praderas cercanas a Buenos Aires en el transcurso del siglo XVI, es trasladado por vía del intercambio hasta Patagonia austral hacia mediados del siglo XVIII.

Es la adopción del caballo lo que quiebra la ‘circunscripción ambiental’ (Carneiro, 1970, 1981)⁶⁴ si bien en el proceso histórico se genera contradictoriamente una dinámica de potenciación del nomadismo tradicional: se adopta una tecnología para sostener las tropillas de caballos que se convierten en el bien máspreciado de todas las tolderías, y se adaptan las técnicas de caza, recolección, alimentación, transporte y ocupación del espacio en función de las nuevas posibilidades históricas que abre la incorporación del caballo. El nomadismo ecuestre que desarrollan los tehuelches a mediados del siglo XVIII cuenta con los gérmenes del cambio histórico que constatamos asentados ya en la realidad social del siglo siguiente.

En el transcurso del siglo XIX, las tolderías todavía subsisten de la caza de guanacos y avestruces aunque no exclusivamente: se incorpora a la dieta la carne de caballo, tanto como otros alimentos que son conseguidos en las pocas poblaciones ‘criollas’ que existen dispersas en la geografía patagónica. En este momento, sorprendentemente, el nomadismo de ‘larga distancia’ cobra mayor fuerza dado que es a través de los grandes desplazamientos que las tolderías consiguen comerciar. Estos desplazamientos tienen un doble origen: por un lado, está la dinámica tradicional de cazar avestruces y chulengos de guanacos para elaborar quillangos y recolectar plumas; pero por otro, podemos destacar la necesidad de movilizarse durante largos períodos de tiempo para arribar a las plazas comerciales. En suma, una fuerza tradicional como lo es la dependencia de la caza de grandes presas, el desplazamiento entre diversos paraderos e incluso el sometimiento de toda la comunidad a estos movimientos, permite fortalecer una nueva línea de acción histórica como lo es el intercambio comercial, que tuvo sus efectos en el plano de la diplomacia interétnica tanto como del liderazgo político al interior de las tolderías, aspectos que en este trabajo no puedo abordar.

Es en este contexto histórico que podemos constatar la persistencia de una percepción de las cronologías como cazadores recolectores, esto es, mediatizando la interpretación y conceptualización de la dimensión temporal según los rigores de la vida nómada; aquí es donde debemos entender cómo concebían el tiempo los tehuelches del sur de Patagonia.

Descartemos las categorías temporales que nos son comunes para medir el tiempo (día, mes, año); hagamos lo propio con aquellas otras que usamos para nominar

⁶⁴ En los modelos sugeridos por los etnólogos para Patagonia se ha asociado la circunscripción con los grandes cursos de agua (Escalada, 1953, 1958-59; Casamiquela, 1995), si bien algunos arqueólogos plantearon matices al tema (Nacuzzi, 1987).

los ciclos estacionales (otoño, invierno, primavera, verano); finalmente, dejemos de lado nuestra persistente preocupación por medir el transcurso temporal cotidiano (la hora, el uso de calendarios, relojes). ¿Qué nos queda? La percepción de que nuestra propia existencia pasa como entes biológicos. Pero el ser humano como tal, sea de la sociedad que sea, se ha visto 'arrojado' a la existencia cotidiana, es decir, al logro de la subsistencia, la cual solo es posible en la interacción con el medio natural; en esta relación causa-efecto es que podemos apreciar los orígenes más lejanos de las elaboraciones culturales.

