

La Encuesta Nacional de Folklore de 1921 en La Pampa: el magisterio y las diversas voces del Territorio

The 1921 National Folklore Survey in La Pampa: teachers and the diverse voices in the Territory

Melina E. Caraballo*

Universidad Nacional de La Pampa
melinaec@hotmail.com

Abstract

The 1921 National Folklore Survey, pushed forward by Consejo Nacional de Educación (National Education Council), was intended to systematize the knowledge about cultural experiences across Argentina. This paper focuses on the implementation of the survey within the National Territory of La Pampa, highlighting the key role played by teachers in the collection of folkloric material. Within the context of folklore becoming established as a discipline, the project aimed at strengthening national identity. Analysis shows records entered by teachers not only included data requested by the CNE, but also the voices of respondents and participants, thus enriching the information with local insights. This paper also explores the collection of Indigenous languages, as well as how they were represented and documented within an institutional framework prioritizing certain forms of cultural expression. This proposal provides a new perspective on the NFS by underlining how folkloric material collection in La Pampa was far from uniform, showing tensions between Indigenous expressions and the building of a homogeneous national identity.

Key words: folklore, national identity, Indigenous languages.

Resumen

La Encuesta Nacional de Folklore de 1921, impulsada por el Consejo Nacional de Educación, tuvo como propósito sistematizar el conocimiento sobre las expresiones culturales en todo el territorio argentino. Este artículo se centra en el desarrollo de la encuesta en el Territorio Nacional de La Pampa, con énfasis en el rol de las maestras y los maestros como agentes clave en la recolección de material folklórico. En un contexto de consolidación del folklore como disciplina, el proyecto buscaba fortalecer la identidad nacional. El análisis revela que en los registros asentados por el magisterio no solo se incluyó el material solicitado por el CNE, sino también las voces de consultantes y coproductores, que enriquecieron la documentación con perspectivas locales. Además, se explora la recolección de lenguas indígenas, así como también el modo en el que se llevó a cabo su representación y documentación dentro de un marco institucional que priorizaba ciertas formas de expresión cultural. Esta propuesta contribuye a una nueva mirada sobre la ENF, al destacar cómo la recolección folklórica en La Pampa no fue uniforme, sino que evidencia tensiones entre las manifestaciones indígenas y la construcción de una identidad nacional homogénea.

Palabras clave: folklore, identidad nacional, lenguas indígenas.

1. Introducción

La Encuesta Nacional de Folklore (ENF) de 1921 fue concebida por el Consejo Nacional de Educación (CNE) como una iniciativa para documentar las expresiones culturales dispersas en el vasto territorio nacional. Para ello, se propuso sistematizar el conocimiento sobre

* Recibido el 10/04/2025. Aceptado el 28/10/2025.

costumbres, relatos, creencias y prácticas de distintas regiones del país, en un contexto en el que el folklore comenzaba a consolidarse como disciplina. Este artículo analiza el desarrollo de la encuesta en el Territorio Nacional de La Pampa, con especial atención en los actores involucrados en la recolección del material y en los objetivos que orientaron su implementación.

Desde su origen, la ENF se estructuró sobre una concepción del folklore vinculada con la identidad nacional, en sintonía con los debates intelectuales de la época sobre la consolidación de una tradición autóctona. El 1º de marzo de 1921, el vocal del CNE, Juan P. Ramos, presentó un proyecto para que maestras y maestros recolectaran, clasificaran y reenviaran al Consejo el material folklórico de sus regiones. En este marco es posible advertir la repercusión que tuvieron tanto las ideas esbozadas de Paul Groussac, especialmente su conferencia de 1893, como los postulados de Ricardo Rojas en *La restauración nacionalista* (1909).¹ De este modo, la propuesta de Ramos situó al magisterio como el principal agente de recolección de manifestaciones folklóricas en sus respectivas comunidades.

Estos actores ya han sido analizados en función del despliegue de las instituciones educativas en el ámbito territorial (Billorou y Sánchez 2008), sobre el rol de los docentes como intelectuales y promotores de diferentes iniciativas culturales (Lanzillotta 2009, 2011; Fiorucci, 2016; Lionetti 2016), como burocracias de Estado (Billorou 2017) y en estudios focalizados en aspectos culturales de espacios específicos del interior del país, como es el caso del análisis emprendido por Judith Farberman (2010) sobre creencias y prácticas mágicas (bujería, hechicerías, supersticiones, etc.) en Santiago del Estero desde la etapa colonial hasta mediados del siglo XX. Sin embargo, hasta el momento resulta menos claro el papel que tuvieron las maestras y los maestros, que eran actores estatales, en la producción de una literatura específica sobre temáticas folklóricas a partir de actividades llevadas a cabo fuera de las aulas.

El desarrollo de la encuesta no fue homogéneo. Mientras que desde el CNE se concebía como una herramienta para fortalecer una identidad unificada, a nivel nacional, su ejecución en territorios como La Pampa reveló dinámicas más complejas. Como señalan Ana María Dupey y Fernanda Pensa (2021), la implementación de la ENF generó un corpus heterogéneo, resultado tanto de las directrices nacionales como de las condiciones locales y de las decisiones concretas de quienes realizaron los relevamientos. En este contexto, los registros de docentes incorporaron no solo el material solicitado por la encuesta, tal como ocurrió en otros territorios y provincias, sino también las voces de consultantes y coproductores, que enriquecieron el acervo con perspectivas locales. Con frecuencia, la mediación docente determinó qué voces quedaron registradas y de qué manera.

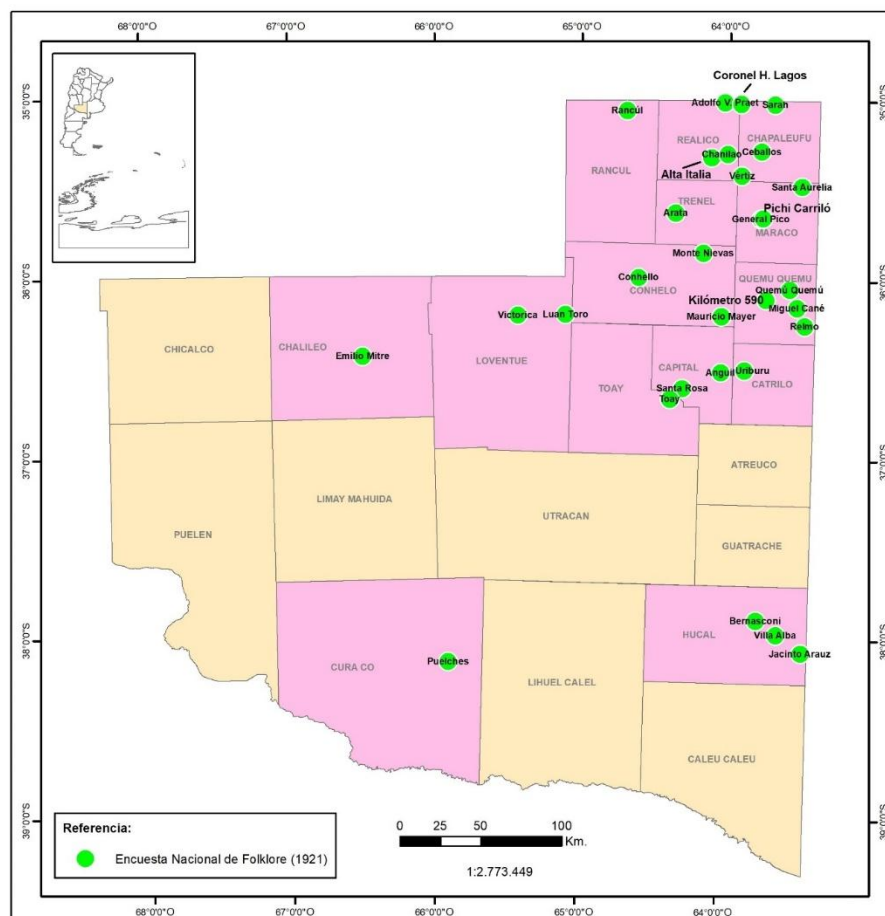
De este modo, el aporte de esta investigación se distingue de otras aproximaciones al estudio del folklore, en tanto focaliza específicamente en el funcionamiento de la ENF de 1921 y en las prácticas de relevamiento que esta promovió, al poner en primer plano el rol de las y los docentes y de otros actores involucrados en la producción y circulación de los registros. Desde esta perspectiva, las interpretaciones no se orientan a reconstruir la conformación del folklore como disciplina, sino a analizar cómo estas intervenciones concretas dieron forma al acervo generado durante la puesta en marcha de la encuesta.

¹ Entre estos antecedentes también es preciso incorporar los aportes de Leopoldo Lugones y de Joaquín V. González, quienes, junto con Rojas y Groussac, recibían el apoyo de la Junta de Historia y Numismática Americana, antecedente de la actual Academia Nacional de la Historia, entre cuyos integrantes se encontraban Roberto Lehmann Nitsche, Martiniano Leguizamón y Ernesto Quesada. Estos últimos conformaron la primera comisión de estudios folklóricos del país, que comenzó a funcionar en mayo de 1920 (Ruiz 2021).

2. El magisterio en la recolección del folklore argentino

En el desarrollo de la Encuesta Nacional de Folklore de 1921, la tarea que se le encomendaba a cada actor del sistema educativo implicaba una verdadera labor etnográfica (Vezub 2007; Farberman 2010; Mailhe 2013; Domínguez 2019) que, en busca de lo nacional, catalogaba todo aquello que podía ser descrito como folklórico. Participaron del relevamiento alrededor de 3250 recolectores, entre directivos, maestras y maestros, quienes aportaron 3224 legajos manuscritos (Fernández Latour de Botas 1981). Sus informantes fueron las familias de sus estudiantes, así como también las suyas (Palleiro 2013). En esta búsqueda privilegiaron, sobre todo, los testimonios aportados por las personas mayores, aunque, muchas veces, fueron los propios maestros los que oficiaron al mismo tiempo como recolectores e informantes.

En el caso del Territorio Nacional de La Pampa, de los 86 legajos relevados –restando el proveniente de Huasa Pampa, que luego fue reubicado en Tucumán– es posible contabilizar un total de 89 recolectores: 56 mujeres y 30 hombres; a ello se suman 3 personas de las cuales no fue posible hacer ninguna afirmación, puesto que en esos casos solo se consignaron las iniciales de sus nombres.² En cuanto a la proveniencia de los legajos, estos fueron enviados de más de una veintena de localidades pampeanas, sobre todo del este del Territorio (Mapa 1).



Mapa 1. Localidades donde se efectuó la ENF de 1921. Fuente: elaboración propia, a partir de la Encuesta de Folklore (1921)

² Dentro de esta clasificación es posible incluir a los siguientes recolectores: Ávalos Setis, J., Romero C. Gau. A. y Ramírez M. L. Se trata de docentes, cuyos nombres no se especificaron en los legajos. Por lo tanto, no se puede determinar, en cada caso, si se trató de hombres o mujeres.

Además de los maestros, hubo otros actores que ocuparon cargos de jerarquía durante la realización de la ENF, como el gobernador interino Baldomero Téllez (1919-1922) y Próspero Alemandri, quien fue ascendido a Subinspector General de Territorios en 1919. Aunque no se puede demostrar su participación directa en la iniciativa de Juan P. Ramos, es probable que estuvieran al tanto de ella, dado que se enviaron circulares a los gobernadores solicitando su colaboración. En el caso de Alemandri, es razonable suponer que estaba informado, ya que sus funciones dependían del CNE.

Un aspecto relevante en este contexto es la designación de visitantes para las escuelas de los Territorios Nacionales. Así, para el caso de La Pampa, se propusieron varios directores para este cargo, entre ellos, Luis H. Patiño, quien participó en la ENF mediante el envío de un informe al CNE. En su carta, Patiño se refirió a las remembranzas de su experiencia personal en San Luis, en lugar de ceñir la recolección de datos a La Pampa.³ Este enfoque, junto con la falta de conocimiento sobre las técnicas de recolección de datos, devino en registros que no siempre reflejaron la información solicitada, sino más bien anécdotas personales.⁴

También se hallaron manifestaciones procedentes de otras provincias, tal como sucede en el legajo 11, en el que el maestro Luis A. Cáceres compiló información sobre los Valles Calchaquies, de Catamarca; en el legajo 68, la maestra Advíncula Rubio se refirió a los recuerdos de su infancia en Santiago del Estero, entre otros ejemplos (Gráfico 1).

