



El linaje simbólico de sol y luna en culturas de la familia lingüística chon y sus calcos

Symbolic lineage of sun and moon in chon language family cultures and its calques

Rodrigo Moulian^A, Carolina Lema^B, Pedro Araya^C, Jaqueline Caniguan^D & Pedro Mege^E

Recibido:
noviembre 2020.

Aprobado:
mayo 2022.

Publicado:
diciembre 2022.



RESUMEN

En el presente artículo registramos correlatos en las constelaciones semióticas de sol y luna en las culturas de la familia lingüística chon que informan de un linaje simbólico, es decir, representaciones culturales de estos astros que llevan las marcas de un origen común. A partir de la comparación de los niveles de modelización sociosemiótica –lingüístico y cultural– en la designación y representación de los astros, discutimos las relaciones interculturales de los pueblos en el área de Patagonia y Tierra del Fuego. El método de investigación empleado es el análisis de correlaciones de las series de relaciones de significación que se articulan en torno a los términos y conceptos de sol y luna, designadas aquí como constelaciones semióticas. Los resultados muestran una filiación común en la elaboración de estos motivos simbólicos de la familia chon y correlatos que evidencian contactos interculturales areales de larga data.

Palabras clave: linaje simbólico, sol, luna, lenguas chon.

ABSTRACT

In this article we record the correlates in the semiotic constellations of sun and moon in the Chon language family cultures that indicate a symbolic lineage, that is, cultural representations of these heavenly bodies that bear the marks of a common origin. By comparing the levels of socio-semiotic modeling –linguistic and cultural– in the designation and representation of the stars, we discuss the intercultural relations of ethnic groups in Patagonia and Tierra del Fuego. The research method used is the analysis of correlations in the series of meaning relations that are articulated around the terms and concepts of sun and moon, designated here as semiotic constellations. The results show the common affiliation of these symbolic motifs of the Chon family and correlates that show long-standing areal intercultural contacts.

Keywords: symbolic lineage, sun, moon, Chon languages.

^A **Rodrigo Moulian**, Instituto de Comunicación Social, Universidad Austral de Chile. ORCID: 0000-0002-7879-2285. E-mail: rmoulian@hotmail.com

^B **Carolina Lema**, Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos del Cambio, CONICET, Universidad Nacional de Río Negro. ORCID: 0000-0001-7435-3739. E-mail: carolina.lema2@gmail.com

^C **Pedro Araya**, Instituto de Arquitectura y Urbanismo, Universidad Austral de Chile. ORCID: 0000-0003-3412-2076. E-mail: pedro.araya@uach.cl

^D **Jaqueline Caniguan**, Departamento de Lenguas, Literatura y Comunicación, Universidad de La Frontera. ORCID: 0000-0001-8310-7310. E-mail: jacqueline.caniguan@ufrontera.cl

^E **Pedro Mege**, Centro de Estudios Interculturales e Indígenas (CIIIR), Pontificia Universidad Católica de Chile. ORCID: 0000-0002-7807-7791. E-mail: pmeger@uc.cl

En este artículo se presentan los resultados de un estudio comparativo de los patrones simbólicos del sol y la luna en culturas adscritas a la familia lingüística chon (Lehmann-Nitsche 1913; Suárez 1988; Viegas 2015). Los grupos étnicos comprendidos en la investigación corresponden a pueblos cazadores recolectores de la Patagonia y Tierra del Fuego, habitantes del extremo sur del continente sudamericano, entre los paralelos 42 y 55 S. Se trata de las culturas teushen y aonek'enk,¹ conocidas genéricamente como tehuelche,² así como las selk'nam y haush, denominadas onas. Entre los descendientes de los aonek'enk y selk'nam se advierten procesos de revitalización lingüística, no así en las lenguas teushen y haush, que han perdido vigencia.

Para restituir, en parte, su historia y analizar las relaciones de filiación y contacto cultural de los pueblos chon con los grupos étnicos adyacentes, comparamos el simbolismo del sol y la luna. Nuestro trabajo se propone como un ejercicio de etnosemiótica histórica, en tanto emplea la información codificada en los sistemas de significación para discutir la historia cultural de Patagonia y Tierra del Fuego. El método de investigación empleado es un estudio contrastante de correlaciones en las constelaciones semióticas de los símbolos. Se entiende por constelaciones semióticas las series de relaciones de significación que permiten el funcionamiento e interpretación de las unidades de sentido de diverso nivel, desde el signo al texto (Moulian et al. 2018a, 2018b).

Este concepto refiere al funcionamiento reticular de la semiosis, que opera sobre la base de redes de relaciones establecidas en los códigos y en los sistemas sociales de conocimiento que producen. Su estudio supone atender a los procesos de modelización sociosemiótica primarios o lingüísticos, tanto como a las prácticas de modelización sociosemiótica secundarias o culturales y sus usos sociales. Siguiendo a Lotman (1982) y a Lotman y Uspenski (2000), se entiende aquí por modelización primaria la codificación de información en las lenguas naturales que organizan la designación de elementos en el mundo, constituyendo un campo de referencia. En este caso, remite a las relaciones paradigmáticas de las voces que denotan a los astros en las lenguas de los pueblos comprendidos en el estudio. La modelización secundaria comprende la acción codificante de otros sistemas de significación, propios de los distintos do-

minios culturales, que incorporan un segundo nivel de organización de la información de complejidad creciente.

En este estudio, se analizan las relaciones de significación en los sistemas de conocimiento de las culturas abordadas. Con dicho propósito sistematizamos los antecedentes sobre los significados presupuestos y connotados, que configuran las representaciones sociales de los astros (Moscovici 1979; Jodelet 1986). Nos situamos aquí en las estructuras de conocimiento elaboradas en los contextos del mundo de vida de las comunidades. En tercer término, nuestro análisis atiende a los usos de estos conocimientos en las performances rituales de los grupos humanos estudiados.

En una primera fase, el trabajo se orienta a la reconstrucción de las constelaciones semióticas de los astros en las culturas estudiadas, tomando en consideración los datos disponibles. Luego, un análisis comparativo de las relaciones de significación según los niveles de modelización de los símbolos naturales y sus usos. Desde este ejercicio contrastante se discuten las relaciones interculturales expresadas en la semiosis. Cuando los datos muestran la correlación sistemática de patrones de modelación en el nivel lingüístico y cultural de los símbolos, se infiere su deriva de un ancestro común, es decir, la existencia de un linaje simbólico. Este término designa al conjunto de manifestaciones transculturales de motivos simbólicos que tienen un origen o filiación cultural común. Cuando los datos evidencian correlaciones sistemáticas solo en el nivel de las representaciones sociales, nos encontramos ante un calco simbólico, consistente en la reproducción de patrones de modelización secundarios. Ello se considera un indicador de relaciones de contacto cultural, por el paralelo en las elaboraciones semánticas.

LENGUAS CHON

La familia lingüística chon se establece en el marco de los sistemas clasificatorios de las lenguas indígenas sudamericanas como resultado del trabajo de comparación léxica realizado por el etnólogo alemán Robert Lehmann-Nitsche (1913). Su nombre proviene de los términos *chonk* y *chon*, el primero del aonek'enk, que significa "gente"; el segundo del selk'nam, que denota "humanidad". El misionero metodista Thomas Bridges,

meticuloso documentador del idioma yagán, reconoció previamente la familiaridad entre las lenguas patagónicas y las fueguinas (Cooper 1917; Bascopé 2019). Ramón Lista (1887: 82) ofrece un primer listado comparativo de términos selk'nam y aonek'enk, que denomina ona y tehuelche, respectivamente. Lehmann-Nitsche (1913) registra cinco entidades lingüísticas correlacionadas: teushen, peneken, aonek'enk, selk'nam y meneken, esta última más conocida como haush. De ellas, peneken y aonek'enk corresponden a variantes dialectales norte y sur, respectivamente, de la llamada "lengua tehuelche", siendo la variante sureña la predominante (Fernández 1998).³ De ahí que Suárez (1988), en su análisis de la clasificación interna de la familia distinga en ella cuatro lenguas: teushen, tehuelche, selk'nam y haush. Sobre la base de los repertorios lingüísticos de las mismas, Viegas (2000-2002, 2015) propone una reconstrucción de la protolengua de este grupo lingüístico y una discusión de las relaciones históricas inferidas de los posibles cognados.

Otra lengua que ha sido vinculada de modo recurrente al grupo chon es el gүнүн a iajüch del pueblo gүнүн a küna (Escalada 1949; Casamiquela 1956; Viegas 1992; Malvestitti & Orden 2014; Orden 2017), aunque –según Suárez (1988)– los datos muestran un mayor distanciamiento. Escalada (1949) denomina "complejo tehuelche" a este conjunto integrado por los pueblos de habla chon y el gүнүн a küna. Viegas (1992) postula la "familia tehuelche" compuesta por las anteriores además del querandí. En cuanto a la filiación chon con otros grupos lingüísticos amerindios, Swadesh (1962) la vincula al moseten dentro de lo que denomina el grupo "tacapano". Suárez (1988) ratifica esta relación con las lenguas pano-tacana, lo que igualmente es planteado por Keyy Clairis (1978). Por su parte, Greenberg (1987) sitúa estas lenguas junto al gүнүн a küna, mapudungun, yagán y kawésqar, constituyentes del grupo meridional andino, a su vez inscrito en el tronco de las lenguas andinas.

En términos geográficos, esta familia lingüística se distribuye entre los paralelos 42 y 55 S, aproximadamente, comprendiendo los territorios de Patagonia y Tierra del Fuego (fig. 1). Casamiquela (1965) identifica el espacio situado entre los ríos Chubut (43 S) y Santa Cruz (50 S) como el área de distribución histórica de la lengua teushen, señalando algunos desplazamientos



Figura 1. Mapa de distribución aproximada de lenguas chon.
Figure 1. Approximate distribution map of chon languages.

septentrionales hacia la zona de Río Negro (40 S) y las inmediaciones de Buenos Aires. Esta delimitación geográfica ha sido aceptada por los especialistas en las lenguas chon (Fernández 1998; Viegas 2015). Previamente, Escalada (1949) había identificado a los chehuache-kénk, o tehuelche septentrionales de Musters (1911), como portadores de este idioma. En contraposición, Casamiquela (1965) argumenta que ellos eran hablantes de gүнүн a iajüch y propone la denominación de "tehuelches meridionales" para los hablantes de teushen. La primera mención sobre esta entidad lingüística la ofrece Burmeister (1891: 280). Para entonces, la vigencia de la misma ya había retrocedido por el avance del aonek'enk desde el sur y el mapudungun desde el norte. Su documentación se restringe a algunos vocabularios dispersos (Viegas 1993).

