

Historiar las prácticas etnográficas Tomás Harrington y la morfología de la cultura en Patagonia septentrional hacia 1940

Julio Esteban Vezub¹

Tomás Harrington nació en 1887 y falleció en 1967. Quince años antes, su colega, el pedagogo y funcionario del Consejo Nacional de Educación Próspero Alemandri (1953), ya le había rendido tributo por considerarlo un “artífice olvidado de la Patagonia”, conforme el lenguaje honroso y rimbombante de los años cincuenta, mediante el cual pronosticaba que la obra de aquel permanecería en la penumbra. No es la intención retrotraerse al homenaje intelectual vacío de dilemas, menos aún cuando los textos de Harrington abundan en tópicos y perspectivas ambivalentes, difíciles de suscribir, aún en la empatía que reclama el tiempo. Antes bien, el objetivo es historiar la práctica y la escritura etnográfica de Harrington, visualizar la transición en el conocimiento científico de las sociedades indígenas de Patagonia entre los siglos XIX y XX. El seguimiento de esta experiencia amerita interés por la posibilidad de desplazarse entre dos niveles de análisis, yendo desde una narrativa etnográfica hacia su referente y viceversa, a los fines de mostrar la forma en que los interlocutores *indígenas* o *mestizos* impactaban sobre un discurso que se configuraba de manera híbrida, a expensas de sus predicados más duros. De esta manera, los textos de Harrington remiten directa y genealógicamente al siglo XIX. La interrogación por la epistemología y el método que acompañaban sus indagaciones será la clave de una interpretación que busca recuperar sus enunciados más potentes.

El recorrido de Harrington y su emplazamiento en el corpus etnológico de Patagonia

Harrington comenzó la *Contribución al estudio del indio Gününa Küne* con la legitimidad que le proporcionaba haber comido la comida y haber vivido la vida del *otro*: “Durante mi permanencia de más de quince años en la Patagonia, traté frecuentemente con indios, compartí sus ranchos días, semanas o meses, según las circunstancias, y me alimenté, como ellos, con carne de guanaco, avestruz y charque de potro” (1946: 237). El gesto de autoridad contrastaba con la humildad con la cual se posicionaba ante el saber académico, pero reafirmaba su condición de experto que no se abastecía con trabajos de campo ocasionales, sino con experimentaciones prolongadas de la alteridad durante el primer tercio del siglo XX.

Atendamos a las marcas destacadas por el propio Harrington: “En abril de 1911 realicé mi primer viaje al Sur. Tres años ambulé en la región occidental chubuteña, vinculándome con indios araucanos y otros diferentes en idioma y aspecto físico. Mi ignorancia y despreocupación no me indujeron por entonces a discriminar, pero supe posteriormente que los últimos, llamados por los pobladores comarcanos con la común denominación de Tehuelches,

eran Aóenī Kēnk y Günūna Kūne entremezclados. En abril de 1914 me trasladé a Gangán, centro-norte de Chubut, donde además de indios de notoria procedencia trasandina y de los valles de Neuquén, existían aquellos ‘diferentes’ que habían llamado mi atención en los comienzos de mi vida patagónica. [...] En enero de 1915, en Lefi Gniyeu [...] trabé relación con la anciana Trruúlmani. Cerca de cinco meses viví en el rancho de esta india, la cual solía entenderse en araucano con su madre, la centenaria Máshal, aunque a menudo recurrían a una lengua distinta. Me informó Trruúlmani que esta lengua era la ‘pampa’, llamada günūna yájitch por su propietario, el indio Günūna Kūne. [...] Cuatro años estuve en esta parte de Chubut. Gangán, Lefi Gniyeu, Carhue Gniyeu y Yalálau Bat fueron mis asientos, los que abandoné en 1918 llevándome incipientes vocabularios, observaciones sobre costumbres y otros datos” (1946: 238).

Los vínculos personalizados sentaron la base del conocimiento de Harrington, quien recorría los parajes en su carácter de maestro itinerante. La convivencia y los diálogos frecuentes con Trruúlmani, con su hermana Teguí-tsüm, y con el marido de esta Adolfo Nawelkir Chiquichano, fueron el punto de partida de un saber atento a la *diferencia*, y a la detección de una lengua que los eruditos consideraban perdida. Ese saber empírico recién se *preocuparía por discriminar* y clasificar cuando adquiriese un barniz teórico que todavía no tenía. Según Harrington, después de visitar fugazmente a su “antiguos conocidos” durante los viajes de fines de 1919 y 1920, recién al regresar a Buenos Aires por cinco años, empezaron sus estudios bibliográficos, mediante los cuales se enteró “[...] que los Pampas o Günūna Kūne cuya confianza y amistad había ganado en Chubut, eran los Gennaken de Moreno, no del todo estudiados, circunstancia que me decidió a proseguir mis averiguaciones y a renovar el contacto con los indígenas australes” (1946: 239). Se desprende que inicialmente recogió datos, y después fue a la búsqueda de los antecedentes que le permitiesen organizarlos y volver a recabar nuevas informaciones, para, finalmente, recortar la cultura de un “indio Günūna Kūne” en singular.

A partir de 1924 se desempeñó como secretario de la gobernación del Territorio Nacional de La Pampa: “Allí conocí los Rankül-che (ranqueles), de los que obtuve escaso provecho, pues la labor burocrática insumía todo mi tiempo”. Su primera publicación data de 1925, dos páginas de extensión alcanzaron para exponer lo que todo antropólogo anhelaba encontrar, una etnia al borde de la extinción, y para “[...] hacer saber a los amantes de la etnología que aún moraban en Chubut representantes de un grupo digno de atención” (1946: 239). En 1929 se radicó en Esquel, a cuatrocientos kilómetros de la región central donde residían sus “amigos aborígenes”. A mitad de distancia se encontraba el valle de Jenua, donde habitaba Kilkil-ágūs, “sabedora de ambas lenguas patagonas”, y amiga de infancia de Trruúlmani, la principal interlocutora de Harrington durante veinte años. Hasta 1935 realizó un viaje anual a Lefi Gniyeu y Yalálau Bat, permaneciendo una decena de días con aquellos a los que denominaba respetuosamente “mis maestros indios”: “Formé así un mediano vocabulario y adquirí noticias por intermedio de Trruúlmani, Teguí-tsüm, Nawelkir Chiquichano, Chípi, Rutukar, Pinoukash, Shayemilla, Ganijkámūn y Paillakán, es decir, incluyendo a Kilkil-ágūs, diez individuos” (1946: 239).

