

De *epew* y *foikes*: un análisis etnobotánico y etnohistórico sobre las plantas en los pueblos mapuche y rankulche

M. Gabriela Musaubach,¹ Ayelen Di Biase² y Mónica Berón³

Resumen

Para comprender el valor y la apropiación de las plantas por parte de las sociedades que habitan y habitaron el centro de la actual República Argentina se propone un abordaje transdisciplinar en el que convergen intereses de la arqueología, la etnobotánica y la etnografía. Se analizaron mitos, leyendas y relatos recopilados a partir de una búsqueda bibliográfica extensa sobre fuentes orales directas publicadas y reinterpretaciones realizadas por diversos autores sobre estas mismas fuentes. La recopilación bibliográfica comprendió el sur de la provincia de La Pampa, las subregiones Pampa Húmeda y Norpatagonia, y hacia el oeste, la zona cordillerana (Wall-Mapu y Mamül-Mapu). Los datos obtenidos son analizados en relación con variables espacio-temporales, el contexto de utilización-apropiación y la denominación vernácula de las plantas. Las investigaciones arqueológicas sobre su uso e importancia para los cazadores-recolectores de La Pampa durante la última parte del Holoceno se conciben como una forma de rescate de ese tradicional modo de vida. Se transforman en una raíz importante para la construcción de la identidad de los pampeanos en la actualidad.

1 Universidad Nacional de Jujuy. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Argentina. Correo electrónico: gabrielamusa@gmail.com

2 Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas/Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de las Culturas-Museo Etnográfico "J. B. Ambrosetti". Argentina. Correo electrónico: ayeayeantropo@yahoo.com.ar

3 Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas/Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de las Culturas-Museo Etnográfico "J. B. Ambrosetti"/Universidad Nacional del Centro. Facultad de Ciencias Sociales. Argentina. Correo electrónico: monberon@retina.ar



Palabras clave: conocimiento botánico tradicional; abordaje transdisciplinar; relatos; Pampa y Norpatagonia.

About *epew* and *foikes*: An ethnobotanical and ethnohistorical analysis of plants among Mapuche and Rankulche people

Abstract

In order to understand the value and appropriation of plants by the societies that inhabit and inhabited the centre of the present Argentine Republic, a transdisciplinary approach is proposed where the interests of Archaeology, Ethnobotany and Ethnography converge. Myths, legends and stories compiled from an extensive bibliographic Research on direct oral sources published and reinterpretations made by different authors on these same sources were analyzed. The bibliographic compilation included the south of La Pampa province, the Humid Pampa sub-region, North of Patagonia, and to the west, the Andean zone and south-central Chile (Wall-Mapu and Mamül-Mapu). The data obtained are analyzed in relation to space-temporal variables, the context of utilization-appropriation and the vernacular denomination of the plants. Archaeological research on the use of plants and their importance to the hunter-gatherers of La Pampa during the latter part of the Holocene is conceived as a way of rescuing this traditional way of life. They become an important root for the construction of the identity of the Pampean peoples today.

Key words: traditional botanical knowledge; transdisciplinary; stories; Pampa and Northpatagonia.

Fecha de recepción de originales: 01/07/2016.

Fecha de aceptación para publicación: 10/11/2017.

De *epew* y *foikes*: un análisis etnobotánico y etnohistórico sobre las plantas en los pueblos mapuche y rankulche

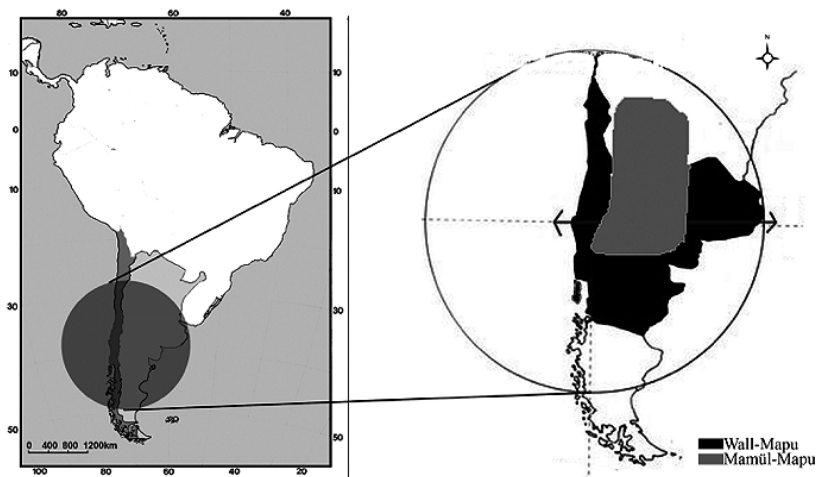
Introducción

En este trabajo se analizan relatos de los pueblos mapuche y rankulche relativos al mundo de las plantas. Nuestro interés por este tema surge a partir de investigaciones arqueológicas en las cuales hemos estudiado el uso de las plantas y su importancia en el modo de vida de las sociedades cazadoras-recolectoras de La Pampa durante la última parte del Holoceno (Musaubach, 2014). Concebimos a dichos estudios como una forma de rescate de los modos de vida y tradiciones de las antiguas poblaciones que habitaron el centro de

Argentina, y que constituyen una raíz importante para la construcción de la identidad de los pampeanos en la actualidad; se reconozcan o no como descendientes de los pueblos originarios de la región.

Estudiamos los *epews*, leyendas, mitos, relatos de viajeros y entrevistas a pobladores actuales como recursos metodológicos válidos para pensar tanto el simbolismo de las plantas, como cuestiones vinculadas con la identidad de las sociedades del pasado y del presente, y su forma de relacionarse con el mundo vegetal. Nuestro objetivo será entonces revalorizar la importancia de las plantas y sus aspectos simbólicos para las poblaciones originarias correspondientes al Wall-Mapu y el Mamül-Mapu. Ambos territorios se yuxtaponen en las provincias argentinas de La Pampa, sur de San Luis, Córdoba y Mendoza, como se observa en la siguiente imagen.

Territorios del Wall-Mapu y Mamül-Mapu



Fuente: Elaboración propia.

El Wall-Mapu (“tierra circundante”) es el territorio mapuche que se ha convertido en la actualidad en uno de los símbolos de lucha de este pueblo; concebido como la base de la existencia y cultura mapuche (Radovich, 2003). Este amplio espacio está localizado en el centro sur del territorio chileno y argentino, separado por la cordillera de los Andes, y se extiende hasta la actual zona bonaerense. Al oeste del macizo montañoso, de acuerdo con las poblaciones mapuches, se encuentra el Ngulu-Mapu, y al este, el Puel-Mapu. En cuanto a la territorialidad rankulche, existe consenso entre los investigadores

de la región acerca de que fueron los moradores de la pampa central desde fines del siglo XVIII en adelante (Roulet, 2002; Hux, 2003; Villar y Jiménez, 2003; Lazzari, 2012).

En la actualidad, los rankulches consideran que su territorio estaría conformado por “la mitad de San Luis, parte de Mendoza, sur de Santa Fe, sur de Córdoba, después toda La Pampa, parte de Buenos Aires. ¡El territorio es Ranquel!”.⁴ Esta área es conocida como Mamül-Mapu. Incluso, los líderes rankulches actuales hablan de permanencia en el territorio desde “tiempos inmemoriales” (Canuhé, 2003). En este sentido, debido a procesos de movilidad territorial de las poblaciones indígenas y como consecuencia de las diferentes campañas de exterminio y reasentamiento de fines del siglo XIX, siguen habitando parte de dichas provincias, con la particularidad de que en la provincia de La Pampa se dio un desplazamiento hacia las zonas sur y oeste. A su vez, desde la década de 1880 y hasta inicios del siglo XX se instalaron grupos familiares indígenas en las periferias de ciudades como General Acha, Santa Rosa, Victorica y Colonia Emilio Mitre, donde desarrollan principalmente tareas asarlariadas (Salomón Tarquini, 2011).