El aonek'enk o sureño, también denominado tehuelche (Fernández 1998), se habló originariamente en el área comprendida entre el Estrecho de Magallanes y el río Santa Cruz (Casamiquela 1965; Fernández 1998; Viegas 2015). Desde el siglo XVIII y durante el siglo XIX, este se extiende hacia el norte,

desplazando al teushen. A diferencia de esta última lengua, la documentación lingüística del aonek'enk cuenta con el trabajo sistemático de profesionales que han producido gramáticas (Delahaye 1983; Fernández 1998) y diccionarios (Delahaye 2000; Fernández 2004) validados disciplinariamente. Cabe destacar que tanto los llamados "tehuelches meridionales", hablantes de teushen, como los "australes" o aonek'enk (Casamiquela 1965), fueron pueblos cazadores recolectores cuyo modo de producción se caracterizó por patrones de asentamiento estacionales y desplazamientos cíclicos de carácter anual, con movimiento entre las temporadas de invierno y verano. En el ecosistema patagónico, la trayectoria asume un carácter predominantemente longitudinal este-oeste, con asentamientos invernales en los espacios centrales o costeros y estivales en los valles cordilleranos. Dado que las sociedades se mueven, lógicamente sus lenguas también (Bascopé 2019). En consecuencia, en un mismo territorio se pueden identificar distintos estratos lingüísticos establecidos en diversos momentos.

La dinámica de movimientos, encuentros, mezclajes, emplazamientos mutables y desplazamientos periódicos hacen del panorama étnico de la Patagonia un tema complejo, como acertadamente lo enunciara Escalada (1949) y lo muestra Casamiquela (1965, 1969, 1985, 1995). En los últimos siglos, el espacio patagónico ha sido ocupado por entidades socioculturales porosas, con fronteras difusas y en proceso de transformación (Vezub 2006, 2015; Vezub & Mazzalay 2016). Por lo tanto, las distinciones étnicas y delimitaciones territoriales tienen un rango contextual restringido. Las distinciones idiomáticas, empleadas como marcador identitario, se complejizan por las variables dialectales y el carácter deíctico que asumen las denominaciones. En algunos casos, estas designan las diferencias, estableciendo denominaciones que, parafraseando a Nacuzzi (2005), resultan impuestas para los grupos de referencia.

En contraste, la delimitación étnica de los grupos de habla chon de Tierra del Fuego es, comparativamente, menos compleja que la patagónica. El término selk'nam es el etnónimo con el que se autodesignan los grupos cazadores recolectores pedestres que ocuparon la mayor parte del territorio interno de la isla. Su lengua se encuentra documentada por la lingüística misionera (Beauvoir 1915; Tonelli 1926) y profesional (Najlis

1973, 1975). En tanto, en la península Mitre, situada en el extremo sureste de Tierra del Fuego, se ubican los haush o menek'enk, reducidos a una pequeña franja de territorio. Los antecedentes de su lengua se registran en vocabularios recolectados por viajeros, misioneros y colonos de este territorio. Pese a la reducida extensión de este corpus, muestra que su habla constituye una entidad lingüística diferenciada, pero con vínculos de filiación con la anterior.

VOCES Y REPRESENTACIONES DE SOL Y LUNA

Viegas (2000-2002) ubica los términos que designan a sol y luna dentro de las series de cognados de la familia lingüística chon, evidenciando la filiación entre estos idiomas. En tal caso, no se trata de cognados léxicos sino gramaticales, puesto que en todas las lenguas del grupo las voces de los astros llevan las marcas de género que identifican al sol como masculino y a la luna como femenino. Para nosotros esto es relevante, porque estas culturas asignan a las representaciones simbólicas de los astros, de modo coincidente, los mismos atributos de género, a partir de los que se organizan las relaciones sociales en estos grupos étnicos. Como argumentaremos, la serie de correspondencias en este doble nivel de modelización configura un linaje simbólico.

Según advierte Viegas (2000-2002), en cada lengua los nombres de los astros se componen, predominantemente, de una misma raíz léxica, a la que se agregan los marcadores de género masculino o femenino. Este autor (2000-2002, 2015) propone los protomorfemas *-nk* y *-on*, con carácter de sufijos para distinguir los sustantivos dinámicos masculino y femenino, respectivamente. Variantes de los mismos (*-nk ~-nn*; *-on ~-en ~-n*) se expresan en los nombres de los astros, con algunas excepciones en que se marca solo uno de los miembros de la pareja de términos. En teushen sol es *shewen*; luna, *shewen-on*. En aonek'enk sol se designa *qeengenken*; luna, *qeengenk-on*. En selk'nam, sol se denomina *krenn*; luna, *kre-en*. En tanto en haush el nombre de sol es *anye-nk* y el de la luna, *anye-n*.

Los repertorios léxicos de las lenguas chon identifican, igualmente, otros lexemas para nombrar a los astros. Entre las variantes de sol se encuentran *kokena*

(Outes 1913) y *chuina* (La Grasserie 1906), que según Viegas (2017) corresponderían a lexemarios teushen; *calexchem*, voz arcaica recogida por Pigafetta, y más tarde registrada por Llaras-Samitier (1950) como *xaleshem*. Entre las variantes de luna se cuentan *amania* (Outes 1913) y *terroch* (Viedma 1837), cuyas fuentes se atribuyen igualmente al teushen. La abundancia de variantes y las diferencias léxicas entre las distintas lenguas de la familia se explican como efecto dinamizador del tabú de proscripción lingüística tras la muerte (Burmeister 1891; Musters 1911 [1871]; Suárez 1988; Lista 1998 [1894]). Además, existe aquí la costumbre de emplear como antropónimo los términos que designan a los elementos de la naturaleza, de ahí que al fallecer un integrante del grupo se impone la prohibición de mencionar su nombre y los objetos con los que este se encuentra relacionado. Ello da lugar a procesos de creación léxica y casos de sinonimia absoluta (Suárez 1988). Los mecanismos de producción léxica se dejan entrever en la lengua selk'nam, donde sol y luna se designan *k-re-nny* y *k-re-en*, que significan respectivamente “el que camina”, “la que camina” (Viegas 2000-2002: 628). En la misma lengua, a la luna también se la llama *sho'on tam*, “hija del cielo” (Chapman 2002: 103).

Con excepción de las variantes léxicas señaladas, la presencia de las marcas de género en los nombres de los astros se evidencia de modo consistente (Najlis 1973; Fernández 1993, 1998). La vigencia de este rasgo para el conjunto de la familia se encuentra lingüísticamente fundamentada (Viegas 2000-2002, 2015). Los datos respecto de este primer nivel de modelización resultan concordantes con las representaciones sociales de los cuerpos celestes, expuestas en las narrativas míticas de las mismas culturas. Entre los aonek'enk, por ejemplo, sol y luna son una pareja de amantes primordiales. Según el *Primer ramillete de fábulas y sagas de los antiguos patagones* (Llaras-Samitier 1950), ambos fueron creados en el comienzo de los tiempos por el dios Kóoch (que literalmente significa “cielo”), para producir la luz del día y de la noche. Kóoch alzó su mano y rasgó las tinieblas, generando una chispa que iluminó el escenario. De ese modo nació Xáleshem, el sol brillante. Luego fue creada la luna, llamada Kéenyenkon, con el propósito de “atenuar la obscuridad que envolvía a la Tierra cuando el sol se retiraba a descansar” (Llaras-Samitier 1950: 188). Inicialmente

sol y luna eludían verse, pero el comentario de las nubes que recorrían el día y la noche los llevó a dialogar, después a encontrarse. A tanto llegó el acercamiento, que terminaron por desaparecer juntos en el horizonte. Cuando sol y luna se unían, Tons, la noche, acudía a envolver la tierra con su manto de oscuridad, hasta que los amantes se distanciaban, permitiendo el retorno de la claridad.

Si bien el trabajo de Llaras-Samitier (1950) ha sido criticado por la pobre información de sus fuentes y la falta de confiabilidad de algunos datos, las representaciones de sol y luna como pareja que este ofrece, se encuentran confirmadas por los resultados del trabajo de campo de Bórmida & Siffredi (1970), expuestos también en Siffredi (1968a, 1968b, 1970). Al respecto, afirma que entre los tehuelche la representación de sol y luna como esposos “es constante en las versiones recogidas por Bórmida, Casamiquela y nosotros” (Siffredi 1968a: 126). La misma autora remite a otras fuentes que proveen información concordante en este punto, como Lista (1998 [1894]) o Hughes (1967 [1927]). El carácter predominante de estos atributos se constata en la compilación etnoliteraria de Wilbert y Simoneau (1984), que reúne los trabajos de los investigadores en este campo.

En el repertorio narrativo aonek'enk, sol y luna son protagonistas del ciclo mítico de Elal, héroe civilizador de los tehuelche, creador de la humanidad, quien toma como mujer a la hija de los astros. Denominada *kalemen kengenken*, que significa literalmente “la hija del Sol” (Siffredi 1968a: 126), a esta figura se la identifica con el lucero. Sol y luna se muestran humanizados en esta trama dramática (Siffredi 1968b), asumiendo el rol de antagonistas del héroe, como suegros reticentes que someten al pretendiente de su hija a una serie de pruebas extremas que buscan evitar la alianza. No conforme con ello, cuando fracasan en su propósito intentan el engaño, entregando a otra consorte de menor rango. Al darse cuenta de esta situación, Elal expulsa a sus suegros de la tierra, condenándolos a vagar perpetuamente por el espacio (Siffredi 1968b; Siffredi & Matarrese 2004). Como advierte Hernández (2003), variantes de estos relatos identifican a sol y luna como ancestros comunes de los aonek'enk y selk'nam, que se presentan emparentados por esta genealogía mítica. En versiones referidas por Hughes (1967 [1927]) y Wolf (en Hernández 1992), sol y luna tuvieron dos hijas. Una de ellas se casó con Elal,



Figura 2. Campamento aonek'enk con sus toldos orientados hacia el naciente del sol (FitzRoy 1839, vol. 2: 136-137). **Figure 2.** Aonek'enk camp with its tents oriented towards the rising Sun (FitzRoy 1839, vol. 2: 136-137).

de cuya progenie descienden los tehuelche. De la otra hija, denominada Aira, nacerían los onas.

Se disponen pocos antecedentes sobre las actitudes rituales aonek'enk relativas a sol y luna. Musters (1911 [1871]: 277) afirma que en la religión tehuelche no se encuentra “el más mínimo vestigio de adoración al sol”. Este autor advierte que en esto se distinguen de los mapuche y gүнүн a күна. En contraste, Gardiner (1852: 24) registra la asociación del sol con un espíritu benigno al que llaman *Kek-a-onces*, también *Tchur*. Al respecto, señala que en el marco de los rituales mortuorios los deudos se hacen cortes en las manos y esparcen su sangre en dirección al sol. Dumont registra una actitud ritual similar que se podría considerar “un acto de adoración al astro del día” (1842: 267). El texto describe una ceremonia realizada por un jefe tehuelche al momento de abordar un barco al amanecer, “con el rostro vuelto hacia el sol, con un recogimiento que tenía cierta solemnidad, agitó varias veces, inclinándose, un ramo de plumas de avestruz que sostenía en la mano”. Cabe señalar que el naciente se designa *peenkook* (Malvestitti 2014) o *penkoken* (Lista 1998 [1894]; Beauvoir 1915). Se

trata de un punto cardinal priorizado en términos de la proxémica tehuelche (fig. 2). Hacia este se orientan las entradas de los toldos o *kau* (Butto et al. 2015).