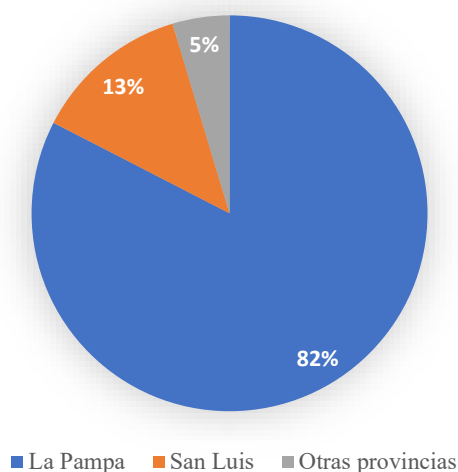


Gráfico 1: Procedencia de los datos en legajos enviados al CNE, desde el Territorio Nacional de La Pampa, 1921. Fuente: elaboración propia, a partir de los legajos de la Encuesta de 1921, correspondiente al Territorio Nacional de La Pampa

Esto evidencia que los maestros incorporaban experiencias y relatos de distintas regiones, no solo de su territorio inmediato.

Por su parte, Oscar Chamosa (2012) señala que, más allá de las exhaustivas clasificaciones esbozadas en las “Instrucciones”, estas no siempre resultaban claras para quienes debían llevar a cabo la recolección y catalogación del material hallado en sus comunidades.

³ Este sentido, María Lanzillotta (2011) afirma que los docentes normalistas que se insertaron en las escuelas del Territorio, en su mayoría, provenían de Entre Ríos, San Luis y Catamarca. La autora también agrega que muchos maestros de la gobernación habían obtenido sus títulos en la Escuela Normal de Villa Mercedes, San Luis.

⁴ Otros ejemplos con características semejantes se encuentran en los legajos 8, 10, 28, 32, 34, 44, 65, 73, 76 y 83, en los que los maestros recolectores registraron elementos culturales provenientes de diferentes partes de San Luis (Merlo, Mercedes, Santa Rosa de Conlara, entre otros), probablemente porque eran oriundos de esa provincia y, por tal motivo, muchos datos de su origen y del afecto al terruño se revelan en las encuestas a través de narraciones, coplas, formas de curar e incluso adivinanzas.

En relación con el envío de material folklórico al CNE, María Inés Palleiro (2013: 119) explica que muchas veces los mismos maestros “fueron además informantes-clave en dicha Encuesta”. Sin embargo, esta no fue la única forma en la que participaron del relevamiento; en ocasiones, incorporaron en los legajos valoraciones personales o bien sumaron sus interpretaciones acerca de los procesos históricos de la época:

La mayor parte de los datos que a continuación transcribo, se deben a los recuerdos que de las costumbres y vida de los Tehuelches y viejos criollos de esta región, tengo de la infancia, pues soy nacida en estos lugares; ellos se completan con las narraciones que he oído a mis padres, antiguos pobladores de esta zona, desde el año 1888 cuando ni siquiera había ferrocarril que la comunicara con otros puntos. Hubo aquí tribus de indios, hasta el año 1886, pero muchos de ellos, quedaron después en calidad de peones en las estancias, viendo actualmente contados los que pueden encontrarse... (Legajo 7, foja 3)

El testimonio de la maestra Magdalena Bayo, de Jacinto Arauz, la posiciona como informante clave (Palleiro 2013). En su registro se evidencia la repetición de un discurso presente desde fines del siglo XIX y principios del XX, que pretendía invisibilizar a los pueblos indígenas o bien anclarlos en el pasado. Su relato se alinea con el discurso oficial de la época, como se observa en las *Memorias del gobernador Juan Ayala* (1887-1888), en las que se describía la dispersión y proletarización de la población indígena⁵ como parte de un proceso de integración forzada a la sociedad criolla (Lluch 2005).

Esta idea también se evoca en los resultados del Censo de 1895, según el cual para ese año ya “no existen ya indios salvajes en el Territorio Nacional de La Pampa, pues los restos de las antiguas tribus, ya están sometidos y han sido censados” (Publicación Oficial del Censo Territorial, en Depetris 1998: 139). En esta línea, Axel Lazzari (2007) destaca cómo el censo contribuyó a consolidar un relato oficial que negaba la presencia indígena en la región.

Ese borramiento que operó en el censo también se manifiesta en el testimonio de la maestra de Jacinto Arauz: no es casual que Bayo se refiera a la inexistencia de “tribus de indios” y al hecho de que están “contados” e incorporados como peones en las estancias, tal como se describe en la Publicación Oficial del Censo Territorial. En este caso, las ideologías lingüísticas dominantes (Kroskirty 2004) orientan las representaciones estatales sobre la población indígena, y reproducen contenidos que refuerzan la imagen de una nación sin “indios” o asimilados a la sociedad “civilizada” tras las llamadas campañas al desierto (1879-1879).

Pese a las afirmaciones de Bayo, entre sus anotaciones también es posible hallar un considerable registro de diversas manifestaciones vinculadas con el mundo indígena, entre ellas, creencias y costumbres, vocabulario, supersticiones, juegos, curanderismo, ceremonias (nacimientos, matrimonios y muertes) y relatos. Es decir que, si bien la maestra alega que ya no quedan “tribus de indios” en el Territorio, recoge a su paso diferentes expresiones que filia como parte de la cultura indígena. Al respecto, Celina Vacca (2018: 89) asevera –sobre la base de su indagación en la ENF, correspondiente a San Luis– que “[u]na provincia «sin indios» reconoce la presencia de sus saberes, prácticas y tradiciones, aparentemente congelados en el pasado en tanto objetos de recopilación folklórica”.

No obstante, existen otros legajos (42 y 61) que se distancian de los anteriores, por la postura asumida por los maestros. En ellos, Atanasio Mayor, de Puelches, y Tomás Rivière, de Emilio Mitre, en lugar de negar la presencia indígena en el Territorio, reunieron una gran cantidad de expresiones del pueblo ranquel. El registro de tales expresiones en el oeste pampeano se debe a que, según Claudia Salomón Tarquini (2010), a partir de la finalización de la “Conquista del

⁵ Sobre los procesos de subalternización y proletarización de la población indígena en el Territorio Nacional de La Pampa, consúltese Salomón Tarquini (2008, 2010).

desierto”, las poblaciones indígenas fueron trasladadas casi ‘forzosamente’ a las primeras ciudades fundadas en el Territorio Nacional, e instaladas en tierras, generalmente, ubicadas en áreas marginales.⁶

Ambos maestros emplearon diferentes estrategias para legitimar sus propias palabras: citaron en sus anotaciones los nombres de las personas que les aportaron la información, además de subrayar su descendencia, como en la mención que hace Mayor sobre Lorenza Tripailao⁷ (“Conocida por su categoría) y de Paula Calderón⁸ (“indígena de pura cepa”), y la del maestro Rivière en referencia a Santos Morales (“cacique”).

En relación con los envíos de Puelches y Colonia Emilio Mitre, es posible advertir que los maestros recuperaron gran cantidad de elementos vinculados con las prácticas culturales indígenas como parte del folklore argentino, tal como se advierte en la carta que Rivière le dirige al Inspector Seccional Eduardo Sosa

[...] y quién mejor que él [Santos Morales] podía saber, puesto que ha sido indígena y cacique a la vez, ha conocido y practicado de cerca las costumbres de esos tiempos, mejor dicho estaba empapado en todo lo concerniente a su raza. [...] Él pues es el único capacitado para esto, y a quien me dirigí para conseguir los elementos solicitados, y con la certeza de que serían verídicos y lo netamente cierto. (Legajo 61, foja 18)

Por último, se reconoce otra forma de relevamiento, diferente a las anteriores, en especial, por la metodología que se instrumenta, ya que, tanto Juana Etcheverry, de Quemú Quemú, como Elsa Salvadori Gentili, de Anguil, ciñen su registro a la copia.

En el primer caso, la maestra adjunta en su legajo las siguientes obras del payador argentino Pedro Garay: *Hojas de cedrón* (1921), obra publicada en Buenos Aires por la Imprenta Araujo Hnos.; una nota en la revista *Nueva Era*, en la que se destaca el arte de Garay por “el más puro sentimiento criollo y una habilidad poco común en el arte de rasguear las cuerdas”, y una copia inédita de la tonada provinciana “La Trilla”. Si bien el payador era oriundo de San Luis, de acuerdo con la maestra, residía desde hacía años en la localidad de Quemú Quemú.

En el segundo caso, Elsa Salvadori Gentili incorpora en su legajo un único registro: “La piedra Itá Guamini”, que cataloga como leyenda, de la que no hace ninguna mención respecto de quién habría sido su relator. Si bien no se trata de un material anexado, como se observa en el legajo de Quemú Quemú, este registro guarda similitud con una de las leyendas que Juan B. Ambrosetti incluye en *Supersticiones y Leyendas. Región Misionera. Valles Calchaquíes. Las Pampas* (1917), en el apartado II “Leyendas de la región misionera” (específicamente, en el subapartado “Piedras con leyendas”). Lo anterior no resulta un hecho casual, puesto que entre las *Instrucciones a los maestros* la obra mencionada se cita una decena de veces, como ejemplo tomado de un autor consagrado en la especialidad (Ramos y Córdoba 1921), para evitar las superposiciones en la clasificación del folklore. Sin embargo, algunos maestros habrían copiado de manera textual –o “servilmente”, como lo propone Carrizo (1977)– los ejemplos de las

⁶ Algunos de los destinos fueron: Victorica, La Blanca (Estancia cercana a Victorica), General Acha y Colonia Emilio Mitre (Salomón Tarquini 2010: 55 y 62-63).

⁷ Lorenza Tripailao era hija de Ramón Tripailao, quien llegó desde Chile con su gente y se asentó junto con los ranqueles de La Pampa. En 1861, el general Mitre les otorgó tierras en La Verde (Provincia de Buenos Aires); luego, colaboró con el ejército hasta 1877, año en el que se sublevó. Hacia 1882 se incorporaron al Batallón de Auxiliares, en General Acha. Desde ese momento, su grupo se asentó en la zona, e incluso años más tarde, algunos de ellos se radicaron en Los Puelches (Salomón Tarquini, Depetris y Del Río 2018). Lorenza se casó con Ñancufil Calderón con quien tuvo cuatro hijos, Dionisia, Rufina, Donata y Francisco.

⁸ Si bien no fue posible hallar datos precisos acerca de Paula Calderón, más que los consignados por Atanasio Mayor, es posible inferir que provenía de la familia de Francisco Ñancufil Calderón, puesto que el maestro se refería a ella como “prestigiosa curandera indígena” e “indígena de pura cepa” (Legajo 42, Segundo Envío).

recomendaciones, tomados del material enviado por el CNE o bien de libros ya publicados de Ambrosetti (Chamosa 2012). Por lo tanto, podría suponerse que la maestra de Anguil consultó la obra para completar su legajo.

En otras palabras, aunque las dos maestras recurrieron a un soporte escrito, en lugar de relevar las tradiciones de boca de sus informantes, el resultado es diferente. Mientras que Etcheverry recupera un *corpus* –de fuentes éditas e inéditas– sobre tradiciones criollas, con indicación de su autor; Salvadori Gentili se ciñe a la transcripción casi textual de una leyenda ya publicada que no guarda relación alguna con el territorio pampeano.

Hasta aquí, se analizó la labor del magisterio en la conformación del folklore argentino y las distintas estrategias empleadas por maestras y maestros para llevar a cabo la Encuesta. A través de este dispositivo estatal, se estandarizaron las formas de registrar la información, aunque con enfoques diversos: algunos docentes actuaron como informantes clave y otros trascendieron su trabajo etnográfico y replicaron el discurso oficial, (in)visibilizando a las poblaciones indígenas de la región. También hubo quienes se enfocaron en relevar la mayor cantidad de datos provenientes de las comunidades indígenas sin intervenir en la muestra, mientras que otros se limitaron a copiar textos publicados o incorporar obras de distinta naturaleza. En todos los casos, los docentes operaron de maneras diferentes, lo que estuvo determinado, en gran medida, por la construcción discursiva de sus registros escritos y por la forma en que integraron las voces de las personas consultadas.

