



TESIS de LICENCIATURA en HISTORIA

TITULO DE LA TESIS

“Procesos de comunalización y visibilización indígena (La Pampa, 2001-2011)”

Aspirante: Paula E. CHIUFFO

Directora: Claudia SALOMON TARQUINI

Facultad de Cs.Humanas-UNLPam

--- 2018

Índice

| | |
|--|----|
| Agradecimientos | 3 |
| Presentación | 4 |
| Capítulo 1. Introducción | 6 |
| 1.1. Presentación del problema y delimitación temporal y espacial | 6 |
| 1.2. Objetivos | 10 |
| 1.3. Consideraciones teóricas | 11 |
| 1.4. Estado de las investigaciones | 12 |
| 1.5. Aspectos metodológicos | 20 |
| Capítulo 2. Los ranqueles en perspectiva histórica | 22 |
| 2.1. Del surgimiento hasta mediados del siglo XIX | 22 |
| 2.2. Políticas de asimilación, genocidio, diásporas y reorganización. | 24 |
| 2.3. ‘Una expulsión a los indios ranqueles’: el caso de la colonia Emilio Mitre. | 28 |
| 2.4. Organización y retorno. | 29 |
| Capítulo 3. Crisis, movilización y reemergencia indígena | 35 |
| 3.1. La reorganización y reemergencia en torno al año 2001 | 35 |
| 3.2. El retorno de Mariano, un campo de disputas | 42 |
| Capítulo 4. “Ser o no ser ranquel: trayectorias individuales, colectivas y reclamos” | 47 |
| 4.1 Trayectorias personales | 47 |
| 4.2 Trayectorias colectivas | 51 |
| 4.3 Demandas y reclamos | 54 |
| 4.4 El debate por la tierra sigue... | 58 |
| 4.5 El caso Tiófila Videla, el oeste se hace escuchar | 64 |
| Capítulo 5. Ranqueles y agentes estatales | 68 |
| 5.1 Participación indígena en el orden “nacional y popular” | 68 |

| | |
|---|----|
| 5.2 Consejo Provincial del Aborigen, un punto de inflexión | 74 |
| 5.3 La muerte de Canuhé, luego de un “Largo camino de regreso a casa” | 76 |
| Consideraciones finales | 78 |
| Fuentes | 82 |
| Bibliografía | 84 |

Agradecimientos

A Claudia Salomón Tarquini, por impulsarme a hacer la licenciatura, por ser además mi directora, consejera, referente académica, de corazón grande y humilde como pocas. Gracias por tanta paciencia y por tanto aprendizaje compartido.

A mi hermana, por ser quién acompañó desde un principio este proceso de investigación. Gracias por tantos consejos (aunque muchas veces no los siga), y por alentarme.

A Diego mi pareja, por aguantar y acompañar largas horas de lectura, viajes, entrevistas, entre otras cosas.

A mis viejos que me dieron la oportunidad de formarme en la Universidad Pública, y que siempre se sintieron orgullosos de que siguiese estudiando.

A mi amigo incondicional Adrián por escucharme, acompañarme y alentarme siempre.

A las hermanas que me dio la vida: Vero y María Ester por acompañarme y hospedarme en reiteradas ocasiones.

A Ana por los mates y almuerzos improvisados en mis viajes a Santa Rosa.

A ellos, mis entrevistados, por su tiempo y buena predisposición. Muy especialmente a la memoria del lonko Fermín Acuña.

A mi querida Facultad de Ciencias Humanas, al Instituto de Estudios Sociohistóricos, por permitir formarme y participar.

A mi Universidad Nacional de La Pampa, por brindarme una educación de calidad y permitirme ser gran parte de lo que soy. Y por la que debemos luchar más que nunca.

A mis compañeros de equipo de investigación, por los buenos momentos, por el aprendizaje y por todo lo que me aportaron.

Al Archivo Histórico Provincial y al Consejo Provincial Aborigen por permitirme consultar las fuentes.

A todos los que de una u otra manera colaboraron con este largo proceso.

Presentación

El propósito de esta tesis es abordar los procesos de comunalización que adoptaron las comunidades indígenas de la provincia de La Pampa, es decir, ver de qué manera se construyeron y reconstruyeron sentidos identitarios y comunitarios, así como analizar el proceso histórico de incremento de la visibilidad de las comunidades ranqueles a través de diferentes estrategias, reclamos y acciones entre 2001 y 2011.

Entre los aspectos a abordar se encuentran el impacto del retorno de los restos de Mariano Rosas, y las disputas que se generaron en torno a dicho proceso. Además, se analizan algunas trayectorias individuales, es decir cómo ciertas personas empezaron a preguntarse sobre sus orígenes, recordar sobre su pasado e iniciaron un proceso de reconstrucción identitaria en el presente. Algunas veces dicho proceso fue favorecido por el contexto y otras fue impulsado por la influencia de algún líder. A su vez, eso determinó conexiones entre las personas que conformaron trayectorias grupales más amplias de pertenencia y militancia. Por último, me propongo mostrar cuáles fueron las relaciones que se dieron entre los referentes ranqueles, las comunidades y agentes e instituciones de los diferentes niveles estatales.

Por ello, la tesis se organiza de la siguiente forma: en el primer capítulo se realiza una introducción, la presentación del problema de investigación y la delimitación temporal y espacial. Además se realizan algunas consideraciones teóricas y se presenta el Estado de las investigaciones, sobre todo de aquellos trabajos y teorías que han sido fundamentales para el análisis y la comprensión de los procesos y preguntas que motivaron la presente tesis. Por último, se indican las estrategias metodológicas que se implementaron para poder realizarla.

En el segundo capítulo, se realiza un repaso de los principales procesos históricos protagonizados por los ranqueles, desde su surgimiento como grupo étnico hasta las políticas genocidas que sufrieron durante el siglo XIX. En los últimos dos apartados se abordan los procesos de disgregación y discriminación que vivieron cuando concluyeron las campañas militares. A su vez, el capítulo culmina con una descripción acerca de la reorganización de la movilización indígena en la segunda mitad del siglo XX.

El tercer capítulo describe la reemergencia indígena en la provincia de La Pampa, principalmente a partir del año 2001. En el primer apartado se repasan aspectos del retorno y traslado de los restos de Mariano Rosas a Leuvucó, las disputas y repercusiones que se generaron a nivel nacional y provincial a partir de dicho acontecimiento. Además, se analizan las

consecuencias que acarrea en la organización de la movilización indígena ranquel y en la conformación de comunidades.

El cuarto capítulo trata sobre las trayectorias y narrativas personales, el reconocimiento de una identidad indígena en el presente, y la manera en que esas conexiones generaron redes más amplias de pertenencia y experiencias comunitarias. Es decir que el eje de este capítulo está dado por los procesos de comunalización indígenas. Por último, se abordan los reclamos y demandas más relevantes que realizan los ranqueles en el período de estudio.

El quinto capítulo aborda las relaciones entre las comunidades, sus dirigentes y los organismos y agentes estatales y las percepciones que los ranqueles tienen sobre los diferentes niveles de estatalidad. Además, se puede apreciar la influencia de ciertos líderes como Germán Canuhé en la reemergencia indígena, la organización de comunidades, las demandas, reclamos y estrategias de visibilización. El capítulo se encuentra organizado cronológicamente con las diferentes instancias de participación, logros y negociación que se dieron en el período analizado entre las comunidades ranqueles y el Estado.

Capítulo 1. Introducción

1.1 Presentación del problema y delimitación temporal y espacial

1.1.1. Contexto histórico y planteo del problema

Para comprender mejor la situación particular de las comunidades indígenas en La Pampa en la actualidad, es necesario retrotraerse a décadas anteriores y tener en cuenta un contexto más amplio que el delimitado para esta tesis. Además resulta relevante que se tomen en cuenta las posturas de los diferentes autores acerca de los procesos de reemergencia y movilización indígena en Argentina. El desarrollo del contexto histórico e historiográfico resulta fundamental para percibir la relevancia del presente problema de investigación, que pretende analizar las acciones que realizaron las comunidades indígenas en La Pampa entre los años 2001-2011 que permitieron su visibilización y generaron instancias de comunalización.

En las últimas dos décadas los pueblos originarios irrumpieron en la escena política de los Estados latinoamericanos, como sujetos de derecho y actores políticos con reivindicaciones legítimas (Bidaseca et al 2008). Estos Estados comenzaron a legislar y producir políticas sobre la cuestión indígena, al tiempo que los propios movimientos indígenas interpelaron sobre el modo de integración al orden social vigente y las posibilidades de hacer efectivos sus reclamos. A su vez, las demandas hicieron que las comunidades buscasen nuevas formas de identificación a través de la cual reivindicarse como *indio* (Bidaseca et al 2008). Sin embargo, algunos autores (Jackson et al 2002) sostienen que si bien hubo progresos en el reconocimiento de los derechos de los pueblos que buscaban conservar una cultura distinta de la sociedad dominante, esa lucha aún no ha sido suficiente, y va a ser muy difícil en el futuro. Los líderes indígenas no se han puesto de acuerdo sobre los objetivos a corto y mediano plazo, y además las estrategias políticas realmente efectivas no se pusieron en práctica (Stavenhagen en Jackson y Warren 2002).

En Argentina, la lucha indígena comenzó a hacerse visible a mediados de la década de 1980, luego de la última dictadura militar y en el marco de un importante movimiento por la defensa de los derechos humanos (Kropff 2005). A partir de ahí, se da el fin del no reconocimiento de lo indígena, ya que militantes y dirigentes empezaron a demandar un nuevo marco legal para la adquisición de derechos indígenas a nivel nacional, comienza así el período de mayor movilización indígena en Argentina (Gordillo y Hirsch 2010). En los últimos veinte años, la

mayoría de las reemergencias aborígenes en la Argentina basaron sus reclamos en la situación de postración cultural, pérdida territorial y disminución demográfica en las que se encontraban sometidos (Lazzari 2007a). En 1992, la campaña contra los festejos por el quinto centenario del “descubrimiento de América”, creó debates públicos que incrementaron la visibilidad de los pueblos originarios y de sus demandas. En la reforma constitucional de 1994 se pudo observar un notable nivel de militancia indígena (Gordillo y Hirsch 2010). Una dimensión importante de la misma fue la reemergencia de grupos que se consideraban desaparecidos. Tal es el caso de los ranqueles en la provincia de La Pampa, quienes hacia fines de la década de 1980 comenzaron a organizarse como actores políticos proclamando una identidad “*Rankülche*” (Lazzari 2007a).

En este contexto, se consiguieron una serie de reconocimientos jurídicos para los Pueblos Indígenas, cuyo hito fundamental fue la reforma constitucional de 1994, en la que se reconoce la preexistencia étnica y cultural de los Pueblos Indígenas (art. 75 inc. 16) (Kropff 2005). También hubo reformas constitucionales en otros países de Latinoamérica como: Guatemala, Nicaragua, Brasil, Colombia, México, Ecuador, Perú, Chile y Venezuela que reconocen el carácter multicultural de las naciones conformadas por una multiplicidad de ciudadanos (Jackson y Warren 2002). Sin embargo, si bien se incorporaron derechos indígenas a la Constitución Nacional y el Estado argentino dio señales de querer modificar los términos de su relación con los pueblos indígenas, para algunos autores la práctica estatal conserva aún un tinte “neoindigenista”; es decir, se llevan adelante acciones que renuncian a un proyecto de asimilación vinculado al indigenismo clásico y concretan, en los hechos, estilos restringidos de consulta y participación indígena (Lenton 2010a).

Entre los países latinoamericanos, Argentina es uno de los que más ha negado el aporte de los pueblos indígenas a su matriz cultural, y ha sido también uno de los que más políticas indigenistas erráticas y dispares desplegó (Lenton 2010a). Precisamente, el rasgo distintivo de la política estatal argentina ha sido la falta de programas de acción dirigidos a los indígenas como sector diferenciado mediante una política indigenista global y sostenida, carencia que se convierte en su verdadera política (Briones 1998 b).

A fines del 2001 y principios del 2002, como resultado de procesos internacionales y de una grave crisis económica y política a nivel local, la “problemática indígena” en Argentina alcanzó gran visibilidad pública. Entre las situaciones que permitieron esto, se encuentra la entrada en vigencia, en el año 2001, del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT),

que dispone la *conciencia* de identidad indígena como criterio para determinar los grupos a los cuales es aplicable. Así se pudo comenzar a hablar de *pueblos* y no de *poblaciones* cuyo valor es sólo estadístico (Lenton y Lorenzetti 2005). Otro hecho relevante, ese mismo año fue el reconocimiento por parte del Estado argentino de la precariedad de las instituciones nacionales en cuanto a la implementación de políticas para con los Pueblos Indígenas¹. En ese mismo año también, se incorporó por primera vez en el Censo Nacional de Población una variable que permitía a la población censada reconocerse como indígena. Otra acción que dio visibilidad a la política indígena nacional fue la restitución de los restos del cacique Panghitruz Guor, en el año 2001 al pueblo *Rankülche*², lo que constituyó un importante precedente para las futuras relaciones entre el Estado y los pueblos originarios (Lenton y Lorenzetti 2005). A pesar de que ha habido muestras por parte del Estado de visibilizar a los indígenas, algunos autores (Lenton y Lorenzetti 2005) sostienen que la crisis política y económica que atravesó Argentina en 2001 hizo que los indígenas pasaran a estar incluidos dentro de problemas sociales más amplios y que su participación política se diluyera en un proceso de empobrecimiento de reconocimiento público (sobre todo a través de la inclusión de los “indígenas” en los planes Jefas y Jefes de Hogar desocupados) y de contención de la protesta social, que llevó al desdibujamiento de la cuestión indígena (Lenton y Lorenzetti 2005).

En la provincia de La Pampa, el resurgimiento del pueblo *Rankülche* para Lazzari (2007a) plantea dudas en cuanto a la continuidad de lo indígena en la identidad que reclaman los miembros de este movimiento, ya que se observan patrones de invisibilización similares a los que en el pasado determinaron el desvanecimiento de su identidad (Lazzari 2007a). En tanto, otros autores (Endere et al 2006) sostienen que el retorno *Rankülche* es un proceso de consolidación a nivel institucional, político y de reconocimiento social y cultural que se plasma en una mayor presencia a nivel comunitaria, sobre todo después de la restitución de los restos del cacique Panghitruz Guor (también llamado Mariano Rosas) en la localidad de Victorica en el año 2001. A esto se suma el rol de algunos intelectuales e historiadores locales que se han interesado por rescatar la visión *Rankülche* sobre su patrimonio cultural. Y se agrega un claro

¹ Comité de Derechos Humanos de la ONU, Ginebra, 2001 (Lenton y Lorenzetti 2005).

² Lazzari (2007) diferencia “Ranquel” de “*Rankülche*”, con el primer término se refiere a aquellos indios que poblaron cerca de las fronteras ganaderas coloniales y republicanas por más de un siglo, por “*Rankülche*” entiende la nueva situación caracterizada por la presencia del movimiento indígena y las políticas de reconocimiento pluralista.

interés por parte de descendientes y representantes de la comunidad en investigar sitios que constituían puntos centrales en la vida de los *Rankülche* y de recuperar lugares que ellos consideran sagrados (Endere y Curtoni 2006).

Los trabajos realizados en torno a los *Rankülche* justifican indagar más en este pueblo y sobre nuevas cuestiones. En particular, revisar y analizar el proceso de visibilización que las comunidades indígenas de La Pampa han construido a través de diferentes acciones en el período 2001-2011.

1.1.2. Delimitación temporal y espacial

Esta tesis analiza el proceso histórico en el que las comunidades indígenas se tornaron visibles a través de sus acciones, en el período que va del año 2001 hasta el 2011. Además tiene como propósito dar cuenta de las instancias y trayectorias que derivaron en la conformación de comunidades. Se eligió este recorte temporal debido que a partir del año 2001, en un contexto de crisis institucional y económica en Argentina, se dieron diferentes circunstancias que resultaron en un proceso de visibilización indígena. Por ejemplo, el reconocimiento de la historia, cultura e instituciones de los pueblos indígenas a partir de la entrada en vigencia del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en 2001. En ese mismo año se realizó la restitución de los restos del cacique Panghitruz Guor al pueblo *Rankülche*, en la localidad de Victorica (La Pampa) hecho que mostró al Estado argentino ante la opinión pública como promotor de actividades de “reparación histórica”. A partir de allí, no sólo empezarían a conformarse nuevas comunidades en la provincia de La Pampa, sino que volvieron a realizarse prácticas ancestrales como el *We Tripantu* o año nuevo ranquel. En este sentido algunos autores (Lenton y Lorenzetti 2005) sostienen que a pesar de las acciones que dieron visibilidad a los pueblos indígenas a partir de 2001, sus derechos específicos y la participación política de los mismos se fueron diluyendo. La crisis que vivía el país permitió evidenciar el vacío respecto de una política indígena que reconociera a los pueblos indígenas como “sujetos de derecho”, para pasar a ser considerados “sujetos de asistencia” (Lenton y Lorenzetti 2005). El momento de cierre de la presente investigación está marcado por la muerte de German Canuhé en el año 2011, que provocó en las comunidades ranqueles una reconfiguración de sus relaciones y de sus acciones. Los procesos que pueden observarse a partir de esta fecha muestran cambios en las

relaciones, y esto no significa que las comunidades hayan dejado de visibilizarse, pero las instancias y características de ese proceso requieren de un análisis complejo que podría extenderse hasta el presente. El trabajo de campo mencionado y las fuentes utilizadas me permitieron conocer la importancia de German Canuhé en el proceso de visibilización analizado.

La presente tesis se circunscribió geográficamente a la provincia de La Pampa porque la recopilación de información es escasa aquí en el período analizado y por la cercanía espacial con el objeto de estudio, (accesibilidad a las fuentes necesarias, disponibilidad de tiempo y de recursos económicos). Además, por la información recabada en trabajo de campo (entrevistas y encuentros) se puede observar una mayor presencia numérica de comunidades ranqueles en esta provincia.³

1.2. Objetivos

Objetivo general

Analizar el proceso histórico de incremento de procesos de comunalización y visibilidad de las comunidades indígenas de la provincia de La Pampa a través de diferentes estrategias y acciones, entre 2001 y 2011.

Objetivos específicos

1. Identificar las demandas de los ranqueles en La Pampa y ante qué organismos han tenido lugar, durante el periodo 2001-2011.
2. Reconocer qué tipo de prácticas y acciones se han realizado tendientes a lograr la visibilización de las comunidades indígenas de La Pampa.
3. Indagar sobre la relación entre las comunidades indígenas y los agentes y organismos de los Estados provincial y nacional, y su evolución a lo largo del periodo 2001-2011.
4. Identificar los criterios de comunalización que los ranqueles han utilizado para reconocerse y formar comunidades.

³ Sobre alrededor de 30 comunidades ranqueles en el país, 26 se encuentran en la provincia de La Pampa, 12 de las cuales tienen personería jurídica (Fuente: Consejo Provincial Aborigen).

1.3 Consideraciones teóricas.

Al momento de hacer referencia a las comunidades indígenas se utilizará la noción de “comunalización”. Se entiende por esta expresión, “cualquier patrón de acción que promueve un sentido de pertenencia basado en la creencia de un origen común y en un reclamo de identidad en el presente; es el sentimiento de estar juntos reforzado por vínculos de solidaridad y un entendimiento de la identidad compartida en los miembros de un grupo” (Brow 1990). Por otra parte, la definición de *comunidad* dada por el marco legal como sostiene Bidaseca et al (2008) indica que se trataría de una sociedad que logra obtener su identidad a través de un dispositivo de control estatal (las personerías jurídicas), y que no tiene la posibilidad de producir o imaginar una comunidad por fuera de un Estado. En el caso de La Pampa esta definición no resulta adecuada ya que no todas las comunidades indígenas existentes cuentan con personería jurídica⁴, por lo tanto, adoptar este criterio para su definición dejaría afuera de este estudio a la mayoría de las comunidades que hay en la actualidad en el espacio geográfico analizado.

Desde hace dos décadas aproximadamente, el término “visibilización” se ha generalizado y convertido en el concepto ineludible a la hora de hacer referencia a los procesos de movilización política, reconocimiento oficial y elaboraciones (contra) culturales en torno a los pueblos indígenas. Organizaciones indígenas, agentes de gobierno y profesionales expertos reclaman y otorgan “visibilidad” a diversos problemas atinentes a lo indígena en los ámbitos de la política, la ley, la historia, la educación y en el espacio social en general. En torno a las diferencias y discrepancias que se generan, algunos autores plantean la noción de “juegos de visibilización” para referirse a las controversias y acuerdos en base a qué puede y merece ser “visibilizado”, a través de qué procedimientos, con qué objetivos, mediante qué recursos y qué alianzas tácitas o explícitas (Lazzari et al 2015).

Por otro lado, el concepto de “invisibilidad” de los indígenas se refiere a la manera en que ciertos grupos vinculados con una posible auto-adscripción indígena son negados en el plano de las producciones discursivas hegemónicas en determinados contextos témporo-espaciales. Esto se vincula con procesos como el olvido estratégico, la minimización o la negación y la estigmatización de contingentes poblacionales que postulen alguna relación con dichos locus identitarios indígenas (Pizarro 2006).

⁴ Las comunidades indígenas que tienen personería jurídica se encuentran inscriptas en el RENACI, Registro Nacional de Comunidades Indígenas, depende del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, que a su vez depende del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación.

También utilizaré el concepto “campo de negociación” para referirme a la construcción de un mundo mutuamente comprensible en el que los actores involucrados (indígenas-no indígenas) desarrollarán nuevos sistemas de significados e intercambios (Conklin & Graham 1995).

1.4. Estado de las investigaciones

Una presentación del estado de las investigaciones requiere de un breve repaso del contexto histórico en el que han surgido los estudios pertinentes para nuestro problema. Luego de estas consideraciones, examinaremos las principales características de esta producción.

En años recientes, al hablar del activismo político de los pueblos originarios en América Latina, se presentan problemas fundamentales debido a que el indigenismo actual sigue desafiando el modelo occidental de *civilización y progreso* al sostener que el colonialismo euroamericano y la expansión capitalista han traído consigo violencia, y destrucción para los pueblos no occidentales (De la Cadena y Starn 2009). Se han hecho esfuerzos por descolonizar las categorías de “indígena” y “nativo” para así eliminar puntos de vista evolucionistas y recuperar la cualidad histórica de los grupos marginados (De la Cadena y Starn 2009). Algunos autores (Jackson et al 2002) sostienen que los líderes indígenas no se han puesto de acuerdo sobre los objetivos a corto y mediano plazo, y que las estrategias políticas realmente efectivas no se pusieron en práctica (Stavenhagen en Jackson y Warren 2002). A su vez, aunque los indígenas tanto en forma individual como colectiva lograron aumentar su territorio, en muchos países siguen padeciendo fuertes dificultades para obtener tierras y permanecer en ellas. Otro problema que afecta a las sociedades indígenas y que está siendo estudiado en la actualidad, es el de los violentos conflictos que las envuelven, el rol visible de grupos insurgentes en Perú, Colombia, Guatemala, y México da lugar a que las comunidades sean vistas como subversivas, por ser pobres, habitar zonas rurales y por sus demostraciones en contra de la explotación o el terrorismo de estado. Esto le resulta útil a las elites que pretenden mantener la fuente de fuerza de trabajo barata y el apoyo político para los sistemas de relaciones de patrón-cliente (Jackson y Warren al 2002). En este sentido Jackson y Warren (2002) sostienen que los movimientos indígenas de América Latina (1992-2004) resultan temas de interés para antropólogos y graduados en ciencias políticas, debido a las exitosas y numerosas movilizaciones indígenas que se llevaron a cabo durante la década del 90, en Ecuador, Bolivia y México (sublevación zapatista en Chiapas, 1994, contra la firma del Acuerdo de Libre Comercio de las Américas ALCA).

En el caso de Argentina, la incorporación de los territorios indígenas al Estado nacional a fines del siglo XIX significó el fin de la vida independiente de las comunidades indígenas, su marginación, exterminio y la invisibilidad de esas poblaciones en la vida nacional y en la historiografía (Mandrini 2007). El mito de la “Argentina europea” o “blanca”, sin “indios” formó parte de los relatos históricos hasta hace dos décadas. Esta visión de la historia argentina daba lugar a que quienes realizaban los trabajos de investigación eran en su mayoría arqueólogos y etnólogos, ya que los indios eran sólo "cosa del pasado" (Mandrini 2007).

En los últimos años, los límites tradicionales que separaban tajantemente los campos de la antropología y la historia empezaron a romperse. Los historiadores se acercaron a la antropología buscando conceptos e instrumentos teóricos que permitieran la aproximación al campo de estudio, y reivindicar otras fuentes como la tradición oral, datos arqueológicos y etnográficos, mientras que los etnógrafos y arqueólogos se acercaron a la historia y revalorizaron las fuentes escritas (Mandrini 2007). También los historiadores salieron de los límites impuestos por una historiografía nacional o nacionalista que surgida en los procesos constitutivos del Estado nación en la segunda mitad del siglo XIX, encuadraba en los límites de la nación toda la historia anterior, incluidos los pueblos originarios. Tal es así que era frecuente leer o escuchar hablar de “indios argentinos” o “indios chilenos” (Mandrini 2007).

