

Cita recomendada (APA 7):

Corte, V. y Jiménez, J. F. (2026). Cuerpos femeninos como fondo de poder político-espiritual en Pampa y Patagonia: la ceremonia de la Casa Bonita (siglos XVIII-XIX). *Revista TEFROS*, 24(2), 207-230.

DOI: <https://doi.org/10.63207/tefros.v24n2.a9>

Revista TEFROS es una Publicación del *Taller de Etnohistoria de la Frontera Sur*.
Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina.

Contacto: rtefros@hum.unrc.edu.ar Página: <http://www2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/tefros/index>



[Licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/)
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Cuerpos femeninos como fondo de poder político-espiritual en Pampa y Patagonia: la ceremonia de la Casa Bonita (siglos XVIII-XIX)¹

Female bodies as a background of political-spiritual power in Pampa and Patagonia: the ceremony of the Pretty House (18th-19th Centuries)

Corpos femininos como pano de fundo de poder político-espiritual no Pampa e na Patagônia: a cerimônia da casa bonita (séculos XVIII-XIX)

Victoria Corte

Instituto de Humanidades, Departamento de Humanidades,
Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, Argentina

Contacto: victoriacorte@gmail.com -ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-1097-3887>

Juan Francisco Jiménez

Instituto de Humanidades, Departamento de Humanidades,
Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, Argentina

Contacto: fran65220077@gmail.com - ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-3880-231X>

Fecha de presentación: 8 de febrero de 2026

Fecha de aceptación: 22 de junio de 2026

Resumen

A partir de los datos arrojados por Manuel Namucurá en conversación con Estanislao Zeballos en 1908, por el ex cautivo Lorenzo Deus, entre 1872 y 1879 y, por el antropólogo Miguel Hángel González en la década del 1960, añadimos información hasta ahora desconocida sobre el rito de iniciación femenina -primera menstruación de las niñas-, que se suma a los datos más difundidos para Pampa y Patagonia. Compilamos una treintena de fuentes históricas referidas al rito de pasaje (Turner 1988; Van Gennep 2008), que incluyen desde simples menciones hasta descripciones con mayor grado complejidad. Tras una comparación exhaustiva de las

fuentes, elaboramos una estructura común de la celebración y analizamos su variación desde dos elementos; la presencia de la figura mítica el *Ellel* (durante el periodo liminal) y el desafío de una carrera (como instancia de cierre). Metodológicamente, elaboramos una jerarquía de las descripciones, ubicando en primer lugar los relatos femeninos con experiencias propias o de personas cercanas, en segundo lugar, los de varones que presenciaron la celebración y finalmente, los de personas *blanco criollas*, que lo han documentado sin ser testigos directos.

Palabras clave: Iniciación femenina; casa bonita; rito de pasaje; Pampa y Patagonia.

Abstract

Based on data provided by Manuel Namucurá in conversation with Estanislao Zeballos in 1908, by the former captive Lorenzo Deus between 1872 and 1879, and by the anthropologist Miguel Hángel González in the 1960s, we added previously unknown information about the female initiation rite -girls' first menstruation- which complements the widely known data on the Pampa and Patagonia regions. We compiled some thirty historical sources related to the rite of passage (Turner 1988; Van Gennep 2008), ranging from simple mentions to more complex descriptions. After a thorough comparison of the sources, we developed a common structure for the celebration, and analysed its variation based on two elements: the presence of the mythical figure *Ellel* (during the liminal period) and the challenge of a race (as a closing event). Methodologically, we developed a hierarchy of descriptions. We firstly placed the female accounts of their own experiences or those of people close to them, secondly, the accounts of men who witnessed the celebration, and finally, accounts of white Creole people, who have documented it without being direct witnesses.

Keywords: Female initiation; casa bonita; rite of passage; Pampa and Patagonia.

Resumo

A partir dos dados fornecidos por Manuel Namucurá em conversa com Estanislao Zeballos em 1908, pelo ex-prisioneiro Lorenzo Deus entre 1872 e 1879, e pelo antropólogo Miguel Hángel González na década de 1960, adicionamos informações até então desconhecidas sobre o rito de iniciação feminina —a primeira menstruação das meninas— que complementam os dados mais amplamente conhecidos para as regiões do Pampa e da Patagônia. Compilamos cerca de trinta fontes históricas relacionadas ao rito de passagem (Turner 1988; Van Gennep 2008), que variam de simples menções a descrições mais complexas. Após uma comparação exaustiva das fontes, desenvolvemos uma estrutura comum para a celebração e analisamos sua variação com base em dois elementos: a presença da figura mítica *Ellel* (durante o período liminar) e o desafio de uma corrida (como evento de encerramento). Metodologicamente, desenvolvemos uma hierarquia de descrições, colocando em primeiro lugar os relatos femininos com suas próprias experiências ou as de pessoas próximas a elas; em segundo lugar, os relatos de homens que testemunharam a celebração; e, finalmente, os relatos de brancos, que a documentaram sem serem testemunhas diretas.

Palavras-chave: Iniciação feminina; casa bonita; rito de passagem; Pampa e Patagônia.

Introducción

Nuestro interés por los hechos vinculados a la reproducción biológica y cultural de las sociedades nos llevó a indagar en el rito de iniciación femenina, celebrado por las sociedades habitantes de Pampa y Patagonia y traducido literalmente como “casa bonita” por George Musters en 1869. Entendiéndolo como un rito de pasaje, en términos de Arnold Van Gennep (2008) y Víctor Turner (1988), esta celebración marca la transición de la niñez a la vida adulta —sólo para las mujeres—, que se reincorporan a la comunidad desde un nuevo estatus.

Van Gennep encontró que los ritos de pasaje presentan en todo el mundo una estructura similar; una primera fase que implica la separación —física y/o simbólica— de la persona del resto del grupo. En nuestro caso, esa fase es la reclusión de la niña en un toldo temporal, elaborado de piezas textiles y completamente adornado (la casa bonita) —aparece otra variante,

que es la demarcación de una zona de reclusión, dentro del toldo familiar-. La cantidad de días en que la niña está en proceso de reclusión, varía según las fuentes (puede extenderse de 2 a 8 días), pero todas coinciden en que el rito comienza temprano en la mañana, luego de que la niña le ha comunicado a su madre el sangrado menstrual, ésta o pariente femenino más cercano, le comunica a su padre y él a las autoridades políticas y espirituales de la comunidad. Así, es que, al amanecer, con la irrupción de *los cantos, llantos, aullidos y griteríos de las ancianas* (Musters, 1911; Jones, 1966; González, 1967; Childs, 2008; Vaulx, 2008), se anuncia al grupo, el inicio de la celebración.

La segunda fase advertida por Van Gennep, es la propiamente liminal, en la cual la persona iniciada queda “suspendida” entre su antiguo status y el próximo. En esta fase, ocurre el rito en sí mismo. Víctor Turner, entre otros investigadores, profundizaron sus estudios en torno a esta fase, caracterizando a la persona iniciada como un ser que adopta una actitud pasiva y sumisa (Turner, 1988). Los nuevos datos encontrados, arrojan información sobre esta fase del ritual en Pampa y Patagonia en torno a dos cuestiones, la figura y performance del *Ellel*, (también *elal* o *elelche*), un ser mítico masculino todopoderoso, y el desafío de una carrera que –interpretamos-, marca el fin de la celebración.

Finalmente, la tercera fase, implica la reincorporación de la persona en el nuevo rol social. En nuestro caso, sabemos que al rito de pasaje ingresa una niña y sale una mujer en condiciones de acceder a las relaciones sexuales (González, 1967, p. 24; Priegue, 2007, p. 41), al mundo del trabajo (Fernández Garay, 2002; Hernández, 2015a, 2015b), de intervenir políticamente (Fernández Garay, 2006; Priegue, 2007) y agregamos, de quedar vinculada espiritualmente a la familia creadora.

A partir de la autonomía que adquiere la niña en las esferas mencionadas, proponemos la interpretación de “salir fuera de la casa”, como el sentido del nombre originario, que es coherente con el principio de patrilocalidad predominante en estas sociedades. “Huecuntripai”: salir fuera y “Huecunruca”; la casa de afuera, son los términos con que se refirió Manuel Namuncurá² para Pampa y Nor-Patagonia, y se repite también en el sur patagónico (Casamiquela, 1988).