En el próximo apartado, se indagará, por un lado, en los modos de (in)visibilización de las y los consultantes en el relevamiento de folklore argentino y, por otro, en la naturaleza del propio relevamiento.

3. Dos formas de aportar la información: entre la voz de los coproductores y las huellas de los consultantes

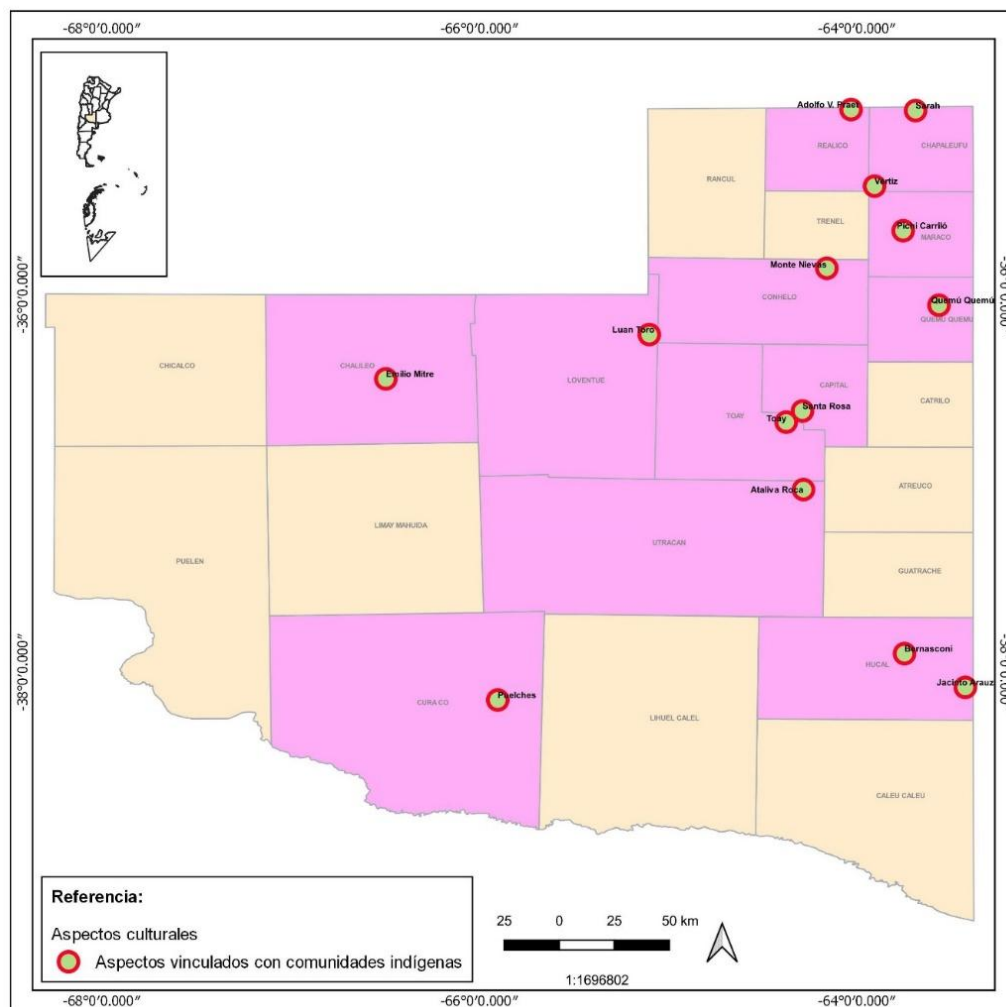
En las páginas previas, se detalló el número de legajos y docentes que participaron del relevamiento, ya que la naturaleza de estos datos resulta más perceptible que la de las y los consultantes que contribuyeron en la consecución de la Encuesta. Esto último se debe a que no siempre los docentes asentaron por escrito los nombres de quienes coadyuvaron en la recolección del folklore argentino; tampoco se recuperaron en el Catálogo dirigido por Ricardo Rojas en 1930. Por lo tanto, esta referencia solo se manifiesta de manera parcial en los legajos, aun cuando en el apartado IV, “Instrucciones Generales”, de las *Instrucciones a los maestros* se solicitaba que cada testimonio debía presentarse en hojas separadas e ir acompañado de información detallada sobre su procedencia, incluyendo la localidad, la escuela, el nombre del docente remitente y del narrador, así como otros datos contextuales (Ramos y Córdoba 1921).

A nivel nacional, los legajos producidos por los docentes revelan una gran diversidad de estrategias en la recolección del folklore. Las maestras y maestros no solo recopilaban el material solicitado por las “Instrucciones”, sino que también registraron las voces de consultantes y coproductores, quienes aportaron perspectivas locales y, en muchos casos, visiones que escapaban a la norma oficial del folklore. Este fenómeno no fue exclusivo de La Pampa, sino que se verificó en distintas provincias, como señala Dupey y Pensa (2021), al analizar el impacto de la ENF un siglo después de su implementación.

En el caso del Territorio Nacional de La Pampa, es posible afirmar que las y los docentes relevaron una muestra de 1184 fojas, aproximadamente. Con respecto a las personas que aportaron información sobre el folklore en el Territorio, del total de los legajos enviados al CNE, en 44 se especificaron sus nombres, edad y, en algunos casos, otros aspectos (como el vínculo que tenían con el maestro o si eran descendientes indígenas); mientras que en los 42 restantes no se proporcionó ninguna información.

Ahora bien, cabe preguntarse, en primer lugar, en qué localidades se obtuvo un mayor registro de manifestaciones folklóricas de raigambre indígena y, en segundo lugar, quiénes fueron las personas que intervinieron, junto con los maestros, en la realización de la Encuesta, qué rol desempeñaron o bien qué lugar les fue concedido en la tarea de relevamiento y registro.

Entre las localidades que aportaron mayor caudal de datos en la tarea de recolección se encuentran Victorica, Toay, Jacinto Arauz, Miguel Cané, Puelches y Bernasconi. Esta enumeración coincide con el relevo de expresiones indígenas, aunque al listado inicial se suman Quemú Quemú, Ataliva Roca, Emilio Mitre, Adolfo Van Praet, Vértiz y Sarah, como puede verse a continuación (Mapa 2).



Mapa 2. Localidades donde se registró mayor relevo de saberes y prácticas indígenas, durante la ENF de 1921. Fuente: elaboración propia, a partir de la Encuesta de Folklore (1921)

En relación con las prácticas vinculadas con las comunidades indígenas, los legajos de Emilio Mitre y Puelches se destacan por el volumen, la información consignada y, sobre todo, por el modo en el que sus coproductores relevaron los saberes. En el caso del maestro Rivière, si bien el legajo reúne solo 36 fojas, estas conforman un variado registro sobre las tradiciones indígenas (juegos, creencias y supersticiones), que fueron brindadas por el cacique Santos Morales.⁹

⁹ Santos Morales, cuyo nombre indígena era Catrenao (o Katrenao), habría nacido alrededor de 1840. Fue lenguaraz de Mariano Rosas y uno de los principales líderes ranqueles, quien, junto con Ramón Caleo Cabral (hijo

El legajo de Puelches, enviado por Mayor, tiene 296 fojas en las que es posible hallar un extenso abanico de saberes sobre la cosmovisión indígena, aportados en su mayoría por Lorenza Tripailao (Primer Envío) y Paula Calderón (Segundo Envío). Esto podría deberse a que, justamente, las localidades de las que provienen los dos legajos fueron, según Salomón Tarquini (2010), los principales asentamientos del pueblo ranquel (en Emilio Mitre) y de grupos asociados a los mapuches, que serían, además, desprendimientos de quienes habían sido capitanejos de Calfucurá (en Puelches), a principios del siglo XX. Más aun, Santos Morales y Francisco Ñancufil Calderón habrían sido algunos de los principales líderes en obtener tierras, luego de sus gestiones en Buenos Aires: el primero, en Emilio Mitre y el segundo, en Colonia Pastoril Los Puelches (Salomón Tarquini 2010 y 2011).

Entre los legajos enviados desde Puelches y Emilio Mitre, pero también desde Jacinto Arauz y Quemú Quemú es posible establecer algunas distinciones no solo por el modo en el que se presenta a quienes ofician como informantes, sino también por el tipo de información que relevan y por la forma en la que lo hacen. En estos casos, los maestros actuaron como mediadores entre el discurso oral y el escrito y, además, presentaron referencias claras de quienes les proporcionaron los datos que incluyeron en sus registros, que valoraron no solo por la naturaleza de la información obtenida, sino también por la pertenencia e identidad de las y los consultantes. Un ejemplo de lo anterior se localiza en el legajo 53 remitido desde Jacinto Arauz, en el que la maestra especifica cuál fue el aporte suministrado por Corvalán, y lo introduce a partir de expresiones como “Me informa Corvalán que...” o “Los siguientes datos me han sido referidos por Corvalán”. Los datos que aporta este último son sobre saberes y prácticas culturales indígenas, tal como se observa en el siguiente fragmento:

Nacimiento

Me refiere el indio Corvalán que entre los araucanos cuando nacía un niño la madre era atendida por una curandera, e inmediatamente de haber dado a luz la sometían a un baño frío en una laguna, arroyo, ojo de agua, etc. esta operación se repetía por las mañanas temprano. (Legajo 53, foja 10)

Empero, la maestra no empleó las mismas estrategias discursivas para destacar otros aportes, como los que recuperó de Andrés Painemilla, de quien solo detalla su nombre y su edad (47 años), aunque los datos, al igual que los que le proporciona Corvalán, se refieren a los “araucanos”, de acuerdo con la denominación inscrita en el legajo. Si bien Pisano de Ospital apunta cinco contribuciones provenientes de Painemilla: “Verso en araucano”,¹⁰ “Numeración en araucano” (del uno al mil), “El Padre Nuestro” y “El Ave María” (Imagen 1), y un breve vocabulario (“Palabras en araucano traducidas al castellano”), no es posible inferir de qué modo operó al hacer el registro; aunque es probable que la información la haya obtenido de boca del propio consultado. Este último, de acuerdo con Meinrado Hux (2007: 800), era hijo de padre chileno, y para 1917 residía en Jacinto Arauz, dato que habría podido precisar a partir de una carta que Painemilla le había escrito a un misionero salesiano, en la que, entre otros datos, narraba “que había sido cristianado ya en Chile”, y que estaba disponible en el Archivo Histórico Salesiano de Bahía Blanca. Por lo tanto, teniendo en cuenta que Painemilla provenía de Chile, es factible suponer que haya realizado sus aportes en mapudungun, más aún si se considera el hecho de que sería el sobrino del cacique Pascual Painemilla (Hux 2007) y, por

de Ramón Cabral, El Platero), llevó adelante las gestiones para obtener las tierras, ubicadas en el Departamento Chalileo, en las que, hacia 1900, se asentaría la familia ranquel (Salomón Tarquini 2010 y 2011).

¹⁰ La maestra aclara entre paréntesis que ignora el título del verso. Este parece ser un *ülkantun*, es decir, un canto. Además, cabe señalar que solo se registra la versión en “araucano” y no su traducción en español.

consiguiente, familiar de Pascual Painemilla Ñamcuheu,¹¹ también sobrino del cacique e intérprete y consultante nativo de Félix José de Augusta.