En los trabajos de campo llevados a cabo en el Consejo de Lonkos⁵ de La Pampa, varios dirigentes manifestaron que no se identifican como mapuche, sino que son “un pueblo separado y realmente originario de las tierras pampeanas”.⁶

De acuerdo con estas variables, recopilamos aquellas narraciones que nos permiten identificar tanto las prácticas como las representaciones de estos pueblos en relación con las plantas y aspectos vinculados. Especificamos las fuentes de los relatos, la etnia y, en los casos en que fue posible, las tradiciones, creencias y acontecimientos históricos que contribuyeron a su origen. Vinculamos esta información con los datos obtenidos a partir de las investigaciones realizadas en sitios arqueológicos de la Pampa occidental argentina.

El registro arqueológico pampeano y las plantas

El conocimiento botánico tradicional permite recortar el universo de las especies con las cuales contrastar los restos botánicos de los sitios arqueológicos. Dado que los recursos vegetales constituyen un elemento importante para

4 Entrevista a dirigente rankulche realizada por Ayelen Di Biase en Santa Rosa, La Pampa, septiembre de 2015.

5 El lonko de una comunidad, tanto rankulche como mapuche, es el jefe y ese cargo reúne aspectos religiosos y administrativos.

6 Entrevista a dirigente rankulche realizada por Ayelen Di Biase en Santa Rosa, La Pampa, septiembre de 2015.

la subsistencia de las sociedades cazadoras-recolectoras y su modo de vida en general, en ese contexto resulta de importancia indagar qué tipo de plantas utilizaban y con qué fin. Al analizar estrategias de procesamiento de estas, se planteó la necesidad de diseñar una metodología basada en la interdisciplina, para integrar distintas líneas de investigación que permitieran sortear los problemas referidos al carácter fragmentario del registro arqueobotánico (Musaubach, 2014). Una de estas líneas es la conformada por los estudios etnobotánicos llevados a cabo en sociedades que habitan en el monte pampeano. Estas investigaciones han ayudado a comprender con mayor profundidad la dinámica relación existente entre los pobladores y el entorno natural (Martínez Crovetto, 1963, 1968; Steibel, 1997; Muiño, 2012).

Los primeros estudios de macrorrestos vegetales correspondientes a contextos de cazadores-recolectores de la Pampa occidental permitieron identificar carbones del sitio 1 de la localidad arqueológica Tapera Moreira (STM) (Berón y Fontana, 1996, 1997). Mediante el análisis arqueobotánico de 12 muestras, se identificaron: piquillín (*Condalia microphylla*), mata sebo (*Montea aphylla*) y jarilla (*Larrea* sp.).

A partir del análisis de los microrrestos vegetales recuperados en artefactos de molienda y cerámica de STM, se identificaron granos de almidón y fitolitos de algarrobo/caldén (*Prosopis* sp.), maíz (*Zea mays*) y algunos géneros de especies silvestres de gramíneas (principalmente aún a *Bromus* sp. y *Panicum* sp.). El estudio de los restos de tártaro dental humano del sitio Chenque I registró el consumo de algarrobo/caldén (*Prosopis* sp.) y la manipulación de gramíneas silvestres (Musaubach, 2014; Musaubach y Berón, 2016). Ver el siguiente registro:

Registro de macro y microrrestos vegetales identificados en sitios arqueológicos de Pampa occidental

Sitio arqueológico	Taxón	Fechaado directo (años AP) y/o cronología de uso	Resto vegetal	Fuente
Localidad Tapera Moreira	<i>Monttea aphylla</i>	Holoceno medio	Ca	Berón y Fontana (1996, 1997)
	<i>Larrea</i> sp.	Holoceno medio/tardío	Ca	Berón y Fontana (1996, 1997)
	<i>Condalia microphylla</i>	Holoceno medio/tardío	Ca	Berón y Fontana (1996, 1997)
	<i>Prosopis</i> sp.	Holoceno medio/tardío	GA	Musaubach y Berón (2016)
	<i>Poaceae</i>	Holoceno medio/tardío	GA/Fi	Musaubach y Berón (2016)
	<i>Zea mays</i>	360 ± 25 años AP (UGAMS 7446)	GA	Musaubach y Berón (2012)
Sitio Chenque I	<i>Prosopis</i> sp.	Holoceno tardío	GA	Musaubach y Berón (2016)
	<i>Poaceae</i>	Holoceno tardío	GA/Fi	Musaubach y Berón (2016)
	<i>Bromus</i> sp.	Holoceno tardío	GA/Fi	Musaubach y Berón (2016)
	<i>Panicum</i> sp.	Holoceno tardío	GA/Fi	Musaubach y Berón (2016)

Fuente: Elaboración propia.

Nota: Ca: carbón, GA: grano de almidón, Fi: fitolitos.

Los restos vegetales identificados completan un panorama que indicaría un uso no menor de las plantas entre los cazadores-recolectores de la Pampa occidental durante el Holoceno medio y tardío (Musaubach y Berón 2016). En cuanto a los *taxa* identificados, representan tanto recursos silvestres (*Prosopis* sp. y *Poaceae*) como domesticados (*Zea mays*). Pero estos últimos, a diferencia de los silvestres (Musaubach y Berón, 2012), formarían parte de la vida doméstica de los cazadores-recolectores pampeanos. Se registraron modificaciones en la morfología de los granos de almidón, lo cual permite identificar prácticas sociales involucradas en el procesamiento de los recursos vegetales por parte de estos grupos. El incremento de las investigaciones arqueobotánicas en la región pampeana argentina permitirá enriquecer las discusiones referidas a la relación entre estas sociedades pretéritas y el mundo de las plantas (Musaubach, 2014). Mediante la aplicación de herramientas alternativas de interpretación

dentro de un abordaje arqueológico de orientación arqueobotánica, podremos comprender la visión del mundo de las comunidades que nos antecedieron. En este marco, el análisis de los relatos se transforma en una estrategia muy útil al momento de conformar la colección de plantas de referencia con la cual comparamos los restos vegetales arqueológicos, destinada a recortar el universo de los recursos vegetales potencialmente explotados por las sociedades de la región en el pasado.

Narraciones rankulches y mapuches

El concepto de género discursivo refiere, según Mijail Bajtin (1986), a tipos relativamente estables de enunciados; es decir, a tipos de textos que comparten determinados rasgos formales o cierta función. Los géneros más relevantes son reconocidos habitualmente por los miembros de la comunidad comunicativa y suelen tener una denominación compartida por estos. Los textos rankulches y mapuches que se presentan pertenecen a distintos géneros discursivos que son regulares en Pampa y Norpatagonia a partir de los cuales se enfatizarán sus elementos típicos.

Desde los primeros tiempos de contacto interétnico, tanto cronistas como estudiosos han destacado el valor fundamental que tenía la expresión verbal en los pueblos de Pampa y Patagonia (argentino-chilena), y se adiestró desde pequeños a los niños en el arte del decir. Tomás Guevara (1927) señaló que los oradores se reputaban por ser maestros de la palabra y que su gloria igualaba a la militar.