En las décadas previas a la última dictadura militar en Argentina, se fueron gestando diferentes organizaciones territoriales locales -rurales y urbanas que intentaron a lo largo de la década del 70 confluir en federaciones nacionales e internacionales que activaron la movilización indígena (Lenton 2014). La provincia de La Pampa no habría quedado exenta de dicha movilización, (si bien no estaba aún articulada) como se puede observar en el estudio de caso realizado por Roca (2008).⁵

Sin embargo, el terrorismo de Estado no sólo intentó terminar con toda forma de participación política, sino que persiguió, y en muchos casos exterminó a militantes de diferente procedencia. En el caso de los movimientos indígenas, las víctimas serían objeto de dos pulsiones genocidas: por un lado, por su pertenencia étnica que los pone en el centro de una historia de persecución

⁵ Roca (2008) sostiene que en la provincia de La Pampa, si bien a partir de los procesos democráticos se ha dado lugar a la reemergencia de los pueblos indígenas, en el caso que él analiza (una disputa de tierras en La Pampa, entre los años 1964-1972, protagonizado por pobladores ranqueles y particulares de un pueblo vecino), se puede pensar que en las décadas del 60 y 70 ya venían dándose condiciones que favorecerían la reemergencia de la identidad indígena.

particular, y por su actividad en la política formal (en algunos casos), tal como lo pudo demostrar Diana Lenton (2014) en su estudio sobre los mapuches.

En Argentina, con el regreso de los gobiernos democráticos (1983) se abrió el espacio a la participación de la sociedad civil y a las movilizaciones en demanda de reconocimiento de los derechos humanos, entre ellos los de los pueblos indígenas. Esto dio lugar a la visibilización de la cuestión indígena como resultado de un complejo proceso de organización política (Kropff 2005). Diversos autores que abordan las reemergencias de pueblos originarios en Argentina (Carrasco 2002, Lazzari 2007b, Stagnaro 2009) coinciden en que los retornos democráticos posibilitaron nuevas oportunidades para reconstruir las históricas demandas indígenas. A su vez, en el ámbito académico empezaron a plantearse nuevos problemas de investigación y a buscarse nuevas fuentes y metodologías para explicar esos procesos.

A partir de la década de 1980 comenzaron a cuestionarse conceptos como el de “frontera”, y se puso de relieve la diversidad y la intensidad de las relaciones entre la sociedad del *blanco* y el *indio* (Mandrini 2006, Ratto 1994). Se discutió también el concepto de “desierto” como espacio de desarrollo de los indígenas, para concluir que no se trataba de una vasta llanura, monótona y que constituyó el hábitat de una porción considerable de población nativa. Otro concepto que fue cuestionado es el de “complejo ecuestre”, que había sido clave en la interpretación tradicional del proceso cultural operado en las pampas a partir del siglo XVI. Miguel Ángel Palermo demostró lo inconveniente de seguir utilizándolo dado que las realidades sociales eran diferentes a aquellas para las que había sido elaborada (Mandrini 2007). También se redefinieron las bases materiales de la sociedad india, se puso de manifiesto su complejidad y se abandonaron viejas ideas como la calificación de “depredatoria” (Mandrini 2007). Además, producto de los cambios mencionados anteriormente, ganaron espacio en los últimos años los trabajos que provienen del campo de la antropología, y que analizan el resurgimiento de las comunidades indígenas en Argentina en las últimas décadas. En estos se destaca la dinámica propia de los indígenas y no se los analiza como meros receptores de políticas e iniciativas que surjan de las políticas oficiales.

Desde el año 2000 se han realizado estudios sobre las reemergencias indígenas en diferentes contextos y espacios geográficos como el caso de los tobas en La Plata (Tamagno 2003), los mapuches en Neuquén, Río Negro y Chubut (Kropff 2005, Stella 2018), los Rankülche en La Pampa (Lazzari 2007) y los huarpes en Mendoza (Escolar 2007). Luego las líneas de

investigación se fueron ampliando y se realizaron trabajos en los que el eje se encuentra en comprender los procesos de visibilización y etnogénesis de las comunidades indígenas en las últimas décadas, las relaciones y tensiones con el Estado, la sociedad civil y diferentes organismos e instituciones. En esta línea se encuentran producciones como las de Chocobare (2013) sobre las comunidades ranqueles en San Luis; las de Stagnaro (2009) y Palladino (2013) sobre los comechingones en Córdoba y el trabajo de Saldi (2013) sobre los huarpes en el noreste de Mendoza. Con respecto a las reemergencias algunos autores coinciden en que se puede hablar de una “presencia relativizada” en Neuquén, Chubut, Río Negro, La Pampa y Córdoba, de una visibilidad a medias de lo originario, es decir, lo indígena es sospechado de autenticidad por diferentes razones (ámbitos de desarrollo urbano, patrones de invisibilización, mecanismos de identificación, códigos y lenguajes)⁶. Uno de los primeros trabajos sobre comunidades indígenas urbanas (Tamagno 2003) demostró la efectiva presencia de los tobas en la ciudad de La Plata. La organización comunitaria, los saberes y la memoria histórica permiten afirmar que la migración al medio urbano no implicó necesariamente pérdida de identidad sino que además de que no han desaparecido (a pesar del etnocidio de la mal llamada Conquista del desierto y la campaña del general Victorica por el Norte). Los tobas, por ejemplo, muestran una distintividad construida en el dolor, la pérdida y la derrota. En la provincia de La Pampa las comunidades indígenas también tuvieron sus ciclos de movilidad espacial (primera mitad del siglo XX hasta la década de 1970) relacionados con diferentes factores entre los que se cuentan el acceso a la titularidad de sus tierras. Para Salomón Tarquini (2010) las migraciones de los pobladores indígenas de La Pampa se caracterizaron por un progresivo desplazamiento hacia los ámbitos urbanos más cercanos a su lugar de residencia, más tarde se irían asentando en zonas más alejadas. Pero para la autora el centro de la investigación no está en determinar si la llegada de los migrantes descendientes indígenas implicó una pérdida de identidad, sino en poder ver con qué ritmos se dieron estas migraciones, que cambios y continuidades se dieron con respecto a los vínculos sociales y a sus marcos de referencia (Salomón Tarquini 2010).

Estos trabajos ponen el foco en la presencia indígena en los ámbitos urbanos y a diferencia de lo que comúnmente se cree, indican que gran parte de los pueblos originarios residen en las ciudades. La dificultad radica en que la presencia indígena ha sido negada y ocultada bajo

⁶ Por esta postura léase Kropff (2005), Lazzari (2007a) y Stagnaro (2009).

rótulos despectivos como “los cabecitas negras”, “los negros”, “los villeros”, a esto se suma como se mencionó anteriormente que existe la idea que al migrar a las ciudades los indígenas “dejan de serlo” y pierden su cultura. Weiss et al (2013) enfatizan que la emergencia de identificaciones en los ámbitos urbanos no necesariamente implica la recuperación de antiguas identidades rurales, sino que se trata de otras recreadas por la nueva dirigencia en los nuevos contextos urbanos.

En este sentido, es de destacar que ha sido en ámbitos urbanos en los que a partir del retorno a la democracia se han registrado procesos organizativos y de movilización étnica sobre la base de demandas etnopolíticas (Weiss et al 2013). Tal es el caso del movimiento indígena en Córdoba, por ejemplo, donde en el transcurso de las últimas décadas, comunidades en el interior provincial y en la ciudad iniciaron los trámites para solicitar personería jurídica ante el INAI, como es el caso de la Comunidad Tulián (San Marcos Sierra) y la Comunidad Comechingona del Pueblo de la Toma (Córdoba) (Stagnaro 2009). Pero no sólo las comunidades se hacen visibles en Córdoba. También surgieron organizaciones de la sociedad civil que trabajan por la reivindicación de derechos y la difusión de culturas originarias, tales como el Centro Mundo Aborigen, el Instituto de Culturas Aborígenes y Macat Henen. También se agrega la creación del Instituto de Culturas Aborígenes (ICA) como un espacio educativo y militante, fundado por un grupo de personas que se autoidentifican como migrantes originarios (Stagnaro 2009). Se reconocen dos formas de lo indígena en Córdoba: por un lado, están los migrantes originarios de otras provincias o países limítrofes que se reconocen como descendientes de indígenas (colla, guaraní, wichí, mapuche) y por otro, las personas que se identifican como descendientes de comechingones, los ancestrales habitantes del territorio que hoy es Córdoba. En ambos casos, se trata de indígenas urbanos que escapan a las típicas representaciones del aborigen rural o comunero, hablante de otra lengua, analfabeto, de clase social baja y todo tipo de estigmas que los caracteriza en el imaginario social cordobés (Stagnaro 2009).

En las provincias de Neuquén y Río Negro, durante la década del ochenta y noventa el surgimiento de las organizaciones mapuches autónomas y supracomunitarias estuvieron relacionados con los organismos de Derechos Humanos y con la Iglesia Católica (Kropff 2005). Con el tiempo estas organizaciones, entre las que se puede mencionar Nehuén Mapu y la creación del CAI (Consejo Asesor Indígena) fueron generando espacios de autonomía política hasta separarse de la Iglesia y los organismos de Derechos Humanos. El centro del análisis del

trabajo de Kropff (2005) se encuentra en las nuevas generaciones de mapuches, que son cuestionadas principalmente en dos aspectos: la ruralización de la presencia mapuche⁷ y en los criterios de representatividad y la participación en espacios de aplicación de políticas generados por el Estado y las agencias multilaterales. Sin embargo, por el momento el planteo “mapurbe” refiriéndose a los jóvenes mapuches que se reivindican como tales en ámbitos urbanos, es un discurso generacional que se manifiesta tanto en códigos, lenguajes, como en medios y circuitos de circulación (Kropff 2005).

El resurgimiento del pueblo *Rankülche* en la Pampa a comienzos de la década de 1990 es por ejemplo, un caso de particular interés dado que plantea posiciones encontradas respecto a si éste ha sido en realidad un proceso de invisibilización o visibilización del pueblo *Rankülche*. Para Lazzari (2007a) el dispositivo de desvanecimiento del Ranquel, se inicia a fines del siglo XIX, y el dispositivo de retorno del *Rankülche* aparece en el año 1990. En ambos procesos se pueden detectar lo que el autor define como “*indio fantasma*” para referirse a las huellas que denuncian algunas fracturas y lagunas en las estrategias de construcción de identidad. Se trataría de un ser incompleto ética y culturalmente que requiere constantes acciones de vigilancia epistemológica, política y moral, los *Rankülche* no logran satisfacer los estándares oficiales de indigeneidad en Argentina (vida comunitaria, territorialidad, residencia permanente y lenguaje vernáculo) (Lazzari 2007a). Este concepto de “*indio fantasma*” se utiliza también para hablar de “presencia relativizada” de las comunidades originarias en Córdoba (Stagnaro 2009).

Para otros autores (Endere y Curtoni 2006) desde estudios interdisciplinarios (arqueología, historia, etnografía) se puede sostener que el retorno *Rankülche* en la provincia de La Pampa, a partir de la década del noventa se ha dado a través de un proceso de consolidación a nivel institucional, político y de reconocimiento social y cultural. Además se ha podido apreciar una mayor presencia a nivel comunitaria. En esto ha tenido su incidencia la restitución de los restos del cacique Mariano Rosasen 2001. Se suma, además, el rol de algunos intelectuales e historiadores locales interesados en rescatar la visión *Rankülche* sobre su patrimonio cultural y por consensuar medidas sobre el destino de los materiales recuperados a través de trabajos arqueológicos (Endere y Curtoni 2006). Los procesos históricos protagonizados por los ranqueles en la provincia de San Luis han sido estudiados por Chocobare (2013). Allí el proceso

⁷ Este cuestionamiento es similar al que se le hace a las comunidades indígenas en Córdoba, que analiza Stagnaro (2009).

de conformación de una comunidad ranquel se dio por iniciativa estatal en el año 2006. El gobierno provincial realizó acciones destinadas a los “descendientes de ranqueles”, se entregaron viviendas, se construyó una escuela, un hospital, lo que implicó además el traslado de las personas a las tierras entregadas. En este sentido el rol del Estado aparece como “protector/proveedor” configurando prácticas que conjugan mecanismos de inclusión y diferenciación.

La situación de las comunidades ranqueles varía de forma considerable de una provincia a otra. Por un lado, la configuración de una comunidad ranquel en San Luis se da de forma tardía (2006-2009) en comparación con la provincia de La Pampa en donde si bien la movilización comienza en la década del 90, se acentuará a partir del año 2001. Por otro lado, la comunidad ranquel en San Luis fue creada por iniciativa estatal y como un acto de reparación histórica, en tanto que en La Pampa fue por iniciativa de los propios descendientes, favorecidos por el contexto nacional. Si bien resta realizar estudios que analicen cada una de las comunidades ranqueles existentes, las fuentes muestran que las diferencias entre las provincias son notorias. Esto podría explicarse por lo que Briones y Carrasco (2004) denomina “construcciones de aboriginalidad”. Este concepto refiere a las condiciones de reproducción material y existencia de los pueblos indígenas. Estas pueden variar de país a país, o incluso por región no sólo en términos socioeconómicos sino también de reconocimiento, representación política y simbólica, o juridización de su alteridad. Dichas construcciones cambian históricamente, y pueden coexistir en un mismo tiempo. Si se piensa en términos de agencias estatales, se pueden observar matices y diferencias entre las construcciones de aboriginalidad respecto a los ranqueles. En este sentido, las provincias de San Luis y La Pampa han producido representaciones particulares y localizadas sobre la política y han administrado sus propias formaciones locales de alteridad.

Como puede observarse a través de este estado de la cuestión, la discusión sobre las temáticas indigenistas se ha complejizado y en los últimos años ha habido una proliferación de tesis, libros, ponencias y proyectos de investigación, y se han hecho avances significativos. A nivel regional, se han realizado estudios de tipo histórico y etnográfico (Depetris y Vigne 2000, Lluch 2002, Salomón Tarquini 2010, Roca 2008, Bassa 2013) en los que a través de diversas fuentes (fotografías, censos, entrevistas, informes de tierras, memorias orales y ordenanzas entre otros) se han podido reconstruir diferentes procesos históricos. Algunos de los temas que han recibido mayor atención han sido las relaciones interétnicas en el largo plazo, desde los primeros

contactos con los españoles (siglo XVIII), hasta la actualidad (Depetris y Vigne 2000), las políticas oficiales a principios del siglo XX y los procesos de exclusión de los indígenas ranquelinos sobrevivientes a la campaña militar entre 1879 y 1885 (Lluch 2002), la incorporación de los indígenas a la economía capitalista desde fines del siglo XIX y su invisibilización en la Argentina a través de las presiones estatales y privadas, las estrategias indígenas por subsistir y reorganizarse (Salomón Tarquini 2010) y la construcción de subjetividades indígenas en disputas de tierras de Emilio Mitre entre las comunidades, los intermediarios y agentes estatales (1966-1972) (Roca 2008). Estudios más recientes han analizado el “operativo Mitre” en La Pampa durante la dictadura de Onganía en términos de política indigenista. Los autores (Roca y Abbona 2013) sostienen que dicho operativo respondió a un caso de intervención puntual en un contexto donde no existió una política indigenista sistemática en el nivel nacional. Es decir que el problema indígena no formaba parte de la agenda gubernamental del desarrollismo.

Por su parte, Daniela Bassa (2013) analizó las representaciones, los discursos y las prácticas de distintos colectivos sociales que poseen una significativa trayectoria en la realidad local, y que construyen formas particulares acerca de lo que significa y representa la “pampeanidad”. Dentro esos colectivos, ubica a los ranqueles y su proceso de identificación y organización más reciente. Si bien los mismos sostienen que es el componente étnico los que los identifica, recurren también al hecho de ser pampeanos cuando el contexto y las circunstancias lo ameritan.

Resta indagar en forma más detallada acerca del proceso histórico que ha tenido lugar en los últimos años, en los que las comunidades indígenas en La Pampa avanzaron y fueron avanzando en un proceso de visibilización. Además, aún no han sido abordadas las siguientes cuestiones, a las que se dedica esta tesis: ¿Cuántas comunidades hay en La Pampa? ¿Cuántas de ellas tienen personería jurídica? ¿Qué reclamos y reivindicaciones realizan? ¿Qué relaciones tienen con el Estado, la sociedad civil y otras instituciones? ¿Qué criterios utilizan para identificarse como ranqueles y conformar comunidades? ¿Qué estrategias utilizaron para visibilizarse? ¿Qué repercusiones generó la llegada de los restos de Mariano Rosas a La Pampa? Todas estas cuestiones se encuentran en un contexto más amplio de movilización y activismo indígena. En esta tesis el eje está puesto sobre el proceso de visibilización y comunalización de los ranqueles en La Pampa entre 2001-2011.

1.5. Aspectos metodológicos

La investigación ha tenido un carácter fundamentalmente cualitativo. Por un lado, se abordó el problema desde la observación documental (prensa y publicaciones oficiales) y por otro lado, se analizó el discurso de distintos actores sociales vinculados a la problemática de interés mediante la realización de entrevistas. Para la observación documental se consultaron fuentes como la prensa⁸, con el objetivo de verificar si en el período de interés las comunidades indígenas han adoptado acciones o estrategias de visibilización que hayan sido publicadas en los medios de comunicación. Se tomó como referencia también la legislación nacional y provincial, datos del INDEC e información correspondiente al Consejo Provincial Aborígen y el INAI (Instituto Nacional de Asuntos Indígenas), para ver el nivel de participación de las comunidades indígenas y la relación entre estas y las políticas estatales a nivel nacional, provincial y local. A la vez, las entrevistas se utilizaron como herramientas para conocer las experiencias particulares y grupales de los integrantes de las comunidades indígenas en La Pampa, ya que en este abordaje metodológico la fuente primordial es el testimonio que el entrevistado proporciona (Hernández 2005).

Dado que el marco temporal que se estudia es reciente, la técnica de la entrevista permitió tener acceso a escenarios o personas protagonistas de estos procesos. Los testimonios producidos ofrecieron elementos para entender las posiciones de las comunidades indígenas sobre ciertos eventos y cómo perciben su actuación en los procesos históricos (Schwarztein 2001). Se optó por entrevistas semiestructuradas ya que ofrecieron la posibilidad de efectuar una investigación más flexible que dio lugar a la espontaneidad de los miembros de las comunidades indígenas para relatar los hechos imprevistos. Además, mientras el contenido de las fuentes documentales es independiente de las necesidades y objetivos del investigador que toma de ellas lo que le sirve, el contenido de las fuentes orales depende de las preguntas que realice el investigador (Schwarztein 2001).

⁸ En el uso de la prensa como fuente, tenemos presente que es una porción fragmentaria y parcial de la realidad. Es necesario poseer recursos metodológicos para la crítica de la fuente y de técnicas de recolección de análisis e interpretación de los datos que se obtengan de la misma. Hay que tener en cuenta que siendo el diario un objeto cultural que podemos utilizar de forma frecuente, hay que desconfiar de una posible identificación de este con el objeto de estudio (Kircher 2005).

La cercanía temporal con el objeto de estudio permitió, además, utilizar de forma complementaria la técnica de la observación participante, con la esperanza de establecer relaciones abiertas con los informantes (Taylor y Bogdan 2000). El camino más fácil para consolidar las relaciones con la gente consiste en establecer lo que se tiene en común con ella. El observador participante camina sobre una delgada línea que separa al participante activo (participante como observador y el observador pasivo (observador como participante) (Taylor y Bogdan 2000). Esta técnica resultó relevante para conocer las interrelaciones entre las comunidades en la actualidad y poder ver cuáles son las similitudes y diferencias que presentan entre sí, y que pueden no ser expresadas abiertamente en las entrevistas. En este sentido mi participación en diferentes instancias de reunión de las comunidades como las “Jornadas en homenaje a Germán Canuhé: investigaciones acerca de y con el pueblo ranquel: pasado, presente y perspectivas”, realizadas los días 28 y 29 de mayo de 2014 en la Universidad Nacional de La Pampa, y la celebración del We Tripantu el día 24 de junio en Leuvucó (años 2014-2015), me ha permitido a establecer lazos de confianza con integrantes de diferentes comunidades.

Capítulo 2. Los ranqueles en perspectiva histórica

2.1 Del surgimiento hasta mediados del siglo XIX

Ranquelinos, ranqueles son términos que aparecieron a partir de fines del siglo XVIII en el Río de la Plata nombrando una clase de indios vistos como parte de la nación araucana o mapuche o que al menos hablaban el *mapudungun* (Lazzari 2010). En lengua *mapudungun* el término ranquel designa el lugar de donde se procede: gente de los carrizales. A su vez dichos gentilicios identificaban a la etnia que poblaba hasta el siglo pasado las sierras de Córdoba, sur de San Luis, sur de Mendoza, noroeste neuquino, oeste de Buenos Aires y gran parte de la actual provincia de La Pampa (primero Territorio Nacional y luego provincia a partir de 1952).

El origen de la construcción identitaria ranquelina se puede remontar hasta el liderazgo de *Llanquetrúz* y de otros parientes de su linaje (Villar et al 2000), cuando comenzaron a ocupar el norte de la pampa seca. Su rango de líder principal se habría consolidado a partir del conflicto bélico que produjo una división sociopolítica (respecto de otros caciques pehuenches y huilliches) y al mismo tiempo de una amalgama cultural entre grupos aborígenes de diferente procedencia (Tapia 2015).

En el período que va de 1810 a 1850, los hispanocriollos de la región establecieron dos formas básicas de gobernar la “cuestión de indios”. En un primer y breve lapso circularon políticas de fraternidad hacia los indígenas bajo la influencia de los discursos de la emancipación americana. Luego se instalaron gobiernos autoritarios de tipo liberal que buscaron construir una sociedad civil borrando el espacio social que abarcaba los modos de vida mestizos e indígenas (Lazzari 2010).

Hacia 1830, con el acceso al gobierno de las élites ganaderas de Buenos Aires, se estableció un nuevo modelo de relación basado en la negociación táctica con diversos grupos indígenas. En este sentido se destaca el accionar de Juan Manuel de Rosas, quien llevó adelante lo que se denomina “negocio pacífico de indios”. El régimen distinguía a los indios entre *amigos*, *aliados* y *enemigos*. Los primeros estaban localizados dentro del territorio criollo anexados a fortines y sirviendo como fuerzas militares a cambio de raciones y regalos. La condición de aliados implicaba más inestabilidad. Básicamente se les requería neutralidad respecto a los indios

considerados enemigos. Por último, los indios enemigos estaban definidos como aquellos con los que no se podía pactar, como en el caso de los rankülche que albergaban a un importante número de unitarios enemigos de Rosas (Ratto 1994). De hecho, en 1833 Rosas llevó adelante la llamada “Expedición al Desierto” que tuvo como uno de sus objetivos principales la desarticulación de los ranqueles que se erigían como su principal enemigo indígena. En esa década, estos estuvieron representados por dos linajes independientes que co-gobernaban en el espacio pampeano. Uno estaba ubicado en Lebuco⁹, y tuvo como caciques principales a Painé y a tres de sus hijos: Calbán, Mariano Rosas y Epumer. El otro estaba ubicado en Poitague y fue liderado por Yanquetruz y sus sucesores: Pichún Guala, Yanquetruz Guzmán, y Manuel Baigorria Guala (Pérez Zavala 2007).

Hacia mediados del siglo XIX una de las características más notorias de los grupos indígenas de la pampa y nordpatagonia era un visible proceso de diferenciación social y un notable crecimiento de poder por parte de algunos líderes indígenas, lo que algunos autores denominan “jefaturas” (Mandrini 1992). Tres grupos se posicionaron como los más importantes entre 1848 y 1870: los ranqueles, (liderados por los caciques Pichuiñ Painé, Panghitruz Guor, Epugmer (Rosas y Baigorrita), los salineros (Calfucurá y Namuncurá) y el grupo de Pincén (Salomón Tarquini 2010).

A partir de la década de 1850 el gobierno bonaerense retomó la política indígena de tratos pacíficos intentando neutralizar la capacidad bélica de diferentes grupos. En este contexto en 1854 se firmó un tratado de paz entre la Confederación Argentina y los caciques Pichún, Calván y Calfucurá. Dicho tratado caducó a inicios de 1860, cuando las dos entidades en tensión pasaron a conformar la República Argentina. Este tratado de paz fue el primero que se realizó bajo los principios de la Constitución Nacional de 1853, esto explica por qué las autoridades confederadas que lo impulsaron buscaron atraer a los indígenas a las fronteras militarizadas. Más allá de estos intentos de avance, durante su vigencia los caciques ranqueles y Calfucurá desplegaron su propia política y mantuvieron su soberanía territorial (De Jong 2009).

⁹ Leuvucó, Lebuco, Levucó son expresiones que hacen referencia a un mismo lugar, la diferente forma en que aparecen escritas tiene que ver con las fuentes utilizadas por los diversos autores.

2.2. Políticas de asimilación, genocidio, diásporas y reorganización.

En 1856 llegan los franciscanos a Río Cuarto para lograr la reducción de indios. Entre los sacerdotes más destacados se cuentan fray Marcos Donati y Moysés Álvarez, quienes establecieron una estrecha relación en torno a las actividades de rescate de cautivos. Por los años 70 los franciscanos crearon dos núcleos de reducciones indígenas sobre el río Quinto, específicamente en las cercanías de los fuertes Sarmiento y Villa Mercedes (Córdoba y San Luis). En esa misma década, los principales caciques ranqueles buscaron mantener su autonomía política y territorial respecto del Estado argentino por medio de la vía diplomática. Sin embargo, en ese período diferentes grupos de capitanejos e “indios de lanza” abandonaron las tolderías para instalarse en la frontera en calidad de reducidos (Pérez Zavala 2012).