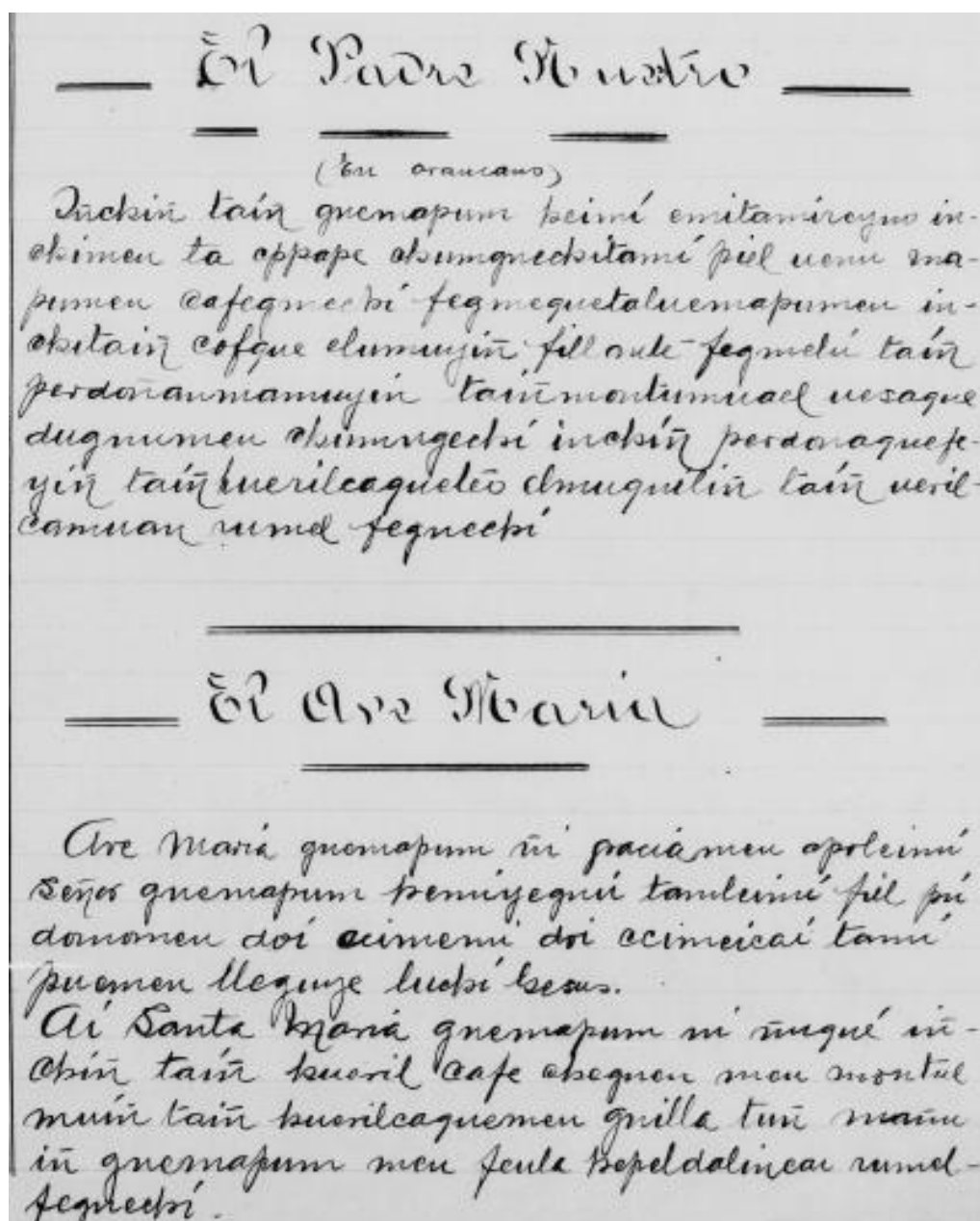


Imagen 1. “El Padre Nuestro” y “El Ave María”, incluidos en legajo de la maestra Leonor M. Ospital de Pisano. Fuente: Foja 36 correspondiente al legajo 53. La imagen corresponde a dos oraciones del cristianismo en araucano. Imagen tomada de la Biblioteca del Instituto Nacional de Pensamiento Argentino y Latinoamericano¹²

Respecto del “Padre Nuestro”, se advierte su proximidad con la oración presente en la obra *La Patagonia. Lingua, industria, costumi e religione dei Patagoni*, del salesiano Milanesio (1898); mientras que el “Ave María” guarda similitudes con *Dios ñi düngu. Kom pu kristiano ñi kimaqel tüf* (1902), de Augusta; aunque en ninguna de las dos oraciones brindadas por

¹¹ Según Augusta (1916), Painemilla Ñamcuheu, además del araucano, hablaba y escribía el español con facilidad.

¹² Disponible en Internet: <https://enf1921.cultura.gob.ar>

Painemilla figuran los versos finales, presentes en las obras consultadas.¹³ Lo anterior permite inferir que los aportes de Painemilla derivarían de su formación en alguna escuela confesional en Chile, por la cercanía con la obra de Augusta. No obstante, de acuerdo con Hux (2007), también habría estado en contacto con diferentes pobladores durante su estancia en el Territorio Nacional de Neuquén, y luego en Jacinto Arauz, en el Territorio Nacional de La Pampa, lo que explica, en parte, que sus contribuciones presenten algunas diferencias en relación con la obra del misionero capuchino.

En el legajo 29, la maestra Amada Gatica recupera la voz de Conrado Cheuquelen – descendiente y capitanejo de Pincen (Estévez 2000)–, el cacique Pedro Marifil¹⁴ y Félix San Martín¹⁵ para acercarse al significado del topónimo Quemú Quemú: “[e]n procura de su verdadero significado, interrogo al indio más viejo y único de la región, Don Conrado (Conra) Cheuquelen, de unos noventa años más o menos...” (Legajo 29, foja 1). A continuación, Cheuquelen le explica a Gatica que el origen del nombre se remonta a 1879, luego de la toma de Pincen en Trenque Lauquen, cuando el ejército del general Conrado E. Villegas persiguió “a los últimos dispersos”, a los que atacaron en cercanías de la laguna Quemú Quemú. Alrededor de la laguna, había dos tolderías a donde se habían dirigido para consultar el significado del topónimo: “y que los informaron que Quemú Quemú era el nombre de algo que usaban los médicos pero que él [Conrado Cheuquelen] no conoció, creyendo que sería el nombre de algún yuyo que había existido en las orillas de la laguna”. A partir del relato anterior, Gatica vuelve a consultarle a Cheuquelen por la traducción del término, quien señala que muchas interpretaciones son arbitrarias y menciona ejemplos en los que los nombres originales en su lengua difieren de las traducciones habituales, destacando la precisión de ciertos términos y su significado dentro de la cosmovisión indígena (Legajo 29, foja 1).

Según la maestra, también le consulta al cacique Pedro Marifil –quien coincide con Cheuquelen en que Quemú Quemú era algo que usaban los “maschí” [sic], pero que no conoció– y a Félix San Martín.¹⁶ Sin embargo, es poco probable que San Martín haya sido un informante, sino más bien el autor de algunos libros que Gatica habría consultado, como *A través de la Pampa* (1899) o *Neuquén* (1919).

La forma en la que los maestros de Emilio Mitre, Puelches, Jacinto Arauz y Quemú Quemú recuperan las voces de esos otros que intervienen en los legajos se acerca a la noción de coproductor, puesto que, tal como lo proponen Malvestitti y Farro (2022), estos actores participan en el proceso de construcción; de hecho, intervienen, directamente, en la labor etnográfica junto con los maestros.

Pese a que la maestra Magdalena Bayo también incorpora entre estos a personas que habrían pertenecido a diferentes comunidades indígenas, sus registros se apartan radicalmente de los ejemplos anteriores. Así, en el legajo 7, enviado desde Jacinto Arauz, Bayo reúne dos cuentos referidos por Carmen Painemilla y José Kolím; tres poesías y tres canciones pertenecientes a Carmen, Francisca, Pascual y Luis Painemilla. Sin embargo, al revisar los registros es posible advertir que Bayo tomó fragmentos de una obra ya publicada; por lo tanto, de “origen espurio”

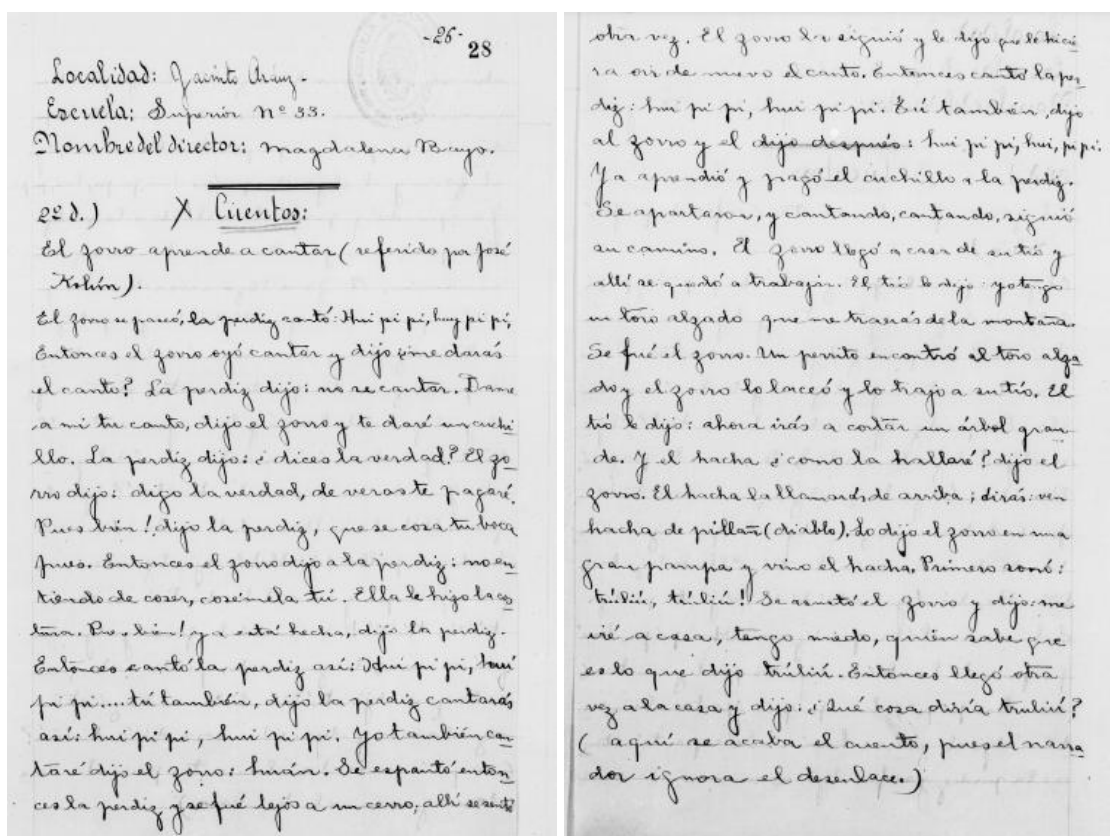
¹³ Para un estudio en profundidad, sobre las variantes de estas oraciones en diferentes materiales destinados a la evangelización, puede consultarse Nicoletti y Malvestitti (2008) y Malvestitti (2010b).

¹⁴ Amada Gatica describe a Pedro Marifil como un cacique chileno, de 45 años, “que vive actualmente en las márgenes del Picún Leufú o Leufú como se le dice por error de interpretación del lenguaje (Neuquen) ona” (Legajo 29, foja 1).

¹⁵ Según Gatica, “vecino de Quilachanquil (Neuquen) y que ha estudiado con atención la lengua araucana” (Legajo 29, foja 1).

¹⁶ Al respecto, Carrizo (1938), en su análisis sobre las toponimias de las diferentes provincias y gobernaciones, destaca los estudios de Domingo Milanés, en *Etimología araucana* (1915), y de Félix San Martín, en *Neuquén* (1919), además de la mención de una obra anterior, como *Topografía de La Pampa y Río Negro* (1881), de Manuel J. Olascoaga.