A su vez, las nuevas fuentes incorporadas permiten identificar el desafío de una carrera como actividad de cierre de la ceremonia, que contiene elementos adivinatorios y de pronóstico para la vida de la joven y su descendencia. Esta instancia, la niña la realiza con la ayuda de varones de la comunidad.

Metodológicamente establecemos criterios de validez de las descripciones, valorando en primer lugar los testimonios femeninos. Contamos con tres relatos de mujeres indígenas; una de ellas, vivió el ritual en primera persona, aunque de manera ‘moderada’ en el contexto de una ‘reserva indígena’ en el sur patagónico. Es el caso de Luisa Pascual, mujer tehuelche nacida en 1919; su madre quiso hacer la celebración, pero su padre se opuso, de forma que la madre logró generar algunos de los elementos de la ceremonia con la ayuda del linaje materno (Priegue, 2007). Otro testimonio, también del sur patagónico, es el de *Pati* (Silvana “Paten” Chapalala), nacida en 1933 en la toltería de sus abuelos, vio la ceremonia de su tía (Aguerre, 2000). Y el tercero es de Juana Cabral, mujer ranquel -en zona pampeana-, que recuerda el relato de su abuela, cuando fue celebrada (Fernández Garay, 2002, 2006). En segundo lugar, valoramos las descripciones de personas indígenas y no indígenas que han sido testigos directas del rito de paso; aportamos como novedad dos fuentes; el testimonio de Antonio Deus, cautivo durante siete años (1872-1879) entre la grupalidad *llailmache* y el relato del líder Namuncurá registrado por Zeballos en 1908 (y publicado en 2012 por Villar y Jiménez). Finalmente, ubicamos en último rango de importancia, las descripciones que más abundan que son las que sintetizaron el rito de paso según lo escuchado de otras personas. Dentro de esta categoría aportamos como novedad, el registro etnográfico de Miguel Hángel González, generado en Villa Fidelidad a mediados del siglo XX, territorio obtenido por la grupalidad descendiente de Catriel en la zona pampeana.

Valoraciones y sentidos de la sangre menstrual: “el tabú menstrual no existe”

La compilación de trabajos realizados por Thomas Buckley y Alma Gottlieb (1988) a fines de los ’80, da cuenta de una nueva tradición en los estudios en torno a la menstruación. Estos trabajos, parten de una revisión crítica al andro y eurocentrismo, por la abundancia de prejuicios propios de las concepciones victorianas de los géneros y la sexualidad femenina. Estas nociones son constitutivas de las primeras fuentes de la historia etnográfica y, también, de las realizadas en Pampa y Patagonia. Se advierte que la imposibilidad de los varones *blancos* para acceder a los mundos femeninos, dieron como resultado registros simplistas y monocausales, que influyeron en las perspectivas clásicas de la antropología. La nueva mirada, puede sintetizarse en la afirmación; “el tabú menstrual, como tal no existe” (Buckley y Gottlieb, 1988, p. 7). Desde la perspectiva tradicional del tabú, la sangre menstrual ha sido considerada un elemento peligroso y contaminante, pero las nuevas lecturas sostienen que la perspectiva

indígena hace foco en lo poderoso de la sustancia, tanto en términos negativos como también positivos, ya que es esta expresión dual la que más abunda en los registros etnográficos. Siendo esto así, la comunidad se aúna con el objetivo de manipular esa potencialidad y de dirigirla hacia los deseos y necesidades colectivas. Desde esta perspectiva el estatus de la niña se eleva; tanto por poseer un potencial de vida, como por haber sido instruida en controlar su potencial de muerte.

Otra crítica que nos parece relevante es la discusión en torno a la noción de “aislamiento” para el momento de encierro de la niña, que ha opacado los sentidos y prácticas del rito. Y si bien el “aislamiento” es una característica que Turner utiliza para todos los ritos de pasaje, en el caso donde las celebradas son las mujeres, adquiere un tamiz importante porque es un concepto que entronca con otros sentidos patriarcales. En los trabajos más recientes se advierte que la niña no está aislada, sino que, por el contrario, está acompañada, bajo la vigilia y cuidado constante de toda la comunidad, antes que de un ‘confinamiento solitario’, se trata de un ‘confinamiento comunitario’ (Buckley y Gottlieb, 1988, p. 12; Baldy, 2018), en el que toda la comunidad se dispone a ejecutar una puesta en escena para honrar y proteger a la niña. Las prohibiciones que recaen sobre ella (como evitación de mirada o imposibilidad de tocar ni ser tocada, entre otras), se interpretan como parte de su estado de vulnerabilidad y, por tanto, propicio para contraer enfermedades, antes que una contaminación hacia el medio (Buckley y Gottlieb, 1988, p. 9).

En línea con lo expresado, presentamos la hipótesis de que esa doble potencialidad, en apariencia contradictoria, queda evidenciada en la fase liminal de la *casa bonita*, a través de la performance de la figura del *Elel*. Este ser mítico concentra los elementos destructivos que se contraponen con la figura de la niña; el *Elel*, aparece a través de una performance que es la plataforma de actuación tanto de las entidades malignas como de las benignas y, en este sentido, la niña está representando a la joven diosa de la familia creadora, cuya característica es la fertilidad. Así, el *Elel* actúa como alter-ego de la niña y esto nos permite identificar relaciones de género que no están cruzadas por la inferioridad de lo femenino en relación con lo masculino, sino que ambas se ubican de “manera simétrica”, tal como lo expresa la disposición de los toldos (Casamiquela, 1988). E incluso, como menciona Baldy –en su estudio entre los hupa (actual California)-, estas ceremonias pueden volverse negativas para los varones, que carecen de dicho poder como también, de una ritualidad similar.

Agregamos, además, que las formas que adquiere la celebración en la zona pampeana y norte patagónica (hacia los siglos XIX y XX), se corresponde con el proceso de etnogénesis entre fracciones de antiguos grupos étnicos que, en el contexto de avance colonialista, resignifican los viejos rituales con elementos de alianza entre los grupos. En este contexto, el cuerpo femenino actúa como el principal “fondo de poder” (Malinowski, 1976; Rubin, 1986) hacia el cual circulan las riquezas y celebraciones, y desde el cual se estructura un orden político-espiritual común de referencia. De las descripciones analizadas, observamos una estructura ritual que se reitera y que pone en evidencia que la comunidad está ejecutando un *ngillatun*; esto es, una ceremonia de carácter comunitaria que propicia el bienestar general a través de alabanzas, ruegos, cantos y ofrendas a los cuatro dioses de la “tierra de arriba”. El fin es restituir o mantener el equilibrio y bienestar entre los habitantes de la *mapu* (tierra) y las deidades. La celebración va dirigida a los/as cuatro integrantes de la familia creadora (Foerster, 1995, p. 92; Catrileo, 1998, p. 204) que habitan la tierra de arriba (*wenumapu*). Tal familia está compuesta por dos parejas de varones-mujeres; una en la ancianidad, representa la sabiduría y experiencia, y otra en la juventud, representante de la fertilidad. Siendo esto así, proponemos que el cuerpo de la niña encarna a la diosa joven, soltera y fértil; la presencia de autoridades médicas³, el sacrificio animal y convite comunitario, el baile masculino⁴ (con alta presencia del número 4), el humo de la fogata como vehículo con la “tierra de arriba”⁵, el derramamiento de sangre, entre otras. Son todas acciones que tienen un sentido ritual sagrado. Casamiquela, lo registró efectivamente como un “ngillatun” junto con el baile “lonkomeo”, este último fue descrito como la danza que se realiza en rogativa al *Elel*. (Casamiquela, 1988, p. 13) Por otra parte, a lo largo del ritual se evidencia como el cuerpo de la niña permite generar alianzas con las mujeres de la comunidad y, en el desafío de la carrera, se establece alianza con una cantidad de hombres, que no tendrán relaciones sexuales con ella (González, 1967).

El registro de la celebración al sur del Río Negro

Alfred Métraux (1946), en su compilación sobre los ritos de iniciación en Sudamérica, diferencia entre los de iniciación masculina y femenina. El autor incorpora el de la “casa bonita” entre tehuelches señalando que no existe, en el mismo grupo, un rito equivalente para los varones. Retomando la descripción de D’Orbigny (1828), los elementos que señala el autor son: el “aislamiento”, el ayuno y el baño ceremonial en el río –en compañía de parientas femeninas y de una “machi” femenina⁶. Hace referencia a que los chamanes se pintan con

pintura blanca⁷ y que se hacen derramar sangre. Cabe agregar que este sangrado es parte de una práctica ceremonial, utilizada como ofrenda y forma de rogativa hacia las divinidades creadoras (“mollfüñ”, según el diccionario de María Catrileo (1998, p. 206).