Es de destacar que los grupos indígenas que se asentaron en territorio bajo control hispanocriollo lo hicieron en un contexto de alta presión como la que suponían: a- los hostigamientos a los asentamientos más cercanos a los fortines, b- el fuerte impacto en su base demográfica que representó la pérdida de varios de sus miembros cuando concurrían a las guarniciones fronterizas a retirar las raciones pactadas (en más de una ocasión, fueron puestos en prisión o directamente asesinados), c- la escasez cada vez mayor de ganado para asegurar la subsistencia (Salomón Tarquini 2005).

Para Tamagnini et al (2009) se pueden diferenciar dos formas de migración indígena a las reducciones: una, forzada (cuando las fuerzas nacionales regresaban de los toldos con prisioneros) y otra, voluntaria (cuando capitanejos e “indios de lanza” aceptaban las invitaciones de los franciscanos de movilizarse a la frontera). Ambas formas se complementaban. Sin embargo, los ranqueles que llegaban a las reducciones en la década de 1870 sabían que su traslado a la frontera podía además implicar su incorporación a las fuerzas de línea. Por ello, una de las condiciones que impusieron era la de no ser convertidos en soldados. A pesar de ello, muchos terminaban siéndolo en servicio activo.

El grupo de Ramón Cabral fue uno de los primeros en protagonizar un desmembramiento ranquel entre 1872 y 1877 producto probablemente de las incursiones militares de Arredondo. El segundo desmembramiento importante comenzó en 1874 cuando el capitanejo Bustos y Santos Morales se presentaron en Fuerte Sarmiento. Ese mismo año junto a Linconao Cabral iniciaron las negociaciones para su posterior reducción con fray Moysés Álvarez. El tercer

desmembramiento fue el de Ramón Cabral quien en 1877 aceptó de manera bastante forzada perder su autonomía (Salomón Tarquini 2010). Sostiene Lazzari (2010): *“Estos rankülche, cuyos ancestros en 1870 fueron sacados del Mamül Mapu y puestos en misiones franciscanas, se convirtieron a través del pentecostalismo en un “pueblito” de indios renovados por lo sagrado puro y lo sagrado impuro”*.

En los últimos días de 1877 murió Adolfo Alsina y fue reemplazado por Julio Argentino Roca en el Ministerio de Guerra y Marina, quien ordenó un hostigamiento permanente contra los indígenas durante todo el año 1878.

Fue en el marco de la construcción del Estado-nación argentino y como producto de la denominada “Conquista del desierto” (1878-1885) que las comunidades ranqueles comenzaron a desarticularse. Las campañas militares impulsadas por Julio A. Roca además de lograr la ocupación del espacio pampeano-patagónico y terminar con la vida autónoma de los diferentes grupos indígenas, dejaron como saldo gran cantidad de indígenas muertos y prisioneros. Las diferentes incursiones entre 1878-1879 arrojaron las siguientes cifras (Mases 2002): 1.271 indios de lanza prisioneros, 1.313 indios de lanza muertos en combate, 10.539 indios no combatientes prisioneros, 1.049 indios reducidos voluntariamente. Las tolderías, sementeras y campos de invernada incendiados. En medio de estas campañas, además la viruela contribuyó a diezmar los grupos, ya que la enfermedad hizo estragos en la población indígena.

Un serio problema que debería afrontar el gobierno argentino sería qué hacer con esa masa de indígenas que se encontraban en una situación diferente a la original y alejados de su territorio (Mases 2002). Una de las primeras iniciativas que se llevarían delante de forma oficial sería la distribución de indígenas en diferentes destinos, alejados de la frontera. Eso implicaba el desmembramiento de las familias, las mujeres y niños fueron repartidos como personal doméstico. En tanto que los adultos fueron enviados a el ejército de línea y en la marina de guerra. Algunos contingentes fueron enviados además a provincias del norte y del litoral como mano de obra en ingenios azucareros y en establecimientos rurales (Mases 2002). Otra de las iniciativas tuvo que ver con la formación de colonias indígenas que estarían bajo la órbita militar. El coronel Álvaro Barros fue uno de los impulsores, ya que consideraba que los indígenas podían incorporarse a la vida civilizada si se los proveía de los medios necesarios. La Iglesia Católica también se sumaría para dar respuesta al “problema indígena”. A través de la llegada de los misioneros salesianos, se dio una nueva y mayor relación de la iglesia con la

cuestión indígena y con el destino final de los indios. Estos consideraban que la mejor forma de incorporarlos la *civilización* era través de la fundación de colegios y hospicios en los principales centros urbanos, allí los indígenas podrían educarse cristianamente (Mases 2002).

Como destaca Salomón Tarquini (2008) no solo hubo violencia física y simbólica sino toda una serie de dispositivos que hicieron que en apenas dos generaciones la población dejara de identificarse como “india” o “ranquel” y se autodenominaran “paisanos”, en el caso de la provincia de La Pampa.

La incorporación de los territorios indígenas al Estado nacional a fines del siglo XIX significó así el fin de la vida independiente de las comunidades indígenas, su marginación, exterminio y la invisibilidad de esas poblaciones en la vida nacional y en la historiografía (Mandrini 2007). El mito de la “Argentina europea” o “blanca”, sin “indios” formó parte de los relatos históricos hasta hace dos décadas. Esta visión de la historia argentina daba lugar a que quienes realizaban los trabajos de investigación eran en su mayoría arqueólogos y etnólogos, ya que los indios eran sólo "cosa del pasado" (Mandrini 2007).

Entre los dispositivos que tendieron a borrar la presencia de los sobrevivientes de los diferentes grupos étnicos se encuentran:

- a) la desvalorización de las prácticas culturales de los vencidos y sobrevaloración de los caracteres positivos de los inmigrantes.
- b) un discurso que destaca el número de caídos en guerra para minimizar la cantidad de muertes por enfermedades o hambre.
- c) la supresión de nombres indígenas y clasificación de nativos como argentinos (a través de los bautismos y censos).
- d) la desestructuración de las redes sociales previas.
- e) la denegación por parte de diferentes autoridades de entregar tierras (Villar 1993).

“Estas operaciones tendieron a justificar la imagen de un desierto (despojado de recursos y de personas, fundamentalmente –“no civilizados”), abiertos a la recepción de los “pioneros”, preferentemente extranjeros en la visión de la época, que vendrían a trabajar la tierra virgen [...].” (Salomón Tarquini 2010).

Sin embargo y pese a la resistencia por parte de los gobernantes, algunos líderes lograron mediante las gestiones emprendidas por los caciques y gracias a sus vinculaciones con el gobierno nacional, la entrega de tierras para su radicación y reorganización tribal. Se le entregaron lotes a los grupos de indios amigos de Ramón Cabral, Ramón Tripilao y Manuel Ferreira Pichihuincá, también a Luis Baigorrita (Salomón Tarquini 2008).

Algunos ranqueles lograron evadir los controles y volvieron a las tierras que ocupaban previamente a las campañas, pero ahora bajo condiciones diferentes, es decir que se produjo un repoblamiento indígena. En la fundación de Victorica (1882) y General Acha se trasladó población indígena para poblarlas. Luego algunos de estos lograron obtener tierras en la fundación de la Colonia de Emilio Mitre, en el año 1900. Algunos grupos indígenas y sus descendientes migraron hacia la región del Este de la provincia de La Pampa y Oeste de la de Buenos Aires, y sus familias se han asentado allí por varias generaciones (Del Río 2014). En la actualidad en varias localidades del país, hay muchas dificultades para aceptar la presencia de población indígena sin que exista una sospecha acerca de la “autenticidad” de sus miembros. Al mismo tiempo, se torna difícil que las personas se auto reconozcan como indígenas, ya que durante más de un siglo se asoció a los indígenas con atraso, pobreza y “falta de civilización” (Del Río 2014).

Salomón Tarquini (2008) indica que luego de pasadas unas décadas la población indígena comenzó a disgregarse por los siguientes factores: la escasa calidad de las tierras, la forma de subdivisión de las tierras, la falta de capital para ponerlas en producción adecuadamente, la entrega de tierras a los poseedores sólo de títulos precarios y el impedimento para acceder al agua. El destino de estos pobladores fue abandonar estas tierras y dirigirse a las localidades más cercanas como Santa Isabel, Telén o Victorica o a otras más alejadas como Santa Rosa o General Pico.

En las primeras décadas del siglo XIX se puede encontrar población indígena asentada en las siguientes áreas: Victorica, General Acha, Colonia Emilio Mitre, Colonia Los Puelches, Departamento Limay Mahuida, Departamentos de Catrilo, Capital y Toay. La mayoría de los indios y paisanos buscaron instalarse en áreas en las que le fuera posible la obtención de recursos y una existencia relativamente autónoma, evitando de esta manera el trabajo asalariado. Para lograrlo se acudió a garantizar la subsistencia y la reproducción familiar con la expulsión de

algunos miembros del grupo doméstico por lapsos estacionales (ej. comparsas de esquila, hacheros, jornaleros) (Salomón Tarquini 2008).

Sostiene Salomón Tarquini (2008):

“En síntesis, durante el período 1900-1948, los destinos de los indígenas que vivían en el Territorio fueron dispares. El grueso de los indígenas buscó desarrollar una existencia autónoma, con desplazamientos hacia el sur y oeste, ya sea en las tierras asignadas de las colonias, o bien como “intrusos” en lotes fiscales o de propietarios privados que no ejercían un control suficiente sobre sus campos [...]”

Hacia mediados del siglo XX el control de las tierras por parte de los propietarios legales se hizo cada vez más detallado, y se les impidió a los indígenas la permanencia en los puestos y el acceso a la leña. A esto se sumó el refuerzo de los controles que prohibían la cacería de animales y la creciente desertización de las áreas cercanas al Chadileuvú sobre todo hacia 1948 con la construcción del dique El Nihuil en Mendoza. Así fue como comenzó a hacerse frecuente el empleo de población indígena en tareas de baja remuneración como carreros, albañiles y servicio doméstico. El despoblamiento de los pueblos además se relacionó con el hecho de que la gente de mayor edad no pudiera contar con atención médica al enfermarse y se radicaron en localidades como Victorica, Santa Isabel, General Acha o Santa Rosa (Salomón Tarquini 2008).

2.3. “Una expulsión a los indios ranqueles”, el caso de colonia Emilio Mitre.

Entre los ranqueles que siguieron viviendo en el oeste, la situación de tenencia de la tierra continuó siendo precaria. En este marco, entre mediados de la década de 1960 y principios de 1970, tuvo lugar un conflicto territorial en la colonia pastoril Emilio Mitre que alcanzó gran visibilidad. Dicha colonia se encontraba mayormente habitada por pobladores indígenas. El gobierno provincial llevó adelante lo que se denominó “Operativo Colonia Emilio Mitre”, que consistió en desalojar a los pobladores indígenas y favorecer a los criollos. Roca y Abbona (2013) sostienen que este operativo en La Pampa respondió a un caso de intervención puntual que se dio en un contexto de implementación de un modelo desarrollista. El desarrollismo pretendía inhibir la participación política popular a favor de los grupos de poder representados en las empresas privadas, la Iglesia, los sindicatos. En cuanto a la cuestión indígena, no se lo

consideraba un problema nacional y por lo tanto no se planteaban soluciones o medidas de intervención.

“Desde la perspectiva desarrollista liberal, las desigualdades no eran producto de causas estructurales, sino culturales. Por razón los indígenas podrían y debían ser adaptados al desarrollo nacional, a la cultura y la tecnología moderna.” (Roca y Abbona 2013).

En 1969 el caso adquiere relevancia nacional al publicarse una nota en *Siete Días*, revista de circulación masiva. El título del artículo era “Una Expulsión a los Indios Ranqueles”, en el que se denunciaba la explotación que sufrían los indígenas dentro de la colonia. *“En el equipo de periodistas había una estudiante de antropología que expresaba: “los ranqueles son víctimas no de su condición de indios, sino de su realidad actual de ganaderos paupérrimos, incapaces de competir con la producción latifundista”* (*Siete Días* 12/1/1969)” (Lazzari 2010). El artículo hacía referencia, además, a cuestiones como el desierto, las migraciones, la lucha por la tierra, y denuncias a los bolicheros.

En 1973 se celebraron elecciones libres en Argentina y el peronismo volvió al gobierno después de dieciocho años de proscripción. En La Pampa también accedió al gobierno el partido peronista hasta 1976 cuando la democracia se vio interrumpida por un nuevo golpe de Estado. Si bien lo que se había denominado el “Operativo Mitre” fue suspendido, la Colonia Mitre siguió presente en la agenda de gobierno. Se programó un nuevo estudio en base a un convenio entre la Dirección de Cultura de La Pampa y el Centro de Investigaciones Científicas de Río Negro (provincia de la Patagonia) (Lazzari 2010).

A raíz de este episodio de fines de la década de 1960 e inicios de la siguiente algunos actores clave como Ambrosio Carripilón, Ataliva Canuhé, Ceferino Morales, Adolfo Rosas, Daniel Cabral entre otros, comenzaron a reivindicar públicamente su identidad ranquel. Más tarde, esta manifestación derivaría en la organización de las primeras asociaciones y comunidades rankülche en la década de 1990.

2.4. Organización y retorno

La reemergencia indígena permitió visualizar diferentes criterios de comunalización. Como se indicó en el capítulo 1, se entiende por “comunalización” a “cualquier patrón de acción que

promueve un sentido de pertenencia basado en la creencia de un origen común y en un reclamo de identidad en el presente; es el sentimiento de estar juntos reforzado por vínculos de solidaridad y un entendimiento de la identidad compartida en los miembros de un grupo” (Brow 1990). Se puede decir que en los “juegos de visibilización” ranquel intervinieron diferentes factores que serán detallados a continuación y que se hicieron más notorios en los inicios del siglo XXI.

Por un lado, aparecen proyectos institucionales escolares que buscaban rescatar y conocer el pasado indígena de la provincia. Docentes como Marcelo Cajal y Celina Mauro tuvieron una labor destacada en ese sentido. A su vez se volvieron más frecuentes las publicaciones periódicas de historiadores de renombre que mostraron los saberes sobre el tema, acercando a los lectores a un pasado que muchas veces desconocían. De esa manera surgen las Jornadas de Historia y Cultura Ranquelina en 1992. Allí comienzan a aglutinarse el trabajo de historiadores, sociólogos, antropólogos, docentes y lingüistas.¹⁰

Por otro, el contexto histórico también influyó. En la provincia de La Pampa, German Canuhé¹¹, (reconocido como uno de los pioneros del movimiento) en un documento de su autoría sostiene que a partir de 1983 se produjo el retorno ranquel (Canuhé 1998). En 1989 con 30 seguidores lograron que el Estado provincial reconociera la primera entidad indígena en La Pampa, la “Organización Aborigen Mariano Rosas”. Desde ella, se pretendió concientizar a ranqueles y no ranqueles acerca de la necesidad de lograr una organización de acuerdo a las pautas ancestrales. Es decir que las personas empezaron a pensarse como pertenecientes a un pueblo indígena, en su mayoría en contextos urbanos. Para Lazzari (2010): “A partir de los primeros años de la década de 1990 puede vislumbrarse la articulación de reconocimientos de “indios fantasmas”. La inflexión “pluralista cultural” de los derechos humanos y los discursos de “autonomía”, “participación” y “responsabilidad” acompañaron la organización de un campo

¹⁰ *Caldenia*, suplemento cultural del diario *La Arena*, 05 de enero de 2003.

¹¹ Germán Canuhé, nació en Mayo de 1932 en un paraje denominado “Chacras de Butaloo”, a 10 km. de Santa Isabel. Su abuela materna fue hija de Ramón Cabral, “el Platero”. Fundador de las primeras asociaciones indígenas de La Pampa en 1983, es considerado uno de los principales reorganizadores políticos del Pueblo Indígena en la provincia; es fundador y presidente de la Organización Aborigen Mariano Rosas desde 1998 y fue impulsor de la creación de la Federación India del Centro de Argentina (Roca 2008).

político en el que los indígenas *quieren hablar y hacer* y el indigenismo neoliberal *quiere que hablen y hagan.*”

Entre 1989 y 2001 el movimiento rankulche se va organizando y es el reclamo de los restos de Mariano Rosas el que activa interna y exteriormente la legitimación de esta vuelta de los rankulche desde la condición de in-visibilidad criolla. En 1989 unos pocos activistas indígenas, entre ellos un rankulche solicitan que se construya un mausoleo en la ciudad de Trenque Lauquen para depositar allí restos de indios de La Pampa (Lazzari 2010).

Años después, en 1994 impulsado por un sector de militantes rankulche se presenta en el Congreso Nacional un proyecto que reclama la devolución del cráneo a la localidad de Toay. A su vez, la Subsecretaría de Cultura de La Pampa avanza con un proyecto de monumento en Santa Rosa que representaría “a la identidad pampeana”. En 1996, tras la constitución del “Pueblo Indígena Rankulche” en el marco del Programa Nacional de Participación Indígena, sus autoridades piden orgánicamente el traslado de cráneo a Leubucó. En el año 2000 sería votado por el Senado Nacional y sancionado como Ley N° 25.276 (Lazzari 2010).

En los últimos años se han efectuado, en la provincia de La Pampa, diferentes acciones de homenaje, restitución y reparación vinculadas a los ranqueles. Ya desde la década del 80 hay algunos hechos relevantes que reconocen a los ranqueles por parte de los organismos oficiales. Entre los más destacados se encuentran: en 1985 la Laguna de Leubucó, asentamiento del cacique Mariano Rosas durante el siglo XIX, fue declarada “Sitio Histórico Provincial” por la Subsecretaría de Cultura de la provincia. En tanto que en 1992 se construyó el primer monumento para representar el encuentro ocurrido en 1870 entre Mariano Rosas y el coronel Lucio V. Mansilla, para discutir tratados de paz. En 1994 y como parte de los homenajes y reconocimientos del lugar, se construyó un “Monumento a Leubucó” de forma piramidal y dos metros de alto, sobre el cual se colocaron dos tacuaras cruzadas. En 1999 se inauguró otro monumento a los rankülches en el mismo sitio. Finalmente, en 2001 serían trasladados los restos de Mariano Rosas desde el Museo de La Plata hasta Leuvucó (Curtoni y Chaparro 2007).

Otro aspecto no menos relevante es el ámbito legislativo. Entre 1984 y 1998 se dictan leyes indigenistas de alcance nacional y provincial, algunas de las cuales activan la movilización indígena y tienen su incidencia en el resurgimiento ranquel (Carrasco 2002). Esto dio lugar a la

visibilización de la cuestión indígena como resultado de un complejo proceso de organización política (Kropff 2005). En 1990 se aprueba la ley 1228 en adhesión a la ley nacional 23.302¹², mediante la cual se crea el Consejo Provincial del Aborigen y el Programa de Fomento de la Comunidad Aborigen que tiene como objetivos, resguardar sus pautas culturales, profundizar la integración y el desarrollo de la población indígena en la Provincia de La Pampa. El Programa se proponía un tratamiento integral de la situación jurídica, económica, social y cultural aborigen, pero priorizando la atención de la salud, educación y vivienda, sin que ello implique un privilegio respecto del resto de los habitantes de la Provincia¹³. De todas maneras, no es un detalle menor que dicho Consejo, creado por ley en 1990, recién comenzaría a funcionar en el año 2010. En este contexto se dan una serie de reconocimientos indígenas a nivel nacional cuyo hito fundamental fue la reforma constitucional de 1994, en la que se reconoce la preexistencia étnica y cultural de los Pueblos Indígenas (art. 75 inc. 16).

En el caso de los ranqueles, la lengua se convirtió en uno de los ejes de las estrategias de reconocimiento de lo rankülche. A raíz de la inauguración del *Taller de Lengua y Cultura Rankülche* en la región noroeste de La Pampa, en el año 1996, se expresarán distintos antagonismos y alianzas entre el movimiento indígena y las agencias estatales y no estatales, así como entre las diversas facciones del movimiento (Lazzari 2010).

Ya iniciado el siglo XX, se dan una serie situaciones y acciones a nivel nacional y provincial que incidieron en el retorno ranquel en el período de estudio. Por un lado, se encuentra la inclusión del colectivo “indígenas” en el Plan Jefas y Jefes de Hogar Desocupados, teniendo en cuenta el contexto de crisis en el que Argentina estaba inserta. Otra acción que se dio en el año 2001, fue la entrada en vigencia del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) que dispone la *conciencia* de identidad indígena como criterio para determinar los grupos a los cuales es aplicable. Así se pudo comenzar a hablar de *pueblos* y no de *poblaciones* cuyo valor es sólo estadístico (Lenton y Lorenzetti 2005). Otro hecho relevante durante ese mismo año fue el reconocimiento por parte del Estado argentino de la precariedad de las instituciones nacionales en cuanto a la implementación de políticas para con los Pueblos Indígenas¹⁴. En ese año también, se incorporó por primera vez en el Censo Nacional de Población una variable que

¹² Ley Nacional N° 23.302 de Política Indígena y Apoyo a las Comunidades Aborígenes.

¹³ Ley provincial N° 1228, por la que la Provincia de La Pampa adhiere a la ley nacional N° 23302.

¹⁴ Esto ocurrió en el Comité de Derechos Humanos de la ONU, en Ginebra (Lenton et al 2015).

permitía a la población censada reconocerse como indígena. Otra acción que dio visibilidad a la política indígena nacional fue la restitución de los restos del cacique Mariano Rosas, en el año 2001, al pueblo *rankülche* lo que constituyó un importante precedente para las futuras relaciones entre el Estado y los pueblos originarios (Lenton y Lorenzetti 2005).

En el año 2006 se produce otro hecho relevante con la sanción de la Ley Nacional N° 26.160, que manda suspender los desalojos de las comunidades indígenas y realizar un relevamiento territorial y catastral, y con la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007), en la que se consagra el derecho a la libre determinación. Ese programa de relevamiento territorial (ReTeCi) afectará tanto a las relaciones entre los pueblos indígenas y el Estado como las relaciones entre indígenas y académicos, a quienes se les empieza a demandar un mayor compromiso (Lazzari et al 2015).

Por su parte la implementación de la Educación Intercultural Bilingüe (EIB) de forma reciente e impulsada por el pueblo ranquel da cuenta del activismo de dicho grupo (Roca 2013). En ese sentido, entre los hechos destacados se cuentan los siguientes: en el 2006, referentes ranqueles participaron de las comisiones de debate para la redacción de la nueva Ley de Educación Nacional 26.206. En 2008 se llevó a cabo en Santa Isabel (La Pampa) el “1° Foro de Educación Intercultural Bilingüe”. En 2009 se conformó el Consejo Educativo Autónomo de Pueblos Indígenas (CEAPI)¹⁵ a nivel provincial. En 2011 el equipo de la Modalidad de EIB del Ministerio de Educación de la Nación organizó en Santa Rosa la Mesa Regional Sur Fortalecimiento Institucional de la Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe. Ese mismo año un integrante de los ranqueles fue nombrado Referente Provincial de EIB, dependiente de la Subsecretaría de Educación de La Pampa (Roca 2013).

A pesar de los contextos adversos, este rápido repaso sobre la historia de los ranqueles indica las formas creativas de reorganización en épocas de escasa visibilización. En el capítulo 3 me dedicaré a analizar de manera más profunda, cómo de forma más reciente el proceso de reemergencia ranquel se da en un contexto de crisis económica, política y social. En este sentido, se puede apreciar que la realización y ejecución de los ranqueles de diferentes reclamos,

¹⁵ CEAPI: “Es un órgano representativo de los Pueblos Indígenas de Argentina, que se conforma como mecanismo de participación, consulta, y consenso permanente para contribuir a la escuela y al educación [...]”. Fuente: Estatuto orgánico Consejo Educativo Autónomo de Pueblos Indígenas. Disponible en: <http://www.ceapi.info/index.php/documentos/estatuto-organico-ceapi/>

acciones y demandas si bien se realizan de forma activa, están enmarcadas en un marco de negociación constante con otros agentes sociales, políticos y comunitarios.

Capítulo 3. Crisis, movilización y reemergencia indígena

3.1 Activismo y visibilización ranquel

En el presente capítulo se abordará el proceso de movilización y visibilización indígena a principios del siglo XXI. Como resultado de acontecimientos internacionales, nacionales y locales, los ranqueles empezaron a movilizarse. Además, comenzaron a realizar diferentes acciones que les permitieron relacionarse, disputar y negociar con otros agentes distintos reclamos y reivindicaciones.

Teniendo en cuenta el caso ranquel en La Pampa, algunos autores como Lazzari (2008), indican que la restitución de los restos de Mariano Rosas resultó contraproducente, porque de alguna forma apagó el ímpetu ranquel que la demanda de reconocimiento habría activado y que la respuesta a dicha demanda habría desvirtuado. Otros autores afirman que: *“En los últimos años, los Rankülche han pasado por un proceso de consolidación a nivel institucional, político y de reconocimiento social y cultural que se ha visto plasmado en una mayor presencia a nivel comunitaria, sobre todo después de la restitución de los restos del cacique Mariano Rosas”* (Endere y Curtoni 2006, p.76). A su vez, el rol de algunos intelectuales e historiadores locales interesados en el proceso de reconocimiento social y cultural de los rankülche, es también significativo y ha contribuido en el mencionado proceso (Endere y Curtoni 2006). También se ha problematizado y analizado en clave antropológica el proceso de negociación y devolución de sus restos a los ranqueles (Lazzari 2008). Abordadas como acciones de *reconocimiento* de los ranqueles, estas instancias revelan paradojas referidas a la delimitación de las identidades de los sujetos en cuestión, así como a los significados atribuidos a las nociones de profanación y devolución. Según Lazzari (2008) *“dichas paradojas pueden iluminarse utilizando el concepto de fetiche que hace referencia a los efectos de desobjetivación producidos por la materialidad del mundo. De este modo, pretendieron suplementar el análisis de los procesos estructurantes de identidades con la descripción de los circuitos de identificación fetichista que los interrumpen”* (Lazzari 2008).