Los antecedentes en relación con la luna son más consistentes. Según Musters (1911 [1894]: 277), los tehuelche saludan a la luna nueva “con ademán respetuoso acompañado de unas palabras murmuradas en voz baja”. Previamente, Sánchez Labrador (1936 [1772]) afirma que los habitantes de las pampas elevan plegarias en plenilunio. Los informantes de Siffredi (1968a) revelan la vigencia de invocaciones a la luna para pedir bienestar y buen tiempo, y el uso de canciones dedicadas a ella. Cuando había eclipse de luna, las mujeres entonaban cánticos rogándole que regrese a iluminar el mundo (Siffredi 1987). Adicionalmente, algunas fuentes de la misma autora localizan en el astro nocturno la residencia de una divinidad benefactora denominada Usha, que literalmente denota “nuestro” (1968a: 127). Casamiquela (1988: 115) señala haber recogido esta misma referencia como “el dios de usuwá”, es decir “el dios de nosotros”, lo que resalta la importancia concedida a esta entidad astronómica. En la síntesis sobre la religión tehuelche

que ofrece Siffredi (1987: s.p.), “luna es una deidad femenina que gobierna los procesos periódicos y alternos: menstruación, gestación, ciclo de vida y mareas”.

EMPLAZAMIENTO RITUAL DE LA MEMORIA MÍTICA

Entre las culturas de habla chon, la selk'nam es la que se encuentra mejor documentada en términos etnográficos, gracias al extenso y minucioso trabajo de campo de Martín Gusinde (2008a, 2008b) y la investigación antropológica retrospectiva de Anne Chapman (1982). Sus estudios ponen en evidencia la articulación entre los relatos míticos de la pareja sol-luna y los ritos de paso encargados de reproducir la estructura de las relaciones de género. En ellos se expresa una memoria profunda, que remite a tiempos primordiales, donde el orden social era inverso al patriarcado histórico. Una síntesis comprensiva de su sistema cosmovisionario se encuentra en el trabajo de Quiroz y Olivares (1996).

La mitología selk'nam distingue dos soles: el hombre-sol viejo y el hombre-sol joven. Así lo consigna Gusinde (2008a: 214): “Al principio de todos los tiempos estaba el viejo hombre sol. Éste era muy fuerte y poderoso. Se mantenía casi todo el tiempo en el cielo. Solo por un breve lapso había oscuridad [= noche]. Durante el resto del tiempo siempre brillaba aquel fuerte sol. Por eso había mucha claridad”.

Kraṇaḡhātaix es el nombre del sol anciano, de acuerdo con la transcripción del etnógrafo alemán. Literalmente ello significa “padre de *Kraṇ*”, el sol joven. Su hijo vivía en la tierra, al servicio de su mujer –la luna–, denominada *Kraḡ* (*Kre-en*, según la notación normalizada por Najlis [1973, 1975]). Predominaba entonces un matriarcado original, “los hombres estaban subordinados y se sometían obedientemente a las mujeres” (Gusinde 2008b: 96). En este sistema, las decisiones las tomaban las mujeres, quienes impartían órdenes e imponían las tareas a sus esposos. La mujer-luna era la más influyente y temida de todas, considerada una poderosa *xon* o chamán.

La perpetuación de este sistema se aseguraba a través de la ceremonia de iniciación femenina, realizada en torno a una gran choza denominada *hain*,⁴ orientada hacia el este y cuya estructura arquitectónica simboliza

el universo selk'nam. Durante este proceso ritual, las mujeres se disfrazaban de espíritus que amenazaban a los varones en caso de desobediencia. Ellas “hacían creer a los hombres que ciertos espíritus surgían dentro de la gran choza desde las entrañas de la tierra para tomar parte en la ceremonia, mientras otros bajaban desde los cielos introduciéndose en la choza durante la noche” (Chapman 2009: 16). Enmascaradas, y con sus cuerpos pintados, las mujeres daban vida a estos seres extraordinarios que se encargaban de reafirmar el orden matriarcal establecido por los entes rectores del universo y amenazaban a quienes se atrevieran a transgredirlo. Aquellos hombres que mostraran una conducta renuente a la autoridad femenina eran señalados y recibían el castigo de un espíritu llamado Shoort que diariamente hacía incursiones en el campamento masculino.

Un día, cuando el joven hombre-sol regresaba de sus actividades de caza, en las inmediaciones de una laguna escuchó casualmente una conversación sobre los preparativos del engaño. El descubrimiento de la farsa desencadenó una violenta respuesta de parte de los varones que asesinaron a la mayor parte de las mujeres. Las pocas que lograron escapar se transformaron en aves. La mujer-luna huyó hacia el cielo con marcas en el rostro por los golpes de su esposo. El joven hombre-sol partió tras ella, persiguiéndola en el cielo, sin poder darle alcance hasta el día de hoy (Coiazzi 1914; Bridges 1952; Gusinde 2008b). Desde entonces, los hombres selk'nam consideraron a la luna su enemiga, le atribuyen sus muertes, creen que se alimenta de sus niños. El sol, en cambio, era una entidad propiciadora y benefactora. Si la pesca no fructificaba se dirigían a él: “Kraṇn dame algunos peces. Tengo hambre” (Gusinde 2008a: 400). Al poco tiempo, este proveía el alimento.

Los eclipses lunares les producían especial inquietud, porque durante estos la faz de la luna se torna roja. Para los selk'nam, ello era expresión de “la sangre de los hombres que ella había condenado a morir en futuras batallas” (Chapman 2002: 110). Para aplacar su ira desplegaban una compleja performance compuesta de cantos y prácticas extáticas en las que los *xon* o chamanes debían viajar espiritualmente hasta el astro poniendo en riesgo sus vidas (Chapman 1997, 2002). Provisto de un tocado de plumas de águila, con su rostro pintado con manchas de arcilla roja que representaba la luna, el *xon* cantaba: “Vámonos a la Hija del Cielo”



Figura 3. Chamán selk'nam ataviado para enfrentar un eclipse de luna. Ilustración de Gustavo Álvarez basada en datos etnográficos de Anne Chapman y fotografías de Martín Gusinde. Acuarela sobre papel, 14 × 19 cm, producido en 2022 para ilustrar este artículo. *Figure 3. Selk'nam shaman dressed to face a lunar eclipse. Illustration by Gustavo Álvarez based on ethnographic data by Anne Chapman and photographs by Martín Gusinde. Watercolor on paper, 14 × 19 cm, was produced in 2022 to illustrate this work.*

(fig. 3). El chamán visualizaba su vuelo en forma de aguilucho, emitiendo chillidos similares al ave. La luna debía acogerlo, de lo contrario pronto moriría. En ese caso cantaba: “Estoy allá. Mi cabeza está en la sombra/ Estoy agarrado por la Hija de Cielo. Estoy debajo de sus rodillas/ Alguien me matará. Estoy agarrado por la luna” (Chapman 2002: 111).

El *hain* de las mujeres es parte de la memoria mítica. El *hain* masculino se inscribe en la memoria histórica. El violento término del matriarcado originario dio paso a un orden patriarcal. Los hombres se apropiaron de la ceremonia de iniciación realizada en la gran choza (fig. 4). Esta performance simbólica también recibe el nombre de *kloketen*, que designa a los jóvenes que van a pasar a la condición de adultos. En el marco de este

proceso ritual, los varones se encargan de representar a través de personajes enmascarados y con sus cuerpos pintados a una cohorte de espíritus que aterrorizan a las mujeres y las amenazan para mantenerlas sometidas al orden patriarcal.

Cuando Gusinde realizó su trabajo etnográfico, entre 1918 y 1924, haush y selk'nam participaban en conjunto de estas ceremonias, que constituían un patrimonio cultural común. En palabras del etnógrafo, las representaciones de los haush “acerca de la luna y del sol, como así también del actuar de los *xon*, coinciden exactamente en todos sus detalles con las ideas de los selk'nam” (2008a: 222). El mismo autor (2008b) recoge un mito respecto del proceso de difusión de la ceremonia de iniciación masculina *hain* o *kloketen*, desde el sureste



Figura 4. Danza propiciatoria en el contexto de la ceremonia del *hain* masculina, inaugurada gracias al sol. Fotografía de Martín Gusinde, registrada en 1923 (Gusinde 2015: 85). **Figure 4.** Propitiatory dance in the context of the male *hain* ceremony, inaugurated thanks to the sun. Photograph by Martin Gusinde, taken in 1923 (Gusinde 2015: 85).

(territorio haush) hacia el norte (territorio selk'nam), lo que podría indicar un orden de precedencia. Se debe destacar, además, que el ritual de reproducción de la dominación masculina y los mitos sobre el sol presentan elementos calcados entre los yagán, también llamados yámana (Gusinde 1986), pueblo canoero del extremo sur de Tierra del Fuego. Ello perfila un área geográfica-cultural donde se reproducen representaciones y prácticas homólogas sobre sol y luna.

La figura del hombre-sol viejo recibe entre los yagán el nombre *Taruwalem*, considerado un personaje poderoso y despótico. Su hijo, el hombre-sol joven, se denomina *Lēm*, que en contraste, era apreciado por su carácter benevolente. Al igual que entre los selk'nam, en el tiempo mítico las mujeres tenían el control del orden social, que perpetuaban a través de una ceremonia llamada *kina*, para la que se construía una gran choza. Durante este evento, las mujeres se convertían en espíritus con el fin de amedrentar a los hombres. Desde la casa ritual salían con sus cuerpos completamente pintados, con máscaras sobre sus cabezas identificando

a viva voz los nombres de estos seres sobrenaturales. De este modo, ante la mirada crédula de los varones, una cohorte de espíritus emergía desde la choza para amenazarlos con su potencia numinosa.

Un día *Lēm*, casualmente, descubrió la trama. Como resultado de ello “todas las mujeres fueron ultimadas o transformadas en animales” (Gusinde 2005: 26). Tras la rebelión masculina, *Lēm* ascendió al cielo. También lo hizo *Hánuxa*, la mujer-luna, quien era esposa del arcoíris, *Akainix*, hermano del sol. En contraste, entre los kawésqar, pueblo canoero de los archipiélagos de la Patagonia occidental, sol y luna son hermanas (Aguilera & Tonko 2009; Acuña 2020), denominadas respectivamente *Akéweksélas* y *Arkaksélas* (Aguilera 1978). Entre ellas priman las relaciones de sororidad.