Es evidente que el individuo tehuelche comprende como sujeto esa temporalidad biológica que destaco, la cual tiene la particularidad de ser vivida comunitariamente⁶⁵; pero es en ese pararse en el mundo que el tehuelche como sujeto histórico comprende su inserción en un conjunto de ciclos naturales que mediatizan su vida cotidiana, tanto como en una serie de procesos histórico-sociales que están sucediendo. Dado que hasta el siglo XVIII la subsistencia depende fundamentalmente de la caza de avestruces y guanacos, es evidente que el ciclo de reproducción natural de estas especies afectó la vida comunitaria, determinando los desplazamientos anuales en torno de los territorios de reproducción de estos animales. Con la incorporación del caballo se agrega un nuevo ciclo 'semi-natural': el de reproducción de este animal, que exige el permanente desplazamiento por paraderos que dispongan de pasturas y aguadas todo el año. Justamente en este punto es donde se inserta aquella característica histórica contradictoria que mencionaba más arriba, destacando que desde el siglo XVIII se potenció el nomadismo, es decir, la necesidad de los desplazamientos comunales evidentemente regulados por las condiciones medioambientales: desde esta perspectiva es que se puede entender la importancia que cobran las distintas rutas de desplazamiento por la geografía patagónica. Las rastrilladas interregionales, que conectan regiones ecológicas diversas potencian las posibilidades económicas de la comunidad ecuestre tanto como brindan la posibilidad de manejar recursos alternativos en diversos momentos del año, que fortalezcan las eventualidades de la subsistencia. Piénsese por ejemplo en la necesidad que tenían las tolдерías del extremo sur de Patagonia de conseguir caballos: esto solo se logró gracias a los largos desplazamientos que llevaron las tolдерías, por ejemplo, desde el río Santa Cruz hasta las Sierras de Tandil, como constatan los misioneros Jesuitas del siglo XVIII, pero esta movilidad solo era factible gracias a la disponibilidad de un excedente de manufacturas 'tradicionales', como eran los quillangos, pieles y plumas para comerciar (Sánchez Labrador, 1936: 174-182; Falkner, 1974: 96-97). Lo que estoy diciendo en este punto es que a pesar de que los cazadores tehuelches adoptan el caballo, a pesar de que entran en un contacto interétnico cada vez más fluido, y a pesar de que no solo adquieren bienes españoles si no que además entran en contacto cada vez más fluidos con ellos, se motoriza un proceso

⁶⁵ Este tema es motivo de otro trabajo en elaboración, el cual básicamente repasa la idea de la percepción de la dinámica temporal como sujeto individual y como parte integrante de una comunidad.

histórico que tiende a acentuar las características nómades de la sociedad, esto es, no solo se depende cada vez más de los desplazamientos de ‘larga distancia’ si no que cada vez se hace más necesario intensificar la caza de guanacos y avestruces para poder elaborar ‘manufacturas’ intercambiables, es decir, gestar las condiciones económicas suficientes para lograr un excedente.

Por eso es que en el siglo XIX los colectores de vocabularios registran una contradictoria amalgama de ‘viejos’ y ‘nuevos’ conceptos. ¿Cuáles son los nuevos conceptos incorporados a las lenguas patagónicas del castellano, inglés, galés, y posiblemente del francés? Entre otros muchos están día, mes, año, y las estaciones⁶⁶. Es evidente la elaboración de los tehuelches en este sentido, y aquí es cuando debemos actuar con cautela: comprender el sentido de esas incorporaciones nos posibilita acceder a la esencia del problema que se pretende abordar en este trabajo.

Con la reafirmación de la necesidad de cazar guanacos y avestruces, es evidente que se hizo necesario para las tolderías respetar el ciclo de reproducción natural de estos animales; pero ahora se sumaba la presencia de los caballos que necesitaban permanentemente disponer de pasturas y aguadas. Esto explica en parte la movilidad constante de las tolderías por los distintos paraderos. También nos permite comprender la importancia de reafirmar los conceptos tradicionales para expresar esos períodos de desplazamientos: por eso existe una suerte de adaptación de conceptos entre la ‘primavera’ y el ‘verano’ con ‘el tiempo de recoger huevos de avestruz, cazar chulengos y disponer de los cueros de estos’. No es que se miden los períodos estacionales, por el contrario las lenguas tehuelches de la Patagonia austral⁶⁷ reafirman la dependencia de la subsistencia de la comunidad humana de los ciclos de reproducción de las especies animales más importantes que el medio regional brinda.

Sumado a esto se encuentra el problema climático, que constituye el segundo gran ciclo natural al que se ven sometidas las tolderías: me refiero a los períodos de frío y calor. Si bien no es posible generalizar estos comentarios, un observador ubicado en Punta Arenas nos brinda un detalle interesante sobre el problema climático en cercanías del Estrecho: “cerca del círculo polar, no hay más que dos estaciones; el invierno que dura 8 a 9 meses y el verano que dura cerca de 3 meses... Hay una gran diferencia en la duración de los días de una estación a otra durante el verano, además de estar el sol mucho tiempo sobre el horizonte los crepúsculos suelen prolongarse notablemente de lo que resulta que los días vienen a ser muy largos; en invierno al contrario” (Anónimo, 2001: 234). En concreto, lo que se destaca es que existen dos grandes períodos climáticos el del frío y el del calor. Creo no equivocarme al sugerir que en la adaptación lingüística que realizaron los tehuelches, comprendieron el significado que les brindaban los euro-

⁶⁶ Falta todavía un buen trabajo lingüístico que repase la gran cantidad de adaptaciones que realizaron los tehuelches patagónicos adoptando en el habla común palabras provenientes de las lenguas europeas tanto como de otras lenguas indígenas.