Una mención aparte merece la discusión acerca del origen de las sociedades que habitaron en distintos momentos la región pampeano-patagónica argentina, la cual ha estado presente en los discursos mediáticos y académicos desde larga data. En numerosas oportunidades se recurrió a argumentos esencialistas, los cuales discurrían sobre la autoctonía o extranjería de los pueblos de la región. Según Juan Carlos Radovich (2013), mediante argumentos naturalizantes, racializantes y preteristas se adjudica el carácter autóctono a algunos pueblos, basado en un primordialismo difícil de comprobar y caracterizando a otros, como es el caso de los mapuches como pueblo extranjero, belicoso y recién llegado en términos históricos. Por el contrario, los estudios arqueológicos desarrollados en el centro-sur de La Pampa demuestran el contacto entre la región pampeano-patagónica y los pueblos ubicados en ambas vertientes de la cordillera de los Andes desde tiempos prehispánicos (Berón, 2007).

Sobre los géneros discursivos mapuches

La literatura oral mapuche debe ser entendida como un constructo totalmente diferente de la tradición occidental literata. Es así que en su especificidad:

“existe una primera clasificación de los géneros en canto/no canto y dentro de los géneros no cantados [...] géneros no narrativos y narrativos. Las dos clases de narraciones son el *epew*, cuento de ficción y el *ngutram/nüt’amkan*, relato de algún suceso verdadero” (Golluscio, 1989, p. 60).

Según Rodolfo Lenz (1897), los *epew* se distinguen en tres clases: el mítico, que contiene alusiones a mitos antiguos y cosas sobrenaturales; el cuento de animales, en el cual los animales accionan y hablan como hombres; y el cuento ficticio simple, que carece de elementos míticos pero que puede contener rasgos que contradicen a la realidad.

En cuanto a la cuestión identitaria del pueblo mapuche, el mantenimiento de sus creencias y, junto con estas, la transmisión cultural por medio de los relatos, se transforman en herramientas importantes. Es así que en la tipología textual mapuche, la idea de realidad convive con la idea de la naturaleza como manifestación de la trascendencia y del poder; y por otro lado, la manifestación de una sobrenaturaleza, con seres tanto maléficos como benéficos, muchas veces incompletos y atemorizantes. Para los mapuches, el concepto de realidad hace que se vuelvan admisibles relatos en los que aparecen seres maléficos o en los que los animales tienen conversaciones, ya que estas narraciones se conjugan con su particular visión del mundo (Fernández, 1999).

Sobre los géneros discursivos y la lengua de los rankulche

Tomaremos los siguientes géneros discursivos identificados por lingüistas durante el siglo XX: la oratoria, el consejo o *ngülam*, la rogativa o *ngillatun*, la conversación o *ngütramkan*, la narración de ficción o *epew* y la narración histórica o *ngütram* (Golluscio, 1984; Fernández Garay, 1997, 2002).

Según Ana Fernández Garay (2002), la oratoria es un género que perdió vigencia entre los rankulches en la actualidad. Las disertaciones eran muy extensas y se utilizaban en reuniones religiosas, sociales y políticas. En sus trabajos de campo recopiló *epews* y *ngütram* de los hablantes del chedungun, a los cuales dividió en los siguientes géneros discursivos: 1) conversaciones,

2) monólogos, 3) rogativas, 4) narraciones. Las conversaciones y los monólogos, por su parte, intentan rescatar aspectos de la cultura rankulche que son recordados por los entrevistados, incluyendo el vocabulario de las comidas, las vestimentas, el tejido, las distintas ceremonias, entre otros aspectos. Las rogativas, por otra parte, se caracterizan por exhortar al auditorio y en ellas se utilizan fórmulas rígidas con uso abundante de epítetos referidos a *ngünechen* (Fernández Garay, 2002).

La investigadora sostiene que los hablantes del idioma rankulche son pocos, y que muchas de las conversaciones que registró fueron inducidas por ella.⁷ Esto la llevó a sostener una situación de casi extinción de esta lengua para el momento en que realizó su trabajo de campo en la década de 1980. Desde el Consejo de Lonkos de la provincia de La Pampa se está revitalizando la lengua por medio de las distintas acciones de difusión cultural, por ejemplo, los talleres del idioma rankulche. A partir de los trabajos de campo antropológicos que se llevaron a cabo en dicho consejo, podemos decir que esta lengua no está extinta y que quienes aún la hablan hacen denodados esfuerzos para que no se pierda (Cabral, Serraino y Díaz Fernández, 2013).

A continuación, detallaremos aquellos aspectos relevantes de las narraciones tradicionales que remiten a la apropiación y el simbolismo que conlleva la utilización de las plantas en el territorio pampeano. Creemos que ambos elementos –*epews* y *ngütram*– tienen gran valor etnográfico por las descripciones que presentan de la vida y de la cultura rankulche. Esto nos permitirá, en otros trabajos, realizar inferencias sobre esta relación en el pasado, a partir del estudio arqueobotánico de los restos vegetales recuperados en sitios arqueológicos de la Pampa occidental argentina.

Consideramos que, además de formar parte del paisaje natural, la vegetación se incorpora a los conocimientos míticos y rituales de las poblaciones que habitan y habitaron en estos ambientes, producto de la estrecha relación de los seres humanos con su entorno. De esta forma, se genera un corpus de conocimiento que se va transmitiendo de generación en generación. Por último, nos parece relevante en este punto señalar que tanto Lucía Golluscio (1989) para el caso mapuche como Fernández Garay (1997) para el caso rankulche, elaboran los mismos dos subgrupos de géneros literarios (los *epews* y los *ngutram*), y los establecen como los más relevantes de ambas narrativas.

7 Fernández Garay ha sido participante sustancial en la realización de talleres para los ranqueles en el ámbito del Ministerio de Educación, dentro de la modalidad de Educación Intercultural Bilingüe –EIB–. También dirigió dos proyectos de extensión universitaria: “Lengua ranquel, patrimonio de la provincia de La Pampa: su enseñanza y mantenimiento” (2009-2012) y “Nuevos caminos para la EIB: hacia el rescate de las voces ranqueles desde el libro a las nuevas tecnologías” (2014-2015). El primer proyecto dio como resultado el *Manual de ranquel* (2013), y el segundo, el sitio web al que se puede acceder desde el link <http://www.humanas.unlpam.edu.ar/wordpress/eib/home/>

Relatos rankulches

La lingüista Fernández Garay (2002) expresa que el chedungun es una variante dialectal del mapuzungun, al que denomina mapuche ranquelino. Por otro lado, para los rankulches, desde su visión sociopolítica e identitaria, el chedungun o habla de la gente refiere al idioma originario de la población rankulche, y no es considerada una variedad dialectal (Cabral, Serraino y Díaz Fernández, 2013).