(Carrizo 1977: 20), aunque no por ello carentes de valor folklórico. Sobre este punto, resulta complejo definir si la maestra tomó las piezas literarias, directamente, de *Lecturas Araucanas* (1910), de Fray Félix José de Augusta, o bien si lo hizo de la obra de Domingo Milanésio, *Etimología araucana* (1915), donde también habían sido incorporados. Lo que sí puede afirmarse es que Bayo no habría estado en contacto con quienes consignó como sus informantes, puesto que se trató de una copia fiel de un libro impreso. Además, ya para 1916 Augusta en su *Diccionario Araucano-Español y Español-Araucano* afirmaba, en referencia a “José Francisco Colün”, uno de sus intérpretes, que ya había fallecido; por lo tanto, no es posible que haya sido informante durante la realización de la Encuesta. A continuación, se presenta la versión recopilada por la maestra Magdalena Bayo de José Kolím:



Imágenes 2-3. “El zorro aprende a cantar”, incluido en legajo de la maestra Magdalena Bayo. Fuente: Foja 28 correspondiente al legajo 7. Las dos fojas corresponden al registro de José Kolím, de acuerdo a cómo escribe el nombre la maestra Magdalena Bayo, informante de Fray Félix José de Augusta. Imagen tomada de la Biblioteca del Instituto Nacional de Pensamiento Argentino y Latinoamericano¹⁷

El mismo registro se encuentra en las publicaciones de Augusta (1910: 100) y de Milanésio (1915: 52), a partir de las cuales es posible confirmar la copia. Asimismo, al analizar la Parte tercera de la publicación realizada en 1915 por Milanésio es posible advertir que transcribe dos cuentos en español (“El caballo blanco” y “El zorro aprende a cantar”), poesías y canciones publicados por Félix José de Augusta (Capuchino, Chile) (1910), aunque respecto de estas últimas piezas, el misionero salesiano aclara que se trata de un “extracto” de *Lecturas Araucanas*. Asimismo, en Parte segunda de la obra reproduce 108 oraciones en edición bilingüe (español-mapudungun), que toma del *Pequeño Manual del misionero para evangelizar a los*

¹⁷ Disponible en Internet: <https://enf1921.cultura.gob.ar>

indios fronterizos (1876), de Pablo Emilio Savino, también con indicación de su procedencia (Nicoletti y Malvestitti 2008).

Al igual que Milanesio, la maestra copió textualmente la versión que consignó en su legajo; pero, a diferencia del salesiano, no incluyó ninguna referencia a la fuente original.

Si bien Bayo podría haber realizado la transcripción a partir de cualquiera de las dos obras existentes, es posible sugerir que lo hizo a partir de la edición de Milanesio, y no de la de Augusta. Para poder justificar esta afirmación, es importante recuperar, en primer lugar, el modo en el que la maestra escribe el apellido del informante (Kolím), más cercano a como lo registra Milanesio (Kolún), que a como lo hace Augusta (Kolúñ, en 1910 y Collúñ, en 1916). En segundo lugar, cabe mencionar que los relatos que reúne Bayo siguen el mismo orden que el presentado por Milanesio en su obra, pero sin perder de vista la clasificación esbozada por Ramos (1921) en las “Instrucciones”: “El caballo blanco”, de Carmen Painemilla; “El zorro aprende a cantar”, de José Kolím; “Poesías aborígenes”, de Francisca Painemilla; “Poesías aborígenes”, la primera por Pascual Painemilla y la segunda, por Luis Painemilla.¹⁸ En tercer lugar, la maestra menciona entre sus informantes al padre Ángel Buodo, quien, entre los diferentes lugares por los que itineró como misionero ambulante, visitó la localidad de Jacinto Arauz (Massa 1967). Si bien el misionero salesiano había inaugurado alrededor de una treintena de edificios, en Jacinto Arauz la obra no se concretaría sino hasta 1948,¹⁹ aunque sí se creó una “comisión para la ayuda y asistencia del misionero, conformada originalmente por tres miembros: presidente, Graciana Alfaro de Munuce (mujer del dueño del hotel del pueblo); secretaria, Magdalena Bayo (directora de la Escuela N° 33); tesorera, Josefa Cesa de Vilariño” (Miguel, en Morales Schmuker 2015: 15). La información anterior permite afirmar que habría existido algún vínculo entre el misionero y la directora de la escuela, Magdalena Bayo. Por lo tanto, no sería extraño suponer que la maestra accediera a material bibliográfico del salesiano Milanesio perteneciente al padre Buodo o bien facilitada por este.

En esta sección, se analizó el lugar que ocuparon algunos coproductores, sobre todo en los primeros ejemplos, y los consultantes, en especial de Augusta (1910), en los siguientes. Sin embargo, lo interesante de estas muestras –independientemente de la interacción entre docentes y consultantes– es el relevo de las diferentes manifestaciones indígenas en las colectas realizadas por las y los docentes pampeanos.

Seguidamente, se examinará, por un lado, dónde se localizan los principales registros de expresiones de raigambre indígena y, por otro, cuáles fueron los géneros o formatos más recuperados en los legajos.

4. Voces indígenas y dinámicas lingüísticas en el Territorio pampeano

En este apartado, se analizará cómo fue la colecta de lenguas indígenas en la Encuesta Nacional de Folklore relativa al entonces Territorio Nacional de La Pampa y el variopinto registro de datos lingüísticos que allí se ofrecen (Caraballo y Orden 2021), como parte de los “conocimientos populares”, entre los que confluyen, según de Ugarriza Aráoz (1925), “géneros mezclados” y provenientes de diferentes campos, como la mitografía, la lingüística o la etnografía, entre otros. En cuanto a la información relevada, la ENF contiene un gran mosaico de voces indígenas y criollas que, desde una lectura del presente, permite observar las dinámicas lingüísticas que existieron en el territorio pampeano a principios del siglo XX.

¹⁸ Además de las dos poesías que se transcriben –sin título, al igual que en las obras de Augusta y Milanesio–, se agregan dos cantos: “La canción del machi de Koskoy” y “Canto de un Huilliche”; en Augusta (1910), el primero se titula “La canción del machi del Kobkoy” y se atribuye José Kolúñ, y no a Luis Painemilla como apunta Bayo.

¹⁹ Buodo misionó en La Pampa desde 1914, año en el que se instaló en General Acha, y hasta 1946 (Rodríguez y Minetto 2008).

Esta diversidad lingüística relevada en la ENF se inscribe en una tradición más amplia de documentación de las lenguas originarias en Argentina. Entre 1870 y 1920, la documentación de vocabularios fue el método más utilizado para registrar las lenguas indígenas, principalmente por limitaciones metodológicas y el escaso interés en el arte verbal nativo. Según Marisa Malvestitti (2015), estos registros, organizados de forma léxica o conceptual, incluían listas de palabras y, en algunos casos, frases breves.

A su vez, la difusión de vocabularios y otros instrumentos (catecismos, confesionarios u oraciones) se vinculó con la tarea de evangelización, llevada adelante por las misiones religiosas. No obstante, estos materiales no solo se emplearon para catequizar a las poblaciones indígenas, sino que, además, el trabajo producido por los misioneros se integró al campo de los estudios de las lenguas americanas (Malvestitti 2010a). Para el caso de la Patagonia y Tierra del Fuego, por ejemplo, el registro etnográfico realizado por los misioneros salesianos reunió un importante archivo sobre lenguas indígenas (Malvestitti y Nicoletti 2017).

En los legajos relevados en el Territorio pampeano, como se indica en los ejemplos que se presentan a continuación, es posible reconocer la pervivencia de más de una lengua indígena en los diferentes registros. En relación con los géneros relevados que colectaron las y los docentes en el Territorio, se encuentran las frases breves y textos, los vocabularios y topónimos. Respecto de las frases, fue posible identificar tres relevamientos: el primero, registrado por el maestro Atanasio Mayor, de Puelches, el segundo, por el maestro Calixto Mendoza, de Ataliva Roca, y el tercero por la maestra Magdalena Bayo, de Jacinto Arauz.

<i>Español</i>	<i>Lengua indígena</i> ²⁰
<i>Todos formados para comer</i>	Tragúinen y loto alú ²¹
<i>Vamos a tomar amigos</i>	Putuhain putaiñan
<i>Vamos a tomar amiga</i>	Putuhaiñaña mollain
<i>Vamos a cantar</i>	hain
<i>Vamos a comer</i>	I lota hai
<i>Tomé caldo</i>	Uscu - carriain

Cuadro N°1: Oraciones sueltas Fuente: elaboración propia, a partir de la Encuesta de Folklore (1921). Legajo 42, foja 110

Por su parte, el maestro Calixto Mendoza registra cinco frases (en general, saludos), pero lo hace dentro de un apartado que titula “Vocabulario araucano”, en el que enlista diferentes categorías²²:

²⁰ Esta denominación no figura en el texto fuente, sino que se empleó para diferenciar el uso de dos lenguas; sin embargo, el maestro no hace ninguna mención al respecto.

²¹ En este ejemplo y en los siguientes se respetaron las grafías originales.

²² Calixto Mendoza en un extenso listado incluye términos que pertenecen a diferentes categorías léxicas: vegetación, animales, colores, partes del cuerpo y numeración, aunque también es posible ver algunos vocablos que no se circunscriben a ninguna de las categorías mencionadas.

<i>Español</i>	<i>Araucano</i>
<i>Buen día</i>	Marí - mar(i)
<i>¿Cómo están todos?</i>	Como le caimí?
<i>Adiós</i>	Amuchimay
<i>Me voy</i>	Amuy
<i>Hasta luego</i>	Michay

Cuadro N°2: Saludos. Fuente: elaboración propia, a partir de la Encuesta de Folklore (1921). Legajo 43, foja 3

A diferencia del ejemplo anterior, Bayo organiza las frases en torno a preguntas o expresiones (saludos o agradecimientos), junto con otras vinculadas con información personal, a partir de las cuales, seguramente, se podían obtener determinados datos de las y los pobladores, como se observa en el siguiente cuadro:

<i>Español</i>	<i>Lengua indígena</i> ²³
<i>Sí, no</i>	may ya, mu múca
<i>Gracias</i>	Feyllega
<i>Se lo agradezco mucho</i>	Inche ñi fúrenefiel inche, cume may tañi férenefiel
<i>¿Cómo está Ud?</i>	Cúmle caymi?
<i>¿Dónde vive Ud?</i>	Cheu mlekeymi?
<i>¿Es usted soltero?</i>	Kizuyageymi chi eymi?
<i>¿Es usted casado?</i>	Curegeymichi? Futha mieimichi?
<i>¿Cuántos hijos tiene?</i>	Chumten pu piñeñ miey mi?

Cuadro N°3: Frases indígenas. Fuente: elaboración propia, a partir de la Encuesta de Folklore (1921). Legajo 7, foja 51

Sin embargo, respecto de este último ejemplo, cabe mencionar que las frases que asentó la maestra de Jacinto Arauz son copia textual del “Frasario Hispano-Araucano”, que, como se mencionó, Domingo Milanesio incorporó en su obra *Etimología Araucana* (1915: 59). Este “frasario”, a su vez, está tomado del *Pequeño manual del misionero para evangelizar á los indios fronterizos* (1876: 55), de Pablo Emiliano Savino.

Por otro lado, en los tres casos que se expusieron, es posible advertir que se trata de transcripciones en parte incompletas, posiblemente por haber sido anotadas en contextos de elicitación pregunta-respuesta, y con escaso conocimiento por parte del magisterio acerca de las lenguas indígenas y sus normas de transcripción de fonos no presentes en el castellano. En el Cuadro N°1, la expresión *hain* carece de base verbal para indicar el verbo ‘cantar’ (*ülkantuaiñ* sería la transcripción correcta); en tanto que ‘vamos a comer’ no debería segmentarse dado que comprende una palabra única (*ilotuaiñ*), y *tragúinen* y *loto alú* (*trawüyngiün iloatualu*) que debería traducirse como ‘se reúnen para comer’, en lugar de ‘se forman’ para ello. Algo similar ocurre en el cuadro N°2 provisto por el docente Calixto Mendoza con “*Como le caimí?*” y en el cuadro N°3 con *Cúmle caymi?*, ambas variantes gráficas de *kümelekaymi* (‘¿cómo estás?’).

²³ Por tratarse de una copia de la obra de Milanesio y, por extensión, de la de Augusta, cabe aclarar que la lengua indígena a la que se hace referencia, si bien se presenta como “araucano”, es el mapudungun.

Por otra parte, existe similitud entre las lenguas ranquel²⁴ y mapudungun en los distintos niveles de análisis, y no son evidentes en estos ejemplos los elementos que, generalmente, las distinguen (como las alternancias fonéticas v/f, d/z, o la opción por cierto lexema para denominar el mismo referente). Esto, junto con la formación, en el plano sociolingüístico, de comunidades comunicativas en las que hablantes de ambas lenguas interactuaban, no permite indicar fehacientemente en el análisis la adscripción a una u otra lengua de las expresiones proporcionadas en los legajos, salvo en casos como *uscu - carriain (üvkükörüaiñ)* ‘[vamos a] tomar sopa’ incluido en el registro de Puelches, que constituye una forma idéntica a la relevada en el diccionario ranquel de Fernández Garay (2001: 187).