Gusinde (1991) identificó elementos figurativos del *kloketen* selk'nam en una ceremonia *aonek'enk*. No obstante, como advierte Martinic (1995), no hay antecedentes que confirmen la existencia de este ritual entre los tehuelches australes. Asimismo, son escasos los datos sobre las concepciones cosmovisionarias del

grupo teushen. Mascardi (citado en Vignati 1963: 502) informa que los poyas del sur del Nahuelhuapi, creen “que el Sol fue hombre y la Luna fue su mujer y de la tierra subieron al cielo”. El mismo autor se refiere a la existencia en esta cultura de “una casa de la luna”, localizada en una cueva rodeada de empalizadas, donde se encontraba la imagen de una anciana con un hijo en brazos. Vignati (1939) y Canals-Frau (1953) identifican a los poyas como tehuelche, Casamiquela (1965) especifica que se trata de tehuelche meridionales, de habla teushen. Ello confirma la comunidad de representaciones sobre los astros entre los distintos grupos tehuelche.

Al respecto, es interesante constatar que, hasta el presente, en el área de Nahuelhuapi circulen en las comunidades mapuche narrativas parcialmente calcadadas del mito selk’nam que representa a sol y luna como cónyuges desavenidos. Así lo registra Koessler-Ilg (2000 [1954]: 95-96):

Nuestro padre sol sufre mucho por no poder alcanzar a Kuyen, la luna, su mujer, aunque la persigue sin desfallecimiento [...]. Cuando Antü la quiere asir, Kuyen retrocede sonriendo y mostrándole manchado su rostro y amoratado su ojo, producto de un mal golpe que le propinó su esposo [...]. Kuyen no se reconciliará con su esposo mientras no hayan desaparecido las manchas de su rostro [...]

DISCUSIÓN

La recurrencia en las formas lingüísticas que marcan el género gramatical de las voces que designan a sol y luna en las lenguas chon resulta concordante con las representaciones sociales de estos astros como una pareja primordial, donde sol asume el rol masculino y luna el femenino. Para los casos aonek’enk y selk’nam los antecedentes al respecto son consistentes y se encuentran documentados en diversas fuentes. El volumen de información disponible sobre el tema para los casos teushen de la Patagonia y haush de Tierra del Fuego es significativamente menor, pero existen evidencias sobre la vigencia de similares patrones de modelización sociosemiótica de estas entidades astronómicas en sus culturas. Los investigadores de estos pueblos plantean de modo concurrente la comunidad de elementos culturales entre los grupos teushen y aonek’enk (Casami-

quela 1965; Siffredi 1968a), y selk’nam y haush (Coiazzi 1914; Chapman 1982; Gusinde 2008a, 2008b). Como sostiene Viegas (2000-2002), la filiación lingüística chon se proyecta en el plano cultural.

La matriz cultural chon expresa las concepciones de sol y luna en un sistema de transformaciones en un continuum simbólico. La presencia de patrones transculturales recursivos en los niveles primario (lingüístico) y secundario (cultural) de modelización sociosemiótica, en la designación y representación de estos astros, configura lo que denominamos un linaje simbólico (Moulian 2019). Con esta categoría denotamos el conjunto transcultural de manifestaciones de un motivo simbólico que muestra un origen común, expuesto en el correlato de sus formas lingüísticas y elaboraciones cognitivas. Este concepto se plantea para abrir un diálogo contrastante entre la etnosemiótica histórica y la lingüística histórica, orientado al cotejo y análisis contextual de correlatos en diversos niveles de modelización. Ello, por ejemplo, resulta útil para discutir las diversas hipótesis de relación entre las lenguas de la familia chon y otras familias o ramas lingüísticas. Al respecto, recordemos que Greenberg (1987) sitúa a la familia chon en la rama andina, constituyendo junto con los mapuche el grupo andino meridional. Swadesh (1962), Suárez (1988), Key y Clairis (1978) la vinculan al tronco lingüístico pano-tacana.⁵

En términos de las adscripciones de género, las concepciones de sol y luna en las culturas chon coinciden con la representación mapuche de los astros, como una pareja sexuada, donde sol asume los atributos masculinos y luna los femeninos. Ellos son considerados miembros de una familia divina, donde el sol aparece como la figura paterna, superior y la luna como la materna, jerárquicamente subordinada. Los luceros del amanecer y atardecer constituyen el hijo y la hija de esta pareja. Se conjugan en este paradigma representaciones religiosas, de vínculo social y un modo de estructuración de las relaciones de género.

En contraste, entre los pueblos pano predominan representaciones de género masculinas de estos cuerpos celestes. Así se ha documentado entre los shipibo conibo (Girard 1958; Roe 1996; Morin 1998),⁶ uni o cashibo (Frank 1994), cashinawa, (Abreu 1914; d’Ans 2017), yaminahua (Naveira 2007; López 2016) y saranahua (Siskind 1973). El sol se concibe como una

divinidad propiciatoria, mientras que la luna se asocia mitográficamente al incesto y al adulterio. Luna es un varón que sufre el engaño de su mujer por lo que se exilia en el cielo, o bien un joven que aprovecha la oscuridad de las noches para acostarse con su hermana. Tras ser descubierto, resulta decapitado en una excursión guerrera y su cabeza se transforma en luna. Si bien las representaciones simbólicas chon y pano de los astros difieren notoriamente, ello no descarta la posibilidad de una filiación lingüística. Por lo demás, los datos sobre los diversos niveles de modelización pueden corresponder a distintos momentos históricos.

En nuestro estudio de caso, identificamos dos voces selk'nam cuyas afinidades con las formas léxicas pano informan de posibles cognados. Así sucede con el término *hain*, dado a la choza levantada para la realización de los ritos de iniciación, originalmente femeninos. Dicho de otro modo, el *hain* es el lugar donde las niñas devenían mujeres. En las lenguas pano, la protoforma /*Ɂawin*/ [*hawin*] se propone como el lexema ancestral para la designación de esposa (Shell 2008: 84). En shipibo conibo, por ejemplo, el término correspondiente a mujer es *ainbo* (Loriot et al. 2008: 500); en cashinawa, *ainbu* (Montag 2008: 505). En tanto, esposa es *ain* (Montag 2008: 472), una voz casi idéntica a la selk'nam. Otro tanto sucede con los espíritus del bosque, denominados por los selk'nam *yoshi*. La expresión es afín a la protoforma pano *yoshini*, que designa al espíritu. En capahuana, *yoshin* denota tanto "espíritu" como "máscara" (Shell 2008: 191). En selk'nam, *yoshi kos* /jó:ši k'óš/, que es literalmente "cara del espíritu" (Viegas 2015: 354), significa "máscara" (Najlis 1975: 98). Como sabemos, los personajes enmascarados asumen un papel central en el *hain* como representaciones de los espíritus. Se advierte con estos ejemplos que las relaciones lingüísticas entre las familias chon y pano-tacana es un tema abierto a investigación.

Por otra parte, el sistema de transformaciones en las representaciones de sol y luna al interior del grupo lingüístico chon, muestra el carácter pragmático y agencia contextual en configuración y usos de estas, presentando variantes y diferencias significativas. Las representaciones de los astros en el ciclo mítico aonek'enk de Elal exhiben un modelo de familia nuclear próximo al registrado en la cultura mapuche. En contraste, los selk'nam conciben los astros como una

pareja desavenida. Los mitos del origen del mundo aonek'enk narran el encuentro y enamoramiento de los astros. Los mitos selk'nam de cambio de época, que informan la disolución del matriarcado, narran el distanciamiento de sol y luna. No obstante, este último relato muestra una circulación extendida en el área patagónica, al punto que este motivo aparece incorporado en narrativas mapuche recolectadas por Koessler-Ilg (2000 [1954]) a mediados del siglo pasado, lo que expone la capacidad potencial de los sistemas simbólicos para integrar las diferencias.

En cuanto a las actitudes y prácticas rituales hacia los astros, los antecedentes documentales son escasos en comparación con el corpus mítico. Las prácticas simbólicas se encuentran más claramente identificadas con respecto a luna que a sol. A través de ellas se perfila de modo nítido su carácter numinoso, como una figura respetada y temida. Entre los aonek'enk las actividades cúltricas asumen un carácter propiciatorio. Entre los selk'nam, predominan las prácticas conjuratorias. Si bien en esta cultura se han registrado invocaciones al sol, estas no tienen el carácter central que asumen en el mundo mapuche. En tanto, las evidencias de este patrón entre los aonek'enk son fragmentarias y contradictorias. Martinic (1995) reúne algunos antecedentes documentales dispersos al respecto, pero Musters (1911 [1871]), en su calidad de testigo de la vida de este pueblo, niega la existencia de algún indicio de culto al sol.

En contraste, Sánchez Labrador (1936 [1772]: 65) señala respecto de las agrupaciones mapuche del puelmapu: "Muluches, Vilimoluches, Picunches, Peguenches y Sanquelches [...] solamente al Sol reconocen como Ser Superior atribuyéndole los buenos efectos y prosperidades". Por su parte, Muñiz (1917: 212) sostiene:

Sol y luna son gualichús benéficos, y obsequian al primero cuando toman aguardiente, mojado en ella la punta de sus dedos sacudiéndolos acíá el quando hay eclipse de luna dan alaridos y se golpean la boca hasta q^e la vuelva á ver.

Las notas etnográficas de este último autor exponen el proceso de transculturación de creencias mapuche y tehuelche meridionales, como resultado de una larga interacción cultural. Se trata de un proceso generalizado en la Patagonia septentrional, puesto que para el siglo XIX los grupos étnicos dejaron de ser entidades discretas claramente diferenciadas.