La salud lo devolvería a Buenos Aires en 1936. Un año después recibió nuevas lecciones diarias de Nawelkir Chiquichano, y lo presentó a Félix Outes, director del Museo Etnográfico de la Universidad de Buenos Aires. Pese a su condición autodidacta, y a la falta de inserción universitaria, Harrington estaba en diálogo con los principales referentes de la comunidad académica argentina, además de mostrar generosidad infrecuente, sin escatimarles el contacto con sus fuentes. En 1953 realizó un último viaje a la meseta septentrional, esta vez en

compañía de Rodolfo Casamiquela. Sin considerar las presencias esporádicas, Harrington vivió una quincena de años en Patagonia, dividida en dos períodos. De entonces datan sus “[...] apuntes sobre tres lenguas, la *sung-ún* del Araucano y las habladas por los indios Aóenī Kēnk y Günūna Kūne”. A la última, llamada *yájitch*, dedicó su preferencia “[...] consistiendo el material reunido en voces, frases, datos genealógicos y onomásticos, breve noticia acerca del tatuaje, cantos, alguna leyenda, toponimia y poco más”. Harrington confesará que la salud y el tiempo faltantes le impedirían cumplir su deseo de dar a luz la totalidad de sus apuntes en un solo volumen (1941: 24, 1942a: 23, 1943: 4). Pese a los reclamos de Vignati, el plan de publicar sus manuscritos y sus libretas de campo nunca se cumplimentó por la obsesión y el rigorismo de Harrington, quien consideraba que siempre le faltaban datos por verificar.

Vignati reunió los inéditos durante la década posterior al fallecimiento de Harrington, y excepto la copia de dos cuadernos que se resguardan actualmente en el Centro Nacional Patagónico de Puerto Madryn, los restantes han quedado en poder de Casamiquela, quien los recibió de María Emilia Vignati como parte de un arreglo por mediar en la venta de los libros del padre al gobierno de la provincia del Chubut². Además de los manuscritos, los registros sonoros y las fotografías, Harrington legó una dispersión de textos y artículos breves, mayormente desconocidos, varios de ellos en revistas de primer nivel. Después de la sintética pero culminante *Contribución al estudio del indio Günūna Kūne* (1946), no volvería a publicar jamás.

Post mortem, Vignati le editaría un trabajo en *Investigaciones y Ensayos* de la Academia Nacional de la Historia, introduciéndolo con una carta de 1958 donde Harrington trazaba el plan que dejaría sin concretar: “En la imposibilidad de organizar y dar forma definitiva a mis apuntes sobre el Günūna Kūne (gran parte de mis cuadernos y libros permanecen encajonados, aunque en estos días estoy procurando que cese tal situación) [...] estoy reuniendo la toponimia indígena de Río Negro, Chubut y Santa Cruz en sus tres lenguas más usuales, con el indefinido y vago propósito de publicación, si logro redondear el trabajo y la ocasión se presenta, con un título que podría ser ‘Toponimia indígena de la Patagonia’” (1968: 1). Años después otro autor ejecutaría ese programa en volúmenes divididos por provincia (Casamiquela 1987 y 1998). La profecía sombría de Alemandri se cumpliría, y el conocimiento “[...] adquirido en innumerables viajes de Norte a Sur y de Este a Oeste [...] en coche, en carro, a caballo, en automóvil y en ferrocarril (Harrington 1942a: 22) caería en la subestimación y el olvido. Trataremos de dilucidar las condiciones que posibilitaron ese desperdicio.

¿Por qué la renovación antropológica e historiográfica de las últimas décadas valoró pobremente la obra de Harrington? ¿Por qué pasó mayormente desapercibido? Entendemos que se combinaron una serie de factores adversos para confinarla a un lugar menor. Los trabajos de Harrington fueron publicados en varias revistas prestigiosas, sostenidas por la Sociedad Científica Argentina, la Universidad de Buenos Aires, la Universidad de La Plata, la Universidad de Córdoba, y la Academia Nacional de la Historia (1925, 1935, 1943, 1946 y 1968). El detalle se extiende si se consideran los artículos aparecidos en *El Monitor de la Educación Común* (1941 y 1942a), órgano del Consejo Nacional de Educación que jugaba un papel importante en la formación y la circulación de ideas entre los docentes de mediados de siglo, cuando el magisterio tenía un reconocimiento perdido al compás del deterioro de la educación pública.

De no mediar su falta de inserción en el nivel superior, y la carencia de título universitario, Harrington cumpliría con los parámetros de la exigencia académica actual, a juzgar por la calidad y la cantidad de publicaciones. Ser maestro de escuela, funcionario gubernamental, o

autodidacta científico, no eran limitaciones para otros que lograban instalar y difundir su producción erudita. Otro ejemplo fue Federico Escalada, médico de Gendarmería Nacional en la Gobernación Militar de Comodoro Rivadavia durante la década de 1940. La modestia de Harrington, la subordinación a figuras como Outes o Vignati, y la inscripción posterior en el *corpus etnológico*, contribuyeron a la persistencia de los prejuicios.

Cuando decimos *corpus etnológico de Patagonia* nos referimos al efecto de las operaciones realizadas por Casamiquela dentro de la disciplina, una recaída en la generalización y la clasificación que reinscribió las etnografías anteriores, agotando sus capacidades de confrontar con la alteridad. La experiencia y los textos de Harrington fueron objeto, al mismo tiempo, de apropiación y borrado. El enrarecimiento estilístico de Casamiquela, tantas veces reprochado, adquiere viso sintomático. A través de citas imprecisas y descontextualizadas de los manuscritos, y mediante la evitación de destinarlos al archivo público, la etnografía de Harrington quedó reducida a una “fuente primaria”, a la condición de registro sin procesamiento intelectual. Al mencionar los textos de Harrington, Casamiquela los descalificó considerándolos una “obrita ya citada” (1988: 17), o un “texto humilde manuscrito en hojas de cuaderno sueltas encerradas por tapas de cartón y aseguradas por un hilo” (2000: 9). Casamiquela se posicionó en el lugar del legatario, único autorizado para ponderar las contribuciones de Harrington, Escalada, o Vignati. Ese gesto de poder ayudó a situar y significar las intervenciones de los predecesores dentro del *corpus etnológico*, configurado y clausurado por él, después de la muerte del último en 1978.