A continuación, distinguimos entre los antecedentes referidos a los pueblos del sur patagónico y pueblos del norte de la Patagonia y Pampas.

Entre los antecedentes referidos al sur patagónico, ubicamos como más antiguo el trabajo de Alejandra Siffredi (1970) en torno a los tehuelches meridionales, Aónik’enk. La autora afirma que dependerá del poder adquisitivo de la familia, tanto la duración de la celebración como que la niña sea recluida en un nuevo toldo o en un espacio demarcado dentro del toldo en que vive. Sólo puede estar acompañada por una abuela, abuelo o tías/os de línea materna⁸, quienes cumplen el papel de aconsejarla; la instruyen en la nueva fase de vida como mujer y sus tareas asociadas como las relativas a la costura y pintura de cueros, tejido, pero también al aseo, la cocina y el nuevo comportamiento que asume como parte de un grupo. Durante la celebración, pueden suceder perforaciones en los lóbulos de las orejas⁹ o tatuajes de líneas simples en las muñecas de la niña. Por fuera del toldo, comienza la fiesta, con el baile masculino conocido como “ápéchk”, compuesto por cuatro bailarines:

con chiripá, una correa de cascabeles en el hombro, y plumas de avestruz o gallo en la cabeza, con pintura corporal blanca, [que] danzaban alrededor del fogón, acompañados por el tambor, el arco musical –kólo-, y el canto de las mujeres (Siffredi, 1970, p. 265).

Otro de los autores que trabaja entre los tehuelches meridionales es Mateo Martinic (1995), quien realizó el mismo recorrido que Siffredi y siguiendo a Lista, explica que si bien el nuevo toldo se ubica en la misma disposición que los otros, éste se elabora con matras y ponchos y además se le adorna con plumas de avestruz, discos de plata o bronce sostenido por tiras de cueros, bandas de cuero con cascabeles y gran cantidad de campanillas con cuentas azules y amarillas (Lista, 1998). El uso de piezas textiles para el reclutamiento de la niña es característico. La decoración del espacio es lo que dio lugar a la denominación “bonita”.

Rodolfo Casamiquela (1988), trabaja con los datos producidos en entrevistas durante las décadas de los ’50 y ’60, en Pampa y Patagonia¹⁰. Retoma la descripción del padre Muñiz, quien en 1820 describió el armado de ‘dos ranchitos’; uno para la niña -completamente envuelta en matras-, y otro para un joven “muy adornado a quien se le da el título de rey”

(Muñiz, 1820, citado en Outes, 1917, p. 205). Muñiz se está refiriendo al *Elél*. Como mencionábamos, una figura todopoderosa, caracterizada por su capacidad de hacer el mal y que, en la celebración porta una máscara de madera (Casamiquela, 1988, p. 59). Entre medio de los dos toldos, arderá la fogata ceremonial. Casamiquela especifica que los “llantos de las viejas”, mencionado en prácticamente todas las descripciones, constituyen en verdad, las canciones sagradas de los linajes.

En 1986 De la Vaulx describió el rito para los pueblos pampas, araucanos y tehuelches y la denominó “huécou-rouka”, “del cual la tradición literal es «baile fuera del toldo» (Vaulx, 1901, citado por Casamiquela, 1988, p. 60). Casamiquela reconoce la voz araucana “wekun ruka”, pero lo interpreta como “no ‘fuera del toldo’ (“ruka”) sino en realidad ‘toldo del afuera’, nombre que a primera vista derivaría de la salida afuera, al exterior, de la sangre de la joven menstruante” (1988, p. 60). No obstante, la interpretación del autor, las palabras para describir el bajado de la sangre, en la voz araucana, se denomina: “huecun tripay”.¹¹

Entre tehuelches meridionales, se puede agregar que, a la niña la sacaban “a caminar” o sentada en mantas “sin que pisara el suelo” (Casamiquela, 1988, p. 63). Era acompañada por otras chicas de su edad o por algún tío o tía, totalmente cubierta (en ponchos), porque nadie más que ellos podían verla. En la más austral reserva *Camusu Aike*, Amelia Ibáñez afirma que: “ni agua le daban. Poquita sopa... Sale pero poco, para que no sea andariega”. (Casamiquela, 1988, p. 64). La informante de Gobernador Gregores, agrega que le agujereaban la oreja y le quemaban los dedos.

Entre tehuelches septentrionales o “manzaneros”, se encuentra la descripción del viajero Guillermo Cox, quien presenció una de estas fiestas hacia 1862-1863. Agrega a lo ya dicho, que la niña era sentada en el fondo de un toldo y “Allí recibe las visitas de todos los indios e indias de la toldería que vienen a cumplimentarla por ser mujer y a *recibir de ella* un pedazo de yegua proporcionado a su rango o grado de parentesco” (Cox, 1863, p. 159-160. Resaltado propio). La acción de repartir comida¹² ubica a la niña en el extremo más alto del estatus social como dadora de bienes, a la vez que la aleja de las nociones de contaminación. Norma Sosa (2001), también retoma la descripción de Cox y presenta la celebración como el momento “más trascendental de la vida como mujer” (p. 54), incluso más importante que el matrimonio. Fernández Garay (2006) también afirma lo mismo entre ranqueles. Finalmente, en la entrevista a Mariano Huala, realizada por Casamiquela, aparece la variación de la carrera:

La hacen correr, a distancia de cien metros. Y ahí entonces llega y dan la vuelta. Entonces están preparados esos otros hombres para bailar en contrario a la llegada, y dan vuelta en el... en esa... la tacuara” (el *rewé* o centro sagrado de la ceremonia araucana del *nillatún*) (Casamiquela, 1988, p. 68).

Entre los relatos femeninos, María Celia Priegue (2007) elabora la historia de vida a Luisa Pascual, mujer tehuelche nacida en comunidad en 1919 –dentro de una “reserva indígena”-, y con su menarca hacia 1933. Este relato es el único vivido en primera persona de manera moderada, un tanto a escondidas. Se indican los términos “shau” para la sangre y “shámen” para sangrando, cuando ocurre por primera vez, que luego “no se nombraba más”. Luisa Pascual sabe que la última fiesta por la menarquia de una niña sucedió en 1917 y la denominó “kaní”. Luisa afirma que cuando le tocó a ella, le daba “vergüenza” (2007, p. 40). Como señala Baldy, este sentimiento ya expresa la incidencia colonial sobre el cuerpo de las mujeres indígenas (Baldy, 2018, p. 71).

Priegue señala que Luisa, una vez que le informó a su madre el sangrado; “hicieron como fiesta un asado grande; mataron un ternero y un capón, y mi mamá invitó a las hermanas y a su tía” (2007, p. 40). Ella quedó recluida dentro de la casa, la madre la diagnosticó enferma y la puso en la cama, por lo que no presenció la fiesta de afuera. Recuerda que su tía abuela le estaba “haciendo cortes debajo de la última coyuntura de los dedos de las manos; los hacía con un cortaplumas bien afilado que tenía para eso, lo pasaba de un lado a otro debajo de la piel” (Priegue, 2007, p. 40). Pero cuando apenas había terminado los cortes en los dedos gordos, entró su padre, quien “armó un escándalo porque él no estaba de acuerdo con estas cosas, así que mi tía dejó. Pero en el dedo derecho tengo todavía la cicatriz” (Priegue, 2007, p. 40).¹³

También recuerda que su madre le regaló una pava¹⁴ y un mate y le dijo que, de ahora en más, cuando las hermanas vinieran de visita ella podía participar de las conversaciones - entre la madre y las hermanas- y hasta incluso las podía convidar con mate. Hasta ese momento ella no presenciaba esas conversaciones ni tomaba mate. Esta posibilidad de ‘tomar la palabra’ por parte de la niña/mujer la identificamos como la autonomía política en la cual ingresa, desde el lugar de anfitriona, como generadora de discursos en la comunidad, obteniendo así, un lugar activo en el mundo político. Su tía le regaló hilos para que bordara y su hermano le obsequió una bombilla de plata. Su madre le habló de los muchachos y del matrimonio, le dio algunas indicaciones como la prohibición de lavarse la cabeza y los pies, cosas que ella hizo igual.