⁶⁷ Aquí debo agregar que lo mismo sucede con la lengua de los Onas de la Tierra del Fuego y con las lenguas de los tehuelches nortños.

peos a las divisiones estacionales, si bien solo se amoldaron a las percepciones ya conocidas en torno del tema.

Propongo como hipótesis pensar que tradicionalmente en Patagonia se midieron dos grandes ciclos climáticos anuales: el del frío y el del calor. En el momento en que hace calor (que tiene una correspondencia con parte de la primavera, el verano y el primer mes del otoño), los tehuelches se preocupan lingüísticamente por destacar el momento vital en que se encuentran guanacos y avestruces. Por otro lado, en el momento en que hace frío (entre los meses de mayo a septiembre-octubre), las lenguas tehuelches resaltan la dinámica comunal para superar esa condición medioambiental: por eso se destaca como 'otoño' al 'tiempo del frío, hay que viajar al norte' *kii-pee'kenken*, o al 'invierno' como 'invernada' *Shehuen-aiken* o 'calor del sol' *Shehuen-yaik*.

Esta interpretación del ciclo climático, entrelazado con el ciclo animalístico, a lo cual se suma la territorialización de cada comunidad, es lo que construye una visión regional que en este lugar e intentado explorar a partir de la forma que desarrollaron los tehuelches para medir el tiempo e interpretar esa medición por medio de conceptos concretos.

Bibliografía

- [Anónimo]: “Bosquejo sobre la historia natural de Magallanes y las costumbres de sus habitantes”, reproducido en: MARTINIC, Mateo: “Documentos inéditos para la historia de Magallanes”, *Anales del Instituto de la Patagonia*, 2001, vol. 29, p. 211-238.
- ARIAS, Fabián:
- (2004a), “Toponimia y percepción geográfica en las sociedades indígenas de la Patagonia y las Pampas: análisis de las categorías lingüísticas (siglo XVIII)”, *Boletín Geográfico*, Depto. Geografía, Fac. de Humanidades, de la Universidad del Comahue, Año XXVI, sept. 2004, n° 25, p. 55-87.
 - (2004b), “*Prendido a la magia de los caminos el Tehuelche va...* Algunos comentarios sobre el las características del nomadismo en Patagonia”, *Pueblos y Fronteras de la Patagonia Andina*, El Bolsón, Año 5, 1° trimestre del 2004, N° 5, p. 40-49.
- BENIGAR, Juan: *La Patagonia piensa*, Neuquén, Siringa libros, 1978.
- BRADING, David: *Orbe Indiano. De la Monarquía Católica a la República Criolla, 1492-1867*, México, F. C. E., 1991.
- CARDIEL, José, SJ: *José Cardiel, SJ, y su Carta Relación (1747)*, comentado por G. Furlong, SJ, Bs. As., Lib. De la Plata, 1953.
- CARNEIRO, Robert:
- (1970), “A theory of the origin of the state”, *Science*, august 1970, vol. 169, n° 3947, p. 733-738.
 - (1981), “The chiefdom: precursor of the state”, en: JONES-KAUTZ (edit.), *The transition to statehood in the new world*, Cambridge university press, 1981, p. 37-75.
- CASAMIQUELA, Rodolfo:
- (1956), “Sobre el parentesco de las lenguas patagónicas”, *RUNA*, 1956, n° 7, p. 195-202.
 - (1991), “Bosquejo de una etnología de la Patagonia Austral”, *Waxen*, Río Gallegos, Publicación de la U. Federal de la Patagonia Austral, 1991, año 6, n° 3, p. 41-80.
 - (1993), “Raíces patagónicas en creencias araucanas. IV. La importancia del Paraíso tehuelche”, *Mundillo Ameghiniano*, 1993, n° 11, p. 60-97.
 - (1995), *Bosquejo de una Etnología de la provincia del Neuquén*, Bs. As, Edit. La Guillotina, 1995.
 - (2000), *Toponimia del Chubut*, Rawson, Direc. de Impresiones Oficiales, (1987)2000.
- CASAMIQUELA-MOLDES: “Revalorización de los Querandies. Etnología y Paletnología de la provincia de Buenos Aires”, *Sapiens*, Chivilcoy, Museo Arqueológico ‘Dr. Osvaldo Menghin’, Municipalidad de Chivilcoy, 1981, n° 4, p. 25-44.
- CASHDAN, Elizabeth: “Cazadores y recolectores. El comportamiento económico de las bandas”, en, Plattner-Stuart (eds.), *Antropología Económica*, México, Alianza, 1991, p. 43-78.
- CLARAZ, Jorge: *Diario de Exploración del Chubut (1865-1866)*, Bs. As., Marymar, 1988.
- COX, Guillermo: *Viaje en las rejiones septentrionales de la Patagonia, 1862-1863*, Santiago de Chile, Imprenta Nacional, noviembre de 1863.
- De ANGELIS, Pedro: *Colección de Obras y Documentos relativos a la Historia Antigua y Moderna de las Provincias del Río de La Plata*, Bs. As., Plus Ultra, 1969-1973, 9 volúmenes.
- DE LA CRUZ, Luís: “Tratado Importante para el perfecto conocimiento de los indios Peguenches, según el orden de su vida”; en: de ANGELIS, Colección de Obras y Documentos..., op. cit., t. II, p. 437-491.