El conocimiento botánico tradicional de los rankulches es vasto e incluye, en chedungun, la identificación y enumeración de las características y usos de la flora del monte pampeano (Steibel, 1997). En entrevistas realizadas a dirigentes expresaron al respecto: “recuerdo que la corteza de los árboles servía para cortar las hemorragias, eso lo hacía mi mamá, que era machi”. Asimismo, se ha identificado un fuerte simbolismo en determinadas plantas como los chañares, que, al ser componentes autóctonos de su paisaje ancestral, se convierten, en el discurso de los actuales rankulches, en un elemento central de resguardo espiritual y/o de los ancestros que protegen a los hombres actuales: “Se incendió todo alrededor del lugar en el que depositaron los restos de Mariano Rosas, pero solo los chañares de alrededor sobrevivieron intactos, siempre pasan cosas y sentimientos inexplicables en ese lugar”.⁸

El discurso narrativo rankulche se organiza en episodios constituidos por una secuencia específica de oraciones; limitados por un principio y un fin marcados por el alejamiento de un personaje o la incorporación de otro, o simplemente por un cambio de escenario. Asimismo, suelen desprenderse de la historia general, lo que origina cuentos únicos que a veces presentan ciertas transformaciones (Fernández Garay, 2002). Tal es el caso del cuento *El ñancolahuén*, que describe a una joven ranquilche⁹ enamorada que sale desesperadamente a buscar una hierba milagrosa en la montaña luego de que su amado fuera gravemente herido en una maloca.¹⁰ Ella encuentra esta planta mágica –el lahuén–¹¹ en una cima escabrosa y la extrae justo en un momento en el que su protector no se encontraba presente; luego la lleva a la aldea y tras armar un preparado lo unta en las heridas de su hombre. El relato finaliza cuando, al intentar develar la procedencia de la hierba, la joven es castigada

8 Entrevistas a dirigentes rankulches realizada por Ayelen Di Biase en Santa Rosa, La Pampa, abril de 2016.

9 Es otra grafía del gentilicio “rankulche”.

10 Del mapuche *malokan*, refiere a un asalto sorpresivo a poblados y casas, usualmente con fines de apropiación de ganado.

11 Lahuén refiere a plantas medicinales (Cabral, Serraino y Díaz Fernández, 2013).

por las potencias extraterrenales del protector de la planta –el ñanco–, quien la deja ciega y muda (Fernández, 1999). En este relato, el poder reside en conocer no solo los secretos de la planta sino también su lugar de procedencia. Se convierte en una especie de tabú, protegido por su guardián, que cuando es violado debe ser severamente castigado. Esta moraleja es una constante, tanto en las narraciones rankulches como mapuches.

De acuerdo al análisis realizado de la bibliografía consultada, se observa que el monte es el escenario principal de algunos relatos. En el caso de las canciones de los indios pampas recopiladas por Hernán Deibe (1946), a partir de testimonios orales recabados en Neuquén, Río Negro y La Pampa, se destaca la canción sobre la “tierra pampa”. Allí se describe el paisaje del monte como “tierra bien ancha, donde nada se detiene, donde todo pasa” (p. 21). Es decir, un espacio en continuo movimiento, ya sea por el “viento arriero” o los cerros “que pasan”. Lugar donde habitan caldenes y algarrobos, acompañados de buenos pastos y buenas aguadas, refugio de yeguas, vacas, guanacos, venados y gamas. Los relatos de la gente que moraba allí nos dan una idea de dicho movimiento cuando se refieren a los viajes de aguada en aguada, en los que se trasladaban con sus toldos en cada nueva mudanza.

En las narraciones se destacan algunos elementos fitogeográficos, como el caldén (*Prosopis caldenia*), las jarillas crespa, macho y hembra (*Larrea nitida*, *L. cuneifolia* y *L. divaricata*.) y el piquillín de víbora (*Lycium gilliesianum*). Estas plantas, al igual que en el pasado, son recolectadas y utilizadas en la actualidad. En las investigaciones de Mónica Berón y Sonia Fontana (1996, 1997) se identificó el uso de *Larrea* sp. (jarillas), *Monttea aphylla* (matasebo) y *Condalia microphylla* (piquillín) como recursos para combustión en fogones.

El caldén (*Prosopis caldenia*) es el árbol emblema de la provincia de La Pampa y componente central de su bandera. Además, es el protagonista de *La leyenda del Caldén solitario* (ketré witrú lafquén), donde se relata el origen de la laguna del Caldén Solitario, conocida hoy en día con los nombres de laguna de General Acha o laguna del Valle Argentino. Narra un acontecimiento acaecido durante la huida de la gente de Tranahué a través de los paisajes medanosos de La Pampa. En el relato, los paisajes que se describen son la pampa, los médanos y las depresiones en una sucesión de días y noches. Al gran espíritu del caldén se lo asocia con el agua y la sombra, dos recursos vitales para la subsistencia de personas y animales dentro de este ambiente semidesértico. Se representa al caldén como generador de agua y regenerador o sanador, tanto para sí mismo como para otros, ya que sana al herido cacique Tranahué (Olimpiadas Nacionales de Contenidos Educativos en Internet, 2001).

En una entrevista realizada en 2009 a uno de los pobladores en la

localidad de Guatraché, cuando se introdujo el tema del caldén, se mencionó como dato importante que los árboles fructifican en diciembre, que son dadores de sombra y frutos, y que son la morada del gualicho.¹² Y como dato significativo que se relaciona con el relato mítico de la tradición oral se puede citar que:

“En los nudos de los caldenes secos se almacena el agua de lluvia,...el caldén cuidaba caminos, conocido como pichi witru, árbol milenario, abuelo del monte. Pichi significa chico, sería un sarcasmo, picaresco, por lo que hacían los gualichos que viven en él. Sus hijos son los cheruves, representados por los molinos de viento, espíritus traviesos. El caldén es travieso, no dañino, si no le hacías la ofrenda cuando pasabas por el camino que él custodiaba. Es un espíritu paternal y, en su tronco buscan guarida los pájaros” (Musaubach, 2009).

Según Esteban Erize (1989), el caldén es uno de los árboles sagrados de los pueblos originarios pampeanos argentinos; su chaucha es comestible tanto para la gente como para animales. Por último, menciona que con su fruto se realizaba una especie de chicha, pero, al ser árbol sagrado, estaba prohibido utilizar su leña como combustible. Durante un trabajo de campo realizado en abril de 2016 entre dirigentes rankulches en Santa Rosa, se puso en evidencia cuál es la relación de su pueblo con el caldén. El Witru:

“es algo importantísimo, lo que más existe en La Pampa, por eso nosotros en la ley de bosques defendemos los caldenes..., sí, pero ¿Sabes lo que nos ha costado. Acá no se cuidan los caldenares, cortan todo porque lo único que importa es tener espacio para sembrar, solo cuida el que tiene hacienda. No se usa en ceremonias, pero yo creo que se usaba como comestible, después ramas secas que se van quemando. Lo que se puede rescatar, de una rama que se cayó hacían artesanías, pero no ir a cortar el caldén para hacer eso”.¹³

Cuando se interrogó acerca de la ceremonia del año nuevo rankulche y la utilización de leña para la fogata, la respuesta fue:

12 La noción de gualicho o *hualichu* hace referencia a un genio del mal arauco-patagónico. Es invisible y no se le asigna una forma definitiva; a él se le atribuyen todos los males y desgracias (Colombres, 2000).

13 Entrevista a dirigente rankulche realizada por Ayelen Di Biase en Santa Rosa, La Pampa, abril de 2016.

“Cuando hacemos la ceremonia del 24, hacemos fuego de cualquier leña, por ejemplo, algarrobo (había mucho y se fue perdiendo). Se usa también la leña de piquillín. Se siguen usando plantas con fines curativos, hay muchos, también se ha perdido mucho por los fuegos y por el veneno en las siembras. No se perdió a nivel de la memoria; lo siguen usando las señoras de mi pueblo. Mi mamá era lavandera, las usaba mucho, era una machi, tenemos muchos curanderos”.¹⁴

Las jarillas (*Larrea sp.*) son arbustos que están adaptados a las características semiáridas del monte pampeano. Según la leyenda rankulche conocida como *La leyenda de la jarilla*, compilada por Susana Dillon, se cuenta que Mandinga creó una planta que podía vivir en desiertos y pedregales. Luego de recorrer los médanos, los salitrales y las montañas que no tenían plantas de ninguna especie, él imaginó una planta especial para esos lugares donde Dios no había dado su bendición. Entonces –sigue la leyenda–, Mandinga se metió en una cueva a amasar una semilla con todas las maldades de la tierra, la apretó entre sus dedos y la mojó con su saliva, y luego la sembró por arenales, guadales y salinas, en la sierra pelada y en la soledad del desierto. La leyenda termina comentando que los antiguos dicen que Mandinga la riega de noche, cuando nadie lo ve, y que por esta razón se mantiene verde aun en las peores condiciones climáticas. Entre los usos tradicionales que se mencionan, tanto en la bibliografía consultada como en las entrevistas realizadas, se sabe que las machis curaban los gualichos quemando sus hojas y que además las maceaban en cataplasmas que aplicaban a quienes sufrían de dolores reumáticos, quebraduras o luxaciones; los sabañones también se rendían con este remedio. Las indias tejedoras obtenían un excelente tinte verde hirviendo ramas y hojas de la planta, y con sus flores destilaban un hermoso color naranja (Dillon, 1999).