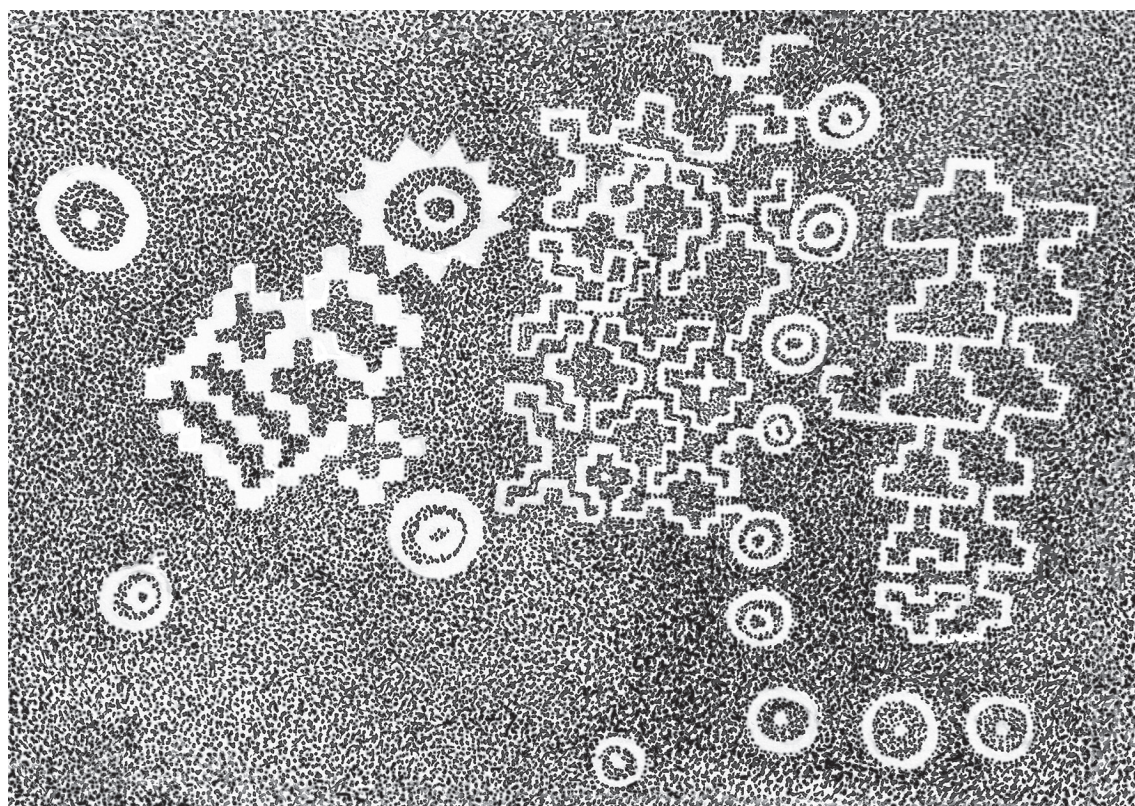


Figura 5. Pinturas rupestres de la península Huemul, lago Nahuelhuapi. Dibujo de Elvira Latorre. **Figure 5.** Rock art paintings of the Huemul Peninsula, Lake Nahuel Huapi. Drawing by Elvira Latorre.

Un ejemplo de los procesos de estratigrafía cultural y posible transculturación se advierte en un panel de arte rupestre registrado por Vignati (1944) en la ribera norte del lago Nahuelhuapi, topónimo que en mapudungun significa “isla del tigre”. El panel se encuentra en la península Huemul, en las proximidades del lugar de posible asentamiento de la Misión del Nahuelhuapi. De acuerdo con Mascardi (citado en Vignati 1963), en esta área habitaban antiguamente los puelche, identificados como hablantes de gүнүн a iajüch (Casamiquela 1965).

El diseño en cuestión (fig. 4) puede ser interpretado como una composición tetralógica de astros, integrada por sol, luna y los luceros de amanecer y anochecer. Ello corresponde al patrón mapuche de la familia divina, que en este caso se dispone rodeando una serie de grecas cruciformes. No obstante, al panel no se le puede atribuir filiación mapuche. La figura del sol se representa por un doble círculo con el perímetro exterior dentado con motivos zigzagueantes, que connotan

rayos luminosos. Las demás figuras astronómicas se simbolizan a través de círculos concéntricos, que pueden considerarse expresiones de masa y luminosidad. Al costado izquierdo se encuentra expuesto el motivo del laberinto, interpretado como un camino al cielo o al otro lado de la vida que se traspasa con la muerte (Casamiquela 1985; Schuster 1988). Un detalle importante de este diseño: sol se sitúa en la posición superior izquierda del panel, lo que no corresponde al paradigma proxémico asociado al género en la cultura mapuche, donde los elementos masculinos se localizan predominantemente a la derecha. En este caso, la figura interpretable como luna se ubica en la posición superior derecha del diseño, lo que resulta coincidente con los antecedentes del predominio del culto a la luna entre los aonek'enk. Esta asociación figurativa resulta excepcional en el arte rupestre del área.

El diseño del panel (fig. 5) se inscribe en el estilo Grecas (Menghin 1957) o “Tendencia abstracta geomé-

trica compleja” (Gradín 1999), que tiene una distribución predominante en la Patagonia septentrional (Pérez & Salaverry 2014) y meridional norte (Boschin 2017), de donde se considera originaria (Boschin & Llamazares 1992; Fernández 2004). No obstante, el mismo presenta algunas manifestaciones que alcanzan el área austral (Gradín 1977). El punto es relevante para esta discusión, porque la figura del sol aparece registrada como un componente de su repertorio figurativo. Scheinsohn y colaboradores (2009) identifican al astro con seis variantes expresivas. Luna, en cambio, no aparece identificada en este catastro. No se registra en este, por ejemplo, el ciclo de las fases lunares. El inventario de arte rupestre del estilo Grecas de Boschin y colaboradores (2016) incluye la representación de un eclipse solar, pero no identifica a luna como componente significativo del repertorio.

La emergencia del sol como motivo iconográfico en el repertorio del estilo Grecas ocurre en un área de intensa relación interétnica histórica entre los pueblos gñün a küna, mapuche y aonek'enk, cuyas fronteras sociales y territoriales son movibles y porosas. Los emplazamientos y desplazamientos del arte rupestre muestran una dinámica de movimientos similar. Podestá y colaboradores (2007: 431), así como Bellelli y colaboradores (2008) documentan gráficamente en el alero Pataguas del valle de Epuyén asociaciones astronómicas que, aunque con variantes sintácticas, también plantean relaciones intertextuales entre los modelos cosmovisionarios aonek'enk y mapuche. En este caso, la imagen de uno de los paneles nos presenta el diseño de un doble círculo, asignable contextualmente a luna, al que le rinden culto cinco personas, con las manos alzadas (fig. 6). Bajo los actores rituales se sitúan otras tres entidades astronómicas. Una de ellas es un círculo con líneas radiantes, atribuible a sol. Otros dos corresponden a dobles círculos que, leídos desde el código de representación mapuche, por su posición son adjudicables a los luceros.

Por su carácter tetralógico, figuraciones astronómicas claras y la presencia de siluetas humanas en actitud ritual, el conjunto resulta simbólicamente denso y productivo en términos de las posibilidades de asociación intertextuales. Vemos en este una variante modelo de la familia divina común al espacio mapuche. Por su posición superior, ubicación en la sección derecha del diseño y dedicación cultica específica, luna asume aquí

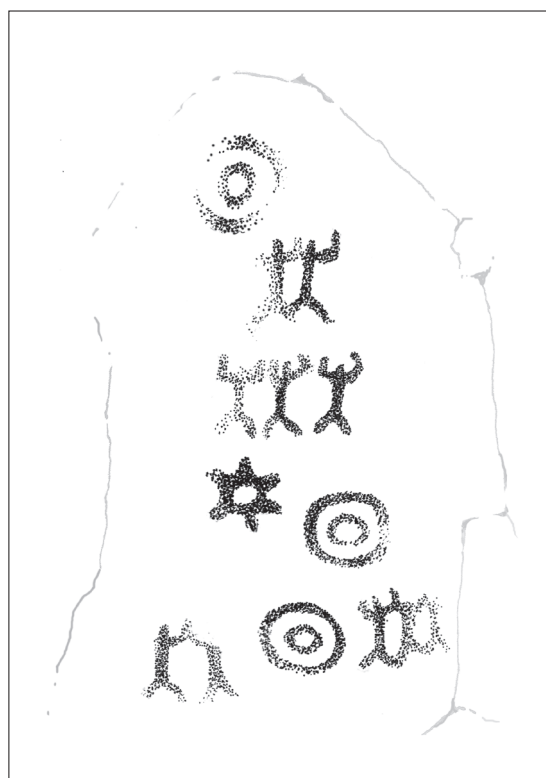


Figura 6. Pinturas del alero Pataguas, valle Epuyén. Dibujo de Elvira Latorre. **Figure 6.** Paintings from the Pataguas rock shelter, Epuyén valley.

un rol primordial, registrado igualmente en los datos etnográficos de la cosmovisión aonek'enk (Siffredi 1987). De modo contrastante, en el arte rupestre patagónico meridional norte y septentrional es la figura del sol la que presenta mayor frecuencia y luna no se encuentra registrada en los reportes arqueológicos. Sol, en tanto, aparece asociado a otros motivos, como cruces o elementos abstractos, como puede apreciarse en Pérez y Salaberry (2014). En contraste, las formas asociables a luna han sido identificadas excepcionalmente en el arte rupestre de Patagonia. Un ejemplo de ello son las pinturas con diseños de guanacos en la región de Aysén (Sade 2016), en escenas de propiciación de caza.

En el plano mitográfico, debe destacarse que el registro del acervo narrativo gñün a küna relevado por Lehmann-Nitsche (1919) muestra la persistencia de un relato de sol y luna que se inscribe en una tradición diferenciada respecto de las previamente analizadas, donde los astros se presentan como hermanos masculinos. De

acuerdo al texto, “antes el sol era gente, no era sol que hoy está, y la luna era su hermano menor de él y también las estrellas eran gente. Y el sol perdió el hijo que le habían robado dos pájaros negros...” (Lehmann-Nitsche 1919: 183). Sol aparece retratado como superior en edad, habilidad e inteligencia, asumiendo una posición predominante, que prescribe los comportamientos de luna. En *günün a iajüch*, sol se designa *amaha*, también *apiújük* que significa “astro” (Casamiquela 1983; Malvestitti & Orden 2014). Luna se denomina *trumun apiújük*, astro de la noche (Malvestitti & Orden 2014). En términos lingüísticos, llama la atención la falta de registro de un nombre propio para luna y el uso de una voz genérica que requiere de un sustantivo complementario para su identificación. Esto, nuevamente, resulta indicativo de una preeminencia de sol, lo que ya advertía Musters (1911 [1871]). Claraz (1988 [1865]: 33) sostiene que entre los “pampas”, como denomina a los *günün a küna*, “el sol es un Dios”. En tanto, la luna era considerada “el sol de la noche” (Claraz 1988 [1865]: 149).

Lehmann-Nitsche (1919) plantea que la representación mitográfica *günün a küna* de sol y luna como consanguíneos masculinos constituye un modelo diacrítico respecto de los patrones mapuche y chon. Su trabajo busca los antecedentes del mismo en la Amazonía. No obstante, se encuentra documentada la existencia de numerosos indicadores de continuidad cultural entre los patrones *günün a küna* y *aonek'enk*, en otros ámbitos expresivos, por ejemplo, en el plano de la iconografía (Menghin 1952; Caviglia 2002; Boschin 2017) o en el religioso, en cuanto al culto a Elal (Casamiquela 1958). El estilo Grecas es uno de estos elementos que traspasa los límites étnicos y encuentra expresión en diversos soportes expresivos.