La degradación de la obra de Harrington dentro del *corpus* fue tan eficaz, que incluso los objetores más firmes de las simplificaciones de Casamiquela no advirtieron las operaciones ejercidas sobre esa producción de calidad diferente. Lidia Nacuzzi, atenta a la continuidad entre las etnografías de mediados del siglo XX y las crónicas del siglo anterior, y al papel de Harrington en los inicios de un campo autónomo, consideró que a diferencia de Vignati y Casamiquela, “Harrington y Escalada tienen los escritos más ‘ingenuos’, los que sólo presentan el problema de realizar una lectura crítica, como si se tratara de alguna de las fuentes de archivo” (1998: 43-44). El descrédito del *corpus etnológico* arrastró a las etnografías singulares que habían quedado cautivas dentro del mismo, perdiéndose sus tensiones, sus metodologías complejas, su confrontación con la alteridad, y la exégesis profunda de las fuentes que proponían.

Método, percepción y construcción del “indio Gününa Küne”

Sin solución de continuidad entre las obras de los siglos XVIII y XX, Harrington repasó los antecedentes, y los comparó con lo que él mismo escuchó y conversó en el norte de Patagonia. Sin repetirlos, su actitud no fue complaciente, puso en práctica la crítica de la tradición, generalmente con base en la confrontación de las informaciones con los datos basados en el conocimiento directo de los sonidos, las palabras, y las lógicas indígenas. Ni siquiera los más reputados académicos contemporáneos quedarían al margen del contraste.

Las referencias de Harrington fueron en lo fundamental empíricas, y no teóricas. A diferencia de Francisco P. Moreno, quien tenía la costumbre de apoyarse en la autoridad de la antropología positivista europea y americana, la producción de la última brillará por su ausencia en la bibliografía de Harrington. Si bien aclaró que las búsquedas eruditas las realizó en un segundo momento, no podemos determinar si desconocía ese marco ni sus lecturas características. Pese a las continuidades hubo una ruptura, y las reflexiones disponibles no eran satisfactorias para sus indagaciones empíricas. Aunque tuviesen familiaridad con el

inductivismo y el particularismo histórico de Franz Boas (Harris 1983: 218), nada indica que lo haya leído. Este diagnóstico puede extenderse hacia el futuro, y pese a la cercanía de los referentes locales, los planteamientos de Harrington no serán recubiertos por el histórico-culturalismo que se imponía en los estudios antropológicos argentinos.

¿No había entonces teoría en la práctica de Harrington? Pensamos que sí, aunque no se construyera con referencias directas. La posibilidad de identificarla dependerá de aislar los postulados implícitos dentro de sus textos. Harrington se proponía narrar, es decir, describir históricamente lo que había visto y averiguado entre los indígenas de Chubut: “Evitaré por tanto lo hipotético e interpretativo, sendero peligroso, el más seguro para asentar teorías y conclusiones erróneas. No es que niegue valor a la conjetura, a veces único recurso, pero sí me parece natural exigirle buena dosis de verdad –no toda, pues dejaría de ser tal– para que las consecuencias extraídas, sino incontrovertibles, tengan cuando menos visos de acierto y convicción” (1942b: 138). No obstante la resistencia al paradigma hipotético-deductivo, Harrington conjeturaba y también interpretaba. Pese al empirismo de la propuesta, cierta fenomenología ingenua parecía asimilar su morfología al planteamiento de Heidegger, en la dirección de “permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo” (2003: 45).

Al identificar un pensamiento morfológico dentro de la narrativa de Harrington, nos referimos a su espontaneidad para mostrar las líneas de fuerza que religaban los comportamientos sociales, sin inferir esencias de las descripciones, ni identificar las prácticas con categorías de antemano. Esa búsqueda de las singularidades del presente y del pasado indígena, el seguimiento de las variables antes que la deducción de sus constantes, dio por resultado un saber topológico que rescataba la relación entre naturaleza y cultura. El apego a la base empírica, el ensamble y la tensión de los elementos, permitieron a Harrington bocetar la fisonomía del interior patagónico septentrional en una encrucijada de espacio y tiempo. Pese al eco de los *kulturkreise* con los cuales Harrington no pareció identificarse, la morfología de la cultura era objeto de preguntas por parte de la historiografía argentina de 1940 (Romero 1988: 145).

Harrington provocó un desorden respecto de los viajeros naturalistas del siglo XIX. Allí radicó su principal originalidad epistemológica. Despojado del lastre romántico y positivista, hubo continuidad con aquellos, pero simultáneamente introdujo un desequilibrio en la trayectoria intelectual anterior. Lejos de la alteridad brutal de Moreno, no se encontrará repugnancia ni desprecio por lo que describe o narra. Otros autodidactas, como Escalada, ya estaban impregnados por la escuela histórico-cultural. Lo mismo sucedía con Osvaldo Menghin (1957), en cuya arqueología puede rastrearse una impronta morfológica, ciertamente aplastada por los supuestos etnocéntricos y racistas de un marco teórico que empobrecía su comprensión de lo social. La normalidad y la continuidad serán restituidas con la inscripción y significación de la etnografía de Harrington al interior del *corpus etnológico*. Serán esas operaciones las que le estamparán el sello del pensamiento difusionista, aunque nunca plenamente, dejando siempre al descubierto el síntoma de la inestabilidad.

La geografía parece configurar en Harrington la localización del encuentro entre naturaleza y cultura que mencionábamos arriba. Clasificado como etnólogo, preferimos desarticular el *corpus* y leerlo como etnógrafo. Sin tratarse de un lingüista, el núcleo de su morfología histórica pasó por la significación y la potencialidad cognitiva de la lengua, a través de frases, topónimos, onomástica, canciones, y leyendas que le permitieron detectar la historicidad y el espesor de las palabras recogidas en Chubut. Una actividad aparentemente menor, propia de un coleccionista, pero arqueológicamente decisiva. El recuento de los manuscritos que pudimos

consultar arroja un mínimo de 865 vocablos en *gününa yájitch*, registrados entre 1911 y 1953. Harrington resaltaba “[...] la participación de vegetales en buen número de designativos de ambas entidades patagónicas [...] Todos estos vegetales componen nombres propios geográficos en el concepto del hombre blanco, pero no eran tales [...] para la mente del indio” (1968: 2-3, destacado en original). Sin precisar cuál era la diferencia radical de mentalidades, el nombre de una planta señalaba la pista de la localización, y del uso social de territorialidades.