En cuanto a los campos semánticos abordados en los vocabularios, estos aparecen dedicados a la numeración, flora y fauna de la región, colores, objetos, partes del cuerpo y topónimos, entre las varias categorías usuales en los instrumentos estandarizados para el registro de lenguas en ámbitos coloniales.²⁵

En los ejemplos presentados se observa que la transcripción no sigue parámetros fonéticos, sino que se toma como modelo la ortografía de la lengua española, sin reparar en si las grafías son adecuadas para representar las particularidades propias de la lengua en cuestión. Es decir que no se logra una cierta autonomía de la lengua que se pretende describir formalmente, ya que quien hace el registro no consigue desligarse de un referente lingüístico que, en este caso, es el español. Un intento por acercarse a la pronunciación de las palabras se halla en el legajo 58, de Juana G. de Ramírez, de Quemú Quemú, que reúne un conjunto de “voces indias” en diferentes listas léxicas.

<i>Escritura</i>	<i>Significado</i>	<i>¿Cómo se pronuncia?</i>
<i>quiñe</i>	1	quiñé
<i>epu</i>	2	epú
<i>quela</i>	3	quelá
<i>meli</i>	4	melí
<i>Pichi Huinca</i>	Cristiano chico	Pichí Huincá
<i>Ramón Tripailaff</i>	-	Ramón Tripailáff
<i>choique</i>	avestruz	choiqué
<i>curra</i>	huevo	currá

Cuadro N° 4:²⁶ “Voces indias”. Fuente: elaboración propia, a partir de la Encuesta de Folklore (1921). Legajo 58, fojas 1-2

En su transcripción, Ramírez no hace ninguna distinción entre los grafemas que conforman la palabra, solo se detiene en la acentuación, rasgo a partir del cual se advierte que todas las palabras devienen en agudas, según las reglas ortográficas del español, acentuación que es propia del ranquel y el mapudungun del este de los Andes. Por último, cabe destacar que la información que la docente aporta sobre la pronunciación la provee el señor Bonifacio

²⁴ Fernández Garay (2002) se refiere al ranquel como aquella variedad de lengua mapuche o araucana que proviene de Chile y se habría extendido en la Argentina a partir del siglo XVII o quizá antes, lo que generó el denominado *proceso de araucanización*.

²⁵ En el Legajo N° 42, de Puelches, es posible hallar las siguientes opciones: “vestimenta”, “prendas de ensillar”, “vestidos que se usaban”, “alimentos”, “insectos”, etc.

²⁶ Este cuadro se confeccionó a partir de las tres listas léxicas que registró Ramírez: “Numerales”, “Nombres de algunos caciques desde la fundación de General Acha en 1882” y “Otras voces”.

Aranzadi, el portero de la escuela, quien, cuando trabajó en los bosques de General Acha, “tuvo por compañeros a muchos indios”²⁷ (Legajo 58, foja 1).

Otro punto para destacar en relación con los vocabularios es el lugar que ocupan los lexemas relacionados con la fauna y con la flora de la región, los cuales se organizan a partir del listado de palabras.

<i>Español</i>	<i>Araucano</i>
<i>perro</i>	tregua*; tregua**; tregua***
<i>gato</i>	ñarqui*; ñaiqui**; ñorquin***
<i>gato montés</i>	mulus** ²⁸
<i>zorro</i>	neré*; nerré ~nirú**; ‘sañi’*** ²⁹
<i>liebre</i>	mará*; marrá***
<i>león</i>	trapal*; trapial**; trapul’***
<i>venado</i>	trilí*; truli** ³⁰
<i>guanaco</i>	luán*; luan**; luan***
<i>vaca</i>	huacá*; uaca**; ‘huaca’***
<i>lagarto</i>	huil ³¹
<i>peludo</i>	cofur** ³²
<i>oveja</i>	ufisa**; huisa***

Cuadro N°5: Animales. Fuente: elaboración propia, a partir de la Encuesta de Folklore (1921). Legajos 41*(f. 4), 42 (fs. 93-94) y 43*** (f. 3). (Legajos 41*, 42** y 43***)**

Calixto Mendoza, Atanasio Mayor y Roselina Mattiauda relevaron diferentes vocabularios en los que se recuperan nombres de animales, en algunos casos, con registros similares (‘tregua’ y ‘luan’ ~ ‘luán’) y, en otros, con algunas diferencias en la transcripción (‘mará’ ~ ‘marrá’ o ‘trapal’ ~ ‘trapial’ ~ ‘trapul’). En general, en estos vocabularios se colectaron con frecuencia los mismos zoónimos: algunos silvestres, como guanaco, zorro, león; y otros domésticos, como gato y perro. A su vez, se documentaron voces que son de uso común entre el mapudungun y el ranquel (‘huacá’ ~ ‘uaca’ ~ ‘huaca’)³³, y otras en las que se observan algunas diferencias

²⁷ De acuerdo con Salomón Tarquini (2010), tanto en Victorica como en General Acha se asentaron “indios amigos”, de diferentes orígenes, los que luego participaron en las fundaciones de estas localidades.

²⁸ Fernández Garay (2001: 169) documenta ‘kodkod’ para gato montés y ‘ngulus’ para gato pajero o yuyero. Esta última forma es la más cercana a la que registra Atanasio Mayor.

²⁹ Magdalena Bayo registra este mismo término, pero para “zorrino”, no para zorro; al igual que Fernández Garay (2001).

³⁰ Augusta (1916: 237) consigna “truli”, para ciervo, esta forma coincide con el registro (“truli”) que hace el maestro Mayor, a partir de la información que le aporta Lorenza Tripailao (Legajo 42, fojas 93-94), para denominar tanto al cierto como al venado.

³¹ Es probable que esta forma que relevó la maestra se refiera al vocablo lagartija, para el que Augusta (1916: 49) propone “fillkuñ” y Fernández Garay (2001: 172) “vilkuñ”.

³² Augusta recoge ‘kofür’ para peludo (1916: 91).

³³ Tanto Fernández Garay (2001: 188) como Augusta (1916: 244) registran ‘waka’, para vaca.

gráficas en los registros (‘ufisa’ ~ ‘huisa’), lo que permitiría vincular algunas de estas variantes con el mapudungun y otras con el ranquel. Las razones que permiten afirmar que, por ejemplo, las voces ‘ufisa’ y ‘cofurr’ provienen del mapudungun y no del ranquel, son lingüísticas, ya que en la transcripción se empleó el grafema “f”, en lugar de “v”. Por su parte, Fernández Garay (2001: 176-178) documenta ‘owisa’ ~ ‘wisa’, para oveja, y ‘kovür’, para peludo. No obstante, también recoge ‘ngulus’, para gato pajonal,³⁴ cuyo registro es similar al que documenta Mayor, e inexistente en Augusta (1916).³⁵ Por lo tanto, no todos los registros provenientes de Puelches pertenecen al mapudungun, sino que es posible comprobar la existencia de más de una lengua o variedad en contacto con el español, debido a la relación entre los distintos grupos indígenas, asentados en un mismo lugar o no, pero con vínculos entre sí.

También aparecen extensas definiciones de los fitónimos, en la mayoría de los casos, solo en español, pero en otros también en “lengua indígena”:

<i>Español</i>	<i>Lengua indígena</i>
<i>algarrobo</i>	sooi*; guitru ~ soiguitru**
<i>alpataco</i>	soi mamuill ~ (soi ³⁶)**
<i>caldén</i>	güitrú*
<i>cardo</i>	tolto**
<i>carqueja</i>	llafodi ³⁷ **
<i>cortadera</i>	queni**
<i>chañar</i>	trical*; mamo ³⁸ ~ chical mamuill**
<i>hortiga (sic)</i>	curi**
<i>jarilla</i>	coigue ~ (sellequín ~ siquin ³⁹)**; sayué***
<i>julupe</i>	cuparra**
<i>junco</i>	ranquil***
<i>malva rubia</i>	guaca-labuen**
<i>molle</i>	huingan*; gui-an**
<i>olivo⁴⁰</i>	carru mamull ~ casi mamuill**
<i>paico</i>	pichin**
<i>piquillín</i>	tracá*; trica ~ (truca ⁴¹)**, tricá***
<i>tomillo</i>	sala ~ salcha**
<i>topasaires</i>	chodlagüen*; choique laguen**
<i>totorá</i>	trapal**
<i>tuna</i>	cochen**

³⁴ Una especie felina que habita en La Pampa.

³⁵ El capuchino recoge ‘kodkod’ para gato montés, pero no es posible hallar ninguna voz que se asemeje a la que aporta Lorenza Tripailao.

³⁶ Atanasio Mayor consigna este término en referencia al fruto del alpataco, el que se corresponde con el que presenta Fernández Garay (“soy”) para designar a la “chaucha de alpataco o de algarrobo” (2001: 126).

³⁷ Fernández Garay (2001), para el caso de carqueja, propone “külla vodi”, lo que permite suponer que se habría perdido la primera sílaba del primero de los términos; al mismo tiempo que se advierte una variante en la forma en la que el maestro hizo el registro (“-fodi”, en lugar de “vodi”).

³⁸ Probablemente, esta forma que consignó el maestro se refiera a “mamüll”, que significa leñoso (Fernández Garay 2001: 97).

³⁹ Con este término, Lorenza Tripailao se refiere a la flor de la jarilla (Legajo 42, foja 36).

⁴⁰ Fernández Garay (2001) también registra “karü mamüll” para olivillo.

⁴¹ Con “truca” se designa al fruto del piquillín.

<i>Español</i>	<i>Lengua indígena</i>
<i>unco</i>	tromen ^{42**}
<i>yuyo de mucha espina</i>	cui***
<i>zampa</i>	chilpe**

Cuadro N°6 Vegetación. Fuente: elaboración propia, a partir de la Encuesta Nacional de Folklore (1921). Legajos 42⁴³ (fs. 36-38 y 98-99), 43 (f. 2) y 74 (fs. 2-3). (Legajos 74*, 42 y 43***)**

Los ejemplos anteriores sobre fitónimos y zoónimos contrarrestan, al menos, para el caso pampeano, la afirmación sostenida por Manuel de Ugarriza Aráoz (1925: XVII), en el primer tomo de la Colección de Folklore, para quien “[l]lama la atención, también, lo relativamente poco que se han ocupado los maestros de la fauna y flora argentinas, si consideramos sus variadísimas especies”. En los relevamientos enviados desde el Territorio, como se ha demostrado, abunda el registro de la fauna y, en especial, de la flora de la región, aunque esta información no se encuentra, necesariamente, consignada bajo un único apartado, sino distribuida entre dos de los ejes mencionados en la clasificación propuesta en las “Instrucciones” (1921): el primero, “Creencias y costumbres” y, el cuarto, “Conocimientos populares”.

Otra de las categorías recolectadas en la región es la de los topónimos. En cuanto a estos es preciso aclarar que, al igual que los fitónimos, se consignaron de dos formas: por un lado, mediante los listados de doble entrada (en español-araucano) y, por otro, mediante la explicación extendida del origen de los nombres.

En el legajo de Roselina Mattiauda se presentan topónimos en “lengua de los Pampas”, con su traducción en español:

<i>Lengua de los Pampas</i>	<i>Español</i>
<i>Toay</i>	Abra
<i>Epu-Pel</i>	Dos - pescuezos
<i>Cachucó</i>	Pasto y agua
<i>Chapalcó</i>	Barro y agua
<i>Nerecó</i>	Agua del zorro
<i>Maracó</i>	Agua de la liebre
<i>Co-ló-lauquen</i>	Agua en la laguna del médano
<i>Luan Toro</i>	Guanaco malo
<i>Catriló</i>	Médano partido

Cuadro N°7 “Significado del nombre de algunos pueblos y lugares en la lengua de los Pampas”. Fuente: elaboración propia, a partir de la Encuesta de Folklore (1921). Legajo 41⁴⁴, foja 5

⁴² Fernández Garay (2001), registra “tromü” ~ “tromen” para cortadera.

⁴³ En este legajo, el maestro Atanasio Mayor incluye más de cuarenta términos, todos sobre “Plantas y pastos de la región”, el que se complementa con un segundo vocabulario sobre fitónimos, dedicado, específicamente, a “Plantas y pastos de la Colonia”.