Un punto especialmente relevante en esta discusión es el anclaje de la narrativa mítica sobre los astros en la ritualidad *selk'nam*, donde las representaciones se expresan en las prácticas. Esto informa del arraigo y antigüedad de las concepciones de sol y luna en Tierra del Fuego. Los mitos son propensos a los procesos de deriva narrativa y desplazamiento geográfico en los procesos de difusión, a través de prácticas de enunciación secuenciadas que reinterpretan las versiones anteriores, a las que se agregan y excluyen componentes. En contraste, los ritos son dispositivos de codificación de información más estables en el tiempo, puesto que la reiteración y

estandarización formal son rasgos distintivos de los mismos. Lo destacable en el caso *selk'nam* es la mediación entre estos dos sistemas. El mito narra un cambio entre épocas marcadas por distintos patrones de organización social, desde el matriarcado original al orden patriarcal histórico. El rito reproduce el sistema de dominación masculino que resulta predominante hasta comienzos del siglo xx. Sol y luna son protagonistas de este cambio socioestructural y temporal, expresando en su comportamiento astronómico las tensiones en las relaciones de género. El *hain* muestra la transducción de este corpus de creencias en prácticas sociales institucionalizadas. Sus contenidos indican una memoria de larga duración.

Lo interesante del caso es que tanto la estructura de representaciones de los astros, como las formas rituales, se encuentran parcialmente calcadas entre los *yagán*, cuya lengua es considerada aislada. No se trata de una copia exacta, sino de elementos formales que se reproducen siguiendo un patrón común, sin evidencias de préstamos a nivel lingüístico. En ambas culturas se encuentra presente la distinción entre un sol anciano y un sol joven. También comparten las representaciones de género de sol y luna. Del mismo modo, coinciden en las representaciones de los astros como seres humanos que vivían originalmente en la tierra, bajo un régimen matriarcal. Entre los *selk'nam*, sol y luna son esposos; entre los *yagán*, luna es esposa de arcoíris, hermano de sol. La ceremonia de *hain* de los *selk'nam* es el medio de reproducción de la estructura de relaciones de género. Entre los *yagán*, ello ocurre a través de un ritual denominado *kina*, que garantiza el régimen de dominio masculino sobre la base del terror que infunden personajes caracterizados de espíritus. Si bien la trama de los incidentes rituales difiere en el número de personajes y orden de las acciones, la estructura performativa de sus ceremonias es concordante (Chapman 1997).

Esta replicación de patrones simbólicos en el nivel secundario de modelización y los usos sociales de los mismos da cuenta de procesos de convergencia cultural en el marco de ciclos históricos de interacción. Dado que los *yagán* disponen de una ceremonia de iniciación propia para ambos géneros denominada *ciexiaux*, la dirección del calor parece ir desde los *selk'nam* hacia los *yagán*. Así afirma Chapman (1997: 86): “El concepto básico del *Kina* y su sustento ideológico (es decir el mito del matriarcado) indudablemente ha sido aprendido desde

LENGUA	SOL	LUNA	REPRESENTACIONES
Teushen	<i>Shewen</i>	<i>Shewen-on</i>	Pareja de humanos que subió al cielo
Aonek'enk	<i>Qeengenken</i>	<i>Qeengenk-on</i>	Pareja primordial
Selk'nam	<i>Kre-nn</i>	<i>Kre-en</i>	Pareja desavenida
Haush	<i>Anye-nk</i>	<i>Anye-n</i>	Pareja desavenida
Günün a iajüch	<i>Amaha- -apiüjök</i>	<i>Trumun apiüjök</i>	Hermanos masculinos. Sol es el hermano mayor
Yagán	<i>Lēm</i>	<i>Hánuxa</i>	Sol masculino, luna femenina, esposa de arcoíris, hermano del sol
Kawésqar	<i>Arkaksélas</i>	<i>Akéweksélas</i>	Hermanas femeninas
Mapudungun	<i>Antü</i>	<i>Küyen</i>	Familia divina. Sol figura paterna, luna materna
Shipibo	<i>Bari</i>	<i>Oshe</i>	Pares masculinos
Cashibo	<i>Bari</i>	<i>Uxë</i>	Pares masculinos
Cashinawa	<i>Badi</i>	<i>Uxe</i>	Pares masculinos
Yaminahua	<i>Xini</i>	<i>Oxe</i>	Pares masculinos
Saranahua	<i>Fari</i>	<i>Oshu</i>	Pares masculinos

Tabla 1. Voces del sol y de la luna. **Table 1.** *Voices of the Sun and the Moon.*

los selk'nam". No obstante, los procesos de interacción cultural sostenidos siempre implican influencias recíprocas multidireccionales. Por ejemplo, Viegas (2000-2002) plantea que el término haush para luna (*anye-n*) constituye un préstamo lingüístico tomado desde la lengua yagán (*hánuxa*).

En contraste, el paradigma nominal expuesto en la designación de los astros resulta diferenciador de las lenguas chon, con respecto a las de sus vecinos y pueblos con los que se los ha relacionado. En esta familia lingüística, los lexemas que denotan sol y luna se constituyen a partir de una raíz común a la que se agregan las marcas de género. Urban (2009) ha estudiado la prevalencia de este sistema de nominación de los astros en las culturas del área del Pacífico. Este procedimiento difiere en el mapudungun, en el günün a küna, en las lenguas pano-tacana y en el yagán, ya que sol y luna se denominan a partir de lexemas específicos.

CONCLUSIONES

La correlación existente en los niveles primario y secundario de modelización sociosemiótica de sol y luna en las culturas chon perfilan un linaje simbólico de los astros. Las relaciones de filiación lingüísticas se

expresan en un cognado morfológico, que distingue el género gramatical de las voces. Las representaciones sociales de los mismos como una pareja de consortes muestran un contínuum cultural en su sistema de variantes y transformaciones. El repertorio de datos evidencia consistencia interna entre los niveles de modelización en los distintos grupos étnicos de habla chon y recurrencia transcultural de los patrones simbólicos en la denotación y representación, expresando una matriz común.

El linaje simbólico chon de sol y luna evidencia raíces ancestrales y profundidad histórica. Los mitos aonek'enk refieren a un tiempo primordial, en el cual el nacimiento de los astros produce la luz que permite vislumbrar el mundo. Sus figuras se inscriben en la narrativa cosmogónica, pero aparecen igualmente humanizadas en los tiempos heroicos en los que Elal pone a prueba sus poderes ante sus suegros reticentes, que terminan siendo expulsados al cielo. Entre los selk'nam, sol y luna son personajes de la sociedad originaria devenidos en astros. El mito sirve aquí de fundamento al ritual que organiza las formas históricas del orden social. En el primer caso, la estratigrafía mítica muestra distintos contextos narrativos –el ciclo cosmogónico y el ciclo heroico de Elal (Llaras-Samitier 1950)– que implican diversos momentos de enunciación y usos sociales

persistentes de los mismos; en el segundo, la narrativa registra los procesos sociogenéticos que fundamentan la estructura social. Su anclaje ritual vigente hasta el período histórico de contacto es indicador de su profundidad temporal.

En términos de sus afinidades culturales, el linaje simbólico de sol y luna chon es concordante con las representaciones mapuche de los astros. Nos encontramos aquí ante un calco simbólico. Ello es indicador de procesos de convergencia cultural que producen un espacio de circulación de representaciones compartidas y de transculturación en los puntos de contacto. Esta afinidad no constituye, por lo tanto, una evidencia que permita argumentar vínculos de filiación de origen entre las culturas mapuche y chon. De acuerdo con los datos emergentes en nuestra investigación, la hipótesis de la filiación pano-tacana de la lengua chon es una materia abierta a investigación que debe continuar explorándose.

Si bien el linaje simbólico de sol y luna es indicador de las relaciones de filiación lingüísticas y culturales de los pueblos chon, las secciones patagónicas y fueguinas muestran particularidades que expresan, igualmente, su distanciamiento histórico-geográfico. En la mitografía aonek'enk el modelo de familia lunisolar es más próximo al mapuche que al selk'nam, donde sol y luna son una pareja disfuncional, en términos relacionales. No obstante, esta afinidad aonek'enk mapuche no se expresa claramente en el plano cültico, dada la prevalencia de luna en sus prácticas simbólicas.

Por otra parte, el calco de componentes de los mitos y ritos en los pueblos selk'nam y yagán muestra la intensidad e importancia de las relaciones interculturales areales. Esto también queda en evidencia en los procesos de transculturación narrativa e iconográfica en la Patagonia septentrional. El linaje simbólico de sol y luna se muestra como un sistema de transformaciones dentro de un contínuum, dinamizado por transacciones con modelos afines. Tanto las variaciones internas, como los préstamos y síntesis de patrones de modelización secundarios informados son comprensibles desde la perspectiva de análisis de la teoría sociosemiótica (Voloshinov 1992; Lotman 1996). Según esta, lo propio de estas elaboraciones es su carácter contextual, es decir, su producción y reproducción histórico-cultural en espacios sociales situados, que registran y expresan las dinámicas sociales locales.

AGRADECIMIENTOS Artículo elaborado en el marco del Proyecto FONDECYT 1200251, "Patrones transculturales en la modelización sociosemiótica de los símbolos naturales co-presentes en el Wall Mapu". Estamos en deuda con Marcia Bianchi, Romina Braicovich, María Andrea Nicoletti, Marisa Malvestitti, Rodrigo González y Joaquín Bascopé, quienes generosamente nos facilitaron parte de las fuentes bibliográficas consultadas. Agradecemos a Carolina Odone su colaboración en este mismo propósito y a Pablo Espinoza su lectura y comentarios.

NOTAS

¹ Si bien la forma predominante en la escritura es "aonik'enk" adoptamos aquí la grafía propuesta por Fernández (2004), una de las principales investigadoras de la lingüística tehuelche. El término aonek'enk, empleado como etnónimo, designa 'sureño'.

² El término tehuelche es empleado en la actualidad como autodenominador identitario por los descendientes de los pueblos patagónicos de habla chon, pero esta voz corresponde a un exo-etnónimo, probablemente de origen mapuche, que se generaliza para denominar a diversas entidades étnicas. Para una discusión de los usos y abusos del término puede verse Bascopé (2019).

³ El glosónimo es aonek'o ajen /aonek'o ʔaʔjen/, que significa "lengua sureña" (Fernández 2012).

⁴ Gusinde denomina la ceremonia *kloketen*, que es el nombre de los jóvenes en proceso de iniciación. Chapman (1997) plantea que el nombre más apropiado para designar la ceremonia es *hain*, puesto que la choza, en torno a la que se realiza el ritual, condensa en su estructura arquitectónica componentes del universo selk'nam.

⁵ En el caso de Swadesh (1962), vincula las lenguas chon en primera instancia al moseteño, dentro la rama tacapano incluída, a su vez, en la red lingüística macroquechua. Suárez (1988: 33) coteja los datos de Swadesh y afirma que, si bien los cognados entre lenguas pano y chon son poco numerosos, su hipótesis tiende a confirmarse. Key y Clairis (1978) relacionan las lenguas chon tanto con las pano como con el kawésqar. Nos concentramos en el cotejo de representaciones sobre sol y luna en las lenguas pano por ser

un común denominador en las hipótesis de filiación lingüística de la familia chon.