Harrington visualizaba la relación entre las palabras, las identidades, y los parajes en términos clásicos: “La expansión hacia el Oeste [del Gününa Küne] está ratificada por la toponimia”. A propósito de un paradero denominado Jút-ütrr en *gününa yájitch*, cerca de Nahuel Huapi en la ribera derecha del Limay, precisó que con ese nombre “[...] se conoce allí el río Limay, en razón de que esta gente y la Aóenī Kēnk si bien disponen de voces para decir río, no bautizan con palabra única la totalidad de él” (1946: 255, destacado en original). Si una corriente de agua llevaba los nombres de los campamentos instalados en las orillas, Harrington comprendió que sus interlocutores no veían dos veces el mismo río. A través de vocablos desplegó una morfología de la cultura, y destacó cómo las personas, indígenas u occidentales, pensaban morfológicamente: “Así como nosotros distinguimos la piedra llamándola basalto, granito, etc., el Gününa Küne también la distingue por el color, la dureza o la utilidad que le presta. *Gaiman* nombra a la piedra apropiada para afilar (asperón), que abunda en la proximidad del pueblo patagónico” (1941: 28).

El trabajo con las palabras no le impidió advertir las limitaciones del forzamiento de fonéticas y las inferencias semánticas: “[...] pues estando –como están– el Gününa Küne, el Aóenī Kēnk y el Araucano tan cruzados entre sí, a menudo les era imposible discernir la paternidad de vocablos” (1946: 248). Harrington remarcó que el nombre de una persona, “[...] por sí solo, no es hilo que conduzca al ovillo racial” (265). Respecto del etnónimo “*tehuelche*”, comentó que *tehuel* sería la deformación de la palabra “araucana” *chewül*: “[...] varios la tradujeron por ‘malo’; otros por ‘nervioso’; no pocos por ‘bravo’; éstos por ‘peleador’; aquéllos por ‘valiente’; y no faltó uno más docto que la tradujo por ‘retraído’, ‘díscolo’, ‘desconfiado’, añadiendo: ‘supongamos que en una tropilla de caballos uno de ellos no para a mano fácilmente, es menos dócil, dispara, es difícil de agarrar: eso sería un caballo *chewül*’” (1935: 59). La polisemia del etnónimo, la proliferación de voces y sentidos abstractos, inducían una morfología de la lengua donde algunas palabras y traducciones, al igual que ciertos caballos, se escapaban de la comprensión del etnógrafo, difíciles de asir.

Con incertidumbre advirtió que ninguno de sus nueve maestros le ha “[...] sabido explicar satisfactoriamente qué significa *gününa*, pero están contestes [sic] en afirmar que *Gününa küne* es el gentilicio que emplean para designarse a sí mismos. El padre o generador de la raza, según ellos, es *Elumgássüm* [...] no es otra cosa que el mamífero fósil, en general, de relativa abundancia en la Patagonia”, mientras que “*Küne* significa gente” (1935: 60). Harrington escuchó en la lengua un factor de continuidad y estabilidad cultural. Las diferencias y las dificultades serán determinadas, principalmente, por la calidad del registro y las deficiencias de la anotación (1946: 252-253).

No especificó los supuestos teóricos, pero sí detalló los problemas, la metodología, las técnicas, y los procedimientos. El resumen de la *Contribución al estudio del indio Gününa Küne* clarificaba los alcances del proyecto, y la prolijidad con la cual confrontaba las fuentes sobre el *gününa yájitch* –los “últimos sobrevivientes que hablan ese idioma”– con los antecedentes editados (1946: 273). Harrington precisaba las señas, proporcionaba una semblanza de sus interlocutores, y trazaba las redes de parentesco que vinculaban a la mayoría,

además de censarlos y dar a conocer sus lugares de habitación (240-243). Todos habían nacido en el último tercio del siglo XIX, y eran hijos, sobrinos, y nietos de los grandes *lonko* o *gamákia* con territorialidad septentrional³. Muchos de ellos vivenciaron la guerra y la expansión del estado-nación.

La relación trasunta empatía, respeto mutuo y amistad. Harrington cuenta que al ponerse en contacto con Kilkil-ágūs “[...] se mostró reacia, temerosa y desconfiada, pero como yo no era ya un novicio en tales lides, le hablé de Nawelkir Chiquichano, de Teguí-tsüm y sobre todo de Trruúlmani, su compañera de la niñez; le mostré fotografías de los tres y le dije una docena de palabras en *gününa yáitch*. El resultado fue óptimo; desapareció la adustez y se mostró en su verdadera personalidad, jovial a pesar de ser sesentona, comunicativa y jaranista –una india excepcional por su carácter” (1946: 239). Si bien persiste el estereotipo del indio torvo, cuyo modo de ser sólo se modifica en las personalidades extraordinarias, Harrington sabía muy bien cómo ganarse la confianza de sus interlocutores. Para ello recurría a la fuerza evocativa de las fotografías, y se anticipaba a las técnicas de la etnografía histórica moderna, como los grupos de recordación.

Cae de maduro que no corresponde realizar lecturas ingenuas ni idealizaciones. De manera utilitaria, Harrington recomendaba “[...] compenetrarse de la psicología del indio y granjearse su buena voluntad. [...] Reacio a la ejercitación mental, el indio se cansa y concluye por fastidiarse. [...] Es preciso matizar la tenida, conversar de bueyes perdidos, de temas ajenos al interés del indagante, pero que alivian al indagado; hay que hablarle [...] de cualquier cosa actual y familiar, a fin de distraerle y sacarle de la tensión a que lo conduce el trabajo de pensar” (1946: 250). Los prejuicios del párrafo eximen todo comentario, pero muestran las tensiones de los modos complejos de confrontar con la alteridad, toda vez que la actitud indagatoria contrastaba con la conformación de un “gabinete etnológico” informal y nunca asumido del todo en su protagonismo, copartícipe en la preservación del saber y la memoria colectivos, integrado por aquellos a los que Harrington solía presentar como “maestros indios” (1968: 3)⁴.