- DEL PINO, Fermín: "Contribución del padre Acosta a la constitución de la etnología. Su evolucionismo", *Revista de Indias*, julio-dic. 1978, Año 38, n° 153-154, p. 507-546.
- [Diccionario]: *Los Shelknam, indígenas de la Tierra del Fuego. Sus tradiciones, costumbres y lenguas*, por los misioneros Salecianos, Bs. As, Talleres gráficos, 1915.
- DOBRIZOFFHER, Martín, SJ: *Historia de los Abipones*, Resistencia, Imprenta de la Univ. Nac. del Litoral, 1969, 3 tomos.
- ELIADE, Mircea: *El mito del Eterno Retorno*, Bs. As., Alianza-Emecé, (1951)1994.
- ESCALADA, Federico:
- (1953), *Algunos problemas relativos al límite norte del complejo Tehuelche*, Instituto Superior de Estudios Patagónicos, Comodoro Rivadavia, 1953.
 - (1958-59), "Hidrografía y Antropodinámica. Aportes metodológicos para una Etnología espacial", *RUNA*, 1958-59, vol. IX, parte 1-2, p. 31-46.
- FALKNER, Tomás, SJ, Descripción de la Patagonia y de las partes contiguas de la América del Sur, estudio preliminar de Salvador Canals Frau, Bs. As., Hachette, 1974.
- FOERSTER, Rolf: *Introducción a la religiosidad Mapuche*, Santiago, Editorial Universitaria, 1993.
- FOUCAULT, Michel: *La arqueología del saber*, Bs. As., Siglo XXI editores, (1969)2002.
- GAUQUELIN, Michel: *Los relojes cósmicos*, Barcelona, Plaza y Janes editores, 1976.
- GONZALEZ, Francisco: *Diario del viaje que hizo por tierra de Puerto Deseado al Río Negro, 1798*, publicado y comentado por Milciades VIGNATI, Bs. As., Academia Nacional de la Historia, 1965.
- GOODY, Jack: *La domesticación del pensamiento salvaje*, Madrid, Akal, (1977)1985.
- IMBELLONI, José: *Religiosidad indígena americana*, introducción, selección y notas de Mariano Garreta, Bs. As., Ediciones Castañeda, 1977.
- LE GOFF, Jacques: *Pensar la Historia*, Barcelona, ediciones Altaya, (1977), 1995.
- LEHMANN-NISTSCHE, Roberto:
- (1914), "El grupo lingüístico Tschon de los territorios magallánicos", *Revista del Museo de La Plata*, 1914, t. XXII, p. 217-276.
 - (1921), Mitología Sudamericana. IV. Las constelaciones del Orión y de las Híadas y su pretendida identidad de interpretación en las esferas eurasiáticas y sudamericana", *Revista del Museo de La Plata*, 1921, t. XXI, p. 17-69.
- LENZI, Juan: *Carlos María Moyano. Marino, explorador y gobernante*, Bs. As., Biografías navales argentinas, 1962.
- LEVI-STRAUSS, Claude:
- (1968), *Antropología Estructural*, Bs. As., EUDEBA, (1958)1968.
 - (1998), *El pensamiento Salvaje*, México, F. C. E., (1962)1998.
- LISTA, Ramón: *Obras*, Bs. As., edit. Confluencia, 1998, 2 tomos.
- LOZANO, Pedro, SJ: "Diario de un viaje a la costa de la mar Magallánica en 1745, desde Buenos Aires hasta el estrecho de Magallanes", en: de ANGELIS, *Colección de Obras y Documentos...*, Op cit, 1969, t. III, Pág. 593-633.
- MADRAZO, Guillermo: "Los cazadores a larga distancia de la región pampeana", en: AA.VV., *Prehistoria Bonaerense*, Olavarría, Mun. de Olavarría, 1979, p. 11-67.
- MENÉNDEZ, Francisco: "Diario del tercer viaje... [a] la laguna de Nahuel Huapi – [1794]"; en: FONCK, Francisco, *Libro de los diarios de Fray Menéndez*, publicado y comentado por..., Valparaíso, edición del autor 1900, 2 volúmenes.