⁶ Morin (1998) y Roe (1996) advierten sobre el carácter cambiante del género atribuido a luna en las narrativas shipibo-conibo. Girard (1958) señala también esta ambivalencia entre los cashinawa. No obstante, la masculinidad de ambos aparece como un patrón dominante en la documentación que disponemos.

REFERENCIAS

- ABREU, J. 1914. *Rã-txa hu-ni-ku-ĩ: A língua dos Caxinauás do rio Ibaçu*. Río de Janeiro: Imprensa Leuzinger.
- ACUÑA, A. 2020. Astros, meteoros, animales y personas: una aproximación al imaginario y valores kawésqar. *Magallania* 48 (1): 27-46.
- AGUILERA, O. 1978. Léxico kawésqar-español, español-kawésqar. *Boletín de Filología Universidad de Chile* 29: 7-149.
- AGUILERA, O. & J. TONKO 2009. *Cuentos kawésqar*. Santiago: FUCOA.
- BASCOPÉ, J. 2019. Geografía de las lenguas chon. *Revista de Arqueología Americana* 37: 11-41.
- BEAUVOIR, J. 1915. *Los Shelknam. Indígenas de la Tierra del Fuego. Sus tradiciones, costumbres y lengua*. Buenos Aires: Librería del Colegio Pío IX.
- BELLELLI, C., P. SCHEINSOHN & M. PODESTÁ 2008. Arqueología de pasos cordilleranos: un caso de estudio en Patagonia norte durante el Holoceno Tardío. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 13 (2): 37-55.
- BOSCHIN, M. 2017. Arte rupestre del centro sur del Río Negro y del centro norte de Chubut. *Atek* 6: 51-85.
- BOSCHIN, M., M. FERNÁNDEZ & G. ARRIGONI 2016. ¿A qué aludimos cuando nos referimos al estilo de grecas en Patagonia? En *Imágenes rupestres: lugares y regiones*, F. Oliva, A. Rocchietti & F. Banti, eds., pp. 455-466. Rosario: Universidad Nacional de Rosario.
- BOSCHIN, M. & A. LLAMAZARES 1992. Arte rupestre de la Patagonia. *Ciencia Hoy* 17: 26-36.
- BÓRMIDA, M. & A. SIFFREDI 1970. Mitología de los tehuelche meridionales. *Runa* 12 (1/2): 199-245.
- BRIDGES, L. 1952. *En el último confín de la tierra*. Buenos Aires: Emecé.
- BURMEISTER, C. 1891. Breves datos sobre una excursión a Patagonia. *Revista del Museo de La Plata* 2: 274-288.
- BUTTO, A., M. SALETTA & D. FIORE 2015. Kau. Los toldos tehuelches en dibujos, grabados y fotografías de viajeros por la Patagonia. *Artelogie* 7. <<http://journals.openedition.org/artelogie/1164>> [consultado: 15-08-2020].
- CANALS-FRAU, S. 1953. *Las poblaciones indígenas de la Argentina*. Buenos Aires: Sudamericana.
- CASAMIQUELA, R. 1956. Sobre el parentesco de las lenguas patagónicas. *Runa* 7 (2): 195-202.
- CASAMIQUELA, R. 1958. Canciones totémicas araucanas y güñüa kënâ. *Revista del Museo de La Plata* 4 (22): 293-314.
- CASAMIQUELA, R. 1965. *Rectificaciones y ratificaciones: hacia una interpretación definitiva del panorama etnológico de la Patagonia y área septentrional adyacente*. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur.
- CASAMIQUELA, R. 1969. *Un nuevo panorama etnológico del área Pan-Pampeana y Patagonia adyacente*. Santiago: Museo Nacional de Historia Natural-DIBAM.
- CASAMIQUELA, R. 1983. *Nociones de gramática de Günuna Küne*. París: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- CASAMIQUELA, R. 1985. *Bosquejo de una etnología de la provincia de Río Negro*. Viedma: Fundación Ameghino.
- CASAMIQUELA, R. 1988. *En pos del gualicho*. Buenos Aires: EUDEBA-Fondo Editorial Rionegrino.
- CASAMIQUELA, R. 1995. *Bosquejo de una etnología de la provincia de Neuquén*. Madryn: Centro Nacional Patagónico.
- CAVIGLIA, S. 2002. El arte de las mujeres Aónik'enk y Günuna Küna-Kay Guaj'enk o Kay Gütrruj. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 27: 41-70.
- CHAPMAN, A. 1982. *Drama and power in a hunting society: the Selk'nam of Tierra del Fuego*. Nueva York: Cambridge University Press.
- CHAPMAN, A. 1997. The great ceremonies of the Selk'nam and the Yamana. En *Patagonia*, C. McEwan, L. Borrero & A. Prieto, eds., pp. 82-109. Londres: British Museum Press.
- CHAPMAN, A. 2002. La mujer-luna en la sociedad selk'nam. En *Fin de un mundo: los selknam de Tierra*

- del Fuego, A. Chapman, ed., pp. 99-117. Santiago: Taller Experimental de Cuerpos Pintados.
- CHAPMAN, A. 2009. *Hain: ceremonia de iniciación de los Selk'nam de Tierra del Fuego*. Santiago: Pehuén.
- CLARAZ, J. 1988 [1865]. *Diario de viaje de exploración al Chubut 1865-1866*. Buenos Aires: Marymar.
- COIAZZI, A. 1914. Los indios del archipiélago fueguino. *Revista Chilena de Historia y Geografía* 9: 288-352.
- COOPER, J. 1917. Analytical and critical bibliography of the tribes of Tierra del Fuego and adjacent territory. *Bureau of American Ethnology Bulletin* 63: 1-233.
- D'ANS, M. 2017. *La verdadera Biblia de los Cashinahua*. Ucayali: Lluvia Editores.
- DELAHAYE, M. 1983. *Vers une description du tehuelche*. París: Universidad René Descartes.
- DELAHAYE, M. 2000. Tehuelche. En *Intercontinental Dictionary Series*, vol. 1: *South American Indian Languages*, M. Key & B. Comrie, eds. Leipzig: Max Planck Institute for Evolutionary Anthropology.
- DUMONT, J. 1842. *Voyage au Pôle Sud et dans l'Océanie*. Vol. 1. París: Gide.
- ESCALADA, F. 1949. *El complejo tehuelche*. Buenos Aires: Imprenta Coni.
- FERNÁNDEZ, A. 1993. Género y sexo en tehuelche. *Actas I Jornadas de Lingüística Aborigen*, pp. 95-106. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- FERNÁNDEZ, A. 1998. *El tehuelche. Una lengua en vías de extinción*. Valdivia: Universidad Austral de Chile.
- FERNÁNDEZ, A. 2004. *Diccionario tehuelche-español/Índice español-tehuelche*. Leiden: Research School of Asian, African, and Amerindian Studies.
- FERNÁNDEZ, A. 2012. Lingüística areal: las construcciones aplicativas en lenguas patagónicas. *Anuario de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa* 10: 1-13.
- FITZROY, R. 1839. *Narrative of the surveying voyages of his majesty's ship Adventure and Beagle between the years 1826 and 1836 describing their examination of the southern shores of South America, and the Beagle's circumnavigation of the globe*. Londres: Henry Colburn.
- FRANK, E. 1994. Los Uni. En *Guía etnográfica de la Alta Amazonía*, F. Santos & F. Barclay, eds., vol. 2, pp. 98-170. Lima: IFEA-FLACSO Ecuador.
- GARDINER, A. 1852. Introduction. En *Hope deferred, not lost: a narrative of missionary effort in South America*, G. Despard, ed., pp. 9-27. Bristol: John Wright Steam Press.
- GIRARD, R. 1958. *Indios selváticos de la Amazonía peruana*. México D.F.: Libro Mex Editores.
- GRADIN, C. 1977. Pinturas rupestres del alero Cárdenas. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 11: 143-158.
- GRADIN, C. 1999. Sobre las tendencias del arte rupestre de Patagonia argentina. En *Segundas Jornadas de Investigadores en Arqueología y Etnohistoria del Centro-Oeste*, M. Tamagnini, comp., pp. 85-99. Río Cuarto: Universidad Nacional de Río Cuarto.
- GREENBERG, J. 1987. *Language in the Americas*. Stanford: Stanford University Press.
- GUSINDE, M. 1986 [1937]. *Los indios de Tierra del Fuego. Los yámana*. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- GUSINDE, M. 1991. *Los indios de Tierra del Fuego. Los halakwulup*. Vol. 1. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- GUSINDE, M. 2005. *Lom, amor y venganza. Mitos de los yámana de Tierra del Fuego*. Santiago: Lom.
- GUSINDE, M. 2008a [1931]. *El mundo espiritual de los selk'nam*. Vol. 1. Valdivia: Serindígena Ediciones.
- GUSINDE, M. 2008b [1931]. *El mundo espiritual de los selk'nam*. Vol. 2. Valdivia: Serindígena Ediciones.
- GUSINDE, M. 2015. *El espíritu de los hombres de Tierra del Fuego: selknam, yámanas, kawéskar*. París: Éditions Xavier Barral.
- HERNÁNDEZ, G. 1992. Southern Tehuelche mythology according to an unpublished manuscript. *Latin American Indian Literatures Journal* 8: 115-142.
- HERNÁNDEZ, G. 2003. Orden cósmico, roles de género y relaciones interétnicas en la mitología mapuche. *Cuadernos del Sur* 2: 195-219.
- HUGHES, W. 1967 [1927]. *A orillas del río Chubut en la Patagonia*. Bahía Blanca: Imprenta Martínez & Rodríguez.
- JODELET, D. 1986. La representación social: fenómenos, concepto y teoría. En *Psicología social*, S. Moscovici, comp., vol. 2, pp. 469-494. Barcelona: Paidós.
- KEY, M. & C. CLAIRIS 1978. Fuegian and Central South American language relationships. En *Actes du XLVII Congrès International des Américanistes*, vol. IV, pp. 635-645. París: Fondation Singer-Polignac.