En su riqueza y diversidad, los interrogantes de Harrington se integraron dentro de las obsesiones generales del paradigma difusionista. De alguna manera facilitó los elementos conceptuales para que no hubiese que forzar demasiado su inscripción en el *corpus*. En esa dirección, se propuso averiguar “el grado de pureza del Gününa Küne del día”. Sin embargo, al cotejarlas con las fuentes, sus respuestas fueron más activas que muchas de sus preguntas. Harrington diagnosticó el mestizaje entre “el Gününa Küne”, “el Aóenī Kēnk”, y “el Araucano” mediante datos genealógicos, apoyándose en una metodología onomástica que le permitía identificar los nombres propios con las lenguas que circulaban en Patagonia (1946: 262). Para clasificarlos combinó la forma en que esas poblaciones se reconocían a sí mismas con etnónimos impuestos (Nacuzzi 1998). Los datos obtenidos se rebelaban a la yuxtaposición corriente de “raza”, “cultura” y “etnia”, y las conjeturas de Harrington se complicaban al vislumbrar que las lógicas para percibir la organización social no eran estricta ni principalmente étnicas, sino políticas y familiares. Cuando el registro no se acomodaba a los postulados solía recurrir a diferentes mediaciones y correctivos raciales.

(Des) apropiación y lectura de Harrington

Despojados de prejuicios por el itinerario autodidacta, clarificadas las operaciones de reinscripción, y dilucidadas las condiciones adversas para la circulación de la obra, estamos en condiciones de advertir el desequilibrio señalado más arriba. ¿Cómo proponemos leer a

Harrington? Atentos a la inestabilidad, a las tensiones, y a los desplazamientos de sus prácticas y textos. Se requerirá un doble movimiento, en parte contradictorio. Será necesario liberarlo de la captura y el emplazamiento en el *corpus etnológico de Patagonia*, interpretarlo rigurosa, pero libremente. En contrapartida, se actualizará el pensamiento de Harrington, siempre y cuando logremos apoderarnos de sus conceptos, y hacerles decir algo nuevo.

La pregunta por las operaciones formales resulta central para esta estrategia de lectura, y para visualizar las concepciones de la alteridad, la identidad, y la autoridad inscriptas en los manuscritos. Los cuadernos inéditos de Harrington fueron organizados mediante una escritura intertextual o interlineal, la cual detalla las traducciones del *gününa yájitich* proporcionadas por parte de los interlocutores indígenas en español, en *mapudungun* y, aunque en menos ocasiones, en la *áyin* de los tehuelches sureños. Harrington ordenó esas traducciones en secuencias siempre diferentes, en las cuales intercalaba los significados posibles de los términos recogidos o suministrados anteriormente por Moreno, Cox, Hunziker, Milanesio, Grasserie, y Lehmann-Nitsche.

Como se propuso en relación al chileno Tomás Guevara, “[...] el jefe del gabinete [etnológico] puede aplicarle a los textos los dispositivos de clasificación y exclusión de su propio ‘orden del discurso’” (Pavez 2003: 27). La presentación bilingüe en un formato de doble columna, y la línea que separaba el texto mapuche del texto español en las publicaciones de Guevara y otros etnógrafos, deben ser entendidas según André Menard “[...] como una forma de re-presentación de la reducción colonial, representación del límite que incide y afecta la productividad de una escritura ejercida en la frontera como suplemento y marca de la diferencia” (citado en Pavez 2003: 30). Saturados de ambivalencias, los manuscritos de Harrington no llevan la raya que trace un linde estable con sus “maestros indígenas”.

Harrington precisó que “*sung-ú*, *yájitich* y *áyin* significan para el Araucano, *Gününa Küne* y *Aóeni Kēnk*, respectivamente, lengua, conversación, noticia, palabra” (1943: 4). Registró que conforme a Chiquichano *gününa iajitich* quería decir “lengua propia de su raza” (s/f.: I, 153). Conforme a la sinonimia de “raza” y “etnia”, el “indio *Gününa Küne*” de Harrington era nominado siempre en mayúscula, y convocado como una totalidad, dotado de unicidad y sentido determinantes de las lealtades y los comportamientos políticos. Dicha singularidad lo opondría al “indio *Aóeni Kēnk*” y al “indio Araucano”, aunque el propio Harrington reconoció que en sus primeros contactos de 1910 no era capaz de discriminar, en un contexto en que incluso la toponimia, su indicador más recurrente, acusaba el impacto de las “[...] creaciones mixtas, todas modernas, de castellano-araucano, debidas a indios y blancos, algunos de cuyos autores he conocido, o tenido noticia cierta de ellos” (1968: 2).

“El indio *Araucano*, llamado también *Mapuche* y *Moluche*” (1941: 24) era para Harrington tanto el motor como el resultado del mestizaje y, al mismo tiempo, la expresión de la construcción histórica, relativa y relacional de la identidad. En esa clave le escribió a Vignati: “De más está decir [...] si tiene presente lo expuesto en mi precedente sobre la impureza racial de los indios patagones (*Gününa Küne* y *Aóeni Kēnk*), que cuando digo ‘era de tal origen’, la afirmación es muy relativa. Sayeweke, a pesar de su apariencia araucana, de su apellido, de su jefatura o dominio sobre indios de Neuquén, no era del todo de ese origen: *Gününa Küne* por la madre, su regente fué Utraillán ‘*trraru willi che*’ o cuando menos, mestizo: el padre, Chocory, estuvo relacionado y en buena amistad con los *Gününa*, y el campo de sus correrías estaba situado en el curso inferior de los ríos Negro y Colorado; además, Sayeweke fué llevado a esa misma región, siendo niño, por un *Gününa Küne*: *Wichañir*, uno de los Linares”⁵.

Pensada como un embrión de la nacionalidad, la pertenencia étnica se condicionaba exteriormente, a partir de una interpelación colonial. Harrington admitió que de la palabra *gününa* no logró obtener un significado satisfactorio: “Algunos indios me respondían ‘nombre no más’; otros, ‘sangre nuestra’, y Trruúlmani, ‘raza nuestro’ [sic], coincidiendo unos y otros en que persona, gente, es *küne*” (1946: 246). La respuesta sobre el gentilicio partía de una pregunta occidental, y fracasaba ante el significado seguro, teniendo que inferirlo de los criterios parentales, territoriales y culturales que los actores reconocían operativos para construir identidades que se encastraban y se superponían pluralmente. El carácter relacional se mostraba en los nombres étnicos que elegían para reconocerse a sí mismos y a los otros. Según Chiquichano se llamaba *gájna künnü* a la gente del norte y a los salineros de la Pampa Central; Trruúlmani reconocía como *isna künnü* a la gente del sur, *chuhuach a künnü* eran los cordilleranos, *kádai a künnü* la gente blanca, *chülila künnü* “una tribu o una parcialidad, probablemente de la misma lengua que los *gününas*”, *yákarsh* los “indios chilenos”, etc. (Harrington s/f.: II, 87).