El calafate (*Berberis darwinii*) y el piquillín de víbora (*Lycium gilliesianum*) son dos arbustos que tienen un aspecto similar, pero botánicamente pertenecen a dos familias diferentes y corresponden a distintas distribuciones geográficas. El primero se localiza desde Neuquén hasta Chubut y no forma parte del su paisaje natural. El segundo se halla comúnmente en los montes pampeanos, acompañado de caldenes, algarrobos, sombra de toro y piquillines, entre otras plantas. Brinda un frutito similar al calafate, aunque de menor tamaño y de color rojo anaranjado, es comestible y tiene una pulpa de sabor suave que contiene dos o tres semillitas duras que los entrevistados de Guatraché recomiendan no comer. Los que no conocen en profundidad a las plantas

14 Entrevista a dirigente rankulche realizada por Ayelen Di Biase en Leuvucó, La Pampa, junio de 2016.

del monte suelen confundirlo con el piquillín, pero en palabras de uno de los informantes “no se los puede comparar, el piquillín de víbora es más crespo que el otro piquillín, que tiene su frutito más manso”. Si bien en la narración *Por qué las víboras tienen la cabeza chata y la lengua partida*, que se transcribe en el párrafo siguiente, se menciona solamente al michay (calafate), uno de los entrevistados cuenta el mismo relato para el piquillín de víbora, planta que sí se encuentra en su tierra, y que quizás fuera bautizada con ese nombre tradicional debido a su similitud con el calafate (Musaubach, 2009).

Respecto de ambos arbustos se comparte una creencia en común, conocida a través de la tradición oral, en la que la víbora come su fruto y eso refuerza su veneno; además, duerme a la sombra de la planta, donde hace su nido. En el relato se cuenta el origen de esta creencia. Una narración oral mapuche, recopilada por César Fernández y publicado por Dillon, señala que cuando el hijo de Futa Chao estaba caminando por un bosque de arrayanes se sobresaltó en el momento en que se le apareció una víbora que también andaba caminando parada como los hombres. Este encuentro hizo que el protagonista se enojara muchísimo con la víbora y que comenzara a golpearla hasta hacerla sangrar con una rama florecida con bonitas corolas blancas y filosas espinas de michay. Entonces, las víboras odian a los hombres y se esconden bajo el michay para sorprender y morder a algún caminante que anda en busca de sus sabrosos frutos (Dillon, 2002).

Relatos mapuches

Para la población mapuche, la tierra posee un carácter sagrado, es la *mapu*, la plataforma cósmica sobre la cual los dioses los mandaron. Ellos son los hombres destinados a vivir allí, en un territorio determinado, *mapu-che* – gente de la tierra–; y es ahí donde se desarrollan los *epews* que tendremos en cuenta a la hora de analizar el vínculo entre esta población y el mundo vegetal.

En el relato *El Nguillú*, narrado por Guillermina Imiguala en 1973, se habla de un invierno muy crudo en el que la comida comenzaba a escasear. Ante esta situación de crisis y luego de una reunión, los lonkos decidieron enviar a varios hombres en busca de ayuda en diferentes direcciones. A su regreso, uno de ellos comentó que se había topado en la cordillera con un anciano, quien le recomendó que se alimentaran del piñón, ya que esta era la verdadera comida que Nguenechén¹⁵ les había enviado a los mapuches, y le explicó las diferentes formas en las que podrían aprovechar ese fruto, después desapareció. Todos

15 Nguenechén es uno de los espíritus más importantes dentro de la religión tradicional y las creencias del pueblo mapuche.

decidieron recolectar piñones y comerlos, como forma de agradecimiento a Nguenechén por haberlos salvado de la muerte e hicieron una gran rogativa (Fernández, 1999).

Estos dichos coinciden con la descripción de María Ester Grebe Vícuña (1992) sobre los *ngen*, los espíritus dueños de la naturaleza silvestre. La autora explica que, para los mapuches, la naturaleza silvestre tiene espíritu, energía y vida propia. Se cree que en la tierra, el agua, los cerros, la flora, la fauna, las piedras y el fuego reside un *ngen* que da vida a cada cosa. Esa vida lo hace, a su vez, seguir viviendo para siempre. Suelen interactuar con los hombres cuando estos entran en su dominio. El mapuche que quiere hacer uso de algún elemento natural debe pedir permiso al *ngen* respectivo y justificar la cantidad que quiere extraer. Después, tiene que expresarle su agradecimiento y, si es posible, entregarle un pequeño obsequio, según el principio de reciprocidad. El que no observa estas reglas corre el riesgo de ser castigado por el *ngen*. Un ejemplo de esta situación se describe como moraleja en el relato del ñanco-lahuen desarrollado en el apartado de relatos rankulches.

Para los mapuches, la araucaria o pehuén (*Araucaria araucana*) fue y es símbolo de protección, reparo, parte integral de su cosmovisión shamánica de estructuración universal. En el pasado, los piñones constituyeron una de las principales fuentes de su alimentación. Esto se expresa en el relato *El árbol de la vida*, en el que se cuenta cómo las mujeres de la familia hierven y muelen los piñones para preparar muday para que los cazadores se refresquen durante la caza. Uno de los cazadores de la expedición no vuelve y su mujer manda a su hijo a los bosques en su búsqueda, antes de que comiencen las primeras nevadas. El adolescente deja ofrendas en un pehuén que encuentra en el camino y este le otorga fuerzas para seguir; luego se encuentra con un grupo de forasteros que lo invitan a su fogón, lo reducen, lo atan y lo despojan de sus armas; comienza a nevar. Su madre, al mismo tiempo, sueña que su marido es asesinado y que su hijo está en peligro y la necesita, por ende va al bosque a buscarlos. Mientras tanto, ante las súplicas del hijo y su miedo a morir en el frío solo, un pehuén que estaba en las proximidades había caminado hasta él para darle protección y acunarlo. La madre, en el camino, encuentra a su esposo muerto y tiempo después al hijo, bajo la protección del árbol. Lo reanima dejando una ofrenda. Caminan hasta el padre y llevan su cuerpo hasta la aldea, protegidos por el pehuén. El árbol se detiene solo cuando entierran al padre, a quien protege con sus raíces y sombra en su lecho final. Florece como una plegaria al gran dios, y el lugar se convierte en Neuque, nombre que posteriormente derivaría en Neuquén (provincia de la Patagonia argentina). Ante una tragedia familiar, es el árbol quien protege a las personas. Además, su fruto

comestible es inestimable para estas poblaciones (Montes, 2000).