MORENO, Francisco:

- (1878), "Apuntes sobre las tierras patagónicas", *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, Bs. As., 1878, t. 5, p. 189-205.

-(1997), *Viaje a la Patagonia Austral*, Bs. As., El Elefante Blanco, (1879), 1997.

MOLINA, Ignacio de, SJ: *Compendio de la Historia Civil del Reino de Chile*, Parte Segunda traducida al español y aumentada con varias notas por Don Nicolás de la Cruz y Bahamonde, Madrid, Imprenta de Sancha, 1795.

MUSTERS, George: *Vida entre los Patagones*, Bs. As., Solar/Hachete, (1871)1991.

NACUZZI, Nidia: "Una hipótesis etnohistórica aplicada a sitios de Patagonia central y septentrional", en: *Comunicaciones: 1º Jornadas de Arqueología de la Patagonia*, Rawson, Dir. de Cultura de la Provincia, 1987, p. 179-184.

OVALLE, Alonso de, SJ: *Historia Relación del Reino de Chile*, Santiago de Chile, Instituto de Literatura Chilena, (1649)1969.

OUTES, Félix: "Vocabularios inéditos del Patagón antiguo", *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 1913, nº XXI, p. 474-494.

PIGAFETTA, Antonio: *Primer viaje en torno del globo*, Bs. As., Espasa-Calpe, 1963.

PRATT, Mary L.: *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, Bs. As., Universidad Nacional de Quilmes, 1997.

PRIMER CENSO DE LA REPÚBLICA ARGENTINA, verificado en los días 15, 16 y 17 de septiembre de 1869, bajo la Dirección de Diego G. de la Fuente, Bs. As., Imprenta del Porvenir, 1872.

SAHLINS, Marshall: *La Economía de la Edad de Piedra*, Madrid, Akal, 1977.

SÁNCHEZ LABRADOR, Joseph, SJ: *Los Indios Pampas, Puelches, Patagones. Paraguay Catholico*, comentado por Guillermo Furlong, Bs. As., Vial y Zona, 1936.

SCHMID, Theophilus: *Vocabulary and rudiments of grammar of the tsoneca language by..., catechist of the Patagonian Missionary Society*, reproducido en: *Two linguistic treatises on the Patagonian or Tehuelche language*, edited with an introduction by Robert Lehman-Nitsche, Bs. As., Imprenta Coni, 1910, p. 18-58.

SUÁREZ, Jorge: "Clasificación interna de la familia lingüística chon", en: SUÁREZ, *Estudios sobre lenguas indígenas americanas*, depto. Humanidades, U. N. del Sur, Bahía Blanca, 1988, p. 79-100.

VALDIVIA, Luís, SJ: *Arte, vocabulario y Confesionario de la Lengua de Chile, compuestos por Luis de Valdivia*, publicados de nuevo por Julio Platzmann, edición Facsimilar, Leipzig, edit. Teubner, 1887.

VEDMA, Antonio: "Catálogos de algunas voces que han sido posible oír y entender a los indios patagones que frecuentan las inmediaciones de la bahía de San Julián; comunicado al Virrey de Buenos Aires, don Juan José de Vértiz, en carta de 8 de febrero de 1781", reproducido en: Pedro de ANGELIS, *Colección de Obras y Documentos...*, Op. cit, (1782)1972, t. VIII, vol. B, p. 815-817.

VIEGAS BARROS, J. Pedro: *Voces en el viento. Raíces lingüísticas de la Patagonia*, Bs. As., Mondragón ediciones, 2005.

VIGNATI, Milciades: "Materiales para la lingüística patagónica, el vocabulario de Elizalde", *Boletín de la Academia Argentina de Letras*, 1940, t. VIII, p. 159-202.

VILLARINO, Basilio: "Diario del Piloto de la Real Armada D... del reconocimiento que hizo del río Negro en la costa Oriental de Patagonia"; reproducido en: Pedro de ANGELIS, *Colección de Obras y Documentos...*, Op. cit, (1782)1972, t. VIII, vol. B, p. 967-1150.

- VON HAGEN, Víctor: *Los Aztecas, hombre y tribu*, México, editorial Diana, (1961)1973.
WILSON, Colin: *Buscadores de estrellas. Cinco milenios de historia de la astronomía*, Barcelona, Planeta, (1980)1983.
ZAVALA, Silvio: *La Filosofía política en la Conquista de América*, México, F. C. E., 1947.