⁴⁴ En este legajo, también se presentan topónimos que describen la clase de accidente geográfico a la que se refieren: río ‘leuvú’, arroyo ‘pull’, laguna ‘lauquén’, médano ‘lo’, monte ‘mamuel’. A partir de estas

Asimismo, es posible hallar otra forma de consignar los topónimos en los legajos: además de la correspondiente traducción en español, se brinda una explicación acerca del origen del término. Sobre este punto, es posible mencionar tres ejemplos: dos del topónimo Quemú Quemú –ambos enviados desde la localidad de Quemú Quemú, el primero, por la maestra Margarita G. de Cambra y el segundo por Amada C. Gatica– y el tercero, proveniente de Anguil, en el que Matilde Pérez recupera, a partir de una leyenda, el origen de la laguna Urre-Lauquen.⁴⁵

El registro de elementos naturales (principalmente, flora y fauna) y topónimos en lenguas indígenas formaba parte de una tradición que data de la época colonial, pero que en el siglo XIX y XX alcanza su máximo desarrollo, por la búsqueda de registro territorial y también por los intereses de la comunidad científica en estos territorios. Esta práctica y las publicaciones de la época que la sostenían, sin duda, formaron parte de las lecturas personales e insumos de conocimientos generales en la formación de maestras y maestros. Por ese motivo, en los legajos resulta frecuente este tipo de listados, incluso con una organización temática y de colecta de términos muy similares, lo que permite pensar en una labor colectiva coincidente.

Para el caso de La Pampa, de acuerdo con María Inés Poduje (2006), los topónimos⁴⁶ dan cuenta de la percepción del entorno, pero también “acerca de la evolución de la lengua” (Mollo 2018: 527). A su vez, su existencia permite inferir que muchos de estos ya se empleaban entre los ranqueles.

Por otra parte, las y los docentes, a partir del registro de los diferentes vocabularios, también consignaron información relativa tanto a los grupos indígenas como a las lenguas habladas por ellos en el Territorio. Si bien, en algunos casos, intentaron demostrar que tales grupos eran parte de un pasado lejano, al igual que su lengua y sus costumbres, el registro de las diferentes prácticas, así como las voces lingüísticas en una lengua diferente al español, pone en evidencia su existencia en diferentes puntos, pero, sobre todo, en aquellas localidades en las que se asentó mayor cantidad de población indígena.⁴⁷

En el legajo de Jacinto Arauz, Magdalena Bayo se remonta a datos que, en años anteriores a la realización de la encuesta, operaron legitimando una determinada realidad, como es la inexistencia de población indígena en el Territorio. Es decir, que de alguna manera el censo configuró una representación respecto de la población indígena en el Territorio, compartida socialmente, que se mantuvo en el imaginario colectivo al menos hasta entrada la década de 1920. Esta representación aparece ligada a la idea de ‘civilización’ y, por lo tanto, opuesta a la presencia de población originaria en el territorio pampeano. En relación con esta población, Lazzari (2007) explica el funcionamiento del censo como parte de un mecanismo para expulsar y, al mismo tiempo, documentar como irreal la existencia de “indios” en la Pampa.⁴⁸

En cuanto a la filiación lingüística que instituyeron algunos docentes, respecto de los grupos y la lengua que encontraron a su paso, se menciona, principalmente: “araucanos”. A partir de este rótulo, junto con el de “pampas”, de carácter genérico (Nacuzzi y Luacioli 2017), es posible pensar que su uso respondía a la clasificación instrumentada en los principales materiales de consulta, como ocurre con los diccionarios y gramáticas que circularon entre los siglos XIX y XX. Muchos de estos fueron producidos, originalmente, para llevar adelante la evangelización de la población nativa, aunque también se integraron en obras de naturaleza lingüística que

denominaciones, de carácter genérico, se conforman otros topónimos, en las que hay un segundo término que especifica el primero, como ocurre con Catriló, que significa médano partido.

⁴⁵ Para un análisis sobre el origen del topónimo Urré-Lauquen, puede consultarse Caraballo (2023).

⁴⁶ Sobre la toponimia del oeste pampeano, durante el siglo XX, véase Comerci (2012).

⁴⁷ Algo similar observa Domínguez (2020), sobre el registro de las lenguas indígenas en la Patagonia central, a partir de la información relevada en las Encuestas de Folklore.

⁴⁸ Para un estudio similar sobre la construcción de la identidad (nacional) en el Territorio Nacional de Neuquén, véase Nacach (2012).

circularon en ámbitos científicos. Sin embargo, en la mayoría de los legajos en los que se consignaron frases, oraciones, vocabularios o topónimos, estos se registraron con la intención de rescatar tales expresiones del olvido, como instrumentos de lingüística de salvataje de lenguas que se consideraban camino a su extinción (Malvestitti 2010a). En este sentido, el discurso que predomina es aquel que considera que las lenguas habladas por las comunidades indígenas formaban parte del pasado; aunque esta percepción no existió solo en el territorio pampeano, sino en todo el continente. Por ello, se las presenta como “reliquias” o “vestigios del pasado”, es decir, como parte de un archivo histórico y no como lenguas vivas (Lauria 2010). Lo anterior no resulta azaroso, puesto que ya desde las “Instrucciones” (1921) se sugiere recoger material antiguo “de nuestra misma lengua o también de lenguas indígenas” (Ramos y Córdoba 1921: 5). De este modo, se configura una identidad lingüística nacional de base hispánica, orientada desde el proyecto estatal hacia la valorización de manifestaciones consideradas ‘autóctonas’ y la exclusión de saberes asociados a grupos migratorios. Sin embargo, en la práctica, la intervención del magisterio abrió ciertos resquicios para incorporar expresiones provenientes de diversas comunidades de origen extranjero, del mismo modo que permitió el ingreso –aunque fragmentario– de voces y lenguas indígenas. Estos desajustes entre la prescripción oficial y las prácticas docentes muestran que la identidad lingüística resultante fue menos homogénea de lo que proponía el programa estatal.

Es conveniente considerar, además, las asimetrías que atravesaron la producción de los registros durante la puesta en marcha de la ENF. La posición institucional del magisterio, los lineamientos prescriptivos del relevamiento y la situación de muchos consultantes y coproductores configuraron relaciones desiguales que influyeron en qué voces podían registrarse, cómo eran traducidas y qué expresiones quedaban silenciadas. Estas dinámicas de poder y las relaciones de conocimiento que se establecieron entre quienes producían y quienes aportaban los materiales constituyen un marco fundamental para comprender las condiciones bajo las cuales se construyó el acervo relevado.

5. A modo de cierre

A lo largo de este artículo se analizó, en primer lugar, la tarea de colecta y registro que llevaron a cabo las y los docentes en el marco de la Encuesta Nacional de Folklore de 1921, así como también las diversas formas de mediación lingüística que asumieron en su labor etnográfica y que dejaron inscritas en sus legajos. Este proceso no solo refleja el esfuerzo por preservar las manifestaciones folklóricas, sino también las dinámicas de poder y las relaciones de conocimiento que atravesaron la producción del corpus, así como las negociaciones que se establecieron entre el magisterio, consultantes y coproductores.

Por otro lado, se examinó el rol que desempeñaron las personas que oficiaron como consultantes o coproductoras, de acuerdo con el grado de participación que adoptaron o bien que les confirió el o la docente a cargo del manuscrito. Este análisis subraya la importancia de considerar las perspectivas locales, que enriquecieron la documentación, en lugar de asumir que la recolección de folklore fue una tarea exclusivamente dirigida y controlada por los maestros.

Finalmente, se revisaron las diferentes manifestaciones indígenas relevadas, como la toponimia, los vocabularios y frasearios que recogieron las y los docentes, sobre todo, en algunas localidades del espacio territorial. Estos elementos permiten observar cómo las lenguas y tradiciones originarias fueron representadas dentro de un marco institucional que privilegiaba determinadas formas de expresión cultural. A través de esta recolección, se visibiliza una tensión entre la inclusión de las manifestaciones indígenas en la narrativa nacional y las limitaciones de esa inclusión, dada la concepción oficial del folklore como un instrumento de consolidación de una identidad nacional homogénea.

Bibliografía

Fuentes primarias

- Ambrosetti, Juan B. 1917. *Supersticiones y leyendas*. Buenos Aires: La Cultura Argentina.
- Augusta, Félix José de. 1902. *Dios ñi düngu. Kom pu kristiano ñi kimaqel tifa*. Valdivia: Imprenta Central J. Lambert.
- Augusta, Félix José de. 1910. *Lecturas Araucanas (narraciones, costumbres, cuentos, canciones, etc.)*. Valdivia: Imprenta de la Prefectura Apostólica. [Disponible en Internet: <http://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/visor/BND:9601>]
- Augusta, Félix José de. 1916. *Diccionario Araucano-Español y Español-Araucano*. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria.
- de Ugarriza Aráoz, Manuel. 1925. “Antecedentes relativos al origen de esta colección”. *Catálogo de la Colección de Folklore Tomo I*, dir. por Ricardo Rojas Buenos Aires: Imprenta de la UBA.
- Milanesio, D. 1898. *La Patagonia. Lingua, industria, costumi e religione dei Patagoni*. Buenos Aires: Escuela Profesional de Tipógrafos de Colegio Pio IX de Artes y Oficios.
- Milanesio, Domingo. 1915. *Etimología araucana. Idiomas comparados de la Patagonia. Lecturas y frasarario araucano*. Buenos Aires: Talleres gráficos del Estado Mayor del Ejército.
- Ramos, Juan Pedro. 1921. *Folklore Argentino. Proyecto del vocal Dr. Juan P. Ramos*. Buenos Aires: Resolución del H. Consejo Nacional de Educación.
- Ramos, Juan Pedro, y Pablo A. Córdoba. 1921. “Instrucciones a los maestros. Para el mejor cumplimiento de la resolución adoptada por el H. Consejo sobre Folklore Argentino.” *El Monitor de la Educación Común* 39: 580. 3-25. [Disponible en Internet: <http://www.bnm.me.gov.ar/giga1/monitor/monitor/580.pdf>]
- San Martín, Félix. 1919. *Neuquen*. Buenos Aires: Biblioteca del Suboficial.
- Savino, Pablo Emilio. 1876. *Pequeño Manual del Misionero para evangelizar a los indios fronterizos*. Buenos Aires: Imprenta de Pablo Coni.

Fuentes secundarias

- Billorou, María José. 2017. “Maestros e inspectores en los Territorios Nacionales. Una burocracia sin escritorios (1900-1950)”. *Burocracias estatales. Problemas, enfoques y estudios de caso en la Argentina (entre fines del siglo XIX y XX)*, ed. por María Silvia Di Liscia y Germán Soprano. Rosario: Prohistoria-EdUNLPam.
- Billorou, María José y Laura Sánchez. 2008. “Escuelas, maestros, inspectores. La dinámica del sistema educativo en el Territorio de La Pampa, 1880-1930”. *Historia de La Pampa. Sociedad, política, economía. Desde los poblamientos iniciales hasta la provincialización (ca. 8000 AP a 1952)*, ed. por Andrea Lluch y Claudia Salomón Tarquini. Santa Rosa: EdUNLPam.
- Caraballo, Melina. 2023. “Mediación lingüística y tradición discursiva: el rol del magisterio en el Territorio Nacional de La Pampa”. *Diálogos sobre cultura y región. Políticas, identidades y mediación en la Pampa y Patagonia Central (Siglos XX y XXI)*, ed. por Paula Laguarda y Anabela Abbona. 67-99. Santa Rosa: IESHOLP Ediciones - TesseoPress. [Disponible en Internet: <https://www.teseopress.com/dialogossobreculturayregion/>]
- Caraballo, Melina y María Emilia Orden. 2021. *Tradiciones, saberes y prácticas culturales en el territorio pampeano. El centenario de la Encuesta Nacional de Folklore (1921)*. Santa Rosa: 7Sellos Editorial Cooperativa.