Ana María Aguerre (2000), trabajó con la historia de vida de Pati (Silvana Chapalala) quien nació en 1933, en comunidad, y presencié la ceremonia de su tía (p. 144). Sostiene que la niña era acompañada por una abuela, que simplemente la cuida, no se encarga de transmitirle nada en particular.¹⁵ La ceremonia dura dos o tres días y luego continua en un estado liminal durante todo el mes; puede tejer o hilar, pero se la cuida de que no haga esfuerzos. Llegan a visitarla las niñas de otras comunidades y todos sus parientes, las abuelas son las primeras en llegar; cantaban y felicitaban a la niña, por ser sana, por ser una mujer. También recuerda el sacrificio animal para convite de los invitados y que los varones no participaban para nada. Respecto del baile (*lonkomeo*, *shot*), agrega el dato de que en esas fiestas se contaban historias del pasado de la familia y, a partir de este momento, la niña podía participar de esas conversaciones, mientras que antes de la celebración sólo podía escuchar. Pati, se detiene en el cambio de vestimenta, como mujer; quien porta un vestido largo y es adornada con brasoleras -pulsera ancha de perlas de plata-. Se las ponían en las muñecas y lleva el pelo arreglado con trenzas. Son las mujeres adultas las encargadas de esa transformación.

La celebración en norte Patagónico y Pampas

La descripción del padre jesuita Sánchez Labrador (1936) que corresponde al período 1742-1752, es de las más tempranas que conocemos para la zona pampeana. Como el autor no fue testigo directo, consideramos que estamos frente a una situación de “etnografía por rechazo” (“*ethnographic refusal*”, término popularizado por Audra Simpson, 2014), a saber; el autor escribe que la niña “anda retirada, y escondida, vagueando sola por el Campo” (Sánchez Labrador, 1936, p. 68). La afirmación de que se encontraba sola y que nadie sabía de ella, es completamente contraria a lo que efectivamente sucedía; la niña estaba recluida en un toldo bajo estricta vigilancia. Casamiquela también comenta que la afirmación es errónea (1988, p. 58). Es probable que, en el aun temprano proceso colonizador sobre las comunidades indígenas, estas se negaran a brindarle información acertada, lo que sumado a las dificultades de un varón *blanco* forastero -colonizador espiritual-, situado entre relaciones de género no patriarcales ni cristianas, hizo que (su compañero jesuita) sólo obtuviera información sobre el personaje público y masculino; el *Elel*. Según la descripción, este aparece en las celebraciones de las dos primeras reglas; “que dura tres octavios y a veces un mes entero” (Sánchez Labrador, 1936, p. 67). Esta información coincide con una celebración de dos a cuatro días y luego un estado

liminal de la niña (que puede prolongarse un mes), ya advertida por otras fuentes y por Pati (anteriormente mencionada).

Luego, Sánchez Labrador indica que “congregados todos, un viejo el mas respectable les haze un razonamiento largo” (1936, p. 67) en el que incita a las personas jóvenes a que observen las prácticas rituales de sus mayores, que se diviertan y que respeten en todo, las órdenes del *Elel*. Luego, ese mismo predicador, elije a uno de los mozos para que cumpla el papel. Si bien este queda ‘ennoblecido’ con la selección, no quiere personificarlo. Sin embargo, no tendrá forma de rehusarse ya que, en caso de escape u ocultamiento, toda la comunidad se dispondrá a buscarlo y no cesará hasta encontrarlo:

Toda la caza, y comida, que en este tiempo trahen los Indios, se lleva al Toldo del *Elel* á cuyo lado hay otro Toldo, que sirve de cocina, y hospederia, donde todo el dia se dá esplendidamente de comer á quantos quieren acudir á ella. No se descuidan en disfrutar el convite todos, porque estan persuadidos, que aquellos manjares estan *benditos* del *Elel*. (Sánchez Labrador, 1936, p. 68)

El *Elel*, al igual que la niña, también es sometido al ayuno, aunque en este caso, ocurre de manera progresiva, volviéndose cada vez más estricto. Así con el correr de los días y con la “cabeza desvanecida con el ayuno, y caliente con Aloja, se enoja, y enfurece *Elel* con todos [...] *esta en lugar del Diablo*” (Sánchez Labrador, 1936, p. 69, resaltado propio), ordena crueldades, con la consecuencia de que “los miserables derraman abundante sangre” (Sánchez Labrador, 1936, p. 69). También puede salir con boleadoras y golpear a quien se le cruce; sin embargo, el golpeado ha de sentirse feliz por llevar una herida causada por el *Elel*. Finalmente agregamos las palabras que lo sustentan míticamente como capturador de mujeres:

Metido en su Toldo manda, que los varones salgan á cautivar muchachos, muchachas, y mugeres. Trahenlas cautivas, y presas al toldo del *Elel*, donde las detiene uno, ó medio dia, sin saberse lo que haze con ellas. No les da libertad hasta que sus Padres, ó maridos vienen á rescatarlas á trueque de cuentas de vidrio, y cascabeles. Rescatados los cautivos, empieza otra carniceria, porque sus parientes con un cuchillo se abren la vena del brazo, ó pierna, y derraman mucha sangre en muestra de dolor, que los aflige; lloran todos á compas, como quien canta, y pagan á otras mugeres, dandoles cuentas, y

cascaveles, para que las acompañen en su llanto. Todo lo dicho hasta aquí dá bien á entender, que estas fiestas son del Diablo (Sánchez Labrador, 1936, p. 69-70).

Finaliza el relato, explicando que, a pesar de la crueldad desplegada, “á veces se deja ver el *Elel*, alegre, y placentero. Ahora muda de estylo, y les manda, que hagan danzas, y bayles. Entonces los Indios desnudos, embijados, y adornados” (Sánchez Labrador, 1936, p. 70).

En su descripción se visualizan entonces, tres facetas; una primera, en la que el *Elel* actúa como anfitrión y convida alimento a toda la comunidad, una segunda, que aparece luego de unos días y en la que comienza a ocupar el lugar “del Diablo”, y, por último, vuelve a “mudar de estilo” y finalizando su performance, se torna alegre y exige realizar danzas.

Otro de los antecedentes clásicos para esta zona son las experiencias vividas por Santiago Avendaño, en calidad de cautivo, entre 1842 y 1849 (casi un siglo después de Sánchez Labrador). Sus memorias fueron editadas por Meinrado Hux en el año 2000 y allí se brinda una descripción muy similar a la expresada por Manuel Namuncurá que veremos más adelante.

Ana Fernández Garay (2006), presenta los datos recopilados en entrevista a Juana Cabral (1915-1993) nacida en la Colonia Emilio Mitre¹⁶. La autora referencia en primer lugar, el proceso de etnogénesis que dio lugar a los grupos ranqueles; primero entre fracciones tehuelches septentrionales y querandíes (sur de Córdoba), de allí se explica que la lengua predominante sea una variedad del araucano o *mapudungun*. Respecto a la ceremonia de iniciación femenina Juana Cabral recuerda lo transmitido por su abuela, quien la vivió en primera persona. El encierro de la niña era para prevenir que “sea mirona” (1998, p. 112), podía estar acompañada de otras niñas de su edad, que hilan junto a ella y sólo le daban un poco de agua, a escondidas consiguió sandía y sólo eso comió. Le apretaron el cuerpo y la panza con cueros. Luego agrega: “Bueno, pasó la muchacha (su primera menstruación). Tienen que lavarse toda[s] la cabeza. ‘Tienen que correr’,¹⁷ les dijeron. Corrieron una legua, corrieron. A pesar de correr una legua no se cansaron. Llegaron allá y volvieron. Y de una corrida llegaron” (Fernández Garay, 2006, p. 112). Entre los consejos recibidos Juana Cabral recuerda, el de no sentarse en la tierra caliente. Sólo la podía ver la madre u otras mujeres. Personas ancianas podían trasladarla, sin que la niña pise el suelo, a tomar un poco de aire. En torno a los cuidados corporales para la menstruación, se mencionan telas de franela y que: “terminado el período menstrual las ancianas enterraban los retazos en el monte más alto, o los quemaban al cambiar de campamento” (Fernández Garay, 2006, p. 114). Estos cuidados los relacionamos tanto con

la vulnerabilidad en la que se encuentra la joven, para atraer enfermedades, como en el potencial peligro sí los *kalkus* (brujos), encuentran restos de sangre menstrual. El hecho de que sean personas ancianas las que cuiden y trasladen¹⁸, lo vinculamos, con el principio de oposiciones juventud/ancianidad predominante en la panarauca, que contrapone la fertilidad a la sabiduría, de forma que las personas que pueden acercarse, están por fuera del juego sexual y tampoco ponen en riesgo, su propia fertilidad.