Los listados de etnónimos muestran la tensión entre la obsesión por clasificar, y la comprensión sutil de las formas específicas o regionales de la identidad, localizables en las lenguas, las genealogías, las canciones de linaje, los relatos de caciques, los mitos, las leyendas, las costumbres, las creencias, las ceremonias, las fiestas, los juegos, y las rogativas registradas en los manuscritos. La noción de “tradición”, impugnada como un conjunto estático de representaciones ancestrales (Boccaro 2000: 27), aparece en los textos de Harrington en dialéctica entre la continuidad y la contingencia, toda vez lo “antiguo” entre los *gününa künnü* se producía en el largo período, pero se configuraba también en el tránsito de un par de generaciones.

Yáutatrr o *yautatrrúîétrr* significaba en *gününa yájitch* “pintar”, “marcar”, y “escribir” (Harrington s/f.: I, 167). Guillermo Cox relató que al concluir una carta dictada en Las Manzanas por Huinchual, se la pasó al cacique para que la firmase y, “[...] la firma fue mui simple: se contentó con trazar una pequeña línea curva en forma de caracol” (1863: 95). Las interpretaciones del arte rupestre del centro-norte de Patagonia (Boschín 2006) asocian el “caracol” con los motivos espiralados, y constatan la inscripción sobre diversos soportes – piedras, cueros, textiles, cuerpos– de los nombres de linaje o “divisas de familia” que Moreno (1979: 117) había identificado entre los *Gennaken*, y Félix de Augusta al otro lado de los Andes (2002). Harrington agregó que entre los descendientes de esas poblaciones, una o dos generaciones después, la función del tatuaje era facilitar el reconocimiento del muerto “en el otro mundo” por parte de amigos y parientes (s/f.: I, 86). Los nombres de linaje de las listas de caciques que Saygüequé y otros jefes remitían a las autoridades pueden cruzarse con los motivos de arte de los sitios arqueológicos y con los registros de Harrington, devolviendo las redes políticas y familiares del norte de Patagonia del siglo XIX.

El “Desafío a *Elūmgássūm*”, el padre de la gente *gününa*, contracara supuesta del *walichu*, fue narrado por Trruúlmani en 1935, y podría interpretarse como un mito sobre la circunscripción territorial de las familias *gününa küne* al interior septentrional, amenazadas por la conversión del *Elūmgássūm* en “madre” por efecto del mestizaje, y por la captación de mujeres por parte de aquellos que lo desafiaban y cruzaban los ríos, es decir, los manzaneros del otro lado del Limay⁶. La interpretación sobre el ente dador de linajes, y la centralidad del parentesco en la estructura social, se articulan con la confiabilidad del registro etnográfico de Harrington, quien recogió los nombres españoles e indígenas de muchos individuos y cabezas de familia que figuraban en las listas de revista de los “batallones de indios amigos” que reportaban en la

comandancia de Carmen de Patagones, o que aparecían en la correspondencia de Saygüequé, fuentes escritas de las cuales no tuvo conocimiento, ni oportunidad de consultar⁷.

Si conforme a Michel De Certeau (1993) la tarea del historiador es exorcizar a los muertos, una serie de personajes que el tiempo ha tornado borrosos recuperan su vitalidad de espectros, mediante la conjunción de fuentes escritas y registros orales. Las anotaciones hechas por Harrington y sus maestros nos devuelven el espesor de sujetos a los cuales los archivos tradicionales mostraban fragmentariamente. Gracias a los relatos contados en una lengua que se consideraba perdida, llegan los ecos de Wilkaleu o Faquico León, el hijo de José María Bulnes Llanquitrú y lugarteniente de la “Gobernación Indígena de las Manzanas”; de Puelmañ, el suegro de Saygüequé que se desempeñaba como “código” o consejero; y hasta del capitán chileno Ignacio Agüero, quien en 1822 había asistido a los manzaneros con una partida de fusileros contra los tehuelches en la batalla de Languiño, y que veinte años después se desempeñaría como intendente interino de Valdivia, para mantener durante su vejez relaciones comerciales con la toldería-estancia de Saygüequé y allegados. Con base en retazos, se recupera la significación histórica de sus vidas, mediante narraciones de individuos de las generaciones posteriores que también implementaban estrategias complejas, como Adolfo Nawelkir Chiquichano, quien se agregó el apellido del tío para conseguir el apoyo de la comunidad galesa en un reclamo de tierras, además de jactarse por contar en seis idiomas, “[...] los tres indios, inglés, galés y español” (1946: 241).

Políticas de la identidad y regímenes de historicidad

No obstante su desempeño como funcionario de rango menor, los alcances políticos de los planteamientos de Harrington no son legibles en primer plano. La crisis del liberalismo, y los problemas de la construcción de la identidad nacional sobre bases nuevas fueron menos acuciantes en sus textos que en otras narrativas contemporáneas. Sin embargo, el diagnóstico sobre la inminencia de la extinción de la lengua y la etnia contuvo esos resquemores, anticipando una problemática capital durante el primer peronismo. La anotación de la toponimia será un resguardo donde fijar la positividad y la historicidad de lo vernáculo. Harrington deseaba que los topónimos en *gününa yájtch*, no fuesen alcanzados en Río Negro y Chubut por el “[...] afán rebautizador que tanto daño ha causado a la expresiva e invariablemente objetiva nomenclatura autóctona”. Por el contrario, los topónimos galeses fueron el dispositivo y el efecto de una imposición cultural que invirtió el exotismo, introdujo subjetividad, quebró los lazos entre lo natural y lo cultural, y suprimió los pocos nombres “[...] de procedencia india que salvaron de ser borrados del mapa por los colonos europeos. En aquel medio, y a pesar de ser genuinos de la tierra, aparecen ellos los exóticos, rodeados como están de nombres raros: *Drofa Gabets, Drofa Dulog, Treorci Máesteg*” (1941: 28). El temor por el fin de la *yájtch* –el habla, la lengua, y la palabra–, y con ella la cultura y la identidad, desconocerá el rescate político de las nuevas generaciones, los esfuerzos por reinventar, descifrar, y restaurar aquellos nombres geográficos que “[...] el blanco se ha encargado de deformar” (1941: 29).