- KOESSLER-ILG, B. 2000 [1954]. *Cuentan los araucanos*. Buenos Aires: Editorial Nuevo Extremo.
- LA GRASSERIE, R. 1906. De la langue tehuelche. En *XIV Internationaler Amerikanisten-Kongress*, vol. 2, pp. 611-647. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- LEHMANN-NITSCHKE, R. 1913. El grupo lingüístico Tshon de los territorios magallánicos. *Revista del Museo de La Plata* 22: 217-276.
- LEHMANN-NITSCHKE, R. 1919. Mitología sudamericana II. La cosmogonía según los puelche de la Patagonia. *Revista del Museo de La Plata* 24 (2): 182-205.
- LISTA, R. 1887. *Viaje al país de los onas*. Buenos Aires: Establecimiento Tipográfico de Alberto Núñez.
- LISTA, R. 1998 [1894]. *Los indios tehuelche: una raza que desaparece*. Buenos Aires: Editorial Confluencia.
- LLARAS-SAMITIER, M. 1950. Primer ramillete de fábulas y sagas de los antiguos patagones. *Runa* 3 (1): 170-199.
- LÓPEZ, E. 2016. Breve antología mitológica de las tierras bajas de Bolivia. En *Encuentros con la Amazonía boliviana*, A. Román-López, M. Castro & M. Ceballos, eds., pp. 39-49. La Paz: ISEAT.
- LORIOT, J., E. DAY & D. LAURIAULT 2008. *Diccionario shipibo-castellano*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.
- LOTMAN, I. 1982. *La estructura del texto artístico*. Madrid: Ediciones Istmo.
- LOTMAN, I. 1996. *La semiósfera I*. Madrid: Cátedra.
- LOTMAN, I. & B. USPENSKI 2000. Sobre el mecanismo semiótico de la cultura. En *La semiósfera III*, I. Lotman, pp. 68-193. Madrid: Cátedra.
- MALVESTITTI, M. 2014. A^húnik'ənk'. Un vocabulario de la lengua tehuelche documentado por Roberto Lehmann-Nitsche. *Indiana* 31: 377-408.
- MALVESTITTI, M. & M. ORDEN 2014. *Günün ayajütshü. El vocabulario puelche documentado por Roberto Lehmann-Nitsche*. Santa Rosa: Universidad Nacional de La Pampa.
- MARTINIC, M. 1995. *Los aónikenk: historia y cultura*. Punta Arenas: Universidad de Magallanes.
- MARTINIC, M. 2015. Algo más sobre el misterioso grupo étnico de la Patagonia central andina. *Magallania* 43 (1): 5-13.
- MENGHIN, O. 1952. Las pinturas rupestres de la Patagonia. *Runa* 5 (1/2): 5-22.
- MENGHIN, O. 1957. Estilos del arte rupestre de Patagonia. *Acta Præhistorica* 1: 57-87.
- MONTAG, S. 2008. *Diccionario Cashinahua*. Yarinaccha: Instituto Lingüístico de Verano.
- MORIN, F. 1998. Los shipibo conibo. En *Guía etnográfica del Alto Amazonas*, F. Santos & F. Barclay, eds., vol. 3, pp. 275-435. Quito: Abya-Yala-IFEA-Smithsonian Tropical Research Institute.
- MOSCOVICI, S. 1979. *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires: Editorial Huemul.
- MOULIAN, R. 2019 Ms. Patrones transculturales en la modelización sociosemiótica de los símbolos naturales co-presentes en el Wall Mapu: un estudio de casos translingüístico de linajes, préstamos y calcos simbólicos en perspectiva de una etnosemiótica histórica. Formulación Proyecto FONDECYT 1200251.
- MOULIAN, R., M. CATRILEO & F. HASLER 2018a. Correlatos en las constelaciones semióticas del sol y de la luna en las áreas centro y sur andinas. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 23 (2): 121-141.
- MOULIAN, R., F. HASLER, M. CATRILEO & J. CANIGUAN 2018b. Resonancias de la luz en las lenguas centro y sur andinas. *Onomazein* 42: 125-152.
- MUÑIZ, F. 1917. Observaciones etnográficas de Francisco Javier Muñiz publicadas con la introducción y notas críticas de Félix Outes. *Physis* 3: 197-215.
- MUSTERS, G. 1911 [1871]. *Vida entre los patagones*. Buenos Aires: Imprenta Coni.
- NACUZZI, L. 2005. *Identidades impuestas*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- NAJLIS, E. 1973. *Lengua selknam*. Buenos Aires: Universidad del Salvador.
- NAJLIS, E. 1975. *Diccionario selknam*. Buenos Aires: Universidad del Salvador.
- NAVEIRA, M. 2007. Yama Yama: os sons da memoria: afetos e parentesco entre os Yamanihua. Tesis para optar al grado de Doctor en Antropología, Florianópolis, Universidad Federal de Santa Catarina.
- ORDEN, M. 2017. Descripción de la lengua günün a iajüch. Tesis para optar al grado de Doctor en Letras, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur.
- OUTES, F. 1913. Vocabularios inéditos del patagón antiguo. *Revista de la Universidad de Buenos Aires* 21/22: 474-494.
- PÉREZ, A. & G. SALAVERRY 2014. Las pinturas rupestres del sitio Paredón Bello. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 19 (2): 77-93.



- PODESTÁ, M., C. BELLELLI, P. FERNÁNDEZ, V. SCHEINSOHN, M. CARBALLIDO, A. FORLANO, P. MARCHIONE, E. TROPEA, A. VASINI, J. ALBERTI, M. GALLO & G. MOSCOVICI 2007. Arqueología del valle de Epuyén (El Hoyo, Chubut). En *Arqueología de Fuego-Patagonia. Levantando piedras, desenterrando huesos... y develando arcanos*, F. Morello, G. Prieto & G. Bahamonde, eds., pp. 427-442. Punta Arenas: Ediciones CEQUA.
- QUIROZ, D. & J. OLIVARES 1996. Cosmovisión fueguina: las cordilleras invisibles del infinito. En *Culturas de Chile*, J. Hidalgo, V. Schiappacasse, H. Niemeyer, C. Aldunate & P. Mege, eds., pp. 241-256. Santiago: Editorial Andrés Bello.
- ROE, P. 1996. Mythic Substitution and the Stars: Aspects of Shipibo and Quechua Ethnoastronomy Compared. *Archaeoastronomy* 1 (12): 193-227.
- SADE, K. 2016. Pinturas rupestres de guanacos (*L. guanicoe*) en Aysén. *Revista de Aysenología* 2: 9-17.
- SÁNCHEZ-LABRADOR, J. 1936 [1772]. *Los indios pampas-puelches-patagones*. Buenos Aires: Viau y Zona Editores.
- SCHEINSOHN, V., C. SZUMIK, S. LEONARDT & F. RIZZO 2009. Distribución espacial del arte rupestre en el bosque y la estepa del norte de Patagonia. En *Arqueología de la Patagonia. Una mirada desde el último confín*, M. Salemme, F. Santiago, M. Álvarez, E. Piana, M. Vásquez & M. Mansur, eds., pp. 541-558. Ushuaia: Editorial Utopías.
- SCHUSTER, C. 1988. Labyrinth and other paths to other worlds. En *Social symbolism in ancient tribal art*, E. Carpenter, ed., vol. 3-2, pp. 13-386. Nueva York: Rock Foundation.
- SHELL, O. 2008. *Estudios panos III: las lenguas pano y su reconstrucción*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.
- SIFFREDI, A. 1968a. Algunos personajes de la mitología tehuelche meridional. *Runa* 11: 123-131.
- SIFFREDI, A. 1968b. El ciclo de Elal, el héroe mítico de los Aonik'Enk. *Runa* 11: 149-160.
- SIFFREDI, A. 1970. Hierofanías y concepciones mítico-religiosas de los tehuelches meridionales. *Runa* 12 (1/2): 247-271.
- SIFFREDI, A. 1987. Tehuelche religion. Encyclopedia.com, Boston: Cengage. <<https://www.encyclopedia.com/environment/encyclopedias-almanacs-trans-cripts-and-maps/tehuelche-religion>> [consultado: 16-08-2020].
- SIFFREDI, A. & M. MATARRESE 2004. Espiritualidad tehuelche meridional (aónikenk). En *Los mundos de abajo y los mundos de arriba*, M. Cipolletti, coord., pp. 203-218. Quito: Abya-Yala.
- SISKIND, J. 1973. *To hunt in the morning*. Nueva York: Oxford University Press.
- SUÁREZ, J. 1988. *Estudios sobre lenguas indígenas sudamericanas*. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur.
- SWADESH, M. 1962. Afinidades de las lenguas amerindias. En *Akten des 34. Internationalen Amerikanistenkongresses*, pp. 729-738. Viena: Berger Verlag.
- TONELLI, A. 1926. *Grammatica e Glossario della lingua degli Ona-Šelknàm della Terra del Fuoco*. Turín: Società Editrice Internazionale.
- URBAN, M. 2009. 'Sun' and 'moon' in Circum-Pacific language area. *Anthropological Linguistics* 51 (3-4): 328-346.
- VEZUB, J. 2006. Lenguas, territorialidad y etnicidad en la correspondencia de Sayhueque hacia 1880. *Intersecciones en Antropología* 7: 287-304.
- VEZUB, J. 2015. La caravana de Musters y Casimiro: La "cuestión tehuelche" revisitada por el análisis de redes. *Magallania* 43 (1): 15-35.
- VEZUB, J. & J. MAZZALAY 2016. Análisis de redes de parentesco y alianzas entre caciques mapuches y tehuelches en la Patagonia septentrional (siglo XIX). *Revista Hispana para el Análisis de Redes Sociales* 27 (1): 81-99.
- VIEDMA, A. 1837. Catálogo de algunas voces que ha sido posible oír y entender a los indios patagones. En *Colección de obras y documentos relativos á la historia antigua y moderna de las provincias del Rio de La Plata*, P. de Ángelis, ed., vol. 6, pp. 15-17. Buenos Aires: Imprenta del Estado.
- VIEGAS, P. 1992. La familia lingüística tehuelche. *Revista Patagónica* 13 (54): 39-46.
- VIEGAS, P. 1993. Indicios de diferenciación dialectal en la lengua teushen. *Signo & Seña* 3: 121-132.
- VIEGAS, P. 2000-2002. Conjeturas sobre la prehistoria de los hablantes de las lenguas chon, a partir del léxico proto-chon reconstruido. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 19: 613-633.
- VIEGAS, P. 2015. Protochon: fonología, morfología y



- léxico. Tesis para optar al grado de Doctor en Lingüística, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- VIEGAS, P. 2017. ¿Tehuelche, teushen o una tercera lengua chon continental? Una nueva interpretación fonológica del vocabulario "patagón" de Pigafetta y sus consecuencias. En *Reconfiguraciones territoriales e identitarias*, M. Moroni, comp., pp. 104-114. Santa Rosa: Universidad Nacional de La Pampa.
- VIGNATI, M. 1939. Los poyas: contribución al conocimiento etnográfico de los antiguos habitantes de la Patagonia. *Notas del Museo de La Plata* 4: 211-244.
- VIGNATI, M. 1944. Antigüedades en la región de los lagos Nahuel Huapi y Traful. *Notas del Museo de La Plata* 9: 53-165.
- VIGNATI, M. 1963. Antecedentes para la protoetnografía del norte de la Patagonia. *Boletín de la Academia Nacional de la Historia* 34 (2): 493-528.
- VOLOSHINOV, V. 1992. *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza Universidad.
- WILBERT, J. & K. SIMONEAU 1984. *Folk Literature of the Tehuelche Indians*. Los Ángeles: University of California.