- Carrizo, Juan Alfonso. 1938. "Folklore y Toponimia." *Historia de la Nación Argentina*, vol. IV, segunda parte, dir. por Ricardo Levene. 389-411. Buenos Aires: El Ateneo.
- Carrizo, Juan Alfonso. 1977. *Historia del Folklore Argentino*. Buenos Aires: Biblioteca Dictio.
- Comerci, María Eugenia. 2012. "Espacios y tiempos mediados por la memoria. La toponimia en el oeste de La Pampa en el siglo XX". *Corpus 2*: 2. [Disponible en Internet: <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.816>.]
- Depetris, José Carlos. 1998. "Los indígenas de la Pampa Central. Segundo Censo Nacional de Población de 1895". *Memorias de las Jornadas Ranquelinas*, ed. por María Inés Poduje. 133-147. Santa Rosa: Departamento de Investigaciones Culturales, Instituto Nacional de Asuntos Indígenas.
- Chamosa, Oscar. 2012. *Breve historia del folklore argentino (1920-1970). Identidad, política y nación*. Buenos Aires: Edhasa.
- Domínguez, Verónica. 2019. "La Encuesta Nacional de Folklore de 1921: Chubut y su panorama multilingüe." *Literatura - Lingüística: investigaciones en la Patagonia XI*, comp. por Julieta del Prato, Florencia Olivero y María Marta Peliza. 235-248. [Disponible en Internet: https://www.academia.edu/43326581/La_encuesta_nacional_del_folklore_de_1921_Chubut_y_su_panorama_multilingu_e]
- Domínguez, Verónica. 2020. "Maestros devenidos etnógrafos. Las encuestas del folklore y el registro de lenguas indígenas en la Patagonia central". Trabajo presentado en el Workshop Identidad, cultura y poder en Argentina, Siglos XX-XXI. La Pampa: Universidad Nacional de La Pampa.
- Dupey, Ana María y Fernanda Pensa. 2021. Volver a la Encuesta Nacional de Folklore un siglo después. Buenos Aires, Ministerio de Cultura de la Nación Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano -INAPL. Dirección Nacional de Gestión Patrimonial. [Disponible en Internet: https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/2022/06/02_sobre1_dupey-pensa.pdf]
- Estévez, Juan José. 2000. *Historia Trenquelauquenche*. Trenque Lauquen: Editorial Trenque Lauquen.
- Farberman, Judith. 2010. *Magia, brujería y cultura popular. De la Colonia al siglo XX*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Fernández Garay, Ana V. 2001. *Ranquel-Español / Español-Ranquel. Diccionario de una variedad mapuche de La Pampa (Argentina)*. Países Bajos: Escuela de Investigación de Estudios Asiáticos, Africanos y Amerindios (CNWS), Universidad de Leiden.
- Fernández Garay, Ana V. 2002. *Testimonios de los últimos ranqueles. Textos originales con traducción y notas lingüístico-etnográficas*. Colección Nuestra América. Buenos Aires: Instituto de Lingüística-Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Fernández Latour de Botas, Olga. 1981. "60 años después. Visión actual de la Colección de Folklore de 1921". *Revista Nacional de Cultura* 10. 105-140.
- Fiorucci, Flavia. 2016. "Julián Ripa: escritos y acciones de un intelectual periférico (1916-1995)". *Redes intelectuales, itinerarios e identidades regionales en Argentina (siglo XX)*, ed. por Claudia Salomón Tarquini y María de los Ángeles. 199-220. Rosario: Prohistoria - EdUNLPam.
- Hux, Meinrado. 2007. *Caciques y capitanejos de las llanuras del Plata*. Manuscrito.
- Kroskrity, Paul. 2004. "Language ideologies". *A companion to linguistic anthropology*, ed. Por Alessandro Duranti. 496-517. Oxford: Blackwell Publishing.
- Lanzillotta, María de los Ángeles. 2009. "Ser maestro-periodista en La Pampa territorial. La trayectoria de Manuel Lorenzo Jarrín (1910-1930)". Trabajo presentado en las V Jornadas de Historia de las Izquierdas. ¿Las ideas fuera de lugar? El problema de la recepción y

- circulación de ideas en América Latina. Buenos Aires: Centro de Documentación e Investigación de la cultura de izquierdas. [Disponible en Internet: <https://cedinci.org/wp-content/uploads/2025/11/JHI-5.pdf>]
- Lanzillotta, María de los Ángeles. 2011. “Con la pluma y la palabra. Los grupos intelectuales emergentes del territorio nacional de La Pampa (1910-1943)”. Tesis de Maestría: Universidad Nacional de La Pampa. [Disponible en Internet: http://www.biblioteca.unlpam.edu.ar/rdata/tespo/h_lancon949.pdf]
- Lauria, Daniela. 2010. “Tratamiento de indigenismos en el Vocabulario rioplatense razonado de Daniel Granada (1889)”. *Ianua. Revista Philologica Romanica* 10: 175-202.
- Lazzari, Axel. 2007. “Identidad y fantasma: situando las nuevas prácticas de libertad del movimiento indígena en La Pampa”. *Quinto Sol* 11. 91-122. [Disponible en Internet: <https://cerac.unlpam.edu.ar/index.php/quintosol/article/view/721/649>]
- Lionetti, Lucía. 2016. “La tiza, la pluma y la palabra. Repertorios para la mediación cultural de un intelectual patagónico”. *Redes intelectuales, itinerarios e identidades regionales en Argentina (siglo XX)*, ed. por Claudia Salomón Tarquini y María de los A. Lanzillotta (Eds. 221-239. Rosario: Prohistoria - EdUNLPam.
- Lluch, Andrea (ed). 2005. *Memorias de Gobernadores del Territorio Nacional de La Pampa. Siglo XIX. Volumen I*. Santa Rosa: EdUNLPam - Subsecretaría de Cultura del Ministerio de Cultura y Educación del Gobierno de La Pampa.
- Mailhe, Alejandra. 2013. “Inconsciente y folklore en el ensayismo de Bernardo Canal Feijóo.” *Latinoamérica* 56: 1. 163-189.
- Malvestitti, Marisa. 2010a. “Dios ñi zungu. Los instrumentos de evangelización empleados en territorio mapuche (siglos XVII-XX).” *Actas del II Coloquio Internacional “Escrituras de la Traducción Hispánica”*, ed. por Albert Freixa y Juan Gabriel López Guix. San Carlos de Bariloche: Universidad Nacional de Río Negro. [Disponible en: <http://www.traduccionliteraria.org/coloquio2/actas/Malvestitti.pdf>]
- Malvestitti, Marisa. 2010b. “Lingüística misionera en Pampa y Patagonia (1860-1930)”. *Revista argentina de historiografía lingüística* 2: 1. 55-73.
- Malvestitti, Marisa. 2015. “Chaanpen, gūta, es decir, palabras. Los vocabularios como instrumentos de documentación de las lenguas originarias de Tierra del Fuego”. *Revista argentina de historiografía lingüística* VII: 1. 39-53.
- Malvestitti, Marisa, y María Andrea Nicoletti. 2017. ““Selvaggi senza un linguaggio civile”: vocabularios fueguinos recopilados por el misionero Maggiorino Borgatello”. Trabajo presentado en las VIII Jornadas Internacionales de Filología y Lingüística. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. [Disponible en Internet: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.10707/ev.10707.pdf]
- Malvestitti, Marisa, y Máximo Farro (comps). 2022. *Documentos inéditos en lenguas fuegopatagónicas (1880-1950)*. Viedma: Editorial de la Universidad Nacional de Río Negro.
- Massa, Lorenzo. 1967. *Historia de las Misiones Salesianas en La Pampa*. República Argentina. Buenos Aires: Editorial Don Bosco.
- Mollo, Norberto. 2018. “Recuperación de la toponimia ranquel en el área central de Argentina”. *IV Encuentro de Lenguas Indígenas Americanas (ELIA). Libro de actas*, ed. por María Alejandra Regúnaga, Silvia Andrea Spinelli y María Emilia Orden. Santa Rosa: EdUNLPam.
- Morales Schmuker, Eric. 2015. “Minorías religiosas y sociedad en los territorios nacionales del sur argentino: los valdenses de Colonia Iris (Pampa Central)”. *Anuario de la Facultad de Ciencias Humanas* 12: 1-18. [Disponible en Internet: <http://dx.doi.org/10.19137/an1202>]

- Nacach, Gabriela. 2012. "Territorio Nacional del Neuquén: El archivo censal de 1895 y los mitos finiseculares de atribución de identidad nacional". *Revista Trefos* 10: 1-2. [Disponible en Internet: <http://www2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/tefros/article/view/254/235>]
- Nacuzzi, Lidia R. y Carina P. Lucaioli. 2017. "Una reflexión sobre los rótulos históricos y la dificultad de nombrar a los grupos étnicos de Pampa-Patagonia y el Chaco". *Nuevo Mundo Nuevos Mundos* [revista en línea]. [Disponible en Internet: <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.71684>]
- Nicoletti, María Andrea y Marisa Malvestitti. 2008. "El uso de la lengua aborígen como práctica de evangelización: Domingo Milanesio y su prédica en mapuzungun (fines del siglo XIX y principios del siglo XX)". *Fronteras de la Historia* 13: 1. 95-118. [Disponible en Internet: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83313104>]
- Palleiro, María Inés. 2013. "Notas sobre los estudios del folklore en el Instituto de Filología". *Filología* XLV. 115-142. [Disponible en Internet: <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/filologia/article/download/1125/1105>]
- Poduje, María Inés. 2006. "La lengua ranquel como patrimonio cultural. Reflexiones". Trabajo presentado en el Encuentro de Lenguas Indígenas Americanas. La Pampa: Universidad Nacional de La Pampa. [Disponible en Internet: http://web.humanas.unlpam.edu.ar/wordpress/eib/wp-content/uploads/sites/2/2015/10/PODUJE-Políticas_linguisticas-.pdf]
- Rodríguez, Ana María y José Francisco Minetto (eds). 2008. *Por poblados, parajes y colonias. En la Pampa Central. La memoria del Padre Inspector José Vespignani*. Santa Rosa: EdUNLPam.
- Rojas, Ricardo. [1909] 2010. *La restauración nacionalista. Informe sobre educación*. La Plata: Uipe-Editorial Universitaria.
- Ruiz, Marta S. 2021. "El patrimonio folklórico argentino: primera gran recopilación. La encuesta folklórica de 1921". Trabajo presentado en el Segundo Congreso y Parlamento Virtual del Folklore de América. Salta: Consejo Federal de Folklore de Argentina.
- Salomón Tarquini, Claudia. 2008. "De 'indios bandoleros' y 'paisanos fugitivos': destribalización, subalternización y 'resistencia' en el territorio nacional de la Pampa Central (1890-1948)". *Cuadernos del Sur. Historia* 37: 15-34. [Disponible en Internet; http://bibliotecadigital.uns.edu.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1668-76042008001100003&lng=pt&nrm=iso]
- Salomón Tarquini, Claudia. 2010. *Largas noches en La Pampa. Itinerarios y resistencias de la población indígena (1878-1976)*. Buenos Aires: Prometeo.
- Salomón Tarquini, Claudia. 2011. "Actores y redes en las políticas de tierras indígenas (La Pampa, 1882-1930)". *Revista de Ciencias Sociales* 3: 20. 81-98. [Disponible en Internet: <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/1529>]
- Salomón Tarquini, Claudia y María de los Ángeles Lanzillotta. 2011. *Un Quijote en La Pampa. Los escritos de Manuel Lorenzo Jarrín (1883-1942)*. Santa Rosa: FEP.
- Salomón Tarquini, Claudia, Juan Carlos Depetris y Micaela Del Río. 2018. "Pueblos originarios: del despojo a la reorganización". *Te contemplamos desde las sendas del recuerdo. General Acha, más de 130 años de historia*, ed. por F. Martocci, S. Olmos y Sánchez. 9-21. Santa Rosa: Universidad Nacional de La Pampa.
- Vacca, Laura Celina. 2018. "Aportes para la construcción de un archivo indígena local: La Encuesta Nacional de Folklore en la provincia de San Luis, Argentina, 1921." *Memoria Americana* 26: 1. 77-93. [Disponible en Internet: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-37512018000100006&lng=es&tlng=es].

Vezub, Julio. 2007. "Historiar las prácticas etnográficas. Tomás Harrington y la morfología de la cultura en Patagonia septentrional hacia 1940." *Sociedades en movimiento. Los pueblos indígenas de América Latina en el siglo XIX*. Suplementos del Anuario del IEHS, 1. Serie Simposios y Seminarios, ed. por Antonio Escobar, Raúl Mandrini y Sara Ortelli. 175-188. Tandil: IEHS/UNCPBA.