Las fuentes consultadas evidencian un resurgimiento ranquel, o al menos una percepción del proceso en estos términos, y los referentes que he podido entrevistar hacen alusión a un momento clave: la llegada de los restos de Mariano a Leuvucó. No obstante, algunos ya se

reconocían como descendientes desde antes de este momento y de hecho participaron en el reclamo para que los restos del cacique ranquel volvieran a su pueblo, tal es el caso de German Canuhé, Ana María Domínguez, Luis Dentoni y Oscar Guala. A partir de allí, otros empezaron a identificarse como tales y a conformar comunidades. De acuerdo con las observaciones de Valentina Stella entre los mapuche-tehuelche de Chubut, las restituciones de restos humanos permiten crear *portales*, ya que al enterrar a “los de antes”, los ancestros vuelven a su lugar; y, en esa tierra, los vivos vuelven también a conectar con ellos. En estos portales sagrados, el intercambio entre vivos y muertos habilita la refundación del pasado para pensarse en el presente (Stella 2018). En este sentido, es posible interpretar el proceso de restitución de restos de Mariano Rosas como un evento central para los ranqueles que les permitió conectarse y encontrarse con sus antepasados.

Días previos a la llegada de los restos de Mariano Rosas, representantes de las comunidades ranqueles dieron una charla en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa. Ana María Domínguez, German Canuhé y Oscar Guala dialogaron con un cronista del diario *La Arena*, y manifestaban que el regreso de Mariano Rosas serviría:

*“[...] para que nuestros hermanos asuman su identidad, que no sientan vergüenza de llamarse aborígenes, que levanten la frente, que miren la patria de frente, porque somos hijos de esta tierra. Que reorganicen sus comunidades y podamos mostrar que somos un pueblo que está resurgiendo [...]”*¹⁶

Asimismo, el gobernador ranquel Carlos Campú, que participó de la gestión y organización de la ceremonia que tuvo lugar en Leuvucó declaraba:

*“Todo esto costó mucho esfuerzo y esperemos que salga bien. Para nosotros (la restitución de los restos de Mariano Rosas) es algo muy importante, porque estamos rescatando parte de nuestra cultura y de ahí en más tendremos que ocuparnos de que siga siendo así, de unirnos.”*¹⁷

¹⁶ Diario *La Arena*, 15 de junio de 2001.

¹⁷ Diario *La Arena*, 22 de junio de 2001.

Por su parte, German Canuhé, uno de los pioneros del movimiento ranquel también se pronunciaba al respecto:

*"Creemos que con su regreso volverá la unidad a la nación mamülche (así se llaman a sí mismos: mamül, monte; che, gente) y de alguna manera se va a restablecer lo que era antes de que se violara su tumba. No va a ser igual -sonríe Canuhé, dando a entender que lo suyo no es ingenuidad, sino alegría-, pero creemos que se vienen mejores tiempos para nuestro pueblo."*¹⁸

Es decir que los diferentes referentes ranqueles se mostraban entusiastas y optimistas respecto a la recuperación y llegada de los restos de Mariano Rosas.

Años más tarde, una de las referentes ranqueles, Mercedes Soria, de Realicó, en una entrevista que le realicé, planteaba que los movimientos en La Pampa comenzaron en la década de 1990, a través de German Canuhé, que fue quien los convocó a todos. Ellos ya venían de años atrás trabajando también con la falta de agua en los puestos del oeste, siempre estuvieron en los reclamos de ese tipo, pero para ese entonces eran muy pocos los que se reconocían como indígenas. Para Mercedes, el resurgimiento del pueblo ranquel se dio en el 2001, cuando empezaron a organizarse para la restitución de los restos de Mariano Rosas. Esa articulación, entre diferentes comunidades y personas indígenas con un fin en común, será el antecedente de otras formas de organización comunitaria que surgirán después. *"Ahí es como que nos vimos nosotros, todos, todos presentes, todos de pie. Pero creo que nos faltó eso, bastó eso después para seguir conformando las comunidades, desde ese momento es como si se empezaron a conformar las comunidades."*¹⁹

Ese mismo año se empezó a rescatar el año nuevo ranquel, una celebración propia que se había perdido en La Pampa. "En el pasado esta ceremonia, NGUILLATÚN se practicaba para el comienzo de año Ranquel. La fiesta duraba cuatro días, desde el 21 de junio, con el solsticio de invierno hasta el día 24 de junio al amanecer. La ceremonia del NGUILLATÚN, al ser una

¹⁸ Diario *La Nación*, 21 de junio de 2001.

¹⁹ Entrevista a Mercedes Soria por la autora, Santa Rosa, 23 de septiembre de 2015.

rogativa, también se realizaba cuando había una necesidad en la comunidad, es decir, cuando alguien estaba enfermo o se requerían alimentos”.²⁰

Para los ranqueles es muy importante no sólo el rescate de una celebración ancestral, sino como un momento de encuentro entre las comunidades. Mercedes señala: *“Es muy importante te digo, nosotros, muchas cosas que uno no pensaba por ahí, adónde, a qué te llevaba, qué era. Y yo creo que hoy por hoy estamos todos esperando esa fecha, para juntarnos y pedir. Yo creo que para nosotros fue el rescate más importante, rescatar la ceremonia.”*²¹ Es decir que los actos y los discursos que se despliegan en las ceremonias reforzarían los lazos de reciprocidad entre los vivos y los ancestros. Además, esas formas ancestrales de interpretar el mundo son resignificadas desde las experiencias particulares de las personas que allí se encuentran, con sus propias y heterogéneas trayectorias de vida (Stella 2018).

Por lo tanto, se podría hablar de un “doble retorno”, por un lado, los restos y por otro la ceremonia. En el año 2014 tuve la oportunidad de ser partícipe de dicha ceremonia, y como integrante de un equipo de investigación de la Facultad, me dirigí a Leuvucó. Tenía bastantes expectativas de saber de qué se trataba y sobre todo era mi oportunidad de poder entrar en contacto con quienes fueron mis interlocutores en esta investigación. Fuimos bien recibidos, lo que atribuyo en parte el vínculo de mi directora con los ranqueles, y en parte a la alegría propia del encuentro. Según me han comentado, antes era una ceremonia más cerrada y se requería un permiso “especial” para poder participar. En los últimos años se han ido sumando cada vez más personas. Allí se ven antropólogos, historiadores, aficionados, amigos, estudiantes, “curiosos” y medios de comunicación.

“Todo comienza el día 23 de Junio a la media noche, al encender un fuego, el “fuego sagrado”. En la planicie de tierra se encuentra el REWÉ, un palo sagrado, enterrado, en forma vertical, tallado, con una especie de cuatro escalinatas y un hueco en la parte superior. Este es el altar de los Ranqueles.”²²

²⁰ Fuente: Página web de la Municipalidad de Parera: <https://sites.google.com/site/contactpv/home23222232224222>

²¹ Entrevista a Mercedes Soria por la autora, Santa Rosa, 23 de septiembre de 2015.

²² Fuente: Página web de la Municipalidad de Parera: <https://sites.google.com/site/contactpv/home23222232224222>

Pero ya desde la tarde comienzan a llegar personas de diferentes puntos de la provincia y del país. Todos traen algo para comer, compartir, taparse y abrigarse. “Las escalinatas simbolizan un ascenso hacia el cielo. El cuatro es un número simbólico, ya que cuatro son los elementos naturales, cuatro los puntos cardinales. El hueco es utilizado para colocar agua, frutos, semillas, y otros objetos en forma de ofrendas. También estas son enterradas, ofrecidas a la ÑUKE MAPÚ o madre tierra. Las creencias ranqueles giran en torno al universo. Adoran la naturaleza: al sol, la luna, el cielo.”²³

Una vez encendido el fuego sagrado, las personas que se acercan pueden ir tomando la palabra o se va socializando con los presentes. Los ranqueles creen que el fuego debe ser alimentado, por ello ante cada pedido o agradecimiento se arroja un trozo de leña, para conservarlo. El fuego sagrado no debe apagarse hasta el amanecer. Por eso algunos deciden permanecer toda la noche alrededor del mismo.

“Durante la ceremonia se realiza el CHOIKÉ PURÚM o danza del avestruz. Los ranqueles admiraban a este animal que abundaba en esta zona de La Pampa, e incluso lo observaban y copiaban algunas de sus conductas, por ejemplo en el cuidado de los hijos y la reacción frente al peligro. Este es un baile sagrado que solo realizan los hombres y consiste en imitar el movimiento del ñandú. A medida que los bailarines se van cansando, se agachan lentamente y se envuelven con el poncho, ocupando otro bailarín su lugar.”²⁴

“Además, el baile es acompañado por el KULTRUM, un instrumento de percusión, similar a un pequeño tambor, realizado en madera y cuero. Suele estar adornado con diferentes símbolos que representan los cuatro puntos cardinales, la dinastía de la comunidad, elementos de la naturaleza y de la guerra. Durante la ceremonia es ejecutado por la MACHI, una especie de sabia o guía espiritual, que es quien marca el ritmo a la danza, comenzando con lentos golpecitos que luego se irán acelerando.”²⁵

²³ Fuente: Página web de la Municipalidad de Parera: <https://sites.google.com/site/contactopv/home23222232224222>

²⁴ Fuente: Página web de la Municipalidad de Parera: <https://sites.google.com/site/contactopv/home23222232224222>

²⁵ Fuente: Página web de la Municipalidad de Parera: <https://sites.google.com/site/contactopv/home23222232224222>

El día 24 de Junio, todos los presentes se reúnen en torno al fuego sagrado. Quienes vamos de invitados o meramente espectadores tratamos de permanecer en silencio para no interrumpir. “La MACHI comienza a hablar, explicando la presencia de los congregados: el festejo por el comienzo de un nuevo año. Dando las gracias por encontrarse todos los Loncos, se pide también por los que no están, si están enfermos por su recuperación. Se invoca al sol, a la luna, al cielo, al universo. Uno a uno los Loncos van tomando la palabra, realizando agradecimientos o pedidos. Siempre el número de Loncos debe ser cuatro o en base a cuatro. También deben darse cuatro vueltas al REWÉ, en señal de respeto, por ser este un número sagrado.”²⁶ Es decir que previamente se han asignado roles para celebrar la ceremonia. En general esa parte, no puede ser fotografiada ni filmada por los presentes para no interrumpir lo que ellos consideran un momento sagrado.

Al final de la ceremonia los presentes se saludan, en señal de festejo por el comienzo de un nuevo año, después de toda una noche de vigilia, en plena estación invernal. Se puede apreciar en mis interlocutores que la participación de dicha celebración opera como un espacio de memoria colectiva, como símbolo de identidad regional y como parte del proceso de comunalización. De ahí la importancia que atribuyen a esa celebración. En una oportunidad pude hablar con Fermín Acuña sobre lo qué significaba para él ese momento: *“Es el encuentro espiritual que podemos decir, que nosotros porque nos vamos a un lugar que no hay nada, en el medio del campo, la población civil que está más cerca es Victorica, está a 25 kilómetros. No tenés luz eléctrica, no tenés nada, te tenés que llevar todo. Es muy importante”*. Además, sostuvo que esa ceremonia comenzó a recuperarse con la llegada de los restos de Mariano Rosas, y que cada vez se fue sumando más gente: *“arrancamos un grupito de veinte y ahora somos más de cien”*. Considera que es relevante transmitir eso a los jóvenes, *“ellos son los que quedan, nosotros los viejos nos vamos”*. Fermín concluye: *“te sentís otro en ese momento”*.²⁷

Por su parte, Pedro Coria de la localidad de Parera, otro referente ranquel, sostiene que para él:

²⁶ Fuente: Página web de la Municipalidad de Parera: <https://sites.google.com/site/contactopy/home23222232224222>

²⁷ Entrevista realizada por la autora a Fermín Acuña, Santa Rosa, 31 de enero de 2017.

*“Hay algo que tiene que ver con la historia del pueblo ranquel... a ver y con la palabra de las machis cuando le dicen a Mariano que no tiene que salir del territorio porque si no va haber 100 años de desgracia para el pueblo ranquel. Y en realidad cuando a Mariano lo sacan del territorio, luego de muerto cuando profanan su tumba, hubo cien años de silencio. Traer a Mariano, a pesar de que había surgido algún dirigente que estaba empujando como German Canuhé, que es el promotor de todas las comunidades ranqueles que están organizadas. El pueblo ranquel se empieza a movilizar cuando llega Mariano en el 2001, es el resurgimiento del pueblo ranquel. Ahí es donde los hermanos empiezan a sentir orgullo de pertenecer, ya más cerca para estos tiempos, hay familias que antes no se reconocían y ahora se reconocen, que están contando su historia. Tiene que ver mucho con la parte espiritual del pueblo ranquel.”*²⁸

María Inés Canuhé (hija de German), de la comunidad Willi Antu de Santa Rosa, también hace referencia a lo espiritual para explicar el significado de la restitución. Según ella la profecía de las machis decía que si Mariano Rosas se iba de su tierra, iban a venir cientos de años de desgracia para el pueblo ranquel. Por ello, cuando los restos fueron devueltos en el año 2001, vinieron muchas cosas buenas, y se volvieron a movilizar y reunir.²⁹ Aquí se puede apreciar que el vínculo con los ancestros sería lo que avalaría ese resurgimiento ranquel. Algunos autores que analizan procesos de resurgimiento y autoadscripción similares sostienen que los ancestros pueden expresar conocimientos, como es el caso de los pueblos mapuche y tehuelche. Las visiones, los sueños (*pewma*) y las señales también pueden ser mensajes o fragmentos de recuerdos en la reconstrucción de las memorias “perdidas”. Es interesante ver que para algunas personas que han nacido o crecido en la ciudad fue necesario aprender a leer e interpretar memorias que han sido transmitidas a través de silencios, gestos, tonos de voz y acciones aparentemente desmarcadas de identidad (Stella 2018).

Se puede apreciar que “la llegada de Mariano” no dejó de ser un acto político, que generó tensiones, acuerdos y desacuerdos, idas y vueltas entre los agentes que intervinieron. Además, permitió que las comunidades ranqueles (conformadas como tales o no) comenzaran a intercambiar y relacionarse con diferentes organismos estatales y no estatales. Tal es el caso de

²⁸ Entrevista realizada por la autora a Pedro Coria, Santa Rosa, 22 de septiembre de 2017.

²⁹ Entrevista realizada por la autora a María Inés Canuhé, Santa Rosa, 22 de septiembre de 2017.

la Subsecretaría de Cultura de la provincia, algunos funcionarios, periodistas, investigadores de la UNLPam (Universidad Nacional de La Pampa), INAI (Instituto Nacional de Asuntos Indígenas). Es decir que el campo de negociación se complejizó.³⁰ Y a su vez permitió el encuentro de diversas trayectorias que se reconocen similares entre sí y donde la memoria logró transformar ciertas experiencias en sentimientos comunes.

3.2. El retorno de Mariano, un campo de disputas

Días previos al arribo de los restos de Mariano Rosas a la provincia de La Pampa, las tensiones y diferencias empiezan a hacerse visibles. Para algunos autores esto se explica en los siguientes términos: *“Aún guardado entre los anaqueles del Museo, nunca visto por los ranqueles ni otros reclamantes y protegido de toda intervención material por parte de éstos, el cráneo comenzará a desplegarse como un objeto discursivo, tanto más disputado cuanto más se imagine y se dilate su posesión.”* (Lazzari 2008 p.18).

El día 30 de mayo de 2001, aparecía como titular en uno de los diarios más importantes de la ciudad capital, Santa Rosa: *“Culpan al INAI por demora de la obra en Leuvucó. Se retrasaría el traslado de los restos del cacique Rosas”*³¹. Las diferencias entre la subsecretaria de Cultura de La Pampa y el INAI, provocaron demoras y falta de precisión en el traslado que había generado gran expectativa entre los referentes indígenas y parte de la sociedad. Quedaba en evidencia el peso político que había tomado lo que para algunos era una “reparación histórica” para el pueblo ranquel. Un dirigente indígena declaró ante un corresponsal del diario *La Arena*: *“Acá con los restos de Mariano Rosas todos quieren sacar un poco de rédito político. La subsecretaría de Cultura, el INAI y nosotros andamos a las vueltas.”*³² Al día siguiente, apareció publicado un artículo cuyo titular anunciaba: *“Restos de Mariano Rosas. Reafirman que arribarán el 23 de junio”*.³³ En respuesta a las acusaciones, la encargada de cultura del INAI Ana Gonzales Montes envió un fax al diario *La Arena*. Allí comunicaba que el traslado se realizaría el día 23 de junio y participarían de la ceremonia el presidente de la Nación Fernando

³⁰ Entendemos por campo de negociación a la construcción de un mundo mutuamente comprensible en el que los actores involucrados (indígenas-no indígenas) desarrollarán nuevos sistemas de significados e intercambios (Conklin y Graham 1995).

³¹ Diario *La Arena*, 30 de mayo de 2001.

³² Diario *La Arena*, 30 de mayo de 2001.

³³ Diario *La Arena*, 31 de mayo de 2001.

de la Rúa y el secretario de desarrollo Juan Antonio Cafiero. A su vez, se adelantaba una reunión con el Consejo de Lonkos y autoridades provinciales a realizarse el sábado siguiente en el club Sarmiento para ultimar detalles. De esta forma quedaban disipadas las dudas planteadas por la Subsecretaria de Cultura Norma Durango y uno de los dirigentes ranqueles. Por su parte, Marcelo Cajal, dirigente indígena de Eduardo Castex, confirmaba el inicio de las tareas de mensura en las tierras donde recibieron sepultura los restos (donadas por el señor Borthiry). Pero dejaba en claro que no estaba de acuerdo con los dichos de Norma Durango y hacía una autocrítica:

“Yo no voy a salir en defensa del INAI porque más de una vez lo he criticado. Pero me parece un juicio muy liviano por parte de la Subsecretaria de Cultura de acusar al INAI por la demora del traslado de los restos de Mariano Rosas. En todo caso nos debemos preguntar qué hacemos nosotros para que esto se haga posible. Porque es fácil deslindar responsabilidades, pero me pregunto qué hicieron 10 años atrás que no lo trajeron”³⁴.

En el marco de una charla en la Facultad de Humanas en Santa Rosa, la referente ranquel Ana María Domínguez fue interpelada por el cronista del diario *La Arena* acerca de las diferencias suscitadas entre ellos en el último tiempo (enseñanza de la lengua ranquel y traslado de los restos). A lo que ella respondió:

“Nada es fácil para poder reconstruir un pueblo. Hay distintos tipos de opiniones, diferentes formas de pensamiento, hay que tener mucha paciencia a veces con los hermanos. Nosotros estamos políticamente, tratando de rescatar nuestros derechos y eso a veces ellos no lo entienden, quieren que las cosas se resuelvan de hoy para mañana. No son divisiones, son diálogos diferentes [...]”³⁵

De esta forma, Ana María intentaba suavizar las posibles internas planteadas dentro del movimiento.

Finalmente, el 21 de junio de 2001, llegaron los restos del cacique ranquel. Los medios locales y nacionales se harían eco de dicho acontecimiento. Algunos hablan de un hecho de “reparación histórica”³⁶ en tanto que otros dicen que: “Si bien no servirá para devolver la vida ni las tierras

³⁴ Diario *La Arena*, 31 de mayo de 2001.

³⁵ Diario *La Arena*, 12 de junio de 2001.

³⁶ Diario *La Arena* 21 de junio de 2001.

*a tantos ranqueles y mapuches borrados del mapa por las campañas al Desierto. Al menos da cuenta de la voluntad de las autoridades nacionales y provinciales de asumir la historia no oficial.”*³⁷

Desde el Aeroparque los restos volaron hacia La Pampa en el Tango 03. A las 17.10 horas fueron recibidos por sus descendientes directos y por representantes de comunidades indígenas en el aeropuerto de Santa Rosa, donde entre rogativas y ofrendas de los caciques y sus familias le dieron la bienvenida a su tierra. Luego, una caravana lo llevó hasta Victorica, a 170 kilómetros de Santa Rosa. Allí fue velado en el salón municipal por una guardia de honor montada por el Consejo de Lonkos. El sábado, a las 10.30 horas, volvió a partir la caravana rumbo a Leuvucó. Allí se realizó el acto oficial del que participaron el gobernador de La Pampa, Rubén Marín, el secretario de Desarrollo Social y presidente del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, Gerardo Morales, y la coordinadora del Instituto Nacional de Asuntos Históricos.³⁸ Entre los discursos oficiales se pudo escuchar: "Los ranqueles, silenciosamente hicieron este trabajo", señaló el gobernador Rubén Marín. "Reconocer el derecho a sus tierras y a su cultura es signo de nuestra riqueza", subrayó Ana María González, coordinadora del Instituto Nacional de Asuntos Históricos. "Es un símbolo que tiene que ayudar a consolidar la identidad de los pueblos indígenas", destacaba el secretario de Desarrollo Social y director del INAI, Gerardo Morales. En tanto que Adolfo Rosas, sobrino bisnieto de Mariano, fue más sencillo: "*Mari, mari peñi* — saludó a sus "hermanos" y pronunció: "Hago de cuenta que lo tengo en mi casa".³⁹ También estuvo presente el Premio Nobel de la Paz, Adolfo Pérez Esquivel, quien consideraba positivas las gestiones del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas e instaba a la comunidad indígena a luchar por sus tierras.⁴⁰

En los días posteriores a la restitución, las diferencias entre los ranqueles siguieron. El gobernador del pueblo ranquel Carlos Campú, destacaba que recién en ese momento estaban teniendo relaciones con el INAI. Según su criterio, la intervención de organismos oficiales resultaba esencial para continuar con el reclamo por la regularización de tierras y que no debía detenerse luego de la restitución. Por su parte mencionaba la buena predisposición de Ana

³⁷ Diario *Clarín*, 24 de junio de 2001.

³⁸ Diario *La Nación*, 25 de junio de 2001.

³⁹ Diario *Clarín*, 24 de junio de 2001

⁴⁰ Diario *La Arena*, 24 de junio de 2001.

Gonzales referente del INAI, en atender su llamado y acercarse a él.⁴¹ Pero a su vez, el presidente de la Asociación Indígena de la República Argentina Rogelio Guanuco hacía públicas sus quejas contra el INAI: “Para el AIRA, el INAI no existe sino ponen ejecución la sentencia que determinó el Juzgado Federal diciendo que se debe aplicar la ley 23.302 o sea, conformar el INAI como manda la ley y dando la representación indígena, cosa que no ha hecho hasta ahora.”⁴² De esta manera quedaban en evidencia las diferentes posturas respecto a los organismos oficiales, en este caso el INAI. Las tensiones y conflictos van a seguir y perdurar en el tiempo entre los referentes ranqueles.⁴³ Esto se puede percibir en las diferencias que se suscitaron en torno a los restos de Mariano Rosas y los posibles parentescos con el cacique ranquelino y en las distintas percepciones que tienen sobre los organismos estatales, las formas de negociar y demandar ante el resto de la sociedad.

Es necesario aclarar que la restitución de los restos de Mariano Rosas, también marcó un precedente para futuras acciones. Aun cuando no hayan alcanzado la misma notoriedad de esta, sirvió para poner en el debate público algunas cuestiones. En el año 2006 y en el marco de una celebración del año nuevo ranquel se presentó un proyecto para que se elaborara un nuevo enterratorio para el cacique Gregorio Yancamil. La idea era que los restos fuesen trasladados al centro de Victorica. Dicho proyecto generó también algunas disputas ya que algunos no acordaban con que los restos descansaran al lado de sus “vencedores”, en tanto que otros lo consideraban como una muestra de contar “la otra historia”, un acto de reparación con los indígenas. Lo cierto es que en el mismo lugar iban a convivir personalidades de importancia en la Campaña del Desierto, bajo el emblema de los Héroes de Cochicó y el cacique Gregorio Yancamil.⁴⁴ Finalmente, en medio de algunas discusiones acerca de a quién correspondía tomar la decisión del traslado, los restos fueron llevados a la plaza central de Victorica el 19 de agosto de 2006.⁴⁵

Del presente capítulo se pueden destacar las siguientes cuestiones. En primer lugar, que la movilización indígena en Argentina, si bien ya venía activándose décadas anteriores (con el

⁴¹ Diario *La Arena*, 25 de junio de 2001.

⁴² Diario *La Arena*, 25 de junio de 2001.

⁴³ Diario *La Arena*, 25 de junio de 2001.

⁴⁴ Diario *La Arena*, 28 de junio de 2006.