La autora analiza dos elementos presentes en los relatos: 1) el lavado de cabeza, lo entiende como una purificación, mientras que 2) el desafío de una carrera lo interpreta como un acto para el desarrollo de la agilidad de la joven. Retoma el registro del padre salesiano Lino Carbajal entre los pehuenches: “La ceremonia consiste en hacer correr a la muchacha llevada por dos hombres que la toman debajo de los brazos y saliendo de la choza a la carrera corren hasta cansarse trecho determinado generalmente de 2.000 metros” (Citado en Fernández Garay, 2006, p. 114). Y luego continúa la autora: “Vemos, pues, que la ‘corrida’ de la muchacha puede ser guiada por mujeres o por hombres según la comunidad” (Fernández Garay, 2006, p. 114). Se menciona también el baile masculino, de cuatro o cinco hombres, mientras las mujeres cantan. Los hombres se pintan la cara y piernas con barro blanco (*mallo-co*) y perfumes.

Fernández Garay (2002) concluye que la menarquia de la niña representa fecundidad y por tanto un futuro aumento de la población, con la importancia que esto tiene en comunidades con una tasa poblacional baja. Además, se valora el aporte económico que genera una mujer adulta.

Continuando esta línea interpretativa, Graciela Hernández aborda el tema en tres publicaciones (2015a, 2015b y 2021). Acentúa su análisis en el pasaje de la niña hacia el ingreso al mundo femenino productivo, vinculado al hilado, el tejido y los saberes necesarios para el manejo del telar¹⁹. Sostiene que el sesgo androcéntrico opacó los registros sobre la ceremonia y que, en realidad, al no haber ingreso real en el mundo femenino, no sabemos de qué rito de pasaje se trata, ella propone que puede haber confusión con las celebraciones realizadas en torno a la producción textil. El contexto liminal puede relacionarse con la ritualización que realizan las sociedades andinas, que sacralizan tanto los instrumentos de trabajo, como la simbología de las prendas y los objetos (Hernández, 2015b). Demuestra su hipótesis a través de los símbolos presentes en las ceremonias y desde los testimonios femeninos ya mencionados. Efectivamente, se repite en las descripciones la particularidad del toldo temporal realizado con matras o ponchos y también la presencia de textiles para trasladar

y cubrir a la niña. Señala que, posiblemente los consejos que ellas recibieron, estuvieron guiados a la enseñanza textil (Hernández, 2015b) e incluso que ellas estaban “obligadas a hilar” durante la reclusión (Hernández, 2021, p. 111).

Coincidimos en las críticas de la autora en torno a las dificultades que presenta el estudio del tema a partir de descripciones elaboradas por varones *blancos*, sin el más remoto ingreso al mundo femenino. Pero disentimos con la autora, cuando considera que el término “casa bonita”, ha opacado las lecturas en torno a la celebración porque ‘ninguna mujer que ha ocupado ese rol podría definirlo como ‘bonito’” (Hernández, 2015a, p. 142). Para ella, el ritual simboliza el status de inferioridad de las mujeres respecto de los varones²⁰. En nuestros trabajos presentamos la perspectiva opuesta; el cuerpo de la niña/mujer adquiere autonomía luego de la celebración y, en relación al textil; autonomía económica. La niña aprende a producir sus propios bienes de uso y de intercambio. En los tres relatos femeninos generados en el siglo XX, se encuentra que Juana Cabral afirma que la niña celebrada podía estar en compañía de otras niñas de su edad y que juntas hilaban. En su relato textual afirma: “[...] ‘pobre mi abuela. Ella dijo: ‘Se terminó mi mano de tanto hilar, se terminó mi mano’” (Fernández Garay, 2006, p. 112). Luisa Pascual, recibió de su tía “hilos para bordar” (Priegue, 2007, p. 40) y, finalmente, Pati recuerda que su tía, tuvo un período liminal que duró un mes y en ese tiempo se le permitía tejer o hilar, pero se cuidaba que no hiciera esfuerzos:

para ser mujer había que saber tejer... se le enseñaba el telar... antes no, no, no [...] Antes de ser mujer no... aprendía uno, después que cuando era mujer, porque eso le enseñaba la abuela, *para que uno vaya sabiendo, que ya es mujer...* Después de la ceremonia, ya la abuela, la ponía a trabajar (Aguerre, 2000, p. 87-88, resaltado propio).

Más adelante, agrega Pati: “a partir de esa fiesta ya era una mujercita para trabajar, en los tejidos, hilados, platería.” (Aguerre, 2000, p. 147).

Nuevas fuentes en Pampa: Deus, Namuncurá y González

Las fuentes evidencian que la forma de anunciar a la comunidad el inicio de la celebración es a través de los cantos de las mujeres, junto con llantos, aullidos y rogativas para espantar a los espíritus malignos (*wekufü*); a su vez, estos cantos perduran durante todo el rito (D’Orbigny, 1945; Prichard, 1902; Vaulx, 2008). Posteriormente al anuncio, se procede a

construir el toldo y todos los preparativos para el sacrificio animal y convite a parientes y amistades que llegan a la celebración. Pasamos ahora a incorporar información en relación a la fase liminal y la de reagregación de la niña al grupo.

El Elel

Como hemos mencionado, la performance de la figura del *Elel* se encuentra entre las descripciones más tempranas. En la descripción de Muñiz, se define como un “rey”, y se reitera la perpetración de latigazos y boleadoras; “á riesgo de quebrarle las piernas, lo q.^e há sucedido algunas veces” (citado en Outes, 1917, p. 205).

Muchos autores/as cuestionan la existencia de un ser, que en tiempos pre-hispánicos, se asemeje a la noción de diablo o demonio, como entidad que monopoliza solo una de las energías posibles y elimina toda posibilidad de dualidad (como es el caso del demonio o diablo). Una concepción de este tipo -que contraría el principio de dualidad y juego de oposiciones que rige en la panarauca- fue probablemente introducida, ya que son más propias las deidades en las que predominan las energías benignas o las malignas, pero que, según el vínculo establecido, son refractarios a potenciar una u otra expresión. De allí la constancia de las ofrendas, ruegos, llantos, cantos, alabanzas, que se ejecutan para amortiguar la capacidad de daño de *wekufü*. En este sentido, es apropiada la descripción de Sánchez Labrador, de la que se desprende la mutación del *Elel* por distintas facetas; una de anfitrión, otra del papel del diablo y una última, de alegría y regocijo.

Estos aspectos, benéficos y maléficos, también se encuentra en la descripción de Namuncurá:

El Elel se pinta con tiza blanca, mallo, en fin, se viste como *payaso para hacer reir* a la concurrencia y se le da un sirviente quien esta continuamente cuidando al Elel para que no se mande mudar [...] El Elel, viene pues a ser *el dueño de la fiesta*, pues hay que obedecerle en todo lo que el mande. [...] El Elel, es muy respetado, y por consiguiente muy obedecido. También, para el que hacen primero una fogata alrededor de la cual bailan cuatro o seis hombres disfrazados y las señoras cantan en coro Tailman. (Villar y Jiménez, 2012, p. 36, resaltado propio)

Estrictamente Namuncurá no menciona “crueldades” por parte del *Elel*, sino que lo describe como un payaso, un enviado, muy respetado y por tanto muy obedecido, lo define como el dueño de la fiesta. Al mencionarlo de esta última forma, está haciendo alusión a la característica distintiva del *Ngnen* (el dueño, quien posee o quien dirige las cosas) (Catrileo, 1998, p. 223). Señala también la fogata y baile, primero para él, antes que para la niña. Por su parte, el antropólogo Miguel González registró que, al mismo tiempo de la carrera, las mujeres y hombres de la comunidad armaban dos filas e invocaban a *Gnechen*. Manuel Namuncurá también explica que:

[la niña] se encuentra en su toldo con buenas mantas y es sacada durante estos cuatro días de por la mañana [sic], a la madrugada y por la tarde, por dos o cuatro hombres de los más fuertes y le hacen correr a la niña a todo dar y los hombres que la llevan se mudan de distancia en distancia.