Harrington decretó la “próxima extinción de la lengua hablada”: “Las enfermedades, el alcohol, las guerrillas entre sí o con tribus extrañas, han sido causas importantes en la degeneración y paulatino anquilamiento de este indio. Pero hay una principalísima; el cruzamiento con araucanos y *aóenī kēnk* y con blancos y con negros [...] El proceso degenerador, comenzado hace siglos, adquiere caracteres galopantes después de 1880 (expedición Roca). Indios y *huincas* de La Pampa, Neuquén, sur de Buenos Aires y norte de

Río Negro se trasladan cada vez más allá en procura de mejores y más extensos campos para sus haciendas [...]. El predominio de los araucanos llega a ser así muy grande, y las lenguas, costumbres y usos de los Patagones, por entonces corrompidos, se debilitan ostensiblemente. [...]” (1946: 271-272).

Se trataba de un discurso sin mayores conflictos con las prácticas y las políticas hegemónicas, aunque deplorase sus resultados. Estos enunciados con pocos matices contribuyeron a las dificultades para leerlo al margen del *corpus*. Harrington visualizó la mezcla, pero la lamentaba, y si bien comentó que el gobierno nacional había adjudicado tierras en las inmediaciones de Esquel “a pobladores más civilizados”, también opinaba que éstos tenían “menos derechos a usufructuarlas” (1942b: 139).

“La expansión blanca y araucana obra decididamente sobre el sistema de vida de los aborígenes meridionales. Finaliza el nomadismo. Los poquísimos Aoenī Kēnk y Günūna Kūne que quedan, se desbandan y se radican, siendo sus tratos menos asiduos entre sí. [...] La *günūna yáitch* deja de circular hacia 1900, excepto en pocas familias (Kollwala, Velázquez, Weichá, Chagayo, Pīchalau) en las que sólo es doméstica y practicada principalmente por los ancianos; y la *súng-ún*, imperante de antiguo, se impone por completo convirtiéndose en general entre los indios. [...] Los nietos de Trruúlmani están desposeídos totalmente de la lengua del Günūna Kūne” (1946: 272).

Además de localizar a los individuos y las familias mestizadas, Harrington listó los “últimos representantes de la raza”. Bajo este título, explicitó que en 1931, durante una reunión especial con Trruúlmani, Nawelkir Chiquichano y Teguí-tsüm, formaron “[...] una lista de 36 personas que por su origen y conocimiento del idioma eran los últimos representantes del Günūna Kūne” (1946: 260-261). El detalle podría incrementarse en veinte personas, siempre conforme al criterio de que la mezcla concluye con la identidad. A esa altura del siglo XX la *yáitch* funcionaba como el código secreto de una sociedad secreta, una lengua familiar que remite a la relación entre etnicidad y parentesco que proponía esta vieja etnografía.

Harrington reconocía “[...] el raro privilegio de exhumar seres desaparecidos hace no sé cuántos milenios y de contemplar el ocaso de una raza humana”. Un “cataclismo” explicaba que en pocas leguas hubiese excavado fósiles y registrado el fin de un idioma (1946: 273). Precisaba que de “[...] conjunto tan espurio y con la imperfección que cualquiera puede imaginar, he reunido unas migajas, placentera contribución al estudio de un indio que nació, vivió, y se extingue en tierra que hoy es argentina”. Pese al tópico nacional que reclamaba exhumar fósiles y palabras de un muestrario bastardo, y la advertencia del “barniz superficial” que sólo alteraba culturalmente a los jóvenes, emerge de la narración una historicidad incierta, la cual advierte al “lector urbano” que lo extinguido en Patagonia eran las botas de potro y las “temibles lanzas adornadas de panal”, no así la presencia de un “indio actual [...] semianalfabeto si frecuentó aulas, [el cual] aprendió a cuadrarse y obedecer en el cuartel [...] Dueño o peón, cuida ovejas o conduce carros [...] chófer de tarde en tarde, si llevara gorra y uniforme no desmerecería en la urbe porteña al lado de colega japonés” (1942b: 138-139).

Pensar mediante identidades supone, en cierto modo, una dificultad para advertir la contingencia y los cambios. Parafraseando a Chakrabarty (1999: 642), la construcción histórica de la temporalidad es el eje sobre el cual se escinde el sujeto colonial. La fractura reaparece poco placentera, cuando se describe un *indio Günūna Kūne* destinado a la desaparición, sin dialéctica con la civilización. El lugar para la historia será siempre ambivalente, el que configuran las genealogías y los mitos, las leyendas, la resonancia de las palabras y las

memorias sin cronología, la oralidad, los tatuajes, y las canciones de linaje. Quién habla en nombre de los pasados “indios”, se preguntó Chakrabarty. El interrogante revierte sobre cualquier historicidad subalterna. En su configuración occidental, las representaciones del pasado indígena de Harrington albergan el eco de otras voces y subjetividades, habilitan la *descripción densa*, y las catorce formas de decir y adjetivar “guanaco”, que se encuentran en su registro inédito del vocabulario *gününa küne* del interior patagónico septentrional.

BIBLIOGRAFÍA

Alemandri, Próspero 1953: “Los artifices oscuros de la Patagonia”, *Cursos y Conferencias*, XXIII, 256-257-258. Buenos Aires, Instituto Superior de Conferencias (tirada aparte).

Augusta, Félix José de 2002: *¿Cómo se llaman los araucanos?*, Bahía Blanca, Centro de Documentación Patagónica, Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur.

Boccaro, Guillaume 2000: “Antropología diacrónica. Dinámicas culturales, procesos históricos y poder político”, en Guillaume Boccaro y Sylvia Galindo (eds.), *Lógica Mestiza en América*, Temuco, Universidad de La Frontera; págs. 21-57.

Boschín, María Teresa 2006: *Identidad, territorialidad e ideología de las Sociedades de cazadores-recolectores (3000 AP-1400 AD) de la Patagonia argentina. Arte rupestre del ámbito estepario septentrional en las subcuencas de los arroyos Pichileufu, Comallo y Maquinchao*. Tesis de doctorado, Salamanca, Facultad de Geografía e Historia, Universidad de Salamanca.

Casamiquela, Rodolfo 1987: *Toponimia Indígena del Chubut*. Rawson, Gobierno de la Provincia del Chubut.

Casamiquela, Rodolfo 1988: “Estudio preliminar al diario de Jorge Claraz”, en Jorge Claraz, *Diario de viaje de exploración al Chubut*. Buenos Aires, Marymar; págs. 1-25.