⁴⁵ Diario *La Arena*, 19 de agosto de 2006. Para un análisis sobre este proceso véase Mendoza (2007).

retorno a la democracia, la movilización de diferentes sectores sociales y la reforma de la Constitución Nacional), fue en el contexto de una de las crisis económicas, políticas y sociales más grandes de nuestro país que la población indígena logró ser visibilizada. Es decir que a partir del 2001 el colectivo indígena empezó a activarse y demandar sobre diferentes cuestiones. En segundo lugar, en el caso de los ranqueles de la provincia de La Pampa en particular, hubo un acontecimiento crucial que activó aún más la reemergencia indígena. Se trata de la restitución de los restos de Mariano Rosas al pueblo ranquel y a su lugar de origen. Dicho acontecimiento estuvo acompañado de todo un proceso de disputa entre los ranqueles y los diferentes agentes que intervinieron y lo hicieron posible. Sin dudas se trató de un acto político cargado de diferentes connotaciones y que marcó un precedente para futuras acciones. En tercer lugar, se puede apreciar que el reencuentro con los restos y “entre hermanos” permitió que se recupere una ceremonia ancestral que también resultó cohesionadora, el *We tripantu*. En cuarto lugar, puede apreciarse que desde el ámbito científico empieza a analizarse el proceso de reemergencia ranquel. Algunos autores afirman que efectivamente se puede hablar de un retorno de la identidad ranquel que permitió que muchos puedan reconocerse como tales. En tanto que otros consideran que, por el contrario, dicha reemergencia no tuvo la suficiente fuerza y utilizan la categoría de “indio fantasma”, como dispositivo que permite sostener las sospechas de “autenticidad”.

Capítulo 4. Ser o no ser ranquel: trayectorias individuales, colectivas y reclamos

Este capítulo se enfoca en las maneras en que se construyen procesos de comunalización, lo cual requiere examinar las trayectorias personales y la forma en que se vinculan con las colectivas. A estos aspectos se dedican los dos primeros apartados del capítulo, mientras que en las tres secciones siguientes se indaga en torno a los principales reclamos y luchas.

4.1 Trayectorias personales

A partir de las entrevistas realizadas a algunos referentes ranqueles, pude apreciar que sus trayectorias individuales son diferentes. Pero también hay divergencias en las historias colectivas: se puede observar que algunos grupos priorizan los lazos de parentesco, en otros se revalorizan los derechos y en la mayoría de las comunidades se pretende atender a las necesidades materiales, ya sean individuales como comunitarias. Es decir que las prácticas de comunalización de los ranqueles son heterogéneas.

Pero... ¿desde cuándo se reconocen como ranqueles? o ¿siempre se identificaron como tales? ¿Conocen su historia?, estos interrogantes me llevaron a conocer trayectorias individuales, y en algunos casos familiares y comunitarias disímiles entre sí. En contextos de urbanidad es frecuente que a las personas les resulte difícil reconstruir las memorias de sus antepasados; por eso, la búsqueda de información acerca de quiénes fueron sus ancestros más directos suele ser uno de los primeros proyectos a encarar cuando las personas empiezan a reconocerse como miembros de un pueblo indígena (Stella 2018).

Las historias particulares permiten vislumbrar algunos vacíos en la memoria que son difíciles de reconstruir.

Una de las entrevistadas, Mercedes Soria, pertenece a la comunidad Rali-co que se creó en el año 1996, y desde el año 2001 es lonko de la misma. Ella desde chica supo que su familia era descendiente indígena, pero dudaba si era verdad. Sus padres fallecieron cuando era muy joven, por lo que ella dice que le quedaron “cosas” sin saber. Luego, se mudó a Realicó y ahí empezó a indagar más sobre su pasado y origen.⁴⁶

⁴⁶ Entrevista a Mercedes Soria por la autora, Santa Rosa, 23 de septiembre de 2015.

Por su parte, Pedro Coria es lonko de la comunidad Nahuel Auca, de Parera, que se conformó en 2002 por iniciativa de una docente, ya que él se desempeña como portero de una institución educativa. Sostiene que desde chico sintió que era descendiente indígena, creía que la historia que le contaban en la escuela no era la real, pero en la familia no se hablaba. De grande empezó a participar e intentar rescatar la historia de su familia, ya que también perdió a sus padres de muy joven. Cree que lo suyo fue algo interno, “un llamado de los ancestros”.⁴⁷

En tanto que Fermín Acuña era lonko de la comunidad Baigorrita, que se conformó en el año 2004. Además participaba del Consejo de Lonkos. A raíz de una charla que dio un descendiente ranquel (German Canuhé) en la escuela que iba su hija, él comenzó también a identificarse como tal. Luego, German lo impulsó a sumarse a Ana María Domínguez, Nazareno Serraino, Oscar Guala, entre otros, que ya estaban en el movimiento. Fermín destacaba de German Canuhé, que era una persona que siempre daba lugar a la participación, los incentivaba. Desde su familia recuerda que de chico le prohibieron hablar de su pasado y aprender cosas de su cultura. Su padre le decía que no dijese que era indio porque lo iban a discriminar por todos los caracteres negativos que se les han atribuido a los indios: “sucio”, “vago”, “delincuente”, etc. Así que, si bien conocía la verdad, no la decía por vergüenza.⁴⁸

Para Ana María Domínguez, lonko de la comunidad Mariano Rosas, fueron fundamentales su abuela y German Canuhé, ya que la ayudaron a conocer su historia y su cultura. En el año 1992 se fue a vivir a Victorica, y allí lo conoció a German.

“Y en el 92 voy yo para Victorica y me lo encuentro a German que venía con el mandato de Adolfo, de formar la comunidad. Así que conformamos, la Organización Provincial Mariano Rosas, la Gregorio Yancamil de Victorica, la comunidad ranquel Toay, y qué otra se conforma, la comunidad de Aranda de Victorica, yo creo que habían una en Telén también y la comunidad Epumer de Colonia Mitre, la comunidad árbol Solo, después vino la de Santa Isabel. Empezaron a conformarse comunidades en casi todos los distritos... bah, a nuclearse, a organizarse, a tomar participación en lo que venía después la reforma de la Constitución.”⁴⁹

⁴⁷ Entrevista a Pedro Coria, Santa Rosa, 22 de septiembre de 2017.

⁴⁸ Entrevista a Fermín Acuña por la autora, Santa Rosa, 31 de enero de 2017.

⁴⁹ Entrevista a Ana María Domínguez por la autora, Santa Rosa, 31 de enero de 2017.

Me detendré en la reforma de la Constitución Nacional en 1994, ya que como se mencionó anteriormente, sin dudas fue un hito dentro del ámbito legislativo de reconocimiento a los pueblos indígenas. Y para quienes participaron de dicha convención fue algo muy importante. Algunos autores como Stella (2008) también reconocen en los relatos mapuche-tehuelches experiencias similares y concluye que: “El hecho de participar en un debate nacional desde un posicionamiento indígena compartido con otros cuyas trayectorias de desplazamiento fueron similares, es marcado como el acontecimiento iluminador.” Eso explica por qué personas en diferentes contextos (La Pampa y Chubut) aluden a un mismo proceso de reconocimiento.

Por su parte, María Inés Canuhé, hija de German (fallecido en el año 2011), es lonko de la comunidad Willi Antu que tiene personería jurídica desde el año 2003, pero para ella siempre estuvo conformada, ya que todos los miembros son de su familia directa. Si bien dice que cuando era chica no reconocía su origen indígena, fue cuando estudió en la Universidad y comenzó a conocer la “verdadera historia”, que se animó a decir que su apellido no era francés como creían sus maestras de la escuela, sino que era ranquel.⁵⁰

Por otro lado, Nazareno Serraino es lonko de la comunidad Rosa Moreno Mariqueo de Victorica, que se conformó como tal en el año 2001. Manifiesta que desde chico supo de su pasado, y que gracias a su abuela iba aprendiendo palabras en la lengua ranquel. Además, ella había construido un árbol genealógico, y por eso pudo conocer su descendencia indígena, primero por parte de su papá y después de parte de su mamá también.

“Mi abuela me empezó a enseñar palabras, no sabía ni leer ni escribir ella. Pero surgió en la escuela de defender mi raza, de defender mi ascendencia, Ella a raíz de haber construido un árbol genealógico, yo entendí que era indio, de ascendencia indígena, después descubrí que por mi mamá también. Primero por mi papá, después por mi mamá. Y de tener la suerte de descubrir como un juego básicamente, de tener una persona que te enseñe agua-co pan con quei, que te enseñe a decir malas palabras en la lengua para decirle a otro. Hasta ese momento siempre nuestra unidad familiar se mantuvo siempre unida en ese lugar.”⁵¹

⁵⁰ Entrevista a María Inés Canuhé por la autora, Santa Rosa, 22 de septiembre de 2017.

⁵¹ Entrevista a Nazareno Serraino por la autora, Santa Rosa 30 de enero de 2017.

Quizás el hecho de que en su casa fuera un tema corriente sus orígenes y la historia de la familia, lo que lo llevó a estar desde chico involucrado en el movimiento ranquel. Recuerda:

*“En el año 93-94 yo ya empecé a militar en la política indígena, soy uno de los más viejos, tengo 40 años, pero de los que estamos hoy presentes, figuras visibles del mundo ranquelino, no sé si soy el más viejo o uno de los más viejos, que íbamos a la convención constituyente, la reforma de la Constitución Nacional, yo en ese momento arranqué, era muy pibe todavía. No había cumplido la mayoría de edad todavía.”*⁵²

También, siente que él fue quien de alguna manera contagió al resto de su familia. En el año 1996 empezó a enseñar la lengua, y sus hermanos fueron aprendices, (actualmente se dicta en Uriburu y Santa Rosa), y ha trabajado en proyectos de extensión de la Universidad Nacional de La Pampa que tienen que ver con la recuperación de la lengua. Considera importante que su familia pueda participar de las reuniones, de las charlas en las escuelas y aprendan a tocar los instrumentos ancestrales. Manifiesta que a futuro tiene previsto tramitar la personería jurídica y seguir con las charlas en las escuelas.

En los relatos de mis interlocutores pude percibir que no todos han podido reconocer su ascendencia indígena desde la niñez, algo frecuente teniendo en cuenta las políticas de disgregación e invisibilización implementadas hacia los pueblos indígenas y que ya han sido desarrolladas en el capítulo 2. A esto se suman las dificultades para aceptar la presencia de población indígena sin que exista una sospecha acerca de la “autenticidad” de sus miembros. Además, se torna difícil que se comprenda el valor cultural de la existencia de una comunidad, ya que durante más de un siglo se asoció a los indígenas con caracteres negativos tales como atraso, pobreza, falta de civilización.

Sin embargo, el parentesco y el pasado les han permitido establecer relaciones comunales en el presente. La comunalización se basa entonces en la creencia en un origen en común y en un reclamo sustancial de identidad en el presente. De esta manera, los testimonios articulan sus linajes o sus lazos familiares para reproducir nociones de ascendencia indígena (Brow 1990). En algunos casos, necesitaron de algún referente que los motivara o los impulsara para animarse y empezar a reconocerse. Luego fueron ellos mismos quienes contagiaron o motivaron a otras personas. En otros, fue un acontecimiento el que los motivó a identificarse. Algunos empezaron

⁵² Entrevista a Nazareno Serraino por la autora, Santa Rosa 30 de enero de 2017.

de forma individual a indagar en su pasado para poder conocer las trayectorias familiares, y aún con algunos “vacíos” pudieron reconstruir su historia, que es también la de su pueblo.

4.2 Trayectorias colectivas

Como mencioné anteriormente, no sólo las trayectorias individuales son diferentes, sino que en las experiencias colectivas de los ranqueles, si bien tienen algunos aspectos en común, los criterios de comunalización resultan diferentes. Para definir a las comunidades analizadas y teniendo en cuenta estudios previos, es necesario aclarar que la categoría de *comunidad* se utiliza desde la concepción nativa, es decir en la forma que los descendientes ranqueles la utilizan. En este sentido ellos mencionan y reconocen a la comunidad como forma de organización y funcionamiento y las que los define como colectivos étnicos (Bassa 2013).⁵³

Pedro Coria, lonko de la comunidad “Nahuel Auca”, indica que en su caso primero se organizaron con una idea de reivindicación cultural. Pero luego fueron creciendo políticamente e involucrándose en derechos indígenas y leyes. La comunidad ha tenido presencia dentro de la localidad, y a pesar de que cuentan con pocos habitantes, muchas familias se han reconocido y están registradas en el RENACI (Registro Nacional de Comunidades Indígenas). Pedro actualmente preside el Consejo de Lonkos. Y están armando con su comunidad un salón de usos múltiples, para realizar talleres de lengua y de artesanía. Además, organizan jornadas con escuelas primarias y secundarias, no solamente en Parera sino en localidades vecinas. En dichos espacios informan de la historia y de la cultura ranquel a quienes participan.⁵⁴

Por su parte, Mercedes Soria plantea que las actividades que realizan con su comunidad, que se inició en 1996, son: visitas a los colegios, y charlas, y considera que es importante aprovechar esas instancias de intercambio. Por eso fomenta la participación de todos sus miembros. Además cree que es necesario generar espacios de capacitación. Los reclamos más firmes que vienen sosteniendo como comunidad son la recuperación de la lengua y la tierra.⁵⁵

En tanto que Ana María Domínguez fue una de las iniciadoras del movimiento ranquel. Tuvo participación en la Convención Nacional Constituyente, del Consejo de Participación indígena

⁵³ “La autoridad máxima en las Comunidades es el lonko, los demás cargos suponen tareas particulares además de la actuación en distintas instancias provinciales y nacionales. Los distintos cargos duran como máximo dos años, y las elecciones se realizan a partir de la votación de todos los integrantes de la comunidad” (Bassa 2013).

⁵⁴ Entrevista a Pedro Coria por la autora, Santa Rosa, 22 de septiembre de 2017.

⁵⁵ Entrevista a Mercedes Soria por la autora, Santa Rosa 23 de septiembre de 2015.

y del reclamo de los restos de Mariano Rosas. Recuerda que German Canuhé la impulsaba a participar en todo, a ir a los congresos, a ayudar a organizar el resto de las comunidades. Estuvo en San Luis, trabajando para el gobierno de la provincia. Es una de las machis, que realiza las ceremonias ancestrales. En el futuro tiene pensado tramitar la personería jurídica de su comunidad.⁵⁶

Un hecho relevante en el período de estudio respecto a las comunidades fue la creación de un espacio de referencia de la cultura ranquel, el C.I.C.O.R (Centro de Interpretación de la Cultura Originaria Ranquel), en un predio ubicado a 11 kilómetros de Santa Rosa⁵⁷. Dicho espacio surgió por el interés de las propias comunidades de ofrecer cursos de artesanías, música, juegos ancestrales, entre otras cosas. En la inauguración estuvieron presentes autoridades del Ministerio de Educación y Cultura, de la Subsecretaría de Turismo, de la Cámara de Turismo, de la Municipalidad de Toay, del Consejo de Lonkos, de la Comunidad Willi Antu y de la Federación India del Centro de Argentina. El proyecto para la creación del centro se venía gestando desde el 2005 y tenía la particularidad de que estaba pensado y realizado por comunidades ranqueles.

*“La idea primigenia surgió ante la falta de conocimiento sobre la cultura ranquel por parte de las entidades educativas. Quienes trabajan en el lugar son integrantes de diferentes comunidades, como artesanos, hablantes, yuyeros, músicos, jóvenes que además de tener una salida laboral se capacitan. El C.I.C.O.R además ofrece diferentes paseos educativos y charlas interactivas para los distintos niveles.”*⁵⁸

La lonko de la comunidad es María Inés Canuhé, y se podría decir que siguió con el legado ya que igual él pretende revalorizar y dar a conocer la cultura ranquel. Actualmente reclama por la recuperación de la lengua. Considera una gran problemática que las madres ranqueles no enseñen palabras en ranquel a sus hijos, o porque no las conocen o porque se jerarquiza el idioma español. Hay que recordar, indica ella, que el idioma no sólo se prohibió en las escuelas, sino en los ranchos. María Inés es además una de las impulsoras del proyecto para que haya escuelas de autogestión ranquel.⁵⁹

En tanto que, algunas comunidades del este de la provincia de La Pampa y del Oeste de la Provincia de Buenos Aires presentan algunas particularidades ya que en esta región a las

⁵⁶ Entrevista a Mercedes Soria por la autora, Santa Rosa, 23 de septiembre de 2015.

⁵⁷ Diario *La Arena*, 20 de octubre de 2008.

⁵⁸ Diario *La Arena*, 20 de octubre de 2008.

⁵⁹ Entrevista a María Inés Canuhé por la autora, Santa Rosa, 22 de septiembre de 2017.

dificultades propias de todas las comunidades para reconstruir sus genealogías se suma que era frecuente el empleo ocasional en campos, lo que hacía de la migración una práctica constante. Esto hizo que no se conservaran lazos comunitarios tan estrechos como por ejemplo en otros contextos como los de la colonia Emilio Mitre, sino que los indígenas contrajeron matrimonio con pobladores de la zona con otras ascendencias (Del Río 2015). Una de las comunidades analizadas es la “Eusebia Farías” de Miguel Riglos. Sus miembros se identifican a sí mismos como ranqueles y pertenecientes a la tribu de Pincén. En el inicio de la comunidad, su objetivo principal era recuperar la historia de la familia Farías, y luego “trabajar la cuestión de la identidad” al interior de las familias indígenas (Del Río 2015). La formalización del proceso de construcción de la comunidad se dio en septiembre de 2010, cuando se firmó el Acta de Conformación de la Comunidad ante el registro civil de Miguel Riglos, con la firma de diez participantes. En tanto que en la localidad de General Acha se cuenta con la presencia de dos comunidades indígenas: la Panghitruz Gner y la Ñankufil Calderón. En cuanto a la comunidad Panghitruz Gner, su lonko Miguel Patiño considera que el detonante de su inicio fue el enterramiento de Mariano Rosas en Leuvucó, luego del cual comenzaron a plantearse la idea de juntarse y conocerse, de defender lo que consideran suyo como indígenas. Es así como empezaron a organizarse y convocar a diversas familias (Del Río 2015).

Algunos autores (Lazzari et al 2015) plantean que el término “visibilización” se ha ido difundiendo y se ha transformado en el término ineludible a la hora de hablar de procesos de movilización política, reconocimiento oficial y elaboraciones contra culturales en torno a los pueblos indígenas. Pero necesariamente se producen discordancias y conflictos en torno a qué, cuándo, dónde y cómo visibilizar la problemática indígena. En ese sentido, plantean la noción de “juegos de visibilización” para aludir a esas controversias y acuerdos en torno a qué puede y merece ser “visibilizado”, a través de qué procedimientos, con qué objetivos y recursos. Considero que son esos “juegos” los que pueden apreciarse en las trayectorias personales y comunitarias de los ranqueles. Esto podría explicarse por la historia misma de los pueblos indígenas y de los ranqueles en particular. Por un lado, los dispositivos políticos y militares aplicados a mediados del siglo XIX por el Estado argentino (Conquista del Desierto 1878-1885) y el desmembramiento posterior (traslados forzosos a provincias como Tucumán, Misiones o la Capital Federal, las “reducciones”, adjudicación de tierras en condiciones precarias, como el caso de la Colonia Pastoral Emilio Mitre) (Salomón Tarquini 2008). Por otro lado, en la primera

mitad del siglo XX se puede hablar de lo que Lazzari (2007) llamó *dispositivos de desvanecimiento del ranquel*, es decir, políticas estatales asimilacionistas y nacionalistas que tenían como objetivo borrar al pueblo ranquel para incorporar a sus integrantes como ciudadanos argentinos. Allí, el sistema educativo oficial tuvo un papel preponderante.

Sin embargo, y a pesar de lo agresivo de estas políticas, los ranqueles pudieron reemerger e intentar revertir las políticas de silenciamiento que se han ido desarrollando durante largo tiempo. Eso explica porque no hay única forma de ser ranquel, ni de sentirlo, ni de actuar como tal, a pesar de todos los puntos en común que puedan tener. En este sentido, la identidad ranquel remite a las condiciones que permitieron su conformación como pueblo y su permanencia hasta la actualidad; sus discursos actuales reconocen como decisivas las obras de sus antepasados y las propias para poder mantener y preservar su cultura (Bassa 2015).

4.3. Demandas y reclamos

Entre las demandas más significativas de las comunidades ranqueles se cuentan la recuperación de las tierras de sus ancestros y la transmisión intercultural. Vale aclarar que las comunidades asentadas en la capital provincial o en ámbitos urbanos tienen una realidad diferente a las del oeste pampeano. Si bien toman como propio el reclamo de las tierras, también plantean otras problemáticas que están relacionadas con fuentes laborales, becas de estudio, proyectos para recuperar la lengua, además de demandas por predios para la construcción de salones comunitarios y espacios donde poder realizar encuentros, ceremonias y rogativas, entre otros (Bassa 2013).

Muchos de los reclamos, las tareas y actividades específicas de las comunidades de Santa Rosa, se relacionan con el ambiente urbano en el cual actúan y con la realidad que viven. Por eso se generan proyectos de capacitación, talleres artísticos, de lengua ranquel, obtienen pensiones o becas de estudio en base a su vinculación con distintas dependencias gubernamentales (Bassa 2013).

En este contexto, la recuperación de la tierra tiene un doble significado: las comunidades necesitan las tierras para contar con un lugar físico para desarrollar actividades productivas, pero también lo ven como un espacio donde realizar prácticas de revalorización cultural. En este sentido, se entiende:

“El territorio étnico no es solo un espacio geográfico delimitado, en él se integran el tiempo y el espacio donde han transcurrido los aprendizajes y las experiencias de vida, hechos a partir de los cuales la sociedad construye su memoria histórica. De este modo, el territorio resulta ser un referente substancial de la identidad colectiva y ambos aspectos se retroalimentan de manera constante.” (Bartolomé en Tapia 2015, p.17).

Esto explicaría por qué aun cuando las diferentes comunidades fueron transitando sus proyectos de lucha de diversas maneras, muchas de ellas coincidieron en encaminar sus reclamos en relación al territorio. En una entrevista realizada por el diario *La Arena* a Ana María Domínguez, German Canuhé y Oscar Guala, manifestaron que el tema de las tierras era un proyecto prioritario: *“El indio sin tierra no puede desarrollar su cultura. Tenemos una cosmovisión y una filosofía diferente en relación con la tierra. Podemos rescatar mucha sabiduría ancestral, desde hierbas medicinales, en los alimentos, en nuestra vida comunitaria”*.⁶⁰ Para Tapia (2015) el reclamo de las tierras en las que vivieron los ancestros cohesiona al grupo en el actual proceso de re-etnificación ranquel, activa la memoria colectiva y constituye una parte central en la lucha por el reconocimiento de la identidad étnica.

En el período analizado, el reclamo por la tierra de parte de los ranqueles se realiza de forma frecuente, ante diferentes organismos y de distintas maneras. En algunos casos solos y en otros en relación con otros sectores de la sociedad. Eso podría explicarse por la importancia que adquiere la misma en la conformación de su identidad. Me propongo aquí hacer un recorrido respecto de dicho reclamo.

A mediados del año 2001, el gobernador ranquel Carlos Campú, llamaba a continuar la lucha por la tenencia de tierras, ya que consideraba que era un tema que no estaba definido para los descendientes indígenas. En esa ocasión en particular, el gobernador ranquel hizo referencia a la necesidad de no sólo recuperar tierras, sino además no seguir perdiendo. Además, señalaba la necesidad de poder mejorar la situación y que los indígenas pudiesen tener tierras con escrituras. Para esto consideraba necesario el dialogo y el trabajo conjunto con el INAI.⁶¹

⁶⁰ Diario *La Arena*, 15 de junio de 2001.

⁶¹ Diario *La Arena*, 25 de junio de 2001.

En el año 2003, el entonces presidente de la Nación, Eduardo Duhalde invitó al Comité Ejecutivo de los pueblos indígenas.⁶² Tal es así, que una comitiva encabezada por German Canuhé y acompañada de otros dirigentes de La Pampa, se reunieron con el Presidente en Olivos. Los representantes ranqueles que participaron fueron: Carlos Campú, Oscar Guala, Ana María Domínguez, Luis Dentoni, Curunao Cabral, Carlos Canuhé, Daniel Cabral, María Inés Canuhé y Nazareno Serraino. En un parte de prensa, German Canuhé explicó cuál era el objetivo de la reunión: *“El reclamo formal girará en torno al cumplimiento efectivo de la ley 23302. El convenio 169 de la OIT y la Constitución Nacional (art. 75 inc. 17), entre otros acuerdos y adhesiones internacionales.”*⁶³ Allí, los representantes pampeanos entregaron un documento con reclamos puntuales sobre tierras, infraestructura, educación, desarrollo y comunicación.

Días más tarde, el dirigente indígena, German Canuhé fue consultado por la prensa acerca de dicho encuentro. Lo más llamativo era que supuestamente el Presidente de la Nación Eduardo Duhalde los recibió con la siguiente frase: *“Señores yo de temas indígenas no entiendo nada...”*⁶⁴ y les pidió que trabajasen de forma organizada sobre todo para poder encontrar soluciones. No por ello para German el encuentro no tenía trascendencia, sino que dejaba en claro que se trataba de un hecho sin precedentes y que esperaba que se obtuvieran resultados. Por su parte, el presidente de la Nación anunciaba la creación de consejos consultivos que se encargarían de la entrega de planes jefes y jefas de hogar a indígenas. De esta manera los consejos funcionarían como nexo entre las comunidades y el Estado. También hizo referencia al cupo y el monto de becas para estudiantes indígenas, que aumentaría a partir de ese momento⁶⁵. Por lo que puede apreciarse, los dirigentes indígenas se mostraban optimistas y entusiastas de poder llevar sus reclamos y ser recibidos en primera persona por el mandatario nacional.

En los reclamos por la tierra es frecuente que los referentes ranqueles recurran a diferentes argumentos para hacer alusión a su importancia. Como sostiene Tapia (2015) las comunidades indígenas no sólo reivindican la ocupación y propiedad de las tierras ancestrales sino también la calidad y el carácter de los vínculos que los unen a ellas. El paisaje, el territorio, es para ellos

⁶² El Comité Ejecutivo de los Pueblos Indígenas es un órgano de representación creado este año por una ley de 1985. Está integrado por 13 dirigentes indígenas del país, dicho cuerpo solicitará el reconocimiento legal ante el INAI y reclamará el cumplimiento del artículo 5 de la ley 23.302 para dejar constituido el consejo coordinador.

⁶³ Diario *La Arena*, 17 de marzo de 2003.

⁶⁴ Diario *La Arena*, 19 de marzo de 2003.

⁶⁵ Diario *La Arena*, 19 de marzo de 2003.

no sólo un medio de producción, sino que es además la referencia simbólica de la unidad social, política y cultural del grupo. Son la condición indispensable para el mantenimiento de su patrimonio e identidad como pueblo, identidad que por cierto quizás tiene que resignificarse o se perdió por no compartir un territorio común durante mucho tiempo (Tapia 2015).

En una entrevista realizada a Nazareno Serraino, abordamos el tema, ya que su comunidad Rosa Moreno Mariqueo, cuenta con un pequeño predio cedido por la municipalidad de Victorica:

“Vivimos a la orilla de un pueblo, En Victorica, pero como si viviésemos en el campo, en una chacra, con caballos, con perros, con chivas. Mi vieja con el telar, nosotros faenamos algún animal, algún pichón de avestruz, el piche. Con toda la tradición. En mi casa no se ha perdido hasta el día de hoy, nada de lo que sea comida. Y muchas cosas no las hacemos porque yo vivo más en la capital. Pero normalmente, seguimos con la tradición. Mi hermano va a las boleadas. Es como una obligación moral, saber andar a caballo, o intentar amansar un caballo en su vida, ellos saben, la mayoría sabe los conceptos básicos de nuestra cultura. Y sobre todo el tema de ser solidario en el vivir, ayudar al que menos tiene. De todos modos. Y esto siempre digo es muy difícil llevar a cabo. Todo lo que entra es consumista, capitalista, individualista.”⁶⁶

Además, sostiene que compartir un espacio común de convivencia refuerza los lazos de identidad.

“Compartimos el espacio de forma comunitaria. Pero, de todos modos, cuesta mucho romper ese individualismo, siempre está ahí rondando. Mis viejos, nosotros mismos, nos criamos en ese ambiente. Diferente hubiese sido que nos hubiésemos criado en el campo, en un territorio comunitario. Ahí sí hubiera sido totalmente diferente, en un territorio comunitario uno se la arregla para vivir, para compartir, para ser solidario ya desde el vamos. Y desde un lugar propiamente ranquel, hubiese sobrevivido la lengua ranquel. Así prácticamente la lengua se ha extinguido. Si no se ha extinguido es porque uno ha hecho un esfuerzo sobrehumano para mantenerla [...]”⁶⁷

⁶⁶ Entrevista a Nazareno Serraino por la autora, Santa Rosa 30 de enero de 2017.

⁶⁷ Entrevista a Nazareno Serraino por la autora, Santa Rosa 30 de enero de 2017.

4.4. El debate por la tierra sigue...

Resulta obvio quizás aclarar que el problema de la tierra no es algo exclusivo de los ranqueles, sino que es común a todos los pueblos indígenas. En julio de 2004, referentes pampeanos de la comunidad ranquel (Oscar Guala y Pedro Coria) participaron en el “Primer Congreso Nacional y latinoamericano sobre uso y tenencia de la tierra”, realizado en la ciudad de Buenos Aires. De las conclusiones del congreso se elaboró un documento que luego sería entregado en el Congreso de la Nación, cuyos principales puntos son: el pedido de cumplimiento de la Constitución Nacional, del convenio 169 de OIT, de las leyes N° 24.071 y N° 23.302 y la negativa al desalojo y a la extranjerización de las tierras.⁶⁸

Es de recordar que entre las problemáticas frecuentes respecto a la tierra es la precariedad de los títulos, la inestabilidad de su situación o el carácter marginal de las tierras. Es decir que los reclamos no sólo giraban en torno a la recuperación de tierras que les pertenecieron sino también en poder evitar el desalojo de las que ya ocupan.

En febrero de 2005, los ranqueles son otra vez noticia. Esta vez denunciaban que en Colonia Mitre, un francés pretendía desalojarlos. Se trataba de tres campesinos del oeste: Juan Martínez, Luis Lorenzo Sosa y Juan Cabral, quienes estarían preocupados ante un posible desalojo. Según sus dichos, en el año 2003 apareció un juicio de reivindicación por parte de un francés, que sería el propietario legal de las tierras pero nunca habría pagado los impuestos. “*Somos poseedores legítimos, luego de hacer las mejoras, trabajar los campos, donde nunca nadie había hecho nada, ahora este francés nos quiere sacar las tierras*” declaró Martínez. Además, hacía referencia a las mejoras que le hicieron al campo en cuestión: “*Hicimos alambrados, le pusimos luz, realizamos aguadas que no había y ahora nos quieren quitar*”⁶⁹. Estas tres personas habían hecho pública su denuncia en un viaje que realizaron hasta la capital pampeana para entrevistarse con el ministro de Gobierno, Seguridad y Justicia, Juan Carlos Tierno. Sin embargo, algunos pormenores en el viaje les habían impedido dicho encuentro, pero les sirvió para acercarse hasta la redacción de *La Arena* y poder manifestarse.⁷⁰

Además, a mediados de 2005, se presentó ante la Legislatura pampeana un proyecto para suspender los desalojos dictados en procesos judiciales. Dicho proyecto impulsado por los bloques Ari, Socialista y Frente para la Victoria se encontraba en congruencia con una iniciativa

⁶⁸ Diario *La Arena*, 10 de julio de 2004.

⁶⁹ Diario *La Arena*, 11 de febrero de 2005.

⁷⁰ Diario *La Arena*, 11 de febrero de 2005.

existente en el Congreso de la Nación. Y fue elaborado por Juan Carlos Scovenna, quien había sugerido que el proyecto nacional debía contemplar a familias indígenas que no estuviesen agrupadas en comunidades. De esa manera se tenía en cuenta la situación particular de La Pampa.

Respecto a este tipo de iniciativas por parte de funcionarios estatales, algunos de los referentes ranqueles resultan bastante críticos. Tal es el caso de Nazareno Serraino, que en una entrevista realizada en el año 2017, se pronuncia al respecto: *“Los legisladores deben hacer leyes que regulen las tierras. Lo único que hacen es evitar los desalojos. En este sentido el único que hizo bien las cosas fue Perón. El Estado debe expropiar o vender. El gobierno provincial patear la pelota para el otro lado. Nosotros le hemos pedido a los funcionarios que una parte de los impuestos vayan para comprar tierras [...] En La Pampa no hay fondo para los indígenas. Nos mandan con el director de Promoción Comunitaria y estamos en el mismo fondo que un club de Fútbol, los del Pro Huerta... No hay una concepción de devolución.”*⁷¹

Mientras tanto, retomando el problema de la tierra, en el año 2005 el conflicto sigue. Y además se visibiliza. En este caso, los involucrados son la familia Canuhé. Desde mediados del año anterior Delia Inés Canuhé estaba luchando por 625 hectáreas y había construido un rancho de forma precaria. En 1972, la familia Canuhé había obtenido el título de su propiedad. Y decidieron ceder la mitad de sus tierras a sus medios hermanos, Carlos y Héctor Páez, quienes habían llegado a Colonia Mitre en la década de 1940. Según Inés, las hectáreas que se disputaban pertenecían a la familia Recalde, que nunca las ocuparon. Inés sostenía que le correspondía tener la tenencia porque su familia siempre trabajó esos terrenos y por lo tanto tendrían la posesión veinteañal. Pero se desató el conflicto familiar, ya que Inés al tomar posesión de las tierras, había provocado el enojo de los Páez, quienes además de alambrar el campo, efectuaron disparos a un hermano de ésta.⁷²

Meses más tarde la justicia fallará a favor de los Canuhé. En los argumentos del fallo, el magistrado sostuvo que:

“resultó significativo el testimonio de Marti García quien refirió que los demandados viven en una posesión nueva que está ubicada a media legua de la casa de su madre que

⁷¹ Entrevista a Nazareno Serraino por la autora, Santa Rosa, 30 de enero de 2017.

⁷² Diario *La Arena*, 9 de junio de 2005.

*habitan allí hace dos años y tienen conocimiento que los bisabuelos, Inés Canuhé y Moreno Canuhé ya pastoreaban ovejas allí desde 1920.”*⁷³

Pese al fallo de la justicia, Inés denunció que los Páez estaban amenazándola: *“me están cercando la casa, ya han puesto algunos postes y tienen el alambre preparado. El otro día me dijeron que me la iban a cercar para que me fuera de acá. Pero yo no me voy a ir, más ahora que soy poseedora.”*⁷⁴

En este caso se trata de un reclamo puntual en el que sólo se involucran los afectados, pero como se planteó anteriormente, los ranqueles en el período de estudio, aprovecharon diferentes espacios para mostrar sus demandas, sobre todo lo que respecta a la tierra. Y contarán en algunas ocasiones con la participación y el apoyo de otros sectores de la sociedad.

En septiembre de 2005, los ranqueles se manifestaron. Esta vez pidieron una ley para frenar los desalojos. Los pobladores del este advirtieron ante los diputados que la situación era muy complicada y que muchas familias iban a ser desalojadas en poco tiempo. También reclamaron planes sociales y para jubilados. Por su parte los diputados presentes se comprometían a revisar, realizar visitar y analizar el pedido. Carlos Campú por su parte hizo hincapié en la necesidad de que hubiese presencia estatal. Las órdenes de desalojo provenían de General Acha o de Santa Rosa, de gente que nunca había residido en el lugar y que decía ser dueña.⁷⁵

La complejización del movimiento ranquel se explica en un contexto de activismo en el ámbito académico que coincide con políticas indigenistas “autogestivas” por parte del gobierno nacional y provincial. En la Facultad de Ciencias Humanas de la UNLPam se sumaron una nueva generación de antropólogos e historiadores en formación, que promueven, en el 2006, el Primer Encuentro de Investigadores y Pueblos Originarios del Centro de la Argentina. A partir de entonces se establece una participación más estrecha de un sector de la militancia indígenas en los estudios ranqueles. Para esta época, la UNLPam también albergaba grupos de apoyo estudiantil a los reclamos territoriales en el Oeste Pampeano, como es el caso del Movimiento de Apoyo en la Lucha por la Tierra (MALUT)⁷⁶ (Lazzari et al 2015).

⁷³ Diario *La Arena*, 19 de agosto de 2005.

⁷⁴ Diario *La Arena*, 19 de agosto de 2005.

⁷⁵ Diario *La Arena*, 30 de septiembre de 2005.

⁷⁶ El MALUT es un movimiento que surge a partir de la preocupación por el despojo de tierras en el oeste pampeano a campesinas y campesinos que han vivido allí durante décadas y no han podido acceder a los instrumentos legales para asegurar su propiedad sobre sus tierras. Fuente: <https://prensarural.org/spip/spip.php?breve1566>

A principios de 2006 algunos referentes indígenas reclamaron por la expropiación de tierras y poder evitar el éxodo en Colonia Emilio Mitre. Entre los manifestantes se encontraban Curunao Cabral, German Canuhé y Fermín Acuña. Los dirigentes fueron a Casa de Gobierno con la intención de ser atendidos, sin embargo, nadie los recibió y se dirigieron a la redacción de *La Arena*. Las comunidades de Emilio Mitre solicitaron al gobierno provincial la expropiación de 40.000 hectáreas que no eran utilizadas por sus dueños ni habían recibido mejoras en los últimos años. La idea era que las tierras se convirtiesen en propiedad comunitaria y se solucionara el problema. *"No pedimos privilegios, sino que es un derecho que nos corresponde"*, señaló Acuña al ser consultado por la prensa. Además, remarcaba que se tenía que aplicar la legislación favorable a la población indígena. Uno de los problemas se planteaba al morir las personas más grandes y debían repartirse las pocas hectáreas entre numerosos hijos.⁷⁷

A mediados de 2006, el dirigente German Canuhé participó de una movilización nacional indígena que tenía como objetivo pedir por la expropiación de tierras. Los manifestantes se reunieron frente al Congreso convocados por la Asociación Indígena de la República Argentina, y luego realizaron una marcha cultural, en el marco del día de los derechos de los aborígenes. Los dirigentes se mostraban especialmente preocupados por la situación de Chaco, Salta, La Pampa y los alrededores de Rosario *"donde se vive la peor expropiación de los últimos años a causa de los que venden, no de los que compran."*⁷⁸

La gran cantidad de artículos publicados en el diario *La Arena* respecto a los reclamos por tierra de parte de los ranqueles de cuenta del activismo de dicho grupo en el período de estudio. Aunque vale aclarar que no son estas las únicas reivindicaciones que tienen y acciones que realizan, sino que también estuvieron involucrados en cuestiones como cursos de lengua ranquel, proyectos laborales y educativos, becas indígenas, homenajes, censo indígena, actividades de difusión de la "cultura ranquel", encuentros académicos sobre temáticas indígenas, derechos indígenas, traslado de restos, entre otros.

A fines del año 2006, integrantes de la comunidad Epumer de Colonia Emilio Mitre denunciaron que veinte familias de originarios estaban cerca de ser despojados de sus tierras. Los diferentes dirigentes de las comunidades se pronunciaron al respecto en una charla con *La Arena*. Curunao Cabral destacaba que la comunidad se encontraba en lucha por su madre tierra.

⁷⁷ Diario *La Arena*, 24 de enero de 2006.

⁷⁸ Diario *La Arena*, 20 de julio de 2006.

Y como comunidad tenían que alertar que era una mentira que esas tierras estuvieran libres de poseedores. Juana Vila Rosas, por su parte, sostuvo que los mapas catastrales de 1900 confirmaban que las tierras son patrimonio de las comunidades indígenas. Denunciaba, además, que al tener leyes protectoras en la Constitución y como antecesores del Estado argentino correspondía tener un trato como un ente colectivo.⁷⁹

Las acciones seguirían al año siguiente. Y en marzo de 2007 el Consejo de Lonkos exigió tierras, y se comprometía a realizar un relevamiento de las comunidades indígenas en todo el oeste para conocer la situación de la tierra, y a su vez reclamaron al gobierno pampeano la restitución de aquellas que habían sido adquiridas a través de engaños por terratenientes. Según estimaciones no oficiales, en riesgo de desalojo existían para ese momento, unas 350 familias. El trabajo sería financiado por el gobierno nacional y estaría a cargo del INAI, y del “Consejo Provincial Indígena.”⁸⁰ Los dirigentes (Oscar Guala y Ana María Domínguez) dijeron que pretendían dialogar con los funcionarios del gobierno provincial, que no atendía los pedidos de audiencia.⁸¹

Meses más tarde los ranqueles se vieron involucrados en un nuevo desalojo. Y fueron tapa del diario de *La Arena*. Allí figuraba: “Comunidad ranquel teme un nuevo despojo de su tierra”. En esta ocasión, Oscar Guala acompañaba a Curunao Cabral, lonko de la comunidad Epumer y a Juan Manuel Martínez, secretario de esa comunidad para denunciar el atropello que habían sufrido y anunciaron el relevamiento que se pretendía realizar. El grupo de visitantes estaba conformado por varias personas que se presentaron como abogados, martilleros, y un juez de Santa Rosa, pero cuando les pidieron identificación no mostraron ningún papel. La gente del lugar, por su parte, realizó una pequeña manifestación y declararon territorio Indígena los campos de Colonia Emilio Mitre y el Pueblito.⁸²

⁷⁹ Diario *La Arena*, 14 diciembre de 2006.

⁸⁰ “Consejo Provincial Indígena” es una expresión que aparece como tal en la fuente consultada, pero no es posible determinar a qué se refiere. Es posible suponer que pueda referirse al Consejo Provincial del Aborigen (creado por ley de 2000, pero que hasta esa fecha no había sido puesto en funciones).

⁸¹ Diario *La Arena*, 15 de marzo de 2007.

⁸² Diario *La Arena*, 29 de julio de 2007. La zona conocida como “El Pueblito” se ubica en la esquina noroeste de las tierras de la colonia Emilio Mitre, parecen identificarse de manera separada pues a lo largo del siglo XX, la zona central de la colonia se pobló con descendientes de Santos Morales y de la línea de Mariano Rosas, mientras que El Pueblito estaba integrado en su mayor parte por descendientes de Ramón Cabral (Salomón Tarquini, comunicación personal).

Siguiendo cronológicamente con los reclamos, en enero de 2008, puede apreciarse que diferentes organizaciones defensoras de los puesteros denunciaron más desalojos.⁸³ Se realizó una reunión de la que participaron: Nicoletto Luis Sosa, diputado de la coalición Cívica: Juan Carlos Scovenna, el jefe de la comunidad Epumer: Carripilón, Curunao Cabral, Carlos Pérez del Movimiento Campesinos del Oeste, Carlos Martínez un puestero de Santa Isabel, Roberto Falco de Federación Agraria, María Rosa Vila y unas 50 personas entre familiares de los pobladores y participantes de organizaciones sociales. En una conferencia de prensa denunciaron que dos puesteros de Emilio Mitre iban a ser desalojados de las propiedades que ocupaban con su familia. Se trataba de Nicoletto Luis Sosa y de Carlos Martínez. Hacia el final de la reunión el diputado Juan Carlos Scovenna manifestó que el gobierno se encontraba más abierto a tratar estos temas. En tanto que Juana Vila Rosas de la comunidad de Toay, en una postura más crítica expresaba que para ella el Estado desconocía tanto ayer como hoy, los derechos ancestrales, la cosmovisión y la cultura de la gente que fue perseguida desde la campaña del desierto. Ante los medios locales los organizadores, además, explicaban que el trasfondo del problema de las tierras era el desconocimiento que tiene la justicia sobre la vida y la cultura de las comunidades.⁸⁴

4.5 El caso Tiófila Videla, el oeste se hace escuchar.

“[...] Los argentinos cantamos desde hace 95 años el “ved en trono a la noble igualdad”. Y los Martínez de Hoz, los Anchorena y los Luro siguen teniendo las pampas inmensas que les regaló Roca hace 130 años. Porque acaba de producirse el episodio de Tiófila Videla, puestera en el oeste pampeano, desde hace décadas y desde hace generaciones en ese lugar.”

Oswaldo Bayer⁸⁵

Sin dudas el caso más resonante del período abordado es el de Tiófila Videla, una productora del oeste pampeano, que llevaba años resistiendo los intentos de desalojo de las tierras que ocupa

⁸³ Diario *La Arena*, 3 de enero de 2008.

⁸⁴ Diario *La Arena*, 3 de enero de 2008.

⁸⁵ *Página 12*, 26 de abril de 2008.

en la Localidad de Algarrobo del Águila, departamento Chicalcó.

Uno de esos intentos tuvo lugar a lo largo del año 2008. La denuncia de su caso fue presentada ante la secretaria de Derechos Humanos. Ella vive en el campo desde los 8 años, y tras la muerte de su padre, trabajó el campo y crió allí a sus siete hijos. Pero un medio hermano de ella, criado por su padre decía ser el único propietario del predio Puesto Loma Los caballos. Con las lógicas complicaciones que tenían las comunicaciones en el oeste pampeano, la familia de Tiófila Videla avisó de la situación a Movimiento de Apoyo en la Lucha por la Tierra (MALUT). Claudia Salomón Tarquini, integrante del movimiento, indicaba que la orden de desalojo habría sido emitida antes de la sanción de la ampliación de la ley N° 2.222 que suspendía la ejecución de las sentencias de desalojo en el oeste hasta el 30 de septiembre de 2009. Además, denunciaron a la abogada defensora María Carina Errecoundo, designada por el gobierno de la provincia que le habría pedido dinero a la defendida, y de un día para el otro le comunicó verbalmente que debía dejar el campo.⁸⁶

El caso presentaba extrema urgencia, por lo que los medios locales seguían cada uno de los acontecimientos que tenían que ver con el desalojo de la puestera, y diferentes personas se hacían eco del caso. Por ejemplo, el diputado Scovenna, para quien resultaban fundamentales los testimonios de los paisanos del oeste que conocen la permanencia de Tiófila Videla en el lugar desde hace 65 años, destacaba que era necesaria una solución política para la problemática de la tierra porque eran muchas las familias que estaban en la misma situación de precariedad.⁸⁷

Por momentos el desalojo parecía inminente. Los tiempos judiciales corrían en contra ya que la orden figuraba en el expediente, pese a la apelación. La idea era movilizar gente hasta el puesto porque Tiófila podía quedarse sin nada.⁸⁸ En el marco del reclamo se llevaron adelante una serie de actividades en Santa Rosa.⁸⁹ Primero concurren a la Cámara de diputados donde hicieron una presentación para notificar que hay un juez que no quería aplicar la ley N° 2.405. Y además se concentraron en la Plaza San Martín para ampliar el reclamo, impulsado por el MALUT.⁹⁰ Sólo 6 días más tarde Tiófila recibió la noticia de que el juez Carlos Espinola ya

⁸⁶ Diario *La Arena*, 10 de marzo de 2008.

⁸⁷ Diario *La Arena*, 11 de marzo de 2008.

⁸⁸ Diario *La Arena*, 28 de marzo de 2008.

⁸⁹ Diario *La Arena*, 3 de abril de 2008.

⁹⁰ Diario *La Arena*, 3 de abril de 2008.

había firmado la orden, por lo que terminó internada. Para poder evitar el desalojo Soledad Nieves (abogada del MALUT) solicitó la aplicación de la ley N° 2.222 y como esta se negó se pidió la aplicación de la ley N° 2.405, sancionada el 6 de marzo y que suspendía todos los desalojos en el oeste pampeano. Sin embargo, el letrado, no hizo lugar y ratificó la orden.⁹¹

Finalmente llegaron buenas noticias. El juez Carlos Espinola había aceptado aplicar la ley N° 2.405 y dio marcha atrás con la orden. Aunque vale aclarar que la suspensión era temporal. Desde MALUT llamaron a una concentración en la Plaza San Martín, y continuaron con las acciones de apoyo tanto con la criancera como con las 300 familias que estaban en similar situación. El juez de Victorica reconocería a la puestera como indígena y la colocaría bajo el amparo de la Ley Provincial N° 2.405. Se provocaba así el primer revés judicial para quienes pretendían desalojarla de las tierras en las que vive desde 1944. El magistrado no sólo afirmaba que estaba ampliamente probada su ascendencia indígena, sino que rechazaba el planteo de inconstitucionalidad contra las leyes provinciales N° 2.222 y N° 2.405. La abogada Soledad Nieves explicaba que para probar la ascendencia indígena de Tiófila se presentaron partidas de nacimientos certificadas de los abuelos de la criancera, y un registro de censos de uno de sus tatarabuelos que data de 1800. También destacaron el aporte de los historiadores José Carlos Depetris, Claudia Salomón Tarquini y el Consejo de Lonkos.⁹²

Como se pudo apreciar, el seguimiento del caso Tiófila Videla constituye un ejemplo claro de la problemática que atravesaron y atraviesan diferentes familias del oeste de la provincia de La Pampa, sean estas indígenas o no. En este punto y lo que constituye de particular interés es la notoriedad y relevancia que adquirió el caso, dada la participación e intercambio de diferentes sectores de la sociedad que se involucraron con el movimiento campesino e indígena. Lo que resulta más llamativo aún, es que hasta el presente la situación dominial de Tiófila Videla, aun no se ha resuelto definitivamente.

Del presente capítulo resultan relevantes los siguientes aspectos. En primer lugar, que las trayectorias individuales y comunitarias de los ranqueles son diferentes. Esto podría explicarse por las políticas genocidas y de silenciamiento que fueron atravesando. Aun así pudieron proclamarse desde el presente con una identidad común y realizar trayectorias comunes. En

⁹¹ Diario *La Arena*, 9 de abril de 2008.