En estas corridas van corriendo todas las personas a acompañar a la desarrollada Huecun tripai y que también se la llama Ancán- Las señoras viejas cantan en coro Taillen [en lápiz y en el interlineado superior: de taill canto] en plegaria por la felicidad de la niña (Villar y Jiménez, 2012, p. 35-36).

Reparamos en este punto en la denominación *Ancán* para la celebración y lo asociamos al término *Anka* o *angka*. Foerster lo relaciona con el caos y los espíritus maléficos; define al *Ankawenu*, como el espacio contrario al *wenumapu* (tierra de arriba) donde habita el equilibrio y las fuerzas del bien (Foerster, 1995, p. 70). Catrileo hace la misma referencia: *Angka wenu*, “Plataforma del mal donde residen los ‘wekufü’ o los espíritus del mal” (Foerster, 1995, p. 211, resaltado original); también define *wenumapu* como la tierra de arriba o lugar donde viven los dioses, los espíritus benéficos y los antepasados (Foerster, 1995, p. 211). Siguiendo a Grebe, Pacheco y Segura (1972), espiritualmente la presencia del *Elel* expresa la contradicción constante entre las plataformas del “bien” y las del “mal” (*Anca*); “contradicción derivada de la oposición de estas dos zonas cósmicas en perpetuo conflicto [que] se proyecta dinámicamente en la tierra, mundo natural en el cual este dualismo se sintetiza” (p. 48).

Esta definición nos permite confirmar que, en el contexto de etnogénesis y ante la necesidad de aunar criterios espirituales y políticos, es con la primera menstruación de la niña cuando se abre el espacio para la presencia en el plano terrestre de los habitantes de la tierra de

arriba, tanto del bien como del mal; mientras que el *Elél* representa a los espíritus maléficos, la niña encarna a las deidades benéficas; en la misma plataforma, a la vez que un joven varón simboliza al ser mítico vinculado al daño, la niña menstruante, interpreta a la joven diosa de la familia creadora cuya principal característica es la fertilidad y toda la comunidad se aúna por su bienestar y salud. Se monta una performance, en la cual el *Elel* estará condensado el aspecto negativo de la sustancia biológica, mientras que sobre la niña recaerán los aspectos positivos y reproductivos tanto en términos biológicos como culturales.

Ülchatum (celebración de la joven soltera) o *ülchadomo* (pasaje de la joven soltera a mujer), son los términos que utilizó Ana Fernández Garay (2002) entre ranqueles de La Pampa para el siglo XX. Del lado oeste de la cordillera, Ziley Mora Penroz, con trabajo de campo entre 15 *machis* en la zona de Temuco, también referenció la ceremonia como *ülchatum* y definió la casa bonita como la “casa (del mundo) de arriba” (1992, p. 8).

El desafío de la carrera

El registro elaborado por Lorenzo Deus (1985), quien estuvo cautivo entre 1872 y 1879, señala la estricta vigilancia hacia la niña y el ayuno al que es sometida, ya que cualquier tipo de alimento desvirtuaría “el signo de la suerte de su destino” (p. 87). Como hemos visto, el desafío de la carrera fue mencionado en diversas fuentes para Pampa y Patagonia, y en este caso, se señala como finalización de la celebración:

Una vez que vencían los tres días de ayuno, procedían a hacer correr a pie a la paciente una distancia de diez cuerdas, para la cual la agarraban de los brazos entre dos indios, uno de cada lado, haciéndola correr en el medio de ellos, media suspendida y se ponían *unas diez parejas de hombres* a distancia conveniente para ir la pasando a la paciente de una a otra pareja en el trayecto a fin de hacerla llegar al punto terminal sin descansar. Cuando la paciente estaba en el punto de arranque para la corrida, procedían a matar un potro y medio al morir le sacaban el corazón al animal y en este preciso momento hacían que la paciente se pusiera a correr, avisándosele por señas con una bandera puesta en la punta de una lanza y dando a la vez un grito que se pasaban la voz de una a otra pareja de las que estaban escalonadas en el trayecto de la pista.

Mientras venían corriendo la paciente, el padre o el pariente más cercano de ella, tomaban en la mano al corazón del potro, y se ponía a observar la duración de los latidos

del mismo y si la paciente llegaba a la raya de la pista antes que se extinguieran los latidos del citado corazón, le pronosticaban a la chinita larga vida, próspera suerte y refractario su organismo para los daños de las brujas y otras enfermedades.

Este pronóstico también les alcanzaba a su futura prole. (Deus, 1985, p. 87)

El autor continúa la descripción explicando que si la niña alcanzaba la mitad de la pista -antes de que cesen los latidos-, también se consideraba buen pronóstico. En cambio, si no llegaba a ese límite “le auguraban una existencia desgraciada a la paciente” (Deus, 1985, p. 87). Luego agrega que la familia de la niña es la encargada de tener todos los preparativos “para el día de la prueba final del pronóstico, en que empiezan a celebrarse las fiestas respectivas que consistían en grandes comilonas, bailes, simulacros guerreros, domadas de potros, luchar por los cabellos, etc.” (Deus, 1985, p. 87).

Finalmente agregamos la descripción de González de mediados del siglo XX, registrada en Villa Fidelidad:

al amanecer del tercer día los asistentes a la función, reunidos fuera del toldo donde reposaba la adolescente, asperjaban con yerba al naciente, una vez apuntaba el sol. Entretanto, los abuelos de la niña elegían entre el grupo invitado, dos hombres ligeros y físicamente vigorosos, que sacaban a la joven de su encierro y la levantaban pasándole sus brazos por debajo de las axilas. Corrían así, más o menos unos cien metros y luego regresaban al toldo o rancho donde se producía la ceremonia. Mientras esto ocurría los hombres y mujeres se dividían en filas separadas, como había ocurrido al amanecer, e invocaban a Gnechén [...] Es de advertir que los jóvenes elegidos para efectuar la carrera no tenían relaciones sexuales con la niña, sólo la corrían y alzaban cuando caía (esta es una variante de la información) (1967, p. 24).

De los relatos presentados, observamos que en el periodo registrado por Deus (1872 y 1879), momento bisagra entre la Gran Confederación de Salinas Grandes y el inicio de la pérdida de autonomía política y territorial de los grupos originarios, se comprometen *una veintena* de hombres con la niña (10 postas de dos hombres cada uno). El periodo relatado por Namuncurá, a inicios del siglo XX, es de difícil cálculo porque menciona de dos a cuatro hombres, tres veces al día, sin especificar si se trata de los mismos hombres o si estos varían.

Por último, a mediados del siglo XX, en el contexto de un espacio territorial indígena, estable y propio, González habla de dos hombres. Y agrega que estos no tienen relaciones sexuales con la niña, sino que intervienen en la “prueba final, de pronóstico” y la ayudan a llegar a destino, -retomando lo propuesto por Deus-, metáfora de un buen augurio en su vida y su descendencia. En González, la carrera se realiza mientras invocan a la deidad sagrada *Gnechen*, de forma que es un compromiso, una alianza comunitaria que se asume sacramento. González cierra su descripción de la siguiente manera:

Existía la prevalencia absoluta de este rito especial para las mujeres, a partir del cual hay un reajuste de las relaciones sociales.

Después de esta primera menstruación, en las siguientes, se dejaba correr la sangre directamente, sin prestarle mayor importancia, y ya podían tener relaciones sexuales (1967, p. 24).

Reflexiones finales

La revisión exhaustiva de los testimonios y descripciones históricas, nos permitió construir un esquema del rito que presenta todas las características de una rogativa comunitaria (*ngillatun*) por la felicidad, bienestar y salud de la niña en su pasaje hacia ser mujer.

La introducción de las tres fuentes no trabajadas hasta el momento, nos permitió una relectura desde el contexto sociocultural de la etnogénesis a través de dos elementos. Uno de ellos, se relaciona con la presencia del *Elel*, que como hemos visto, en la fase liminal del rito de iniciación, da lugar a una puesta en escena en la que entran en disputa, las fuerzas benéficas y maléficas de la religiosidad indígena. Esto da cuenta, del conocimiento ante la sangre menstrual, como contenedora de ambas potencialidades. Lejos de construirse como un tabú, se vuelve una expresión visible de las fuerzas y tensiones que rigen el mundo, junto con una oportunidad de reajuste de las relaciones sociales.