Casamiquela, Rodolfo 1998: *Estudio de la toponimia de la Provincia de Río Negro*, Trelew, Fundación Ameghino.

Casamiquela, Rodolfo 2000: *Toponimia de los galeses en el Chubut*, Comodoro Rivadavia, Editorial Universitaria de la Patagonia.

Casamiquela, Rodolfo s/f.: “Los comienzos. El biólogo, el anatomista”. Manuscrito (Trelew, Sala Milciades A. Vignati, Biblioteca Popular “Agustín Álvarez”).

Cox, Guillermo 1863: *Viaje en las rejiones septentrionales de la Patagonia, 1862-1863*, Santiago de Chile, Imprenta Nacional.

Chakrabarty, Dipesh 1999: “La poscolonialidad y los artilugios de la historia. ¿Quién habla en nombre de los pasados indios?”, en Saurabh Dube (coord.), *Pasados Poscoloniales*, México, El Colegio de México; págs. 623-658.

De Certeau, Michael 1993: *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana.

Harrington, Tomás 1925: “Algo sobre la lengua puelche o künnü”, *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, 99. Buenos Aires, Sociedad Científica Argentina, págs. 205-206.

Harrington, Tomás 1935: “Observaciones sobre vocablos indios”, *Publicaciones del Museo Antropológico y Etnográfico de la Facultad de Filosofía y Letras*, serie A, III, Buenos Aires, FFyL, UBA, págs. 59-69.

Harrington, Tomás 1941: “Nombres indios y galeses de la toponimia patagónica”, *El Monitor de la Educación Común*, 822, Buenos Aires, Consejo Nacional de Educación, págs. 24-29.

- Harrington, Tomás 1942a: "Voces araucanas usuales en nuestro idioma", *El Monitor de la Educación Común*, 831, Buenos Aires, Consejo Nacional de Educación, págs. 22-30.
- Harrington, Tomás 1942b: "Apuntes tomados en un Gnillatun. Antigua fiesta indígena de carácter religioso que aún hoy se realiza en la región patagónica", *Revista Geográfica Americana*, IX, XVII, Buenos Aires, Sociedad Geográfica Americana, págs. 138-142.
- Harrington, Tomás 1943: "El keñewe o yamjatráwich", *Publicaciones del Instituto de Arqueología, Lingüística y Folklore Dr. Pablo Cabrera*, II, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, págs. 3-12.
- Harrington, Tomás 1946: "Contribución al estudio del indio Gününa Küne", *Revista del Museo de La Plata, Sección Antropología, II*, La Plata, Instituto del Museo, UNLP, págs. 237-275.
- Harrington, Tomás 1968: "Toponimia del Gününa Küne", *Investigaciones y Ensayos*, 5, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, separata.
- Harrington, Tomás s/f.: "Cuaderno I" y "Cuaderno II". Manuscrito (Fondo Documental Programa "Pilcaniyeu", CENPAT-CONICET).
- Harris, Marvin 1983: *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, Madrid, Siglo XXI.
- Heidegger, Martin 2003: *El Ser y el Tiempo*, Buenos Aires, FCE.
- Menghin, Osvaldo 1957: "Estilos del arte rupestre de Patagonia", *Acta Praehistorica, I*, Buenos Aires, Centro de Estudios Prehistóricos, págs. 57-87.
- Moreno, Eduardo 1979: *Reminiscencias de Francisco P. Moreno*, Buenos Aires, Eudeba.
- Nacuzzi, Lidia 1998: *Identidades impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.
- Pavez, Jorge 2003: "Mapuche ñi ñütram chilkatun/ Escribir la historia mapuche: Estudio posliminar de Trokinche müfu ñi piel. Historias de familia. Siglo XIX", *Revista de Historia Indígena*, 7, Santiago de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile; págs. 7-53.
- Romero, José Luis 1988: "Los contactos de cultura: bases para una morfología", en *La vida histórica. Ensayos compilados por Luis Alberto Romero*, Buenos Aires, Sudamericana, págs. 145-201.
- Vignati, Milciades A. 1942: "Iconografía Aborígen I. Los caciques Sayeweke, Inakayal y Foyel y sus allegados", *Revista del Museo de La Plata, Sección Antropología, II*, La Plata, Instituto del Museo, UNLP, págs. 13-48.

NOTAS

¹ Centro Nacional Patagónico (CONICET). Bd. Guillermo Brown 2825 (9120) Puerto Madryn, Chubut, Argentina. Correo electrónico vezub@cenpat.edu.ar

² "En 1952 conocí a Don Tomás Harrington [...] Después de años de relación fecunda con el maestro –en el doble sentido de la palabra–, murió, ya anciano, y sus densos escritos inéditos fueron, por vía de la mano de su única hija, recogidos por Milciades Alejo Vignati [...] A la muerte, a su vez, de este último investigador, su hija María Emilia tuvo a bien poner en mis manos ese inapreciable patrimonio" (Casamiquela 2000: 9). Acerca del destino de la biblioteca personal de la cual fueron desgajados los manuscritos, Casamiquela informó que fue "[...] adquirida, a través de mi mediación, por el Gobierno de la Provincia del Chubut" (s/f.: 2).

³ *Gamákia* significaba "mi cacique" en *gününa yájtich* (Harrington s/f.: I, 107).

⁴ El reconocimiento de un "gabinete etnológico" proviene de una interpretación de la obra de Tomás Guevara, quien coordinaba el trabajo de una serie de intelectuales mapuche de Temuco, en una experiencia no exenta de conflicto y asimetría (Pavez 2003: 25).

⁵ Carta del 26 de septiembre de 1942, incluida en Vignati (1942: 32-33).

⁶ “Entonces hubo como una explosión y se levantó *Elūmgāssūm*. Tocó apenas el anca del caballo, que cayó muerto, yendo el jinete a dar del otro lado de un arroyo, quedando a salvo, pues *Elumgāssum* no toca el agua ni cruza corrientes de agua. De allí le gritó el otro: *Chūkuk nachākūm*, lo que quiere decir: “te voy a hacer mujer”. Cuando le dicen esto – que no le gusta– *Elumgāssūm* se retira”. Harrington apuntó que Trreutrrill le había contado el “desafío” a su nieta Trruúlmani (s/f.: II, 81-82).

⁷ Archivo Servicio Histórico del Ejército, Colección Frontera Sur y Frontera con los Indios, documento N° 999; Archivo General de la Nación, sala VII, legajo 723.