⁹² Diario *La Arena*, 12 de agosto de 2009.

segundo lugar, si bien todas las comunidades acuerdan en reivindicar su identidad ranquel, la forma en que lo hacen difiere mucho. En algunos casos las comunidades priorizan los lazos de parentesco, en otros revalorizar los derechos o atender a las necesidades materiales. También se puede apreciar que buscan recuperar prácticas ancestrales, aprender la lengua, conocer y transmitir la propia historia. Pero sin dudas el tema de la tierra constituye un elemento prioritario en la lucha y la reivindicación étnica. Aunque vale hacer una diferencia entre las comunidades del oeste y las de la capital provincial, para quienes el reclamo no tiene la misma importancia. En segundo lugar, se puede observar una continuidad y un sostenimiento en el plan de lucha respecto a la tierra en el período analizado. La tierra es considerada una condición indispensable para el mantenimiento del patrimonio y de la identidad. En tercer lugar, se puede apreciar que el reclamo algunas veces excedió los límites provinciales y algunos referentes pudieron participar y demandar en contextos más amplios la problemática de la tierra. En cuarto lugar, es de destacar que los ranqueles pudieron interactuar con otros actores sociales y políticos en el reclamo por la tierra, como es el caso del MALUT, el INAI y que intentaron unificar los reclamos a través del Consejo de Lonkos y de la Federación Indígena del Centro de la Argentina. En quinto lugar, los argumentos esgrimidos por los ranqueles apelaron a la normativa vigente favorable a los pueblos indígenas (Constitución Nacional, leyes provinciales, etc.), y a concepciones propias de la cultura ranquel. En sexto lugar, cabe resaltar la relevancia que adquirió el caso de Tiófila Videla no sólo en la provincia, sino que logró alcance nacional: el caso de la puestera implicó movilizaciones en el oeste y la capital de la provincia de La Pampa y una amplia repercusión en los medios de comunicación provinciales lo que permitió su visibilización. Aun así y no es un detalle menor la problemática de la tierra sigue sin resolverse. La expresión de Ana María Domínguez sintetiza la importancia del tema: *“El indio sin tierra no puede desarrollar su cultura”*.⁹³

⁹³ Diario *La Arena*, 15 de junio de 2001.

Capítulo 5. Ranqueles y agentes estatales

5.1 Participación indígena en el orden “nacional y popular”

El presente capítulo aborda las relaciones entre los dirigentes ranqueles, sus comunidades y los agentes e instituciones de diferentes niveles estatales en el período 2001-2011⁹⁴. A su vez analiza las percepciones que tienen los ranqueles sobre el Estado, las demandas que se le realizan y en qué medida estas son atendidas. También se puede visualizar la injerencia que algunos interlocutores o referentes tuvieron a la hora de “negociar” los reclamos y cómo la ausencia de ellos, puede causar cambios en las interrelaciones comunitarias y con el Estado.

Según De la Cadena et al (2009), si bien los sectores de poder ejercen una fuerte influencia a la hora de configurar las identidades nacionales, los estados no intervienen sobre una población-objeto sin capacidad de contestación. Los pueblos indígenas “actúan” (ya sea apoyando o resistiendo), es decir que tienen la capacidad tanto de afrontar el hecho de ser categorizados por otros como de redefinir las identidades impuestas (Roca et al 2014).

Para contextualizar el lapso temporal analizado, utilizaré el concepto de “neointigenismo de necesidad y urgencia” esbozado por Lenton et al (2005). Luego del 2001, se empezó a apelar al discurso de la crisis para legitimar la inclusión de la problemática indígena en la ejecución de planes sociales; de esta manera se anulaba o reducía el reconocimiento de los derechos indígenas. Fue precisamente el activismo del sector indígena, el que permitió que las prácticas políticas involucraran a los mismos en políticas autorresponsabilizantes. A su vez, a partir del año 2004 (iniciando los gobiernos kirchneristas), la aboriginalidad fue construida desde contratos más amplios de subjetividad política. “La idea de inclusión estatal recurrió a montajes de participación ciudadana donde lo indígena empezó a adquirir un nuevo protagonismo dentro del orden de lo nacional y popular” (Kropff, Pérez y Cañaqueo y Briones en Stella 2018, p.22).

Sin embargo, en el caso de los ranqueles se puede apreciar que el campo de negociación ha sido complejo, ya que las demandas por parte de estos han ido en diferentes direcciones y han mostrado tener capacidad de contestación. Sin dudas un interlocutor indiscutible fue German Canuhé, quien en reiteradas ocasiones fue el portavoz de los reclamos, el negociador y el referente. En el año 2003 fue designado como miembro del Comité Ejecutivo de los Pueblos

⁹⁴ Vale aclarar que no me voy a ocupar del nivel municipal porque al haber comunidades en diferentes localidades, el análisis requeriría una complejidad que excede los objetivos de esta tesis.

Indígenas, un cuerpo que funcionaba dentro del INAI. En ese año estaba prevista la realización de un censo indígena. En esa ocasión Canuhé criticaba el censo realizado en 2001, ya que consideraba que muchos encuestadores no habían hecho la pregunta o la realizaron mal en la provincia de La Pampa. Pese a que muchos no contestaron, aun así había 3.444 familias que respondieron que eran tenían ascendencia indígena. Además, Canuhé hacía referencia a la participación del Consejo de Lonkos para proponer a los coordinadores provinciales, y que era la primera vez que se iba a realizar un proyecto de estas características.⁹⁵ Unos mil censistas recorrerían todo el país para saber cuántos eran y cómo vivían los pueblos originarios. María Inés Canuhé sería la coordinadora de la encuesta en La Pampa, Mendoza, San Juan y Córdoba. El objetivo era conocer las condiciones de vida, cuáles eran los pueblos que se autoreconocían como tales, y aspectos como salud, empleo, educación y religión.⁹⁶ No obstante, la iniciativa reflejaba la nueva voluntad estatal de registrar la “diversidad”, aun cuando dicho reconocimiento estaba lejos de una política intercultural (Lenton 2009).

Además, los dirigentes indígenas se mostraban activos respecto diferentes problemáticas e hicieron llegar sus reclamos al Estado (en sus distintos niveles). Respecto a las tierras, algunos referentes ranqueles participaron del "Primer Congreso Nacional y latinoamericano sobre uso y tenencia de la tierra". Y en el marco de este elaboraron un documento que fue presentado en el Congreso de la Nación. Los temas que abordaba el documento tenían que ver con el repudio al desalojo y extranjerización de las tierras, el respeto a la Constitución Nacional, y la necesidad de realizar una reforma agraria integral y articular los distintos movimientos para poder conformar un verdadero movimiento social.⁹⁷

Por su parte, la Comunidad Epumer⁹⁸ también demandó el reconocimiento territorial ante el INAI tras las amenazas e intentos de desalojo que varios de sus miembros venían sufriendo en sus campos desde 2004. Para Lazzari (2015) el relevamiento de la Comunidad Epumer tenía probabilidades de consumarse ya que la capacidad de agencia indígena y la situación territorial resultaban indiferentes o manejables. Esto se daba por una baja conflictividad (y una reducida

⁹⁵ Diario *La Arena*, 8 de julio de 2003.

⁹⁶ Diario *La Arena*, 3 de enero de 2004.

⁹⁷ Diario *La Arena*, 10 de julio de 2004.

⁹⁸ “En los años noventa la Comunidad obtiene la personería jurídica provincial como “entidad de bien público”, sin por ello derivarse de aquí el reconocimiento de derechos como “indígenas”. Esto recién se logra en 2007 cuando el INAI, tras arduos trámites, otorga a Epumer la personería jurídica nacional como “comunidad indígena” y la inscribe en el RENACI.” (Lazzari 2015). A su vez, ese mismo año se puso en ejecución el ReTeCi (Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas).

visibilidad) en relación a otras partes del país. Aunque esto no significaba que para los actores indígenas involucrados no se tratara de una cuestión vital en su reproducción social.

Para el lonko Nazareno Serraino, los líderes ranqueles han ido entendiendo que el reclamo más fuerte es la tierra. Aunque considera que al no ser muchos numéricamente hablando no constituyen una fuerza política importante: *“Nosotros no vamos a cambiar una elección”*. Además no hay concordancia entre el Estado nacional y provincial, no hay criterios establecidos. *“Para el Estado siempre hemos sido los indios”*, en eso sí coinciden pero no hay acciones concretas, los legisladores deberían hacer leyes que regulen las tierras. Lo único que hacen es evitar los desalojos. *“Lo que termina pasando es que nos terminamos peleando entre nosotros por migajas”* y se encuentran con otra dificultad:

*“Yo sé que somos preexistentes al Estado, en 1806 cuando pasó Ruiz de la Cruz estábamos acá, y eso para mí ya es suficiente, no tengo que darle explicaciones a nada. Al Estado provincial ni hablar, porque fue la conquista del desierto, Territorio Nacional y después provincia en 1955. Menos explicaciones, al contrario. Y el Estado actúa de una forma muy distante [...] El Estado nos pide toda la documentación y tenemos que comprobar nuestra identidad. Tenemos que presentar todos los papeles como si fuésemos extranjeros y anduviésemos con intenciones de delinquir”.*⁹⁹

En este sentido, Nazareno hace referencia a la tramitación de la personería jurídica de las comunidades, que les permite estar inscriptas en el RENACI (Registro Nacional de Comunidades Indígenas). En este sentido, la personería jurídica es un mecanismo que asegura la domiciliación de la comunidad, su localización, su emplazamiento: su aseguramiento. A su vez en cualquier instancia gubernamental se ha convertido en el dispositivo jurídico-burocrático privilegiado para ordenar la asignación de sujetos emergentes como partes del orden social, en este caso los pueblos indígenas (Bidaseca et al 2008).

Algunos referentes señalan que muchas veces obtener dicha personería resulta muy engorroso. Ana María Domínguez manifiesta al respecto: *“Si no tenés personería jurídica no sos parte del Consejo de Participación Indígena. Muchas comunidades no la tienen porque no saben. Vos tenés que ir y hacérsela. Son muchos papeles. Hasta yo ando ahí tratando de redactarla [...]”*¹⁰⁰

⁹⁹ Entrevista a Nazareno Serraino por la autora, Santa Rosa 30 de enero de 2017.

¹⁰⁰ Entrevista a Ana María Domínguez por la autora, Santa Rosa, 31 de enero de 2017.

Una percepción similar es la de María Inés Canuhé, ya que sostiene que las comunidades del centro del país, la mayoría no obtiene la personería jurídica, porque no saben o no están capacitados para tramitarla:

*“Conozco comunidades que hace 6 o 7 años que andan a las vueltas. Una de las urgencias más importantes: es otorgar personería jurídica a las comunidades para que puedan gestionar sus proyectos. Necesitamos personas que nos ayuden, también a escribir proyectos. Nosotros tenemos la idea y sabemos lo que queremos, pero necesitamos presentarlos.”*¹⁰¹

Respecto a la personería jurídica, hasta los propios funcionarios estatales resultan críticos ya consideran que el trámite era muy difícil de realizar. Por ejemplo, Gustavo Fernández Mendía¹⁰² señala que además, su obtención no colocaba a las comunidades en una situación muy diferente a la de no tenerla. Lo que podían llegar a obtener era algún subsidio de poco dinero, que no resultaba suficiente. En este sentido, era difícil que pudiesen avanzar en proyectos que les resultasen rentables. Sin embargo en el período analizado, es decir desde el 2001 en adelante, algunas comunidades lograron realizar el trámite¹⁰³. En algunos casos hicieron público ese proceso y lo visibilizaron ante el resto de la sociedad. Tal es el caso de la Comunidad Nahuel Auca, de Parera, que hizo la presentación oficial en la Escuela N° 22 y contó con la presencia de diferentes agentes: el intendente municipal Juan Carlos Olivero, miembros del concejo deliberante, representantes de instituciones intermedias y miembros de la comunidad Ranquel de Realicó.¹⁰⁴

La comunidad Nahuel Auca se presentaba como una nueva institución intermedia con personería jurídica.¹⁰⁵ Una de las principales acciones que estaba realizando era la confección

¹⁰¹ Conferencia, Primer Encuentro de Investigadores y Pueblos Originarios del Centro de Argentina, Santa Rosa, 19 de abril de 2006.

¹⁰² Fue ministro de Bienestar Social en el momento de creación del Consejo Provincial del Aborigen y también uno de los impulsores para que esto se concrete, además tuvo un rol activo “en la causa ranquel”. (Las comillas son porque es la forma en que él denomina a su actividad) (Entrevista a Gustavo Fernández Mendía por la autora, Santa Rosa, 16 de febrero de 2018).

¹⁰³ Comunidades con personería jurídica en orden cronológico: WILLI ANTU. María Inés Canuhé TOAY. REG. INAI N° 0016/2003, EPUMER. Curunau Cabral. STA ISABEL (E MITRE). REG. INAI N° 121/2007; KAYU ANTU MORITUVE. Natividad Cabral. SANTA ROSA. REG INAI N° 161/2008; RALI-CO. Mercedes Soria. REALICO. REG. INAI N° 252/2010; DOÑA TEOFILA VIDELA. Teófila Videla Santa ISABEL. REG. INAI N° 624/2010. Fuente: Consejo Provincial Aborigen.

¹⁰⁴ Diario *La Arena*, 19 de julio de 2004.

¹⁰⁵ Por resolución N° 3297/2012 la comunidad obtuvo la personería jurídica en el año 2012. Fuente: Consejo Provincial Aborigen.

de un censo de familias indígenas para que se sumaran a las actividades de la comunidad. Uno de los objetivos de la misma era la defensa de los derechos indígenas y la transmisión del acervo cultural a las nuevas generaciones.¹⁰⁶ El lonko actual de la comunidad, Pedro Coria considera que en la historia reciente los logros del pueblo ranquel han sido bastante importantes. La relación que tiene su comunidad en la actualidad con el gobierno es a través del Consejo Provincial Aborigen.

“Las cosas que se han logrado, las cosas que tienen que ver con la política indígena en cuanto a educación, al tema de los restos humanos, los chenkes y todo eso, trabajo que tiene el Consejo de Lonkos. No es todo lo que quisiéramos por dos cosas, una por la falta de participación de la comunidad y otra por supuesto el gobierno en la medida de las posibilidades que uno le reclama, responde. No al 100% pero responde. Estamos unidos en la política indígena pero lo que yo planteo es falta de participación no unión. Esto es una debilidad. El reclamo al Estado argentino es el que debe la reparación histórica, pero los ranqueles somos de La Pampa y tenemos que reclamarlo al gobierno de La Pampa. El Estado hasta ahí, el provincial, cuando uno presiona a través de las leyes, algo suelta. Es importante las gestiones que se hacen a través del Consejo Provincial Aborigen, la atención que reciben las comunidades. Pero bueno, esta provincia ha adherido a todas las leyes, incluso al art. 75 inciso 17 de la Constitución, estamos en una provincia donde hay tierras fiscales donde las comunidades no están en zona rural, donde están se han parado desalojos pero la mayoría de las comunidades son urbanas y no tienen acceso a la tierra.”¹⁰⁷

La comunidad ranquel de Realicó también anunciaba en el año 2004¹⁰⁸ que habían obtenido la personería jurídica expedida por parte de la Dirección de Promoción Comunitaria de la provincia. El acto se realizó en las instalaciones del cine teatro La Giralda y contó con la participación del presidente del Consejo de Lonkos: Oscar Guala, autoridades comunitarias, policiales, concejales, directivos y docentes.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Diario *La Arena*, 19 de julio de 2004.

¹⁰⁷ Entrevista a Pedro Coria, por la autora, Santa Rosa 22 de septiembre de 2017.

¹⁰⁸ Por resolución N° 252/2010 la comunidad obtuvo la personería jurídica en el año 2010. Fuente: Consejo Provincial del Aborigen.

¹⁰⁹ Diario *La Arena*, 14 septiembre de 2004,

Con estas acciones los ranqueles intentaban obtener el reconocimiento y organizarse de diferentes maneras. Esto puede apreciarse también en la conformación de una Federación Indígena del Centro de Argentina, que pretendía ser una entidad mayor a una comunidad y que traspasara los límites de la provincia de La Pampa. Buscaba abarcar el oeste bonaerense, San Luis, Córdoba y Mendoza. La federación tenía como objetivo reivindicar la forma de vida, reclamar por los derechos, y elevar el nivel socioeconómico y cultural de los pueblos indígenas. Para Canuhé¹¹⁰ la unión de los indígenas era un tema pendiente y este era un paso para unirse. Hacía unos años se había conformado el Consejo de Lonkos pero para él nunca había logrado representar a todas las comunidades. Ante la pregunta si se sentían comprendidos por el gobierno, Ana María Domínguez respondió que si se formaba una asociación era porque había necesidades, y esperaban tener la fuerza suficiente para plantear propuestas y realizar diferentes demandas.¹¹¹

Por su parte en el año 2006, el Consejo de Lonkos obtuvo la personería jurídica.¹¹² De esta manera podría unificar los reclamos hacia el gobierno para que los puesteros del oeste pudiesen obtener los títulos de propiedad. El lonko Oscar Guala destacaba que el principal problema que tenían las comunidades de la provincia era el de la tierra. La personería avalaba la autoridad ancestral que poseía el consejo, pero que la burocracia obligaba a conseguir para que tuviese validez. La agrupación estaba compuesta por comunidades de Árbol Solo, Emilio Mitre, Telén, Santa Rosa. General. Pico, Eduardo Castex, Realicó, Toay, Parera, Santa Isabel, Victorica, La Humada, y General Acha.

A partir de allí el Consejo de Lonkos de La Pampa, podría hacer un relevamiento de las comunidades indígenas en todo el oeste para conocer la situación de la tierra y a su vez reclamar al gobierno pampeano la restitución de las tierras que fueron adquiridas por engaño por terratenientes. El trabajo sería financiado por el gobierno nacional y estaría a cargo del INAI, y del Consejo de Participación Indígena.¹¹³ A su vez, desde dicho organismo se gestionaron algunos proyectos como, por ejemplo, el de declarar sitio histórico a Leuvucó, lugar donde descansan los restos del cacique Mariano Rosas, por parte del gobierno provincial y que se lo

¹¹⁰ Diario *La Arena*, 5 de marzo de 2006.

¹¹¹ Diario *La Arena*, 5 de marzo de 2006.

¹¹² Diario *La Arena*, 5 de marzo de 2006.

¹¹³ Diario *La Arena*, 15 de marzo de 2007.

dote de una infraestructura mínima para la realización de eventos y celebraciones. Cabe destacar que esto aún no ha sido logrado, ya que el predio no cuenta con ninguna infraestructura.

En el caso de la comunidad de Realicó, su lonko Mercedes Soria considera que una de las demandas más significativas es la tierra. Ya que la mayoría de las comunidades son urbanas, también quieren obtener un “pedacito de tierra”. Algunas han conseguido algunas hectáreas a través de los municipios que les han donado, otras todavía no, por eso la lonko de la comunidad le reclama al gobierno de su localidad que atienda su demanda:

“Respecto a los municipios, ellos aducen que no hay terrenos por eso no te pueden dar. Pero bueno, yo ahora mandé otra carta más, porque hay un terreno que creería que es del ferrocarril y si está donado al municipio más a nuestro favor, que lo donen a la comunidad. Yo necesito un terreno que esté a nombre de la comunidad, porque así me pueda llegar, lo que es todos los proyectos que yo pueda pedir y organizarlo. Lo que sea pero tiene que llegar a algo a nombre de la comunidad.”¹¹⁴

5.2. El Consejo Provincial del Aborigen, un punto de inflexión

En el año 2010, se produce un hecho crucial respecto a las relaciones entre las comunidades y los organismos estatales. Fue la creación del Consejo Provincial del Aborigen (CPA), un organismo que se proponía abordar las diferentes problemáticas de los pueblos indígenas y definir políticas públicas en función de estas. El ministro Gustavo Fernández Mendía calificaba como "histórica" a la inauguración del Consejo, ya que había sido postergada por veinte años. En la primera jornada de trabajo dejaban en claro que se pretendía atender a diversas necesidades de las comunidades indígenas como viviendas, educación, salud, religión y tierras y cultura.¹¹⁵ A su vez, “El CPA tiene como misión brindar atención y apoyo a las comunidades indígenas, como así también su defensa y desarrollo para una plena participación en el proceso socioeconómico y cultural, respetando sus propios valores, modalidades y pautas culturales.

¹¹⁴ Entrevista a Mercedes Soria por la autora, Santa Rosa, 23 de septiembre de 2015.

¹¹⁵ Diario La Arena, 16 de octubre de 2010.

Para el cumplimiento de los fines indicados se trabaja en coordinación con el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) [...]”.¹¹⁶

Cuando comienza a funcionar el Consejo Provincial del Aborigen (CPA), una de las primeras cuestiones que plantean las comunidades ranqueles es la necesidad de contar con Personería Jurídica: *“Herramienta indispensable para poder gestionar y percibir fondos con el objeto de mejorar la calidad de vida de los pueblos originarios”*¹¹⁷. Para atender a esa necesidad se conformó la “Comisión de Documentación” con el fin de colaborar con las comunidades para poder realizar dicho trámite.¹¹⁸ Se puede apreciar que la creación del CPA hizo que el “campo de negociación” se complejice ya que a través de este se pudieron plantear algunas cuestiones que venían siendo relegadas. En el año 2018, me entrevisté con Gustavo Fernández Mendía, él considera que a través de dicho Consejo las comunidades iban a poder canalizar sus problemáticas de manera orgánica por eso creía necesaria su existencia.

*“Como funcionario, como ministro me encuentro con un Consejo Provincial que había sido creado por ley pero que nunca había sido constituido. De alguna manera ahí aparece German Canuhé y bueno nos sentamos a ver cómo le dábamos forma. German fue un poco que venía conociendo y venía también en un proceso de revalorización. Fue más fácil con los urbanos que con los que ya tenían práctica política de todo esto. Con el resto el ministerio de Bienestar social tenía alguna relación pero por haberlos asistido básicamente. No es que no sabíamos que existían. Estaban y en muchos casos habían sido asistidos. Teníamos conocimiento de las comunidades y sus problemas y la idea fue constituir este consejo y que este fuese un órgano de relación con el gobierno.”*¹¹⁹

Por su parte, German Canuhé se mostraba entusiasmado respecto a la creación del CPA, ya que creía que el trabajo en conjunto traería buenas novedades: *“El pueblo ranquel no solamente*

¹¹⁶ El Consejo Provincial del Aborigen está conformado por tres representantes de Comunidades Aborígenes debidamente inscriptas en el (Re.Na.C.I) I.N.A.I. Ministerio de Desarrollo Social, a cargo de la Presidencia del Consejo. Dirección General de Promoción Social, a cargo de la Secretaría Ejecutiva: Ministerio de Salud. A su vez posee los siguientes ministerios: Ministerio de Educación; Secretaría de Cultura; Ministerio de Gobierno y Justicia; Ministerio de la Producción; Ministerio de Desarrollo Territorial; Subsecretaría de Descentralización Territorial; Secretaría de Derechos Humanos. Página web: <http://www.mds.lapampa.gov.ar/consejo-provincial-del-aborigen.html>

¹¹⁷ Actas Consejo Provincial Aborigen, Santa Rosa 15 de octubre de 2010.

¹¹⁸ Actas Consejo Provincial Aborigen, Santa Rosa 15 de octubre de 2010.

¹¹⁹ Entrevista a Gustavo Fernández Mendía por la autora, Santa Rosa, 16 de febrero de 2018.

*tiene los problemas que la mayoría supone como las necesidades básicas insatisfechas, de las que deriva el asistencialismo, también tenemos demandas específicas como pueblo en cuanto a viviendas, educación, salud, religión, tierras y cultura.”*¹²⁰

Por su lado, los funcionarios consideraban fructífera la creación del Consejo Provincial Aborígen, aunque no niegan las diferencias que existían entre las comunidades y que era necesario que se encontraran unidas. Gustavo Fernández Mendía respecto a esto manifiesta: *“Cada reunión del Consejo era una discusión. Cada comunidad tenía su propio problema, su propia visión, entonces en algunas cuestiones. Los reclamos eran comunes pero después cada uno iba por su cuestión individual.”* Ellos como funcionarios intentaban lograr un consenso, unirlos y poder solucionar los conflictos en territorio. Les inculcaban que tenían que estar juntos, “limar las asperezas”¹²¹. German Canuhé era uno de los que cohesionaba, acercaba a las comunidades, sabía ser vocero, discutir, reclamar, negociar. Hasta el final de sus días siguió con su labor de militancia y sus actividades académicas (Abbona 2015).¹²²

5.3. La muerte de Canuhé, luego de “Un largo camino de regreso a casa”

El 7 de octubre de 2011, mientras participaba en un Congreso Indígena en la ciudad bonaerense de Olavarría, a la edad de 79 años, falleció este líder. Germán había sido invitado por Rafael Curtoni para participar en las Terceras Jornadas de Antropología del Centro realizadas en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Centro de la provincia de Buenos Aires (Abbona 2015). Fue en la provincia de La Pampa uno de los primeros en reivindicar la causa ranquel. Y es considerado un *intelectual indígena*, esta noción incluye a miembros de algún pueblo con distinto grado de incidencia y visibilidad en la escena pública (Abbona 2015).

“Fue difusor de la historia de la historia y los derechos de los pueblos indígenas y promotor de la creación de espacios de participación en todos los niveles y ámbitos. En su vida, fue un combativo referente de su gente y ocupó varios cargos como dirigente indígena nacional y de la nación Rankul, presidente de la Federación Argentina del

¹²⁰ Diario *La Arena*, 16 de octubre de 2010.

¹²¹ Entrevista a Laura Corral, directora de Promoción Comunitaria (2003-2013) por la autora, Santa Rosa, 16 de febrero de 2018.

¹²² También se realizaron videos sobre distintos aspectos de la cultura ranquel y del pasado y presente de este pueblo que se encuentran disponibles en la página web oficial del gobierno de la provincia de La Pampa (<http://www.lapampa.edu.ar>) (Abbona 2015).

*centro de la Argentina, participante y conferencista en diferentes congresos en el país y el exterior (Colombia, Qatar y México). Organizador de congresos, seminarios y cursos. Además investigador y documentalista de la nación ranquel. Tuvo una participación de coherencia y esfuerzo con conciencia indígena, y no se quedó en el mero discurso, sino que plasmó sus ideas con trabajo y compromiso.”*¹²³

La noticia conmovió a quienes lo conocieron, y sin dudas a partir de su desaparición física, las relaciones e interrelaciones entre las comunidades y los organismos estatales cambiarían.

Se puede apreciar que en el período de estudio, las relaciones entre los ranqueles, sus referentes y los diferentes organismos estatales estuvieron inmersos en un proceso de intensa actividad desde ambas partes. Los cambios que en dichas relaciones se aprecian pueden explicarse por los criterios de comunalización que utilizan los ranqueles para proclamarse o identificarse como tales y con las construcciones de aboriginalidad propias de los diferentes niveles estatales. Lo destacable en el período de estudio es el fuerte proceso de visibilización por parte de las comunidades y el rol activo que mantuvieron, a veces impulsados por algún líder como Germán Canuhé y otros por la propia iniciativa de las comunidades. De todas maneras hay algunos puntos que resultan comunes y recurrentes. Por un lado los ranqueles reclaman reconocimientos, reparación histórica, visibilización ante la sociedad y el Estado, y que se atienda a las necesidades socioeconómicas de las comunidades. Aparejado a ello viene la cuestión de la personería jurídica, como elemento burocrático de reconocimiento. Por otro lado, se puede apreciar que tanto las comunidades ranqueles como algunas autoridades políticas tuvieron en mayor o menor medida alguna intención de atender a las demandas de las comunidades indígenas de La Pampa.

¹²³ Diario *La Arena*, 8 de octubre de 2011.

Consideraciones finales

Los ranqueles, como otros pueblos originarios de Argentina, sufrieron políticas genocidas y de disgregación a lo largo de su historia. Dichas políticas fueron implementadas por un Estado argentino que quería una nación “blanca y civilizada”. En ese sentido son conocidas las campañas militares denominadas de forma equivocada como “Conquista del desierto” (1878-1885) que estuvieron dirigidas a la región Pampa, Patagonia y el Gran Chaco. En estas no sólo perdieron la vida miles de indígenas que ocupaban el territorio en ese momento, sino que muchos de ellos fueron capturados, reclutados para el ejército, trasladados, explotados. Hombres, mujeres, niños y ancianos se vieron reducidos a condiciones de esclavitud, apartados de su lugar de origen, obligados a abandonar su forma de vida y sus prácticas culturales. A eso se sumaron los dispositivos que tendían a asimilar a la “nación argentina”, blanca y homogénea a todos los ciudadanos argentinos. Entre estos dispositivos el sistema educativo, y los censos tuvieron un papel fundamental. De esa manera se deslegitimaba en el discurso oficial la existencia de los indígenas como integrantes de comunidades. No es un detalle menor que el “ser indígena” se cargó de connotaciones negativas que en algunos casos perduran hasta el presente, tales como “sucio”, “vago”, “delincuente”. La invisibilización hegemónica de la cuestión indígena en Argentina perduró durante décadas, y tuvo profundos efectos en las configuraciones sociales e identitarias indígenas, por lo que varias generaciones negaron y dejaron de reconocer su ascendencia indígena. Es decir que conocer la historia de los ranqueles en el siglo XXI, implica conocer historias de exclusión, discriminación, marginalización y silenciamiento. Estos procesos han sido de interés para diferentes científicos sociales (historiadores, antropólogos, arqueólogos) que con gran diversidad de fuentes (fotografías, censos, entrevistas, informes de tierras, memorias orales y ordenanzas entre otros) han podido reconstruir procesos posteriores al desmembramiento ranquel.

En nuestro país se pueden apreciar diferentes construcciones y percepciones sobre los indígenas a lo largo de la historia, lo que también configuró de diferentes maneras las condiciones en las que se desarrollaron sus trayectorias, tanto individuales como colectivas. En el caso de la provincia de La Pampa, a pesar de lo agresivas que fueron algunas políticas, la identidad ranquel logró reemerger e intentar revertir el silenciamiento del que fueron víctimas sus familias y antepasados.

A partir de la reapertura democrática, y ya a fines del siglo XX, comenzaron algunos movimientos indígenas a los que La Pampa no quedó ajena, aunque previamente ya se habían percibido algunos intentos de movilización pero no de forma orgánica y sostenida como lo hicieron después.

A partir de ahí empezó un proceso que se puede decir que fue en escalada, favorecidos por las normativas que se sancionaron, entre las cuales la reforma de la Constitución Nacional en el año 1994 constituyó un hito fundamental. Dicha reforma no sólo implicó el reconocimiento hacia los pueblos indígenas como pueblos preexistentes sino que abrió el debate nacional desde posicionamientos indígenas. Luego, en el año 2001, en plena crisis social, política y económica el colectivo indígena empieza a plantear diferentes demandas y reclamos. A su vez, comienzan a ser reconocidos por distintos organismos nacionales e internacionales.

En el caso de la provincia de La Pampa, movilizados por el líder Germán Canuhé, se organizan para reclamar los restos de Mariano Rosas. Más allá de todas las disputas y tensiones que generó entre los agentes que hicieron posible la restitución de los restos que volvieron a su lugar de origen (Leuvucó), es considerado un “hecho de reparación histórica”. Todas las fuentes consultadas hacen referencia a la importancia de dicho acontecimiento en el proceso de visibilización. A partir de ahí se recuperó una ceremonia ancestral que se había perdido, muchas personas dejaron de sentir vergüenza de decir que eran descendientes indígenas, empezaron a conformarse comunidades y comenzaron a usar a Leuvucó como lugar de encuentro. Puede apreciarse que ese ímpetu que se había despertado con la llegada de los restos del cacique no se detuvo y en el período analizado los ranqueles tuvieron una cargada agenda de actividades.

Es necesario aclarar que si bien hablamos de “los ranqueles” como un todo, tanto en las trayectorias personales que pude conocer como en las comunitarias pueden percibirse puntos en común, pero también muchas diferencias. Es decir que no hay única forma de ser ranquel, ni de sentirlo, ni de actuar como tal. Hay que tener en cuenta que algunos se desarrollan en contextos urbanos y otros rurales, lo que ya marca una diferencia. La mayoría de ellos no han “convivido” en “comunidad” como tradicionalmente se cree. Por lo que muchas veces son sospechados de “autenticidad”, es decir se espera que cumplan con ciertos parámetros de indigeneidad: una determinada lengua, poseer una vestimenta típica, desarrollarse en ámbitos rurales, no poseer tecnología, practicar determinadas costumbres. Pero lo que es cierto es que los ranqueles fueron

construyendo un “ser juntos”, como pudieron, desde el presente, pero teniendo en cuenta el pasado. Encararon un proceso de restauración en el que intervinieron la memoria, la creatividad y la flexibilidad.

Por eso los criterios de comunalización que utilizan las comunidades son diferentes. En algunos casos se priorizan los lazos de parentesco, en otros revalorizan los derechos o atender a las necesidades materiales. También se puede apreciar que buscan recuperar prácticas ancestrales, aprender la lengua, conocer y transmitir la propia historia y reclamar becas o puestos de trabajo. Pero sin dudas el tema de la tierra constituye un elemento prioritario en la lucha y la reivindicación étnica. Esto último puede apreciarse en el seguimiento de las comunidades del oeste de la provincia donde el reclamo excedió los límites provinciales y adquirió gran notoriedad pública con el caso Tiófila Videla.

Considero que a pesar de que el período de estudio es bastante acotado, es decir solamente una década, las relaciones entre las comunidades y diferentes organizaciones, instituciones intermedias, y organismos estatales fue muy intensa. Hubo un campo de negociación y de disputa. Si fue suficiente o no, quizás es demasiado pronto para decirlo. Lo que sí es notable es que los ranqueles buscaron ser reconocidos como sujetos de derecho y que lograron mayor visibilidad. Quizás solo fueron reclamos o demandas puntuales pero que constituyen el intento de un pueblo por permanecer y estar. A su vez se pudo percibir el acompañamiento y la intervención de ciertos políticos y algunos actores sociales que tomaron la causa ranquel como propia. Eso pudo percibirse en el acompañamiento del MALUT, en la intervención del INAI, en el involucramiento de algunos docentes, especialistas (antropólogos, historiadores, lingüistas) y estudiantes de la UNLPam, y en la creación del Consejo Provincial del Aborigen. Es de destacar que este último se propuso canalizar las demandas de los ranqueles de forma orgánica, y no atender sólo a las necesidades materiales o socioeconómicas, sino a tener un conocimiento más acabado de las realidades de las diferentes comunidades.

Sin dudas en todo este proceso en el que los ranqueles lograron visibilizarse, tuvo un rol fundamental Germán Canuhé, que fue el que empezó a cohesionar, a formar comunidades, a interpelar, a comunicar, a demandar. Por eso su muerte es reconocida como un punto de inflexión en las relaciones e interrelaciones que siguieron.

Para finalizar considero que aun cuando los ranqueles se encuentren lejos de lograr el espacio que reclaman en la sociedad actual, creo que es válido el intento. Especialmente, teniendo en cuenta que los ranqueles como grupo étnico, históricamente, han representado -y lo siguen haciendo- una minoría en la provincia de La Pampa. Pero en ese sentido creo que es adecuado retomar una frase bien conocida del autor Eduardo Galeano: “Mucha gente pequeña en lugares pequeños, haciendo cosas pequeñas pueden cambiar el mundo”. Es decir que los ranqueles han emprendido un proyecto en común, un camino, el del reconocimiento, la identificación, y la visibilización, quizás ese “Largo camino de regreso a casa” que les marcaron líderes como German Canuhé...

Fuentes

Diario *La Arena*, años 2001-2013. Archivo Histórico Provincial “Prof. Fernando E. Aráoz”.

Diario *Clarín*, 24 de junio de 2001.

Diario *La Nación*, 21 de junio de 2001.

Diario *La Nación*, 25 de junio de 2001.

Diario *Página 12*, 26 de abril de 2008.

Canuhé G y col. (1998): *Un largo camino de regreso a casa, La Pampa, Centro de la Argentina*, mimeo.

Correa, C. (2016) “*Una mirada ranquel: cultura del olvido, olvidado.*” 1ª ed. Santa Rosa: 7 sellos.

Páginas web:

<http://www.mds.lapampa.gov.ar/consejo-provincial-del-aborigen.html>

<https://prensarural.org/spip/spip.php?breve1566>

<https://sites.google.com/site/contactpv/home23222232224222>

Actas del Consejo Provincial del Aborigen (CPA), años 2010-2018. Archivo del CPA, Ministerio de Desarrollo Social de la Provincia de La Pampa, Santa Rosa.

Primer Encuentro de Investigadores y Pueblos Originarios del Centro de Argentina, Santa Rosa, 19 de abril de 2006.

Archivo personal Claudia Salomón Tarquini.

Entrevistas:

Mercedes Soria, Santa Rosa, 23 de septiembre de 2015.

Nazareno Serraino, Santa Rosa 30 de enero de 2017.

Fermín Acuña, Santa Rosa, 31 de enero de 2017.

Ana María Domínguez, Santa Rosa, 31 de enero de 2017.

Pedro Coria, Santa Rosa, 22 de septiembre de 2017.

María Inés Canuhé, Santa Rosa, 22 de septiembre de 2017.

Gustavo Fernández Mendía, 16 de febrero de 2018.

Laura Corral, Santa Rosa, 16 de febrero de 2018.

Normativa

Ley Nacional N° 23.302 de Política Indígena y Apoyo a las Comunidades Aborígenes.

Ley provincial N° 1228, por la que la Provincia de La Pampa adhiere a la ley nacional N° 23302.

Bibliografía

Abbona, A. (2015). "Combates por la historia: la tarea intelectual de Germán Canuhé y su diálogo con la producción académica" en Salomón Tarquini, C. y Roca, I. (Eds.) *Investigaciones acerca de y con el pueblo ranquel: pasado, presente y perspectivas. Actas de las Jornadas en Homenaje a Germán Canuhé*. Santa Rosa: Editorial de la Universidad Nacional de La Pampa y Subsecretaría de Cultura de la Provincia de La Pampa.

Bassa, D. (2013). *Identidad, patrimonio y tradición: Tensiones y disputas en la construcción de la "pampeanidad"*. Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.

Bassa, D. (2015). "Procesos Identitarios en comunidades ranqueles de Santa Rosa, La Pampa" en Salomón Tarquini, C. y Roca, I. (Eds.) *Investigaciones acerca de y con el pueblo ranquel: pasado, presente y perspectivas. Actas de las Jornadas en Homenaje a Germán Canuhé*. Santa Rosa: Editorial de la Universidad Nacional de La Pampa y Subsecretaría de Cultura de la Provincia de La Pampa: 227-234

Bidaseca, K. Gigena, A., Guerrero, L., Millán, F., & Quintana, M. M. (2008). "Dispositivos miméticos y efectos de identidad. Ensayo de una interpretación crítica sobre las personerías jurídicas y las comunidades originarias". *Papeles de trabajo*. 2:1-18.

Briones, C. (1998a). *La alteridad del "cuarto mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Serie Antropológica. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Briones, C. (1998b). "Construcciones de aboriginalidad en Argentina". *Bulletin-Société suisse des américanistes*. 68:73-90.

Briones, C., Carrasco, M., (2004). "La lucha por la tierra. (Neo) indigenismo estatal y producciones indígenas en Argentina (1985-1999)". En Cruz E., Paoloni, R. (Comps.) *La propiedad de la tierra: Pasado y presente. Arqueología, historia y antropología sobre la problemática de la propiedad de la tierra en la Argentina*. Anuario Del CEIC 3. Universidad Nacional de Jujuy. Jujuy.

Brow, J. (1990). "Notas sobre comunidad, hegemonía y usos del pasado". Ficha de cátedra de Etnolingüística. El habla en interacción: La comunidad. 21-32.

Cadena, M. De la-Starn, O. (2009). "Indigeneidad: problemáticas, experiencias, y agendas en el nuevo milenio". *Tabula Rasa*. 10:191-223

Carrasco, M. (2002). *El movimiento indígena anterior a la reforma constitucional y su organización en el Programa de Participación de Pueblos Indígenas*. En: University of Texas at Austin, Teresa Lozano Long Institute of Latin American Studies. Disponible en la web de LLILAS. <http://www.utexas.edu/cola/llilas>

Chocobare, M. C, (2013). “Ranqueles a vivir al sur: acciones gubernamentales en el proceso de conformación de una comunidad ranquel en San Luis a comienzos del siglo XXI”. *Revista TEFROS*. 11: 1-23

Conklin, B. & Graham, L. (1995). “The shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics”, *American Anthropologist*, New Series, 4:695-710

Curtoni, R. P., & Chaparro, M. G. (2007). “El re-entierro del Cacique José Gregorio Yancamil. Patrimonio, política y memoria de piedra en la Pampa Argentina.” *Revista chilena de Antropología*, (19).

Jong, I. D. (2009). “Armado y desarmado de una confederación: el liderazgo de Calfucurá en el período de la organización nacional.” *Quinto sol*, (13), 11-45.

Del Rio, M. (2014). “Procesos de territorialización, invisibilización y comunalización en el Este Pampeano: Comunidad Eusebia Farías en Miguel Riglos”. *Anuario de la Facultad de Ciencias Humanas*. Santa Rosa. 10:1-17

Del Río, M. (2015). “Comunidades indígenas en el este de La Pampa” en Salomón Tarquini, C. y Roca, I. (Eds.) *Investigaciones acerca de y con el pueblo ranquel: pasado, presente y perspectivas. Actas de las Jornadas en Homenaje a Germán Canuhé*. Santa Rosa: Editorial de la Universidad Nacional de La Pampa y Subsecretaría de Cultura de la Provincia de La Pampa: 235-246

Depetris, J.C. y Vigne, P. E. (2000). *Los rostros de la tierra: Iconografía indígena de la Pampa, 1870-1950*. Santa Rosa: Ediciones Amerindia.

Endere, M. y R. Curtoni (2006). “Entre lonkos y ‘ólogos’. La participación de la comunidad indígena Rankülche de Argentina en la investigación arqueológica”. *Arqueología Suramericana*. 2:72-92.

Escolar, D. (2007). *Los dones étnicos de la Nación: identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo libros.

- Gordillo, G. y Hirsch, S. (2010). “La presencia ausente: invisibilizaciones, políticas estatales y emergencias indígenas en la Argentina”. En Gordillo y Hirsch (comp.) *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires: *La Crujía*.
- Hernández, A. (2005). “El método biográfico en investigación social: potencialidades y limitaciones de las fuentes orales y los documentos personales.” *Revista Asclepio*. 52: 99-115.
- Kircher, M. (2005). “La prensa escrita: actor social y político, espacio de producción cultural y fuente de información histórica.” *Revista de Historia*, (10), 115-122.
- Kropff, L. (2005). “Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas”. En: Pablo Dávalos (Ed.) *Pueblos indígenas, estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
- Jackson, y Warren, K. (2005). “Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, Ironies, New Directions.” *Annual Review of Anthropology*. 34:549-573 (Traducción BOVEDA, M.)
- Lazzari, A. (2007a). “Identidad y fantasma: situando las nuevas prácticas de libertad del movimiento indígena en La Pampa.” *Quinto Sol*, 11:91-122.
- Lazzari, A. (2007b). “Historias y reemergencias de los pueblos indígenas”. Explora. Las ciencias en el mundo contemporáneo. Programa de capacitación multimedial. Presidencia de la Nación.
- Lazzari, A. (2008). La restitución de los restos de Mariano Rosas: identificación fetichista en torno a la política de reconocimiento de los ranqueles. *Estudios en antropología social*, 1(1), 35-63.
- Lazzari, A. (2010). *Autonomy in Apparitions: Phantom Indian, Selves, and Freedom (on the Rankülche in Argentina)*. Tesis doctoral. New York: Columbia University.
- Lazzari, A. (2011). “Identidad y fantasma: situando las nuevas prácticas de libertad del movimiento indígena en La Pampa.”. *Quinto Sol*, 11: 91-122.
- Lazzari, A. (2015). “El *Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas* (RETECI) de la Comunidad Epumer: pasado, presente y futuro” en Salomón Tarquini, C. y Roca, I. (Eds.) *Investigaciones acerca de y con el pueblo ranquel: pasado, presente y perspectivas*. *Actas de*

las Jornadas en Homenaje a Germán Canuhé. Santa Rosa: Editorial de la Universidad Nacional de La Pampa y Subsecretaría de Cultura de la Provincia de La Pampa: 247-268

Lazzari, A., Rodríguez, M. E., & Papazian, A. (2015). Juegos de visibilización: Antropología sociocultural de los pueblos indígenas en Pampa y Patagonia. *Papeles de Trabajo*, 9 (16):56-109.

Lenton, D. y Lorenzetti, M. (2005). “Neoindigenismo de necesidad y urgencia: la inclusión de los pueblos indígenas en la agenda del Estado neoasistencialista”, en Briones C. (ed.). *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.

Lenton, D. (2010). “Política indigenista argentina: una construcción inconclusa”. *Anuario antropológico*. 2009:1-38.

Lenton, D. (2014). “Memorias y silencios en torno a la trayectoria de dirigentes indígenas en tiempos represivos.” *Revista TEFROS*, 12(2), 190-211

Lluch, A. (2002). “Un largo proceso de exclusión. La política oficial y el destino final de los indígenas ranquelinos en La Pampa: Colonia Emilio Mitre.”. *Quinto Sol*, 6:43-68.

Mandrini, R. (1992). “Indios y Fronteras en el área pampeana (siglos XVI-XIX) Balance y perspectivas.” *Anuario IEhS*, 7, 59-72.

Mandrini, R., & Ortelli, S. (2006). *Vivir entre dos mundos: las fronteras del sur de la Argentina. Siglos XVIII y XIX*. Buenos Aires: Aguilar.

Mandrini, R. (2007). “La historiografía argentina, los pueblos originarios, y la incomodidad de los historiadores”. *Quinto Sol*, 11:19-38

Mases, E. H. (2002). *Estado y cuestión indígena. El destino final de los indios sometidos en el sur del territorio (1878-1910)*. Buenos Aires: Prometeo Libros/Entrepasados.

Mendoza, M. (2007). “Identidad y políticas de reconocimiento: discurso y prácticas en la construcción de la alteridad de los pueblos originarios”. *Quinto Sol*, 11:123-142.

Palladino, L. (2013). “Usos del pasado territorial en el proceso de comunalización de los Comechingones del Pueblo de La Toma, Córdoba, Argentina”. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 3:1-21

- Pérez Zavala, G. (2007). “La política interétnica de los ranqueles durante la segunda mitad del siglo XIX.” *Quinto Sol*, (11), 61-89.
- Pérez Zavala, G. (2012). Reparto de indígenas en Río Cuarto (1870-1890): consideraciones preliminares. *TEFROS*, 10 (1-2), 1-28.
- Pizarro, C. (2006). “Somos indios civilizados. La (in)visibilización de la identidad aborígen en Catamarca”. *Anuario de Estudios en Antropología Social* 3:179-195
- Ratto, S. (1994). “El negocio pacífico de los indios la frontera bonaerense durante el gobierno de Rosas”. *Siglo XIX Revista de Historia*. 15:25-47.
- Roca, J. I. (2008). “La construcción de la subjetividad indígena en la disputa por las tierras de Emilio Mitre: Ranqueles, agentes estatales, medios de comunicación e intermediarios provinciales (1966-1972)”. *3ras Jornadas de Historia de la Patagonia*. Bariloche.
- Roca, J.I. (2013). “Lengua e historia. Dos polos (¿contradictorios?) en la actual militancia indígena en La Pampa”. En *Actas de las XIV JELENS y del I CLELENS Desafíos de la glotodiversidad en el siglo XXI: enseñanza, investigación y extensión*. Santa Rosa: Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de La Pampa.
- Roca, J. I. y Abbona, A. (2013). “El operativo Mitre: desarrollismo y pueblos indígenas en la provincia de La Pampa durante la dictadura de Onganía”. *Atek Na [en la tierra]*. 3:167-206
- Saldi, L. (2013). “Municipio, identidad cultural y comunidades indígenas. El caso huarpe en el noreste de Mendoza”. *Identidades* 4:48-71
- Salomón Tarquini, C. (2008). “Capítulo 4: El repoblamiento indígena: 1880-1950”. En: Lluch, A. y C. Salomón Tarquini (eds.) *Historia de La Pampa. Sociedad, política, economía-Desde los poblamientos iniciales hasta la provincialización (ca. 8000 AP a 1952)*. Santa Rosa: Editorial de la Universidad Nacional de La Pampa: 97-112
- Salomón Tarquini, C. (2010). *Largas noches en La Pampa. Itinerarios y resistencias de la población indígena (1878-1976)*. Buenos Aires: Prometeo.
- Salomón Tarquini, C. (2011). “Procesos de subalternización de la población indígena en Argentina: los ranqueles en La Pampa, 1870-1970”. *Revista de Indias*. 71:545-570

Schwarzstein, D. (2001). *Una introducción al uso de la Historia oral en el aula*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.

Stagnaro, M. (2010). “Política y movimiento indígena en Córdoba. Imaginarios, comunidades e instituciones en la (re) emergencia indígena local.” Ponencia presentada en *VIII RAM (Reunión de Antropología del Mercosur)*. Buenos Aires, 29 de septiembre a 2 de octubre de 2010.

Stella, V. (2018) *Relacionalidad, memoria y subjetividades políticas. Un análisis sobre los sentidos de pertenencia mapuche-tehuelche en la costa y valle de la provincia de Chubut*. Tesis doctoral. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.

Tamagnini, M., Zavala, G. P., & Olmedo, E. (2009). “Los ranqueles reducidos en la frontera del río Quinto durante la década de 1870: su incorporación al Ejército nacional” en Martini, Y. Pérez Zavala, G. y Aguilar, (comps.) *Las sociedades de los paisajes áridos y semiáridos del centro-oeste argentino*. Río Cuarto, Editorial de la Universidad Nacional de Río Cuarto: 295-311

Tamagno, L. (2003). “Identidades, saberes, memoria histórica y prácticas comunitarias. Indígenas tobas migrantes en la ciudad de La Plata, capital de la provincia de Buenos Aires, Argentina”. *Artigos* 3:165-182

Tapia, A.H. (2015). “El territorio ranquelino durante los siglos XVIII y XIX. Su relevancia en la construcción de la identidad y la memoria colectiva” en Salomón Tarquini, C. y Roca, I. (Eds.) *Investigaciones acerca de y con el pueblo ranquel: pasado, presente y perspectivas. Actas de las Jornadas en Homenaje a Germán Canuhé*. Santa Rosa: Editorial de la Universidad Nacional de La Pampa y Subsecretaría de Cultura de la Provincia de La Pampa: 17-32

Taylor, S. J.; Bogdan, R. (2000). *La observación participante. Preparación del trabajo de campo*, en *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. 3a ed. Barcelona: Paidós, 31-46.

Villar, D. (1993). *Ocupación y control del espacio por las sociedades indígenas de la frontera sur de la Argentina. (Siglo XIX). Un aporte al conocimiento etnohistórico de la Región Pampeana*. Bahía Blanca. Departamento de Humanidades, UNSur.

Villar, D., & Jiménez, J. F. (2000). “Botín, materialización ideológica y guerra en las Pampas, durante la segunda mitad del siglo XVIII. El caso de Llanketruz.” *Revista de Indias*, 60(220), 687-707.

Weiss, L., Engelman, J. y Valverde, S. (2013). "Pueblos indígenas urbanos en Argentina: un estado de la cuestión". *Revista Pilquen*, 16:1-14.