La descripción brindada por Namuncurá, permite pensar su ambigüedad; esta queda recuperada al asociarse a figuras como “payaso” y “dueño de la fiesta”, que lo alejan de lo meramente cruel. Las acciones humanas (de total obediencia) hacia el *Elel*, van generando respuestas positivas, hasta que finalmente promueve el bienestar; la alegría, el baile y la fiesta. Ya para un período posterior, González (1967) no menciona la figura del *Elel* y habla directamente de la invocación a la máxima deidad, *Ngechen*. Esto nos permite confirmar que el cuerpo femenino se ubica en forma simétrica a la deidad superior. De alguna forma,

parafraseando a Baldy (2018), con cada niña menstruante, una nueva diosa nace en la grupalidad.

El segundo elemento, interpretado en el contexto de la etnogénesis como cierre de la ceremonia, gira en torno del desafío de la carrera y se relaciona con la cantidad de varones que quedan vinculados con la niña. Con dotes adivinatorias, esta competencia actúa como pronóstico acerca de la vida y descendencia de la niña; el hecho de que hasta una veintena de hombres -que no tienen relaciones sexuales con ella-, la ayuden a llegar a destino, da cuenta del compromiso de carácter comunitario y a futuro, que adquiere la alianza. Cabe agregar que, a lo largo de toda la celebración, hemos observado el compromiso de las mujeres para con la niña, (en el armado del toldo, los cantos y ruegos, su cuidado, cambio de vestimenta, entre otros).

La administración cultural de los elementos positivos y negativos de la sustancia menstrual -que van desde los llantos y ruegos por ahuyentar a posibles *wekufü*, hasta realizar las ofrendas necesarias y cuidar de la niña para que no se enferme-, es la que permite obtener el efecto deseado y la niña se reincorpora como mujer sana y fértil, como cuerpo en torno al cual se establecen lazos comunitarios políticos y espirituales, en alianza con una cantidad de mujeres y hombres del grupo. La mujer que se incorpora, se encuentra en condiciones de habitar un nuevo toldo y de aportar biológica, política, económica y espiritualmente a la reproducción del grupo.

Referencias bibliográficas

- Aguerre, A. M. (2000). *Las vidas de Pati. En las tolderías tehuelche del Río Pinturas y el después*. Universidad de Buenos Aires.
- Avendaño, S. (2000). *Usos y costumbres de los Indios de la Pampa*. (Recopilación de P. Meinrado Hux). El Elefante Blanco.
- Baldy, C. (2018). *We Are Dancing for You. Native Feminisms and the revitalization of women's coming-of-age ceremonies*. University of Washington Press.
- Buckley, T. y Gottlieb, A. (1988). *Blood magic: The anthropology of menstruation*. University of California Press.
- Casamiquela, R. (1988). *En pos del gualicho: estudio de mitología Tehuelche*. EUDEBA.
- Catrileo, M. (1998). *Diccionario lingüístico-etnográfico de la lengua mapuche*. Editorial Andrés Bello.

- Childs, H. (2008). *El Jimmy Fugitivo de la Patagonia: Una vida de aventuras entre tehuelches, policías y colonos, 1892-1936*. Zagier & Urruty.
- Cox, G. (1863). *Viaje en las rejiones septentrionales de la Patagonia, 1862-1863*. Imprenta Nacional.
- de la Cruz, L. (1806). Tratado importante para el efecto [sic]conocimiento de los Indios Peguenches segun el orden de su vida. *AGI Achile*, 179.
- D'Orbigny, A. (1945). *Viaje a la America Meridional*. Tomo II. Editorial Futuro.
- Deus, L. (1985). Memorias de Lorenzo Deus, cautivo de los Indios. *Todo es Historia*, 216, 78-93.
- Fernández Garay, A. M. (2002). El Ngillatun o pedido de mano entre los ranqueles de La Pampa. *Anclajes*, VI (Parte I), 23-44.
- Fernández Garay, A. M. y Hernández, G. (2006). *Textos Tehuelches. Homenaje a Jorge Suárez*. Lincom Europea.
- Foerster, R. (1995). *Introducción a la religiosidad mapuche*. Editorial Universitaria.
- González, M. H. (1967). Catrie Mapu: sociedad y cultura del indigenado en Azul, Provincia de Buenos Aires. *Monografías*, 2, 14-17.
- Grebe, M. E.; Pacheco, S. y Segura J. (1972). Cosmovisión mapuche. *Cuadernos de la realidad nacional*, 14, 46-73.
- Hernández, G. (2015a). Cruzando varias fronteras. Feminismos, postfeminismos y relecturas del significado de rituales de menarquía, matrimonio y muerte entre los pueblos originarios de la Patagonia argentina. *Temas de Mujeres. Revista del CEHIM*, 11(11), 134-153. <https://ojs.filo.unt.edu.ar/index.php/temasdemujeres/article/view/91>
- Hernández, G. (2015b). Una vuelta a la “casa bonita”. Un bricolage interpretativo de las fuentes documentales sobre los rituales de menarquía de los pueblos originarios de la Patagonia argentina (Siglos XIX y XX). *Runa: Archivo para las ciencias del hombre*, 36(2), 75-91. <https://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/runa/article/view/1173>
- Hernández, G. (2021). El trabajo lingüístico-etnográfico de Ana Fernández Garay y la inscripción de la narratividad de los pueblos originarios pampeano-patagónicos. En Orden, M. E. y Malvestitti, M. (comps.), *Voces habitadas: recorridos lingüísticos en homenaje a Ana Fernández Garay* (pp. 103-120). Editorial de la Universidad Nacional de la Pampa.
- Jones, L. (1966). *Una nueva Gales en Sud América*. Comisión Oficial de los Festejos de la Colonización Galesa en el Chubut.

- Lista, R. (1998). *Los indios tehuelches – una raza que desaparece*. Editorial Confluencia.
- Malinowski, B. (1976). *La economía primitiva de los isleños de Trobriand*. Anagrama.
- Martinic, M. (1995). *Los Aóenikenk. Historia y cultura*. Ediciones Universidad de Magallanes.
- Mege Rosso, P. (2017). La cofradía de las arañas. Mitos y ritos herméticos de las maestras textiles mapuches. *Aisthesis*, (62), 151-171. <https://dx.doi.org/10.7764/aisth.62.8>
- Métraux, A. (1946). Ritos de tránsito de los indios sudamericanos. *Anales del Instituto de Etnología Americana*, 7, 149-160.
- Mora Penroz, Z. (1992). *Técnicas arcaicas del éxtasis: seducir, engendrar y parir “los hijos del cielo”*. Editorial Kushe.
- Musters, G. (1911). *Vida entre los Patagones. Un año de excursiones por tierras no frecuentadas, desde el Estrecho de Magallanes hasta el Río Negro*. Imprenta de Coni Hermanos.
- Musters, L. (1872). On the Races of Patagonia. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, L, 193-207.
- Outes, F. (1917). Observaciones etnográficas de Francisco Javier Muñiz. *Physis*, III, 197-215.
- Prichard, H. (1902). *Through the heart of Patagonia*. D. Appleton & Company.
- Priegue, N. (2007). *En memoria de los abuelos. Historia de vida de Luisa Pascual*. Publitek.
- Rubin, G. (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo. *Nueva Antropología*, VIII(30), 95-145.
- Sánchez Labrador, J. (1936). *Los indios: Pampas, Puelches, Patagones*. Viau y Zona Editores.
- Siffredi A. (1970). Hierofanías y concepciones mítico-religiosas de los tehuelches meridionales. *RUNA. Archivo Para las Ciencias Del Hombre*, 12(1-2), 247-271.
- Simpson, A. (2014). *Mohawk Interruptus: Political Life across the Borders of Settler States*. Duke University Press.
- Sosa, N. (2001). *Mujeres indígenas de la Pampa y Patagonia*. Emecé editores.
- Szulc, A. (2018). Niñez mapuche, revitalización ritual y procesos de etnogénesis. *Avá. Revista de Antropología*, 32, 81-96. https://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-16942018000100005
- Turner, V. (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Taurus.
- Van Gennep, A. (2008). *Los ritos de paso*. Alianza editorial.
- Vaulx, H de la. (2008). *Viaje a la Patagonia: 1896*. Asociación Punta Flechas.

Villar, D. y Jiménez, J. F. (Eds.). (2012). *Amigos, hermanos y parientes. Líderes y liderados en las Sociedades Indígenas de la pampa oriental (siglo XIX)*. Centro de Documentación Patagónica, Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur.

Notas

¹ Manuscrito correspondiente al dossier *Territorios, comercio y movilidad en el Wallmapu (primera parte)*, coordinado por María Eugenia Alemano, Sabastían Alioto, Guido Cordero y Cristián Perucci González.

² Manuel Namuncurá en entrevista con Estanislao Zeballos (1854-1923). Zeballos fue un político, jurista y diplomático argentino, famoso por ser uno de los intelectuales orgánicos del régimen roquista. En 1908 entrevistó a Manuel Namuncurá durante su viaje a Buenos Aires y los apuntes de esa entrevista permanecieron inéditos hasta que fueron publicados en 2011 (ver Villar y Jiménez, 2012).

³ Aunque en muchas descripciones no se nombra explícitamente, en una amplia mayoría de las fuentes consultadas, se hace mención al canto de las mujeres acompañadas por el *kultrun* (elemento sagrado y antiguamente de uso exclusivo de la machi) (Grebe, et al., 1972). En la Patagonia se habla de la presencia de un *rewe* (altar de la machi), junto con el baile *lonkomeo* (ver nota siguiente) (Casamiquela, 1988).

⁴ La mayoría de las fuentes señalan que el baile es exclusivamente masculino (De Vault, 1846; Jones, 1966; Lista, 1898; Prichard, 1902; Casamiquela, 1988), y una minoría testimonió un baile de “otro modo” por parte de las mujeres (Villar y Jiménez, 2012, p. 36). En las entrevistas realizadas por Casamiquela, dos fuentes lo denominan *lonkomeo*, baile del avestruz; *purrun* o *chunke* (Casamiquela, 1988, p. 68-69). Para la zona pampeana, el baile fue registrado por Sánchez Labrador (1936).

⁵ En este sentido, Childs afirma que el fuego de fogata es distinto al fuego del asado: “no hacen el fuego del asado en el mismo lugar que el del baile. Este está más cerca del toldo adornado y durante el día las chinas se sientan alrededor en grupos tejiendo historias y las más jóvenes sentadas también separadas” (Childs, 2008, p. 219).

⁶ Agregamos que González (1967) también registró el baño ceremonial en la zona pampeana (p. 24) y Mora Penroz (1992, p. 7), para el lado oeste de la cordillera, menciona el baño de flores deshojadas a orillas del río.

⁷ La referencia al uso de la pintura blanca es señalada en Musters (1911, p. 198) por Avendaño (2000), quien la denomina *mallo* y la define como “tiza (tierra) blanca” (p. 148). Por otra parte, menciona que a la niña solo le dan de beber *mallo-có*; “agua de greda blanca como la tiza” (p. 147). Lo expresado por Avendaño, coincide con el relato de Namuncurá. (Villar y Jiménez, 2012, p. 35-36)

⁸ La línea materna de las personas que acompañan a la niña aparece en el relato de Luisa Pascual, quien vivió el rito en primera persona en 1933 y fue documentado por Nancy Priegue (2007). También aparece en la síntesis de González (1967), allí se describe que el reclutamiento se producía en el toldo o rancho de los abuelos maternos y los regalos dirigidos hacia la niña, eran recibidos por la abuela materna. En otras fuentes aparecen constantes referencias a las parientas mujeres de la niña, sin especificar la línea de ascendencia.

⁹ Siguiendo a Lista (1894), la autora considera que estas perforaciones son más propias del rito de imposición de nombre, sucedido hacia los cuatro años de edad de las personas. A lo largo de la bibliografía revisada encontramos que no hay consenso en torno al momento de la práctica de la horadación de los lóbulos de las orejas, ya que puede aparecer tanto en el rito de cambio de nombre (en la infancia), hacia varones y mujeres, como en el rito de iniciación femenina. Para Casamiquela: “De acuerdo con mis conocimientos, el araucano nombra ‘*wekún ruka*’ tanto a la ceremonia de la pubertad como a la de perforación de lóbulos en los infantes para colocarles pendientes” (Casamiquela, 1988, p. 61). El autor lo fundamenta desde los apuntes inéditos de Harrington (de la década de 1940), para quien, los diferentes ritos de pasaje (ceremonia de horadación, pubertad y curación), son denominados de igual manera. Andrea Szulc (2018) analiza rituales de iniciación revitalizados, entre comunidades mapuche de la provincia de Neuquén, a partir del año 2000; encuentra que tal perforación aparece en niñas pre-púberes y púberes. Cabe agregar a esta discusión, que cuando estábamos culminando con la redacción del presente artículo, se nos presentó información sobre los Aoinkenk en la que se mencionaba el uso de toldos elaborados con piezas textiles, durante otros ritos de paso; el de la transición de la enfermedad a la salud (Viedma, 1783) y para conmemorar el nacimiento de un niño (Musters, 1872). Sin dudas, este hallazgo, constituirá parte de nuestras futuras investigaciones.

¹⁰ Su texto presenta, una dificultad metodológica similar al del antropólogo Miguel Hángel González “Catrie Mapu. Sociedad y cultura del indigenado en Azul” (1967); ambos registros son contemporáneos y en ninguno se

aportan detalles en torno a la fecha exacta de los testimonios recopilados y, en el caso de González, tampoco distingue entre sexo/género de sus informantes.

¹¹ Casamiquela continúa explicando que en tehuelche meridional (*Gunune kune*), en torno al lago Cardiel, aparece la variante *apechk* para la ceremonia de iniciación femenina y se reitera la estructura *kan*; se la nombró *k'ani matün*. La discusión lingüística es uno de los temas presentes en los antecedentes, pero excede a los objetivos del presente trabajo.

¹² Esta opción del rito aparece también en la descripción de D'Orbigny (1945), para la misma zona; “Ví numerosos indios que rodeaban una tienda, donde estaba colocada una joven india que sus vecinos visitaban sucesivamente y a los cuales daba un trozo de carne” (p. 776).

¹³ Esta práctica aparece en la entrevista ya referenciada de Casamiquela y en la descripción de Childs:

El día que le hicieron la fiesta por la tarde la llevaron al toldo adornado, donde sólo estaban las chinas viejas y con todos los hombres dando vueltas alrededor a los gritos. De todos modos, una china vieja salió y me dio una lezna, pidiéndome se la afilara, y le pregunté para qué era.

-Es asunto de chinas- me dijo y volvió a entrar riéndose. [...] pregunté a la madre qué habían hecho con Anita y me dijo que, en bailes como aquél, pinchaban a la muchacha en diferentes partes como los brazos y otras, para que sea sana y buena trabajadora. Para pincharla, una de las chinas mayores pellizca un poco la piel y otra clava la punta de la lezna (Childs, 2008, p. 222).

¹⁴ Artefacto culinario, utilizado para calentar agua y cebar el mate.

¹⁵ En este sentido, contradice el relato de Luisa. Como hemos mencionado, en el caso de Luisa la colonialidad sobre los cuerpos femeninos se expresa en su propia vergüenza y en la negativa del padre hacia la celebración. De allí que interpretamos que los consejos de su madre sobre “los muchachos”, es parte de la reducción androcéntrica de la sangre menstrual al mundo de la reproducción biológica y dentro del formato “matrimonial”.

¹⁶ La Colonia Mitre se fundó en 1899 y concentró a la población ranquel.

¹⁷ La carrera fue mencionada para la zona pampeana, por Luis de la Cruz (1806); “Muy de alba, la toman dos mujeres de las manos y la sacan al campo para que corra velozmente, largo trecho, vuelve cansada y así la encierran en el serrallo. Al ponerse el sol repite igual correría” (fojas 204-204vta.).

¹⁸ Distinción que también aparece en la etnografía de Miguel H. González;

El toldo o rancho donde se hacía la función era el de los abuelos maternos de la joven, lugar donde se concentraban asimismo los regalos de las personas mayores – nunca jóvenes- (kilos apilados de yerba y azúcar, anillos de “compromiso”, objetos de plata para adorno femenino, etc.) que recibía la abuela materna. (González, 1967, p. 24)

¹⁹ Pedro Mege Roso (2017), también trabaja desde esta línea de investigación.

²⁰ Hacia 1806, esta inferioridad de estatus entre población puelche, quedaría expresada en la descripción de Luis de la Cruz. Registró que una vez que la niña avisa a su madre, esta “le acomoda un Serrallo de ponchos, y la mete en el con orden de que no levante la vista para mirar á ningún hombre” (de la Cruz, 1806, foja 204). No obstante, Sara Vargas, entrevistada por Casamiquela señala que “las viejas rodeaban a la chica para que nadie la mirara” (Casamiquela, 1988, p. 64).