Si nos enfocamos en otro de los elementos botánicos destacados de Norpatagonia y el centro-sur chileno debemos mencionar al canelo (*Drymis winteri*), un árbol que supera los 12 metros de altura, de flores blancas y cuyo fruto es una baya negra con semillas negras. La entrega de un ramo de canelo es símbolo de paz y de buen presagio para un viaje. En mapuche se denomina *foike* o *foye*. Según Esteban Erize (1989), estaba prohibido utilizar su leña como combustible. El canelo era símbolo de nobleza y amistad; bajo su sombra se reunían los parlamentos para decidir la guerra o la paz, y figuraba obligatoriamente en las ceremonias rituales indígenas y en reuniones familiares. Entre sus usos relacionados con la subsistencia, los relatos señalan que se tiraban fragmentos de su corteza en los arroyuelos para emborrachar a los peces y luego poder capturarlos.

Referencias etnohistóricas

En cuanto a los datos de viajeros en la región, podemos mencionar en primer lugar a Luis de la Cruz –político, militar y explorador chileno– quien realizó una célebre exploración en 1806 para hallar un camino más directo entre Concepción y Buenos Aires. En lo que respecta a los recursos botánicos, De la Cruz se refiere de la siguiente manera en las jornadas XXIX y XXXII de su travesía a través del territorio pampeano:

“A las nueve y cuarto monté a caballo, acompañándonos el capitanejo Payllanancú, y su mocetón, y enseñando la ruta que debíamos tomar nos dirigimos a nordeste cuarta al este, por senda pareja y con suficientes maderas por los contornos de Chicales muy hermoso árbol, muy útil, tanto por su fruto, como por sus maderas que serán tan durables como los espinillos de nuestro Chile, que no les aventaja el fierro en duración, y así merecen todo el aprecio para cercos y otros destinos por la experiencia de que duran siglos. Las maderas son inagotables, porque los cordones que hemos pasado, de sur a norte, se extienden hasta donde la vista alcanza y los hemos cortado en su menor latitud. Los árboles son todos muy grandes, pueden muchos tener tanto grueso como el vuelo de una gran rueda de carreta, muy ganchudos, y leña a propósito para el fuego por su duración y para cercos” (1972, p. 290).

En esta crónica, es importante destacar que el término *chicales* refiere al topónimo indígena con el que se designa al chañar, ya referenciado en los

testimonios de los integrantes del Consejo de Lonkos. Por su parte, Estanislao Zeballos realizó las siguientes referencias respecto de la vegetación de la zona que nos ocupa en sus escritos de viaje de fines del siglo XIX:

“El algarrobo es según el coronel Mansilla, el árbol mas útil de la pampa, pues su leña, excelente para el fuego, arde como carbón de luz; su fruta engorda y robustece los caballos como ningún pienso, comunicándoles fuerzas y bríos admirables, a la vez que sirve al hombre para elaborar espumante y embriagadora chicha, para hacer patay pisándola sola y pisándola con maíz tostado, una comida agradable y nutritiva. En las grandes travesías una bolsa de algarrobo sacaría de apuros al soldado porque las vainas de algarrobo se chupan a la manera que los coyas del Perú mascan coca” (1960, p. 222).

Respecto del árbol emblema del caldenar pampeano, Juan Bautista Ambrosetti, otro viajero de fines del siglo XIX, naturalista y folclorólogo, brindó un interesante testimonio en el capítulo XVI de su obra *Viaje a la Pampa Central*: “el dueño de casa...me mostró...el empleo que había hecho de la madera de caldén para las obras de carpintería de su casa: puertas, ventanas y...hasta muebles...explotando la madera que le brindaban los montes de la estancia” (1893, p. 118).

Raúl Mandrini efectuó un relevamiento de fuentes etnohistóricas con el objetivo de discutir acerca de la vida económica de las sociedades indígenas en la región pampeana y sus adyacencias durante los siglos XVIII y XIX. Su interés particular se enfocó en la presencia de práctica de la agricultura en la región. Las conclusiones de su análisis se resumen en la siguiente cita:

“El conjunto de la documentación analizada muestra que las prácticas agrícolas indígenas no eran esporádicas y circunstanciales, sino que conformaban una actividad regular, integrada a un circuito económico bien definido...hacia mediados del siglo XIX, la agricultura estaba ampliamente difundida entre las comunidades araucanas...del territorio argentino, desde la llanura bonaerense hasta los valles cordilleranos, y contribuía en forma significativa a la dieta aborígen” (Mandrini, 1986, p. 30).

Estos datos etnohistóricos nos llevan a pensar en la continuidad de la importancia y funcionalidad de determinados recursos botánicos a lo largo del

tiempo. Aparecen en el registro antropológico en primera instancia, atravesando a diferentes actores y tiempos; luego son referenciados por viajeros del siglo XIX, y recuperados por la tradición en las narrativas orales, para finalizar en los relatos y dichos de quienes en la actualidad viven en la provincia de La Pampa.

Discusión y palabras finales

El análisis de los componentes botánicos en las narraciones, tanto tradicionales como actuales, nos ha permitido contextualizar la importancia que tienen las plantas para las sociedades rankulche y mapuche en ambas vertientes de la cordillera de los Andes. Si bien muchos saberes tradicionales se han perdido con los diferentes procesos de reasentamiento y conquista sufridos por los pueblos de Pampa-Norpatagonia y centro-sur de Chile, otros han perdurado en las tradiciones orales familiares y en los relatos vinculados al conocimiento botánico tradicional. Incluso, algunos se han resignificado y han sido reapropiados para ser utilizados en ocasiones de alto contenido simbólico.

Aún en la actualidad esto se ve reflejado en las banderas de las organizaciones mapuches y rankulches, y en las banderas provinciales de los Estados-nación argentino y chileno. Son utilizados también como componentes significativos en la bandera del Concejo de Lonkos, por ser elementos del paisaje, únicos y autóctonos. Un ejemplo que se destaca es el caso del caldén en La Pampa, ya que existe una preocupación por protegerlo mediante leyes reglamentadas a nivel estatal, como la Ley de Bosques,¹⁶ citada por un dirigente rankulche. La importancia de lo simbólico como refuerzo identitario sigue siendo un camino a recorrer, en un contexto de permanentes luchas por el reconocimiento, a pesar de la reforma constitucional de 1994 en Argentina y la suscripción al convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, donde se acepta la preexistencia étnica de los pueblos americanos. Diversas organizaciones –como el Consejo de Lonkos de la provincia de La Pampa, por ejemplo– reclaman ser reconocidas como rankulches por el Estado-nación argentino en un momento que ha sido denominado como de revival de lo étnico (Vázquez, 2000). La búsqueda y la resignificación de los relatos tradicionales para fortalecer el conocimiento ancestral y la elaboración de la bandera por parte de las comunidades rankulches pampeanas, son parte de este proceso de reafirmación de su identidad.

Un proceso similar –aunque con mayores niveles de conflictividad en

16 Alude a la Ley de Bosques N° 26.331 de Presupuestos Mínimos de Protección Ambiental de los Bosques Nativos, sancionada en noviembre de 2007, que se puede consultar en <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anejos/135000-139999/136125/norma.htm>

lo referente a lo territorial– se dio en las poblaciones mapuches tanto del lado argentino como chileno, quienes buscan posicionarse políticamente mediante diversas estrategias de visibilización. El uso de ciertos íconos que representan el espacio/paisaje (tanto simbólico como natural) en las banderas y en la narrativa, es un claro ejemplo de su conocimiento del medio ambiente y de la lucha por mantener el equilibrio entre el hombre y la *mapu*.

Todo este corpus de información fue analizado desde una perspectiva transdisciplinar que nos permitió conocer los vínculos del mundo natural con las sociedades pampeanas a lo largo del tiempo, ya que hemos podido observar cambios y continuidades respecto de la importancia simbólica y material de las plantas. Este tipo de abordaje, que incorpora los conocimientos locales de manejo de las comunidades vegetales, posibilitó realizar, a nivel arqueológico, un estudio en profundidad de los restos arqueobotánicos, que supera su mera identificación taxonómica, y a su vez, complementa la información procedente de los otros elementos del registro arqueológico pampeano (Musaubach, 2014).

Al respecto, son abundantes los datos aportados por los estudios arqueobotánicos tanto en elementos de cultura material como mediante indicadores bioarqueológicos de diferentes tipos en sitios del sur pampeano, por ejemplo, los campamentos o enterratorios. El uso y consumo de diversas especies vegetales ha sido abordado por nosotros a partir de la identificación de macrorrestos (carbones procedentes de fogones) y microrrestos vegetales (principalmente fitolitos y granos de almidón), tanto en residuos carbonizados recuperados en las paredes de contenedores cerámicos como en las superficies de uso de artefactos de molienda (morteros y manos de moler) (Berón y Fontana, 1996, 1997; Musaubach, 2014; Musaubach y Berón, 2016). También se recuperaron en muestras de tártaro dental humano granos de almidón de *Prosopis* sp., *Bromus* sp. y *Panicum* sp., que en algunos casos presentan modificaciones en su morfología, con rasgos típicos producidos al cocinar en agua caliente las plantas que los contenían (Musaubach, 2014; Musaubach y Berón, 2016).

Otra línea de indagación estuvo conformada por los análisis de ácidos grasos por cromatografía gaseosa realizados en un muestreo de fragmentos cerámicos de STM (Pampa occidental), que brindaron información sobre la variabilidad de los ingredientes utilizados para cocinar en los recipientes cerámicos, al ponderar los restos orgánicos promediados como resultantes del procesamiento de recursos animales y vegetales. El empleo de recursos vegetales está evidenciado por la identificación de ácido oleico en los residuos (Illscas, Cañizo, Musaubach y Berón, 2012). Finalmente, el análisis del componente isotópico enfocado a la definición de tendencias en la dieta de las poblaciones

ha sido una vía importante de indagación. Por una parte, se han obtenido más de 70 resultados de análisis isotópicos ($\delta^{13}\text{C}_{\text{COL}}$, $\delta^{13}\text{C}_{\text{AP}}$, $\delta^{15}\text{N}$) en una muestra de restos óseos y dentales humanos procedentes tanto de un cementerio de cazadores recolectores, el sitio Chenque I, como de diversos entierros humanos del sur de La Pampa, con la finalidad de indagar los hábitos alimenticios de las sociedades de cazadores-recolectores de la región. Los valores isotópicos obtenidos muestran un patrón de distribución difuso, que sugiere que se consumieron sistemáticamente varias clases de recursos, entre ellos los vegetales, tanto silvestres como domesticados (*Zea mays*); en este caso, con un patrón de consumo ocasional que no ha dejado señales significativas ni tampoco ha favorecido la aparición de caries en los individuos analizados (Barberena, Berón y Luna, 2017). El análisis isotópico del residuo carbonizado de un fragmento cerámico de olla tipo challa del sitio 1 de STM, del cual se obtuvo un valor de $\delta^{13}\text{C}$ de -25.2 (UGAMS 7446), ha sido asignado a un patrón fotosintético de tipo C_3 . En este fragmento cerámico se recuperaron granos de almidón de maíz, asociados a un conteo alto de almidones de *Prosopis* sp., cuya vía fotosintética es del tipo C_3 , valores estos que prevalecieron en la ponderación de los resultados obtenidos (Musaubach y Berón, 2012).

El empleo de todas estas líneas de evidencia y análisis permite visualizar continuidades en el uso de ciertos géneros nativos silvestres como *Prosopis* sp., *Bromus* sp., *Panicum* sp. Aunque también se detectaron cambios en la dieta desde tiempos prehispánicos mediante la incorporación ocasional de especies domésticas como *Zea mays*.

Por último, destacamos la necesidad de revalorizar el conocimiento botánico tradicional de las poblaciones originarias de los territorios correspondientes al Wall-Mapu y el Mamül-Mapu respecto de la importancia de las plantas para su modo de vida y su vinculación con aspectos simbólicos. Las plantas no son solo un elemento del paisaje, sin ninguna utilidad aparente. Tal como lo reflejan los relatos, las narraciones, e incluso el registro arqueológico, han sido parte importante para la vida social de los primeros pobladores del monte pampeano y son resignificados como una raíz preponderante para la construcción de la identidad de los pampeanos en la actualidad.

Referencias bibliográficas

1. Ambrosetti, L. (1893). *Viaje a la Pampa Central*. Buenos Aires, Argentina: Martín Biedma.
2. Bajtin, M. (1986). *Problemas de la poética de Dostoievski*. México DF,

México: Fondo de Cultura Económica.

3. Barberena R., Berón, M. y Luna, L. (2017). Isótopos estables en el sitio Chenque I: paleodieta y procedencia geográfica. En M. Berón (Ed.) *El sitio Chenque I. Un cementerio prehispánico en la Pampa Occidental. Estilo de vida e interacciones culturales de cazadores-recolectores del Cono Sur Americano*. Buenos Aires, Argentina: Sociedad Argentina de Antropología. En prensa.
4. Berón, M. (2007). Circulación de bienes como indicador de interacción entre las poblaciones de la pampa occidental y sus vecinos. En C. Bayón, A. Pupio, M. I. González, N. Flegenheimer y M. Frére (Eds.) *Arqueología en las Pampas* (pp. 345-364). Buenos Aires, Argentina: Sociedad Argentina de Antropología.
5. Berón, M. y Fontana, S. (1996). Determinación taxonómica de restos vegetales arqueológicos carbonizados. En *VI Jornadas Pampeanas de Ciencias Naturales*. Santa Rosa, 4 al 6 de diciembre, pp. 31-40.
6. Berón, M. y Fontana, S. (1997). Análisis de restos vegetales carbonizados del sitio 1 de la Localidad Taperá Moreira, La Pampa. En M. Berón y G. Politis (Eds.) *La arqueología pampeana en la década de los '90* (pp. 47-60). San Rafael, Argentina: Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Paleontológicas del Cuaternario Pampeano, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires-Museo Nacional de Historia Natural de San Rafael.
7. Cabral, D., Serraino, N. y Díaz Fernández, A. (2013). *Curso de ranquel*. Santa Rosa, Argentina: Universidad Nacional de La Pampa.
8. Canuhé, G. (2003). *Reseña histórica de la Nación Mamülche, Pueblo Rankül (ranquel), habitante desde siempre del centro de la actual Argentina*. Manuscrito.
9. Colombres, A. (2000). *Seres mitológicos argentinos*. Buenos Aires, Argentina: Emecé.
10. Deibe, H. (1946). *Canciones de los indios pampas*. Buenos Aires, Argentina: El Ateneo.
11. De la Cruz, L. (1972) [1835 edición original]. Viaje a las Pampas. En Pedro de Angelis (Ed.) *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata; ilustrados con notas y disertaciones*, tomo VII (pp. 7-491). Buenos Aires, Argentina: Editorial Plus Ultra.
12. Dillon, S. (1999). *Ranquelito*. Río Cuarto, Argentina: Imprenta Libertad.
13. Dillon, S. (2002). *Huellas de Ranqueles*. Río Cuarto, Argentina: Imprenta Libertad.

14. Erize, E. (1989). *Mapuche 5*. Buenos Aires, Argentina: Yepun.
15. Fernández, C. (1999). *Cuentan los Mapuches*. Buenos Aires, Argentina: Nuevo Siglo.
16. Fernández Garay, A. (1997). Expresiones literarias mapuches. En *Pampas del Sud. Recopilación de textos que hacen a las raíces autóctonas de la provincia de La Pampa* (pp. 159-167). Santa Rosa, Argentina: Asociación Pampeana de Escritores-Subsecretaría de Cultura de La Pampa-Secretaría de Desarrollo Social.
17. Fernández Garay, A. (2002). *Testimonios de los últimos ranqueles*. Buenos Aires, Argentina: Universidad de Buenos Aires.
18. Golluscio, L. (1984). Algunos aspectos de la teoría literaria mapuche. En *Actas de Lengua y Literatura Mapuche*. Temuco, 3 al 5 de agosto, pp. 103-114. Recuperado de <http://revistas.ufro.cl/index.php/indoamericana/issue/view/3>
19. Golluscio, L. (1989). Los principios paradigmáticos en la producción de un *epew* ("cuento") mapuche: un abordaje etnolingüístico. *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien Caravelle*, 52, 57-72.
20. Grebe Vicuña, M. E. (1992). El concepto de *ngen* en la cultura mapuche. En *Actas de Lengua y Literatura Mapuche*. Temuco, 3-5 de octubre, pp. 1-7. Recuperado de <http://revistas.ufro.cl/index.php/indoamericana/issue/view/34>
21. Guevara, T. (1927). *Historia de Chile, Chile Prehispánico*, tomo II. Santiago de Chile, Chile: Calcella.
22. Hux, M. (2003). *Caciques Pampa-Ranqueles*. Buenos Aires, Argentina: El Elefante Blanco.
23. Illescas, F., Cañizo A., Musaubach M. G. y Berón M. (2012). De ollas, aceites y otras yerbas. Análisis complementarios sobre alfarería pampeana. En M. del P. Babot, M. Marschoff y F. Pazzarelli (Eds.) *Las manos en la masa. Arqueologías, Antropologías e Historias de la Alimentación en Suramérica* (pp. 389-407). Córdoba, Argentina: Universidad Nacional de Córdoba-Universidad Nacional de Tucumán.
24. Lazzari, A. (2012). ¡Vivan los indios argentinos! Etnización discursiva de los ranqueles en la frontera de guerra del siglo XIX. *Corpus. Archivos de la alteridad americana*, 2 (1). Recuperado de <https://journals.openedition.org/corpusarchivos/1106?file=1>
25. Lenz, R. (1897). XI. Trozos descriptivos y documentos para el estudio del folklore araucano/dictados por indio Calvin (Segundo Jara) en dialecto pehuenche chileno. En *Estudios araucanos: materiales para el estudio de la lengua, la literatura i las costumbres de los indios mapuche o*

araucanos: diálogos en cuatro dialectos, cuentos populares, narraciones históricas i descriptivas i cantos de los indios de Chile en lengua mapuche con traducción literal castellana. Santiago de Chile, Chile: Imprenta Cervantes.

26. Mandrini, R. J. (1986). La agricultura de la región pampeana y sus adyacencias (siglos XVIII y XIX). *Anuario IEHS*, 1, 11-43.
27. Martínez Crovetto, R. (1963). Las noticias etnobotánicas de Augusto Guinnard. En *Primer Congreso del Área Araucana Argentina. Provincia del Neuquén y Junta de Estudios Araucanos*, tomo II. San Martín de los Andes, 18 al 24 de febrero.
28. Martínez Crovetto, R. (1968). Estudios etnobotánicos III. Nombres de plantas y su utilidad, según los indios araucano-pampas del Oeste de Buenos Aires (República Argentina). En *Actas y Memorias del XXXVII Congreso Internacional de Americanistas*. Mar del Plata, 4 al 10 de septiembre.
29. Montes, N. (2000). *Cuentos, mitos y leyendas patagónicas*. Buenos Aires, Argentina: Continente.
30. Muiño, W. (2012). Estudio etnobotánico de plantas utilizadas en la alimentación de los campesinos del noroeste de La Pampa, Argentina. *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, 44 (3), 389-400. Permalink: <http://www.jstor.org/stable/23266118>
31. Musaubach, M. G. (2009). *Una mirada etnobotánica en el estudio de las sociedades cazadoras recolectoras de La Pampa (Argentina)*. Ponencia presentada en la VIII Reunión de Antropología del Mercosur. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 29 de septiembre al 2 de octubre, Universidad Nacional de San Martín.
32. Musaubach, M. G. (2014). *Estudios arqueobotánicos en sociedades cazadoras-recolectoras de ambientes semiáridos. Análisis de microrrestos vegetales en contextos arqueológicos de Pampa Occidental (Argentina)*. Tesis de doctorado inédita. Doctorado en Arqueología. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
33. Musaubach, M. G. y Berón, M. (2012). Cocinando en ollas en la pampa occidental. Datos desde la etnohistoria, el registro arqueológico y la arqueobotánica. En M. del P. Babot, M. Marschoff y F. Pazzarelli (Eds.) *Las manos en la masa. Arqueologías, Antropologías e Historias de la Alimentación en Suramérica* (pp. 605-626). Córdoba, Argentina: Universidad Nacional de Córdoba-Universidad Nacional de Tucumán.
34. Musaubach, M. G. y Berón, M. (2016). El uso de recursos vegetales entre los cazadores recolectores de la Pampa Occidental argentina. *Latin American*

- Antiquity*, 27 (3), 397-413. DOI: doi.org/10.7183/1045-6635.27.3.397
35. Olimpiadas Nacionales de Contenidos Educativos en Internet. (2001). *La Laguna del Caldén Solitario-ketré witrú lafqén*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Instituto Nacional de Educación Tecnológica.
 36. Radovich, J. C. (2003). *Impacto social de grandes aprovechamientos hidroenergéticos sobre comunidades rurales de norpatagonia*. Tesis de Doctorado inédita. Doctorado en Antropología. Universidad de Buenos Aires, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
 37. Radovich, J. C. (2013). Los mapuches y el estado neuquino: algunas características de la política indígena. *Runa*, 34 (1), 13-27.
 38. Roulet, F. (2002). Guerra y diplomacia en la frontera de Mendoza: la política indígena del comandante José Francisco de Amigorena (1779-1799). En L. Nacuzzi (Comp.) *Funcionarios, diplomáticos, guerreros. Miradas hacia el otro en las fronteras de pampa y patagonia (Siglos XVIII y XIX)* (pp. 65-117). Buenos Aires, Argentina: Sociedad Argentina de Antropología.
 39. Salomón Tarquini, C. (2011). ¿A dónde ir? Ciclos de circulación y migración de la población indígena en La Pampa (1940-1970). *Anuario IEHS*, 26, 101-130.
 40. Steibel, P. (1997). Nombres y usos de las plantas aplicados por los indios Ranqueles de la Pampa (Argentina). *Revista Facultad de Agronomía*, 9 (2), 1-40.
 41. Vázquez, H. (2000). *Procesos identitarios y exclusión sociocultural. La cuestión indígena en la Argentina*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.
 42. Villar, D. y Jiménez, J. F. (2003). La tempestad de la guerra: Conflictos indígenas y circuitos de intercambio. Elementos para una periodización (Araucanía y las Pampas, 1780-1840). En R. J. Mandrini y C. D. Paz (Comps.) *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII-XIX. Un estudio comparativo* (pp. 123-171). Tandil, Argentina: Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires-Universidad Nacional del Comahue-Universidad Nacional del Sur.
 43. Zeballos, E. (1960) [1881 edición original]. *Viaje al país de los Araucanos*. Buenos Aires, Argentina: Solar Hachette.