



RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad
Nacional
de Quilmes

Giacomasso, María Vanesa

Patrimonio, discursividades y políticas culturales indígenas : un análisis en Pueblo Ranquel, San Luis, Argentina



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Giacomasso, M. V. (2016). *Patrimonio, discursividades y políticas culturales indígenas: un análisis en Pueblo Ranquel, San Luis, Argentina. (Tesis de doctorado). Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, Argentina*
Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <https://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/216>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

Patrimonio, discursividades y políticas culturales indígenas: un análisis en Pueblo Ranquel, San Luis, Argentina

TESIS DOCTORAL

María Vanesa Giacomasso

vanegiac05@gmail.com

Resumen

En el presente trabajo de investigación se propone explorar los discursos, las prácticas, los valores y significados construidos por los descendientes indígenas rankülches en torno del patrimonio cultural y el paisaje, en el particular contexto de la provincia de San Luis, Argentina. Para ello se hizo hincapié en el grupo de habitantes pertenecientes al Pueblo Ranquel, un espacio creado a partir de políticas reivindicatorias de parte del estado provincial que incluyeron la restitución de tierras y la construcción de viviendas, entre otras acciones implementadas en las últimas dos décadas.

Dentro del amplio marco de procesos de reemergencias indígenas, que vienen produciéndose tanto a nivel mundial, como latinoamericano y nacional, esta provincia argentina protagoniza un escenario propicio para la etnogenesis o la construcción de sentidos de pertenencia rankülche que, a su vez, comienzan a visibilizarse tanto material como simbólicamente. Es desde esa perspectiva que se indagan los discursos y prácticas de este grupo respecto de sus bienes culturales, tanto sean tangibles como intangibles, a fin de recuperar nuevos sentidos y saberes sobre el patrimonio cultural y el paisaje, los cuales históricamente se construyeron sobre la base de valores eurocéntricos u occidentales que invisibilizaron la diversidad de miradas y percepciones de los distintos actores.

Director: Dr. Rafael Pedro Curtoni

Codirectora: Dra. Roxana Boixadós

A Mirta, mi madre

Índice general

AGRADECIMIENTOS

INTRODUCCIÓN

Hipótesis y objetivos

Aspectos metodológicos

Aspectos y perspectivas teóricas

Estructura y organización de la tesis

CAPÍTULO 1

PERSPECTIVAS TEÓRICAS: COMUNICACIÓN, PATRIMONIO Y PUEBLOS INDÍGENAS

1.1. Introducción

1.2. La comunicación desde la cultura y los procesos sociales

1.2.1. Hegemonía, poder y sentidos en disputa

1.2.2. Identidad, tiempo y memoria

1.3. Las conceptualizaciones sobre el patrimonio cultural

1.3.1. Patrimonio cultural y conflicto social

1.3.2. Patrimonio, economía y turismo cultural

1.4. El concepto de paisaje

1.5. Pueblos indígenas: reivindicación y derechos

1.5.1. Etnogénesis e identidades

1.1. Perspectivas integradas: patrimonio, pueblos indígenas y comunicación

CAPÍTULO 2

EL CONTEXTO HISTÓRICO, POLÍTICO Y SOCIAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN ARGENTINA

- 2.1. Introducción
- 2.2. Un poco de historia
- 2.3. Territorio y “otros internos”
- 2.4. Avances en legislación indígena
- 2.5. Reemergencias y visibilidad indígena
 - 2.5.1. Resistencias
- 2.6. Historia indígena en San Luis
- 2.7. Comentarios finales

CAPÍTULO 3

LOS RANKÜLCHES. DEFINICIONES Y ESTUDIOS SOBRE SUS TRAYECTORIAS

- 3.1. Introducción
- 3.2. Sobre los rankülches: diversas versiones
- 3.3. Los rankülches en la provincia de la pampa
 - 3.3.1. Sobre el patrimonio rankülche pampeano y sus reivindicaciones culturales
- 3.4. Implicancias de los estudios sobre los rankülches y nuevos aportes

CAPÍTULO 4

ASPECTOS METODOLÓGICOS

- 4. 1. Introducción
- 4.2. Delimitación del campo y los sujetos de investigación
- 4.3. Metodología y problematización
 - 4.3.1. Ejes transversales a las entrevistas
- 4.4. Las fuentes

CAPÍTULO 5

POLÍTICAS ESTATALES DE “REPARACIÓN HISTÓRICA” EN SAN LUIS: CONSTRUCCIÓN DE PUEBLO RANQUEL

5.1. Introducción

5.2. Legislación provincial y proyecto de creación

5.3. Inauguración del pueblo

5.4. *Lonko che*

5.5. Políticas de gestión estatal

5.5.1. Ampliación de tierras y creación del Municipio

5.5.2. Urbanización

5.5.3. Proyecto de Turismo Étnico

5.6. Los primeros pobladores

5.6.1. Unos años después

5.7. A modo de cierre

CAPÍTULO 6

PATRIMONIO Y PAISAJE CULTURAL: DISCURSOS, SENTIDOS Y PRÁCTICAS CULTURALES EN PUEBLO RANQUEL

6. 1. Introducción

6. 2. El pueblo

6.2.1. Las *rukas*: su estructura y disposición circular

6.3. El campo versus la ciudad

6.4. Ceremonias, rituales y danzas

6.4.1. Danza del *Choique Pürrun*

6.4.2. Danza de *Pürum Cuyen*

6.4.3. Ceremonia de *Curru Toro Magüen*

6.5. Elementos y símbolos rituales

6.5.1. Vestimenta

6.6. *Ruka kimuy*

6.6.1. Contenidos y perspectivas educativas

6.7. Sobre la historia rankülche

6.7.1. “Desde tiempos inmemoriales”

6.8. Discursos y percepciones de pobladores no rankülches

6.9. A modo de cierre

CAPÍTULO 7

DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

7. 1. Introducción

7.1.1. Algunas consideraciones teóricas y metodológicas

7.2. La reemergencia rankülche y el papel del estado

7.3. Sentidos, significados y prácticas culturales rankülches

7. 4. Sobre los discursos de otros actores

7.5. Una mirada hacia el futuro

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ÍNDICE DE FIGURAS

Capítulo 2. Figura 2.1.

Población indígena o descendiente de pueblos indígenas en viviendas particulares

Capítulo 3. Figura 3.1.

Mapa de las tolderías ranqueles en la década de 1870

Capítulo 3. Figura 3. 2.

Representantes rankülches reunidos en Leuvucó para depositar los restos del Cacique Panguitruz Güor (Mariano Rosas)

Capítulo 4. Figura 4. 1.

Área de estudio: Pueblo Ranquel (provincia de San Luis, Argentina)

Capítulo 4. Figura 4. 2.

Forma de concebir el desarrollo teórico-metodológico de la investigación

Capítulo 5. Figura 5.1.

Vista del paisaje circundante a las viviendas

Capítulo 5. Figura 5. 2.

Publicación de difusión sobre el acto de inauguración del pueblo

Capítulo 5. Figura 5. 3.

Notas de tapa sobre la inauguración del pueblo

Capítulo 6. Figura 6. 1.

Vista aérea del pueblo desde su acceso hasta el centro principal

Capítulo 6. Figura 6. 2.

Cartel ubicado al costado de las puertas de ingreso al pueblo

Capítulo 6. Figura 6. 3.

Tanque de agua

Capítulo 6. Figura 6. 4.

Ruka Kimuy (Escuela)

Capítulo 6. Figura 6. 5.

Ruka Tremoi (Hospital)

Capítulo 6. Figura 6. 6.

Algunos de los elementos del decorado que se visualizan al interior de la institución escolar

Capítulo 6. Figura 6. 7.

Elementos que brindan homenaje a la figura de Rodríguez Saá

Capítulo 6. Figura 6. 8.

Anfiteatro flotante en desuso

Capítulo 6. Figura 6. 9.

Anfiteatro flotante recién inaugurado

Capítulo 6. Figura 6. 10.

Las *rukas* vistas desde el frente

Capítulo 6. Figura 6. 11.

Vista aérea de uno de los aduares del pueblo y la disposición de las *rukas*

Capítulo 6. Figura 6. 12.

La orientación dada a las *rukas* según la salida y la puesta del sol

Capítulo 6. Figura 6. 13.

Rehue o poste escalonado en 4, emplazado en el *Pillan Lelfun* o espacio sagrado

Capítulo 6. Figura 6. 14.

Bandera *rankül* ubicada al interior de la escuela

Capítulo 6. Figura 6. 15.

Docente de la escuela indicando los sentidos y valores de la bandera *rankül* a grupos de estudiantes de escuelas visitantes, en el acto del 9 de julio del año 2015

Capítulo 6. Figura 6. 16.

Cultrún de una de las habitantes del pueblo

Capítulo 6. Figura 6. 17.

Pobladores *rankülches* de San Luis y La Pampa en el día de la celebración por el año nuevo *rankül*

ÍNDICE DE TABLAS

Capítulo 5. Tabla 5.1.

Bienes culturales que cuentan con declaratorias provinciales

Agradecimientos

Al doctor Rafael Pedro Curtoni, por la dirección de esta tesis y por brindarme la oportunidad de trabajar con y aprender de él.

A la doctora Roxana Boixadós por la codirección de este trabajo y las oportunas sugerencias.

A la doctora María Luz Endere, codirectora de mi beca doctoral CONICET, por sus lecturas y correcciones, pero principalmente por su calidez humana.

A todas las personas entrevistadas en el proceso del trabajo de campo, por su amable predisposición, en especial a Carime Alí, por su inmediata confianza y hospitalidad.

A la doctora Florencia Saintout, por orientarme en perspectivas teóricas y bibliografía.

A mi madre y mi hermana María José, por ser mi mayor sostén y compañía en este recorrido.

A mi tía Raquel, por su generosidad, buena energía y por haberme facilitado múltiples gestiones desde Buenos Aires.

A mi especial amiga Mercedes Mariano por su empuje y amistad, pero además por sus lecturas y su colaboración profesional en el desarrollo de esta tesis.

A María Eugenia Conforti, amiga y colega, por sus recomendaciones y consejos.

A Fabian de Haro, por su ayuda en la producción de los mapas que contiene este trabajo.

A familiares y amigos por su apoyo permanente y por los momentos y charlas compartidas.

A CONICET por financiar estos cinco años de beca doctoral, a las autoridades del INCUAPA (UE CONICET) y de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNICEN por brindarme un lugar de trabajo y facilitar mi tarea de investigación.

A las autoridades y el personal administrativo del Doctorado en Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Nacional de Quilmes.

Introducción

En el presente trabajo de investigación se propone explorar los discursos¹, las prácticas, los valores y significados contruidos por los descendientes indígenas rankülches² en torno del patrimonio cultural y el paisaje, en el particular contexto de la provincia de San Luis, Argentina. Para ello se hizo hincapié en el grupo de habitantes pertenecientes al Pueblo Ranquel³, un espacio creado a partir de políticas reivindicatorias de parte del estado provincial que incluyeron la restitución de tierras y la construcción de viviendas, entre otras acciones implementadas en las últimas dos décadas.

Dentro del amplio marco de procesos de reemergencias indígenas, que vienen produciéndose tanto a nivel mundial, como latinoamericano y nacional, esta provincia argentina protagoniza un escenario propicio para la etnogenesis o la construcción de sentidos de pertenencia rankülche que, a su vez, comienzan a visibilizarse tanto material como simbólicamente. Es desde esa perspectiva que se indagan los discursos y prácticas de este grupo respecto de sus bienes culturales, tanto sean tangibles como intangibles, a fin de recuperar nuevos sentidos y saberes sobre el patrimonio cultural y el paisaje, los cuales históricamente se construyeron sobre la base de valores eurocéntricos u occidentales que invisibilizaron la diversidad de miradas y percepciones de los distintos actores.

Al respecto el interrogante central de esta investigación consiste en indagar cuáles son las formas de producción, apropiación y recreación de significados de los rankülches sobre su cultura, su paisaje y/o territorio⁴, no sin atender a los marcos político-económicos y sociales más amplios en los que estos procesos se enmarcan.

¹ La noción de discurso, siguiendo a Laclau (2005), no se limita a los actos verbales (orales o escritos), sino que incluye cualquier tipo de práctica y acontecimiento fáctico. Lo que define al discurso es su lugar de constitución de elementos a partir de las relaciones efectuadas entre ellos: denota el suelo objetivo en el que se invisten de sentido la materia semiótica social (P. 92). De no entrar en esas relaciones, tales elementos que tienen existencia efectiva no poseerían estamento social alguno – serían elementos no simbolizados. En ese punto Laclau remite a una constitución discursiva de lo social.

² El uso del rankülche aparece como un marcador de identidad étnica, dado que a partir de la década de 1990 fue utilizado en el ámbito público de la provincia de La Pampa como una transcripción fonética de los términos españoles ranquel, rancul o ranquelino/a (Curtoni, Lazarri y Lazarri, 2003). Está actualmente asociado a la recuperación de la lengua por parte de los integrantes de este pueblo, en oposición al ranquel que es utilizado aún por algunos historiadores, funcionarios públicos y periodistas de medios.

³ Se utilizará la denominación de Pueblo Ranquel y en mayúsculas, a lo largo de todo este trabajo, para referirse al lugar específico donde se sitúa la comunidad, puesto que es así nombrado por sus pobladores, las autoridades, los periodistas y, además y fundamentalmente, aparece de tal modo escrito en la legislación provincial.

⁴ Las nociones de paisaje y territorio son asimilables dentro de la cosmovisión indígena, en tanto ambas se piensan en forma integrada y relacional con las propias prácticas y modos de vida cotidianos de sus habitantes (Hernandez Llosas, Ñancuqueo, Castro y Quinteros, 2010). Esta cuestión se retoma en el capítulo 1 sobre perspectivas teóricas vinculadas al paisaje cultural.

En este punto el cruce entre comunicación, patrimonio-paisaje y pueblos indígenas que se desarrolla en este trabajo tiene la pretensión de ahondar en aquellos caminos menos transitados para ampliar el campo de problemas en torno al patrimonio cultural y los pueblos indígenas y proponer un abordaje desde y a partir del enfoque en la comunicación y la cultura.

Hipótesis y objetivos

En el contexto de las últimas décadas los discursos sobre el respeto por la diversidad cultural, las nuevas medidas jurídicas relacionadas a los pueblos indígenas y la emergencia de estos actores, antes negados e invisibilizados en la lucha por sus derechos, ha generado múltiples investigaciones que comenzaron a ocuparse de tales temáticas. Específicamente en Argentina, existen estudios sobre el emergente indígena y/o las construcciones de aboriginalidad (Beckett, 1988a; Briones, 1998, 2004; Briones y Ramos 2010; Carrasco 2002; Ciccone y Hirsch 2010; Escolar 2007; Gordillo y Hirsch 2003 y 2010; Hernandez Llosas, Ñancucheo, Castro y Quinteros, 2010; Karasik 2010; Lazzari 2007; Ramos y Delrio 2005; Spadafora, Gómez y Matarrese 2010; Vivaldi 2010, etc.), posibilitadas por las nuevas condiciones jurídico-políticas, entre muchos de los cuales se analizan aspectos patrimoniales o culturales de estos pueblos atendiendo, por ejemplo, a la recuperación de sus territorios ancestrales y de su lengua autóctona, a la investigación de materiales arqueológicos pertenecientes a estas comunidades, a la restitución de restos de ancestros a través de reclamos comunitarios y a materialidades construidas como forma de reivindicación o reparación simbólica hacia los indígenas, entre otros aspectos que serán profundizados en los capítulos 1 y 2 de esta investigación. En cuanto a los rankülches, más concretamente, los primeros trabajos que a estos refieren han analizado, desde una perspectiva histórica, el origen, sus formas de sociedad, constitución física y cultural (Barrionuevo Imposti, 1988; Fernández, 1998; Hux, 1998 y 2003; Mayol Laferrere, 1996; Villar y Jimenez, 2006 y 2013). Por otra parte, desde la antropología, algunos estudios han puesto el énfasis en los procesos de asimilación y subordinación de estas poblaciones en el marco de la conformación del Estado Nacional moderno (Tamagnini y Pérez Zavala, 2002; Tamagnini, Pérez Zavala y Olmedo, 2010), pero también en aquellas formas y estrategias de resistencia rankülches en dicho contexto y sus alianzas y vínculos políticos con otras agrupaciones indígenas y con el estado (Bechis, 2002; Pérez Zavala, 2007 y 2014; Roca, 2008; Salomón Tarquini, 2010 y 2011). Cabe destacar, a su vez, que la mayoría de los trabajos se han realizado sobre los grupos ubicados en la provincia de La Pampa, como área centro y de fuerte concentración de pobladores auto-reconocidos como tal (más allá de que se trata de un colectivo más amplio que traspasa las fronteras provinciales y puede localizarse en distintas localidades de las provincias de Buenos Aires,

Córdoba, Mendoza y San Luis⁵). En esa área pampeana es donde principalmente se ha promovido al estudio de experiencias históricas y también de prácticas, movilizaciones y luchas más actuales rankülches, entre las que se encuentran aquellas vinculadas con el reconocimiento de su patrimonio y paisaje cultural (Endere y Curtoni, 2006 y 2007; Curtoni y Chaparro, 2011; Lazzari, 2007, 2010; Mendoza, 2007). En ese sentido, los indígenas de la provincia de San Luis, han quedado fuera del foco de análisis al menos hasta los últimos años, donde las peculiares políticas gubernamentales han despertado el interés de los investigadores como consecuencia de su visibilización reciente.

Sin embargo, hasta el momento, no se conocen estudios que centren la atención en la perspectiva de estos actores re-emergentes y los sentidos, prácticas y significados culturales que construyen a partir de su propia voz. Es en este sentido que la presente investigación, a través de un enfoque comunicacional, pretende abrir el análisis hacia la re-aparición y producción de significaciones “otras” sobre patrimonios y paisajes culturales y el re-surgimiento de nuevas historias a partir de las creencias y valoraciones de estos grupos.

Cabe destacar que si bien el presupuesto de partida de esta investigación reconocía en principio un interés consciente y colectivo de parte de los miembros de “Pueblo Ranquel” por la reivindicación de sus derechos culturales, un primer acercamiento al campo puso de manifiesto la necesidad de cambiar esta afirmación inicial y considerar que la reemergencia rankülche en San Luis se produce no tanto a raíz de una movilización espontánea de estos habitantes, sino más bien en articulación con las decisiones políticas gubernamentales de ese contexto determinado. No obstante, hay una utilización estratégica por parte de este grupo para el asentamiento en sus territorios y su supervivencia cultural, a través de la re-apropiación de sentidos, valoraciones y percepciones propias sobre sus patrimonios.

A raíz de la afirmación anterior, se presentan entonces al menos tres desafíos analíticos que se convierten en los objetivos generales de esta investigación. El primero, analizar la construcción y apropiación de elementos culturales, tradiciones y memorias indígenas de los rankülche de San Luis en tanto discursos y expresiones de su patrimonio, paisaje e identidad. El segundo, examinar las diferencias y/o correspondencias con otros discursos y sentidos construidos sobre el tema por actores no pertenecientes al grupo mencionado, pero vinculados de algún modo con este. El tercero, en un sentido más amplio, relevar los procesos políticos e ideológicos que, principalmente en el marco del estado provincial, intervienen en la producción de las identidades indígenas y sus patrimonios culturales.

⁵ En la provincia de Buenos Aires existen comunidades rankülches en Mar del Plata y Bahía Blanca, en Córdoba en Del Campillo, en Mendoza en la capital y en San Luis en el área centro-sur, a aproximadamente 20 km de la ciudad más cercana de Batavia. N. N. Serraino, lonko de la Comunidad Rosa Moreno Mariqueo de la provincia de La Pampa (Comunicación personal, 24 de noviembre de 2013)

En consecuencia se proponen los siguientes objetivos específicos:

1. Relevar y analizar los diversos discursos, sentidos y prácticas culturales de los rankülche pertenecientes a “Pueblo Ranquel” de San Luis, que involucren sentimientos de pertenencia e identidad étnica.
2. Explorar percepciones, valores y creencias que otros actores relacionados (autoridades públicas, profesionales no indígenas que prestan sus servicios en el pueblo, visitantes, pobladores de ciudades aledañas) construyen y reproducen sobre el tema indígena rankülche y su patrimonio y paisaje cultural.
3. Analizar las políticas públicas provinciales implementadas en los últimos años en relación con la reivindicación político- cultural indígena y con la re-emergencia del pueblo rankülche.
4. Indagar y analizar construcciones materiales y simbólicas que remitan a los rankülches, su historia y/o memoria, tanto sean producidas por los indígenas, surgidas a partir de las políticas públicas o efectuadas en forma conjunta entre aquellos y el gobierno.

Por lo antes expuesto, dos ejes cruzan el desarrollo de esta investigación: por un lado, los sentidos, significaciones, prácticas y creencias culturales de las que da cuenta este pueblo indígena, en su diferencia con otros discursos sobre ellos construidos. Por otro, los mecanismos ideológicos, económicos y políticos más amplios que habilitan y guían, tanto la re-emergencia de este grupo, como las posibilidades de definir, pensar y nombrar el patrimonio cultural regional.

Aspectos metodológicos

La puesta en marcha del mencionado estudio implicó una indagación de carácter exploratorio, desarrollada a partir de una metodología de tipo cualitativa. En este sentido, las técnicas empleadas para el relevamiento, sistematización y análisis de los distintos datos se basaron principalmente en herramientas de orden etnográfico: observación participante, registro de relatos, entrevistas abiertas y en profundidad con los actores clave de esta investigación. Mientras que de un lado, se relevaron las prácticas, los eventos, los espacios y las relaciones e intercambios, a través de la observación directa; de otro lado, a partir del diálogo con preguntas abiertas, flexibles y dinámicas, se analizaron las

significaciones, discursos y sentidos que los pobladores construyen en torno de su patrimonio cultural, paisaje e identidad. De tal modo, se pudo acceder así a dos dominios diferenciales, aunque indisolublemente unidos: las acciones y las prácticas; las nociones y representaciones (Guber, 2004). Se destaca fundamentalmente la relevancia del uso de la entrevista para indagar también respecto de los discursos y sentidos que los otros actores involucrados en el análisis construyen sobre los rankülches de la región.

Esta investigación se apoyó además en análisis de archivo y de fuentes académicas y documentales que permitieron recuperar no sólo los antecedentes de este estudio, sino también los eventos del pasado y/o hechos concretos históricos relacionados. Finalmente, se apeló a la información publicada por la prensa local sobre los acontecimientos relacionados al Pueblo Ranquel de San Luis y a libros de texto producidos por los propios rankülches y/o con su colaboración, los cuales contribuyeron al análisis sobre la memoria social, las creencias y la perspectivas de estos actores principales.

Aspectos y perspectivas teóricas

Para el abordaje de la problemática planteada, el encuadre conceptual de este trabajo articula argumentos teóricos provenientes del campo de los estudios de la comunicación (con especial atención a los abordajes que problematizan el vínculo entre comunicación y cultura), como así también aquellas perspectivas críticas de la antropología social y la arqueología relativas al estudio del patrimonio cultural, el paisaje y la etnicidad.

Se parte de un acercamiento a los fenómenos sociales desde la comunicación, entendida como proceso social de construcción e intercambio de sentidos y productos simbólicos. Desde esa mirada, la comunicación será pensada en relación indisoluble con la cultura, en un sentido antropológico, constituyente de lo humano (Martín Barbero, 1987 y 1990; Schmucler, 1997) y como forma de percibir, sentir, ver, conocer, congregarse y disputar el significado por parte de los grupos estudiados (Saintout, 2003). Ello conlleva, a su vez, a recuperar las nociones de hegemonía y poder en tanto articulaciones de sentido y lucha por la legitimación de las identidades de pluralidad de sujetos en un campo relacional, complejo y conflictivo (Laclau y Mouffe, 1987; Laclau, 1996; Butler, Laclau y Zizek, 2003).

Por otra parte, desde la perspectiva antropológica y de los estudios de patrimonio se retoman las conceptualizaciones sobre el patrimonio cultural que se basan en una comprensión del mismo como construcción social (Bond y Gilliam, 1994; Prats, 2000, 2007; García Canclini, 1999; Rosas Mantecón, 1998), constituida por bienes materiales, pero también inmateriales -como las costumbres, conocimientos, sistemas de significados y formas de expresión simbólica- que un determinado grupo desea preservar como parte

de su historia e identidad. Se destaca, a su vez, una noción que reconoce el carácter político y también económico del patrimonio, el cual es activado en situaciones históricas concretas, no de modo neutral ni inocente, sino de acuerdo a determinadas ideas, valores e intereses diversos puestos en juego en torno de él (Prats, 2000). En cuanto al paisaje, se consideran las definiciones que lo entienden, al igual que el patrimonio, como una construcción social y en su carácter relacional, inseparable de la experiencia y práctica humana y de las significaciones, percepciones y valoraciones que los grupos producen sobre el espacio y territorio (Bender, 2001; Criado Boado, 1991; Curtoni, 2000 y 2007; Haber, 2011; Ingold, 2004; Rose, 2002; Tilley, 1994).

Finalmente, y en relación con lo anterior, se introduce el concepto de etnogénesis y etnicidad que se emplean en este trabajo para remitir a la construcción política de la identificación étnica o, en otros términos, a la afirmación y expresión protagónica de una identidad étnica particular, pensada además en su carácter relacional o de interacción con otras unidades étnicas (Barth, 1976; Bartolomé, 2006; Briones, 1998a; Bonfil Batalla, 1972; Cardoso de Oliveira, 1976; Jones, 1997; Wallman, 1977).

Asimismo, se utiliza la categoría “Pueblos Indígenas”⁶ precisamente para aludir a la especificidad que tiene la identidad de estos grupos, en relación quizás con otras identidades étnicas, de acuerdo a su carácter de preexistentes y precedentes a los Estados coloniales o nacionales en el mismo territorio y cuya lucha consiste en preservar, desarrollar y transmitir sus territorios ancestrales y su identidad como la base de su continuidad como pueblos (Briones, 1998a, 2004; Lazzari, 2007; Martínez Cobo, 1986). Para el análisis, ello supone atender a las implicancias en torno a la producción, reproducción e intercambio de sentidos que tales actores, con sus particularidades, construyen sobre sus bienes culturales y la alteridad.

En suma, en esta investigación se articulan conceptualizaciones diversas y provenientes de distintos campos del hacer científico, lo que permite efectuar un abordaje múltiple y diverso acorde a la complejidad del fenómeno social que aquí nos ocupa.

Estructura y organización de la tesis

El desarrollo de esta investigación se despliega a lo largo de siete capítulos. En el primero se referencian las perspectivas teóricas y cruces conceptuales que sirvieron de base y argumentación para el análisis de la temática planteada, especificando la articulación entre pueblos indígenas, patrimonio y comunicación como ejes conceptuales centrales de este trabajo. En el segundo, se analiza el contexto histórico, político y social

⁶ En el capítulo 1 se profundizará sobre este concepto, teniendo en cuenta que un número de términos se utilizan como sinónimos en legislaciones y documentos oficiales, tales como aborigen, nativo u originario. Esta ambigüedad de criterios, pone en evidencia la falta de una definición formal legal, lo que, a su vez, genera problemas en la interpretación de las declaraciones legales (Endere, 2014).

de los pueblos indígenas en Argentina, atendiendo a las legislaciones y acciones reivindicatorias recientes y, además, la historia vinculada a lo indígena en la zona de la actual provincia de San Luis, a modo de enmarcar y comprender las persistencias y los cambios generados a partir de los procesos de reemergencia indígena que se viene desarrollando en dicha región. El tercero incluye el relevamiento de los estudios producidos sobre los rankülches y los modos en que estos son definidos y nombrados desde diferentes perspectivas y enfoques disciplinares. De tal modo se presentan aquí los principales antecedentes, así como las temáticas relacionadas que, hasta el momento, han sido poco abordadas y, en ese punto, los aportes fundamentales de esta investigación al conocimiento sobre estos grupos. El cuarto capítulo justifica la metodología empleada, en primer lugar delimitando el campo de estudio y los sujetos de investigación y, en segundo lugar, desarrollando las estrategias, métodos y técnicas propias de la etnografía antropológica que se utilizaron durante el trabajo de campo. Por último, se mencionan también las fuentes relevadas- científicas o de investigación, públicas legislativas, de archivo y periodísticas- que resultaron herramientas de referencia necesarias para ampliar, complejizar y complementar el análisis.

Los dos capítulos siguientes, el quinto y el sexto, se organizan en función del trabajo etnográfico. En el quinto se analizan los procesos de conformación de Pueblo Ranquel, puntualizando en las políticas estatales y las normativas que los posibilitaron, no sin atender a los sentidos, prácticas y valoraciones de los diversos actores en torno de este particular acontecimiento y los proyectos de vida iniciales, a fin de identificar, a su vez, los principales agentes activadores de la creación del pueblo, entendido como parte del patrimonio cultural rankülche regional. En el sexto capítulo, por su parte, se recuperan las prácticas cotidianas actuales, los discursos, valoraciones y significados culturales y de pertenencia étnica que los actores producen y reproducen en ese contexto. También aquí se analizan los sentidos que elaboran otros pobladores no rankülches a fin de identificar las concepciones que circulan en el imaginario social respecto de estos grupos y las políticas implementadas hacia estos. En el capítulo siete, el último, finalmente se presenta la discusión y las conclusiones centrales de esta investigación.

CAPÍTULO 1

Perspectivas teóricas: comunicación, patrimonio y pueblos indígenas

1. 1. Introducción

En este capítulo se recuperan las nociones conceptuales más importantes que sirven como punto de referencia y trama argumentativa de sostén para el desarrollo de esta investigación. Para ello, en primer lugar, se hace referencia a los aportes del campo de la comunicación, en especial aquellos que problematizan los procesos de producción de sentidos en vínculo con las dinámicas culturales y los movimientos sociales y, además, se recuperan las principales conceptualizaciones sobre hegemonía y poder para analizar los discursos y prácticas de los actores desde las relaciones, disputas y negociaciones. Luego se aborda el tema del patrimonio cultural y el paisaje, atendiendo a las nuevas miradas y perspectivas asociadas. Posteriormente, se revisan los procesos de reemergencia y las significaciones producidas en torno a los pueblos indígenas, la etnicidad y los componentes tangibles e intangibles de su cultura en el particular contexto de América Latina. Finalmente, se discute la articulación de estos tres ejes temáticos: comunicación, patrimonio y pueblos indígenas como núcleo central de investigación y análisis en el marco de esta tesis.

1.2. La comunicación desde la cultura y los procesos sociales

El debate en torno a la especificidad de los estudios de la comunicación no es nuevo, sino que atraviesa la constitución y consolidación del campo y, asimismo, las diversas experiencias de investigación que posteriormente se desarrollaron. Su conceptualización como espacio complejo, híbrido y de difícil delimitación (Uranga 2001), donde convergen teorías, metodologías y saberes de distintas disciplinas ha llevado, por un lado, a la desconfianza acerca de su legitimidad científica y, por otro a comprender su tendencia interdisciplinaria, necesaria para el abordaje de realidades sociales complejas. Es desde esta perspectiva que es posible entender la comunicación en su carácter pluridimensional, que no reduce su objeto de estudio a los medios de comunicación masiva, visión imperante desde un paradigma positivista, sino que se abre a un conjunto amplio de dimensiones y prácticas humanas que pueden ser pensadas desde la comunicación. En ese sentido, para esta investigación se recuperan enfoques teóricos que se inscriben en

esta apertura comunicacional, provenientes de los estudios culturales, los cuales problematizan el vínculo entre comunicación y cultura, ateniendo principalmente -aunque no exclusivamente- a aquellos autores que son referentes latinoamericanos en lo relativo a las investigaciones o reflexiones sobre la comunicación.

En principio, cabe destacar que pensar la comunicación desde la cultura o como una cuestión de cultura, significa trascender la mirada centrada en los medios y las tecnologías para dar cuenta de experiencias comunicacionales en articulación con los procesos sociales y las dinámicas culturales. En este marco, el concepto clave para el análisis es el de “mediación” utilizado por Jesús Martín Barbero (1987) precisamente para representar dicho desplazamiento teórico y metodológico. La comunicación, por lo tanto, ya no se define como mera transmisión de información o contenidos sino como un proceso social de producción e intercambio de sentidos y expresiones simbólicas constitutivas de una diversidad de formaciones sociales.

La necesidad de situar la comunicación en el terreno de la cultura es explicada también por Héctor Schmucler (1997) quien distingue centralmente dos maneras de concebir la comunicación:

1. La comunicación en un sentido *técnico-institucional*, es decir, las distintas maneras de transmitir algo separable, en unidades de información.
2. La comunicación en sentido *antropológico*, constituyente de lo humano, es decir, como manera de ser de hombres y mujeres en el mundo. Su interés se centra en esta segunda perspectiva, dado que percibe la comunicación en vínculo con la cultura, con los estilos de vida, o sea, las formas concretas como viven los hombres y mujeres de un lugar y una época determinada.

Para este autor, la relación comunicación/cultura aparece representada por una barra que acepta la distinción entre estos conceptos, pero que advierte la imposibilidad de un tratamiento por separado, con lo cual termina por sugerir la conveniencia de pensar la comunicación *como* cultura.

En este punto cabe destacar, asimismo, un desplazamiento en la propia conceptualización de cultura, la cual deja de ser entendida como una unidad identificable, estática, fijada, objetivada incluso en un territorio, para comprenderse en su carácter simbólico, relacional, de significación y circulación. Ni en su visión humanista, es decir, la cultura como Bellas Artes, ni en la perspectiva proveniente del marxismo estructuralista (que opone sociedad/cultura, supeditando a esta última a su determinación por las estructuras) podría pensarse en la relación aquí planteada. No obstante, desde una mirada simbólica y siguiendo a Geertz (1997) la cultura es definida como “urdimbre de significaciones” que, ancladas históricamente, comprenden expresiones, acciones y

objetos variados, en virtud de los cuales los seres humanos se comunican entre sí y comparten sus concepciones y creencias.

Por su parte, a partir de la noción socio-semiótica de Bauman (2002) puede entenderse “la cultura como praxis”, aspecto vivo y cambiante de las interacciones humanas, y en donde la capacidad de acción de los sujetos cobra mayor relevancia. Según el autor, “a través de la cultura, el hombre se encuentra en un estado de revuelta constante, una revuelta que es una acción y experiencia humana (...) y en la cual el hombre satisface y crea sus propios valores” (2002: 343).

En torno a estas nuevas concepciones de cultura es que resulta posible establecer su intersección con la comunicación. Al respecto, Martín Barbero (1987: 228) señala que “la redefinición de la cultura es clave para comprender su naturaleza comunicativa. Esto es, su carácter de proceso productor de significados y no de mera circulación de informaciones”. En tal sentido, puede decirse que la cultura abarca tanto los procesos de producción, así como también de circulación y consumo de la significación en la vida social.

Por su parte, Pasquali (1990), como otro referente de la comunicación en América Latina, basándose en principios antropológicos, propone entender la comunicación como una puesta en común, como un “con-saber”, diferenciándola tajantemente de la información. Para el autor la relación comunicacional es aquella que produce y supone a la vez una interacción, en la cual rige una ley de bivalencia: todo transmisor puede ser receptor y todo receptor puede ser transmisor. La comunicación se da solo entre personas que reconocen a un otro, es decir, entre interlocutores en estado de reciprocidad. A diferencia de la información en la que sólo hay unilateralidad o unidireccionalidad, en la comunicación hay diálogo, saber construido de a dos. En tal sentido, si la información se caracteriza por la causalidad, la comunicación produce comunidad, siendo por ello un factor esencial de convivencia y un elemento determinante de las formas que asume la sociabilidad del hombre.

1. 2. 1. Hegemonía, poder y sentidos en disputa

Las nociones referidas previamente irrumpen con las teorías restrictivas de la comunicación, propias de los años 1960 y 1970, que la asimilaban exclusivamente a los medios los que, a su vez, eran vistos como instrumentos de dominación. Dentro de esa corriente en el contexto de América Latina los medios son denunciados por su papel al servicio de la colonización cultural en esta región (Beltrán 1993; Beltrán y De Cardona 1981; Mattelard y Dorfman 1979; Muraro 1987) y, en la misma línea, surge la perspectiva de la Invasión Cultural, término que se utiliza en primera instancia por Paulo Freire para nombrar las relaciones centro-periferia a partir del desarrollo de las industrias culturales y

develar las relaciones de poder e ideología operante en ellas. Lo interesante de esta corriente es el aporte de vincular la comunicación con el poder, dotando al campo de una dimensión de fuerte politicidad que es necesario pensar más allá de la problemática mediática y relacionarla con los procesos económicos y culturales más amplios.

No obstante, al margen de los medios masivos y los relatos dominantes en ellos, la comunicación puede constituirse en una herramienta para la liberación, en oportunidad para el encuentro del hombre con el mundo y con los otros, mediante la liberación de la propia palabra. Estas reflexiones llevadas adelante desde la pedagogía de la liberación con Paulo Freire (1970), postulan a la comunicación como “praxis liberadora”, como modo de lucha por la emancipación en una dimensión política y como actividad, creatividad y visibilidad de sectores antes negados e invisibilizados. En este punto aparece como un proceso para el acceso, el diálogo, la participación de actores sociales “otros” a partir de la producción de nuevos sentidos y mensajes, tendientes a un fin reivindicativo. Este tipo de comunicación se denomina *alternativa*, dado que se presenta como opción política y ética, esto es, como posibilidad de crear nuevos sistemas enfrentados al sistema dominante hegemónico, lo cual necesariamente deberá enmarcarse en espacios políticos que sean capaces de generar su viabilidad.

A partir de esta ruptura con el mediacentrismo, y de acuerdo a lo anteriormente planteado, la comunicación puede anclarse en tres principales ejes, recuperados por Saintout (2003) a la luz de los postulados de Martín Barbero, y que se convierten en cruciales para analizar la temática de la presente investigación.

El primero, implica reconocer **la comunicación como cuestión de cultura y esta como espacio de identidades**. Los procesos comunicacionales aparecen como escenarios de la percepción social, de las sensibilidades, de las posibles visiones de mundo, de los modos de sentir, de conocer, de congregarse. La cultura será entendida como dimensión significativa de lo social, como arena de lucha por los sentidos legítimos que una comunidad da al mundo en que vive. El segundo eje enfatiza en **la comunicación como cuestión de sujetos y no solo de aparatos**, donde se reconoce la vida cotidiana como espacio desde el cual los seres humanos crean sentidos colectivamente, construyen la alteridad, y por tanto la propia identidad. Finalmente, **la comunicación se entiende como cuestión de producción y no sólo de reproducción**, lo cual cuestiona la idea de un sujeto que solo reproduce estructuras y lo ubica también en su capacidad de creación, de resignificación social, de usos y de apropiación. Cabe destacar que este último punto significa también un desplazamiento en el modo de comprender el poder, que ya no se entiende como imposición, dominación o coacción de una clase sobre la otra, tal como era definido en las versiones clásicas atravesadas por miradas marxistas. Al incorporarse la noción de hegemonía y resistencia a través de los aportes gramscianos, es posible dar cuenta de relaciones de reconocimiento, de comunicación, donde el poder no se ejerce

sólo como fuerza, sino también como disputa por la producción y apropiación del sentido. Las mediaciones en tal caso serían esos espacios de re-significación de la cultura hegemónica, donde se subvierten los sentidos y los bienes culturales son apropiados de un modo diferente. Esa producción es un proceso liberador que, anclado en los requisitos del poder, transforma las relaciones, los grupos retoman elementos propios para significar lo dominante y de esa forma hacer vivir las raíces culturales, alternativas o populares (Martin Barbero 1987). En este sentido, cabe pensar en términos de terreno de lucha y negociación entre los distintos actores sociales en juego en dicho proceso.

Por otro lado, al respecto de la hegemonía, Laclau y Mouffe (1987) sostienen que la misma se define a través de una configuración discursiva que intenta instituir, fijar parcialmente significados, normas y valores alrededor de puntos nodales, esto es, de concentraciones parciales de poder. Para estos autores lo social se constituye como orden simbólico, como discurso en sentido amplio (no reducido a lo lingüístico)⁷, que resulta de las prácticas articuladoras de elementos que organizan y constituyen las relaciones sociales. Dicha articulación que da lugar a operaciones hegemónicas (o construcciones discursivas) es contingente, nunca se consolida plenamente, puesto que los antagonismos sociales impiden el cierre de toda estructura, producen desplazamientos y movimientos dentro de configuraciones sociales específicas. En otros términos, plantean que tanto la identidad como las distintas prácticas hegemónicas descansan sobre elementos heterogéneos, que tienden a articularse sólo como momentos que no son permanentes. Esa constitución de 'poder' está indisolublemente ligada a formas de representación y éstas, a la institución de identidades colectivas, que no son fijas ni estables, sino que se construyen a partir de su articulación en el interior de una formación hegemónica. De tal manera, reformulan la conceptualización de Gramsci en el punto que la lucha política no debe entenderse en términos de identidad de clase o sector o, en otros términos, como representación de intereses de identidades fijas, sino como constituyendo estas identidades (Laclau y Mouffe 1987). Cabe destacar que la articulación que mencionan tiene lugar en un conflictivo terreno en el que los distintos centros de poder compiten por diversos proyectos de legitimación, propio de la pluralidad de sujetos. Finalmente otra cuestión crucial en este pensamiento tiene que ver con la concepción sobre lo universal y lo particular. En la lógica hegemónica lo universal se produce a partir de lo particular; se trata de un contenido particular que se universaliza y empieza a representar la totalidad de las demandas particulares, siendo el pasaje por una particularidad la condición necesaria de emergencia de efectos universalizantes. Este entendimiento del término "universalidad" ha sido central además en las reflexiones contemporáneas de Butler y Žižek, para quienes este concepto es necesario precisamente para considerar las vías que lleven a

⁷Laclau (2004) critica a Foucault por sostener que hay algo que es extradiscursivo. Para él no hay prácticas discursivas y no discursivas, dado que ningún objeto puede constituirse al margen del discurso, sino que sólo puede ser puesto en relación a través de este.

reformularlo, sin asumirlo como un presupuesto estático ni un a priori dado (Butler *et al.* 2003).

Por lo anterior, se destaca la categoría de hegemonía porque permite pensar en nuevas articulaciones de sentidos que se dan en un campo relacional, en el que se admite la complejidad y el conflicto social entre fuerzas divergentes. De acuerdo con estos criterios, los movimientos sociales disidentes podrán expandir sus luchas democráticas en pluralidad de direcciones y desarrollar sus políticas reivindicativas a fin de instituir (aunque momentáneamente) y legitimar los propios significados y representaciones.

1. 2. 2. Identidad, tiempo y memoria

A los fines de abordar la temática de este estudio desde una mirada comunicacional en relación al patrimonio cultural y los pueblos indígenas, resulta entonces fundamental abrirse al campo de la complejidad y conflictividad cultural. Ello significa recuperar los sentidos construidos por los actores en espacios de carácter cotidiano, en un nivel más micro de análisis, pero sin perder de vista las dimensiones de poder y estructurales, desde una mirada macro. Se trata aquí, como sostiene Saintout (2003) de desplazarse de los sujetos y sus discursos y prácticas, a las dimensiones estructurales y de allí nuevamente a las prácticas, de trabajar en el engarce entre el sentido y la fuerza; incorporando el conflicto en el territorio de las significaciones, la politicidad de la comunicación.

Por otra parte, la comunicación como producción, intercambio y puesta en común de creencias, valores y significados colectivos contribuye a reafirmar la identidad de un grupo, es decir, a elaborar una respuesta por el quiénes somos y construir sentimientos de pertenencia y cohesión grupal. Un referente ineludible en esta temática es Fredrik Barth (1976), que investiga la dimensión social de los grupos étnicos (distinguiéndose de la investigación tradicional de unidades culturales aisladas) y propone que estos sean considerados como una forma de organización social que debe definirse sobre la base de las categorizaciones que los actores tienen de sí mismos y de los otros. En un mismo sentido, Jones (1997) sostiene que, más allá de las distintas definiciones, ha prevalecido una conceptualización de grupos étnicos como sistemas de auto-definición o, en otros términos, consciencia de identidad de unos grupos frente a otros. Al respecto también Wallman (1977) refiere a la percepción de la diferencia de grupo y así de los límites sociales entre los sectores de la población, advirtiendo que lo étnico está relacionado con el reconocimiento de un contraste entre “nosotros” y “ellos”. En este sentido, resulta pertinente la noción de *identidad contrastante* de Cardoso de Oliveira (1976) precisamente porque esta pone el énfasis en la situación de contacto interétnico como la base sobre la que se definen las identidades.

Por otra parte, Giménez (2005: 12) afirma que la identidad “es el resultado de un proceso de identificación en el seno de una situación relacional, que no está determinada

por factores objetivos ni depende puramente de la subjetividad de los agentes”, sino que es una construcción simbólica continuamente actualizada que se enmarca dentro de relaciones de poder, negociaciones, luchas simbólicas y lucha por los espacios (Tamagno 1997). En este mismo sentido, Butler *et al.* (2003: 7) sostienen que “la identidad nunca se constituye plenamente” y puesto que la identificación no es reducible a la identidad es importante considerar la brecha entre ambas. Es por ello que Frigerio (2007) propone como más adecuado hablar de “identificaciones” o “actos de identificación” y repensar esos conceptos en tanto “categorías sociales generadas en procesos sociales complejos, posibles de ser interpretados en sus connotaciones comunicativas, cognitivas y simbólicas” (Tamagno 1988: 56).

Retomando la mencionada condición de intersubjetividad necesaria para que emerja la identidad, se destaca como fundamental el reconocimiento de la alteridad, a partir de una afirmación positiva de la identidad (por ejemplo, “*nosotros somos indígenas*”), pero además, la relación de esa diferencia cultural con la desigualdad. De acuerdo a Saintout “Estamos juntos de manera desigual y diferente, construyendo múltiples alteridades (...) y así cargando de nombres a la propia identidad” (2003: 196). Al respecto interesa entonces incluir en el análisis las nociones de identidad/diferencia/ desigualdad, pensado esta última no exclusivamente desde lo económico, sino también desde las expresiones culturales, es decir, simbólicas que operan como fuerzas productoras de lo social (Giménez Gilbert 1992: 186). Asimismo, se recupera la diferencia en el terreno de las relaciones, las zonas intermedias e hibridaciones, aunque también a partir de los espacios donde no es posible la comunicación ni la conciliación. Cabe, incluir para ello, la noción de “culturas híbridas” de García Canclini (1989), otro exponente de la tradición teórica latinoamericana, que precisamente es utilizada para interpretar los procesos de hibridación intercultural, esto es, los flujos, comunicaciones, interrelaciones e interacciones posibles entre sectores o grupos; pero que generan, a su vez, desigualdades y diferencias, siempre presentes en estos procesos.

Por último, teniendo en cuenta que los actores involucrados en esta investigación forman parte de las “culturas otras”, en el contexto de nuestro país en particular y de América Latina en general y, por ende, han sido negados por el orden oficial, resulta interesante apelar a la memoria como forma de recuperar significados y creencias acalladas en el relato de la historia. De este modo, se analiza la construcción de sentidos que se recrean y reproducen en las prácticas cotidianas, pero incluyendo necesariamente como eje de análisis la memoria, que permitirá comprender y problematizar respecto de lo que hay de nuevo y de viejo en las prácticas, lo que produce un quiebre y lo que persiste. Ello asimismo, supone una transformación en la manera de entender el tiempo, que ya no se concibe como en la forma del historicismo moderno como algo separado, demarcado y unidireccional, que se puede pensar en una línea continua de progreso; sino que se

entiende múltiple, relacional, un tiempo que “se filtra”; donde los pasados se tratan como *ya no pasados* (Serres y Latour 1995), sino que continúan mediando en los aspectos cotidianos de las personas y de múltiples maneras. Esta perspectiva multitemporal también resultó fundamental para el análisis de las experiencias y prácticas que tienen lugar en el área de estudio: el Pueblo Ranquel.

1. 3. Las conceptualizaciones sobre el patrimonio cultural

Para abordar el tema del patrimonio hay que tener presente la genealogía del concepto, así como también su evolución. Al respecto, dos aspectos centrales deben mencionarse como asociados con la cuestión patrimonial: uno, tiene que ver con el surgimiento de la modernidad, y el otro, con la conformación de los estados nacionales.

En primer lugar cabe destacar que el concepto de patrimonio cultural se acuñó de manera definitiva en el siglo XIX como agenda de gobierno, bajo una cosmovisión moderna del mundo y la cultura, en el contexto de la sociedad industrial europea. En ese sentido, emergió atravesado por una serie de dimensiones propias de la modernidad que, siguiendo a Lander (2000) pueden identificarse en cuatro puntos: la construcción de una historia universal desde donde se clasifican y jerarquizan a todos los pueblos y experiencias; la naturalización de las relaciones sociales de las sociedades europeas occidentales; la ontologización de múltiples separaciones de estas sociedades como las de cultura y naturaleza, sujeto y objeto, espíritu y cuerpo; la superioridad de la ciencia occidental sobre todo otro saber. Dentro de ese marco, el patrimonio fue considerado un conjunto de bienes materiales heredados del pasado, principalmente obras de arte, edificios y monumentos, de valor excepcional y extraordinario, que se caracterizaban por ser estables, neutros, con sentidos fijados de una vez y para siempre desde dicha mirada eurocéntrica u occidental (Endere 2009; García Canclini 1999).

Por otra parte, el patrimonio vinculado al surgimiento de los estados nacionales, cumplió un papel fundamental en la construcción de la identidad y cultura nacional, en tanto fue a partir de la creación de determinados símbolos y elementos patrimoniales, que se buscó generar sentidos de pertenencia a la nación, así como también la pretendida cohesión y unidad social (Slavsky 1992). Los nuevos estados necesitaban contar con una historia propia y unificada para educar y homogeneizar a sus ciudadanos, ideal que se puso en funcionamiento a través de los museos, las escuelas y la enseñanza de la historia y fechas patrias en estas (Bertoni 1992; Nivón Bolán 2013; Perez Gollán 1991; Podgorny 1994, 1999; Endere y Podgorny 1997). Ese proyecto nacional, en el particular contexto de América Latina y de la mano de grupos de poder (herederos de la tradición occidental) implicó, en la mayoría de los casos, una selección de rasgos que negó cualquier influencia que no fuera la hispano-católica y, en consecuencia, desplazó las historias de los diversos pueblos y comunidades culturalmente diferenciados. Los pueblos indígenas, que poblaban

tales territorios, fueron excluidos e invisibilizados en el relato oficial y/o considerados como inferiores, bárbaros y sin civilización y en algunos casos como invasores (Navarro Florida 1999)⁸. En oposición se valoraron ciertos hechos y personajes históricos, o héroes de la patria, que fueron reconocidos y legitimados como parte del patrimonio cultural nacional. Tal como señala Martín Barbero (2001: 29) “la historia de América Latina es la de un largo y denso proceso de incomunicación (...) entre los diferentes pasados (...) en una historia en el que sólo hubo próceres y soldados, pero no indios”. De esa manera, dicho patrimonio no fue expresión de la diversidad y pluralismo de la sociedad, sino un esfuerzo por uniformar a la población en términos del modelo de cultura dominante.

No obstante, a medida que se agudizaron las discusiones y los estudios sobre patrimonio en las Ciencias Sociales y en la escena política, comenzaron a repensarse los sentidos sobre los que, desde el comienzo, este concepto se halló envuelto. Al respecto, García Canclini (1999) sostiene que los discursos más recientes referidos al patrimonio cultural muestran un triple movimiento de redefinición y reconcentración. El primero supone afirmar que el patrimonio no sólo incluye la herencia de cada pueblo o las expresiones “muertas de su cultura” (sitios arqueológicos, arquitectura colonial, objetos antiguos), sino también los bienes actuales, visibles e invisibles de una comunidad, tales como las nuevas artesanías, las lenguas, las tradiciones, las creencias. El segundo implica comprender la política de la conservación más allá de lo producido en el pasado, vinculada a los usos sociales del presente, que relacionan esos bienes con las necesidades contemporáneas. Por último, y frente a una selección que privilegiaba los bienes culturales producidos por las clases hegemónicas -pirámides, palacios, objetos de la aristocracia o la nobleza- se considera al patrimonio compuesto también por creaciones de la cultura popular: música indígena, escritos de campesinos y obreros, formas particulares de preservación de los bienes elaboradas por grupos subalternos, entre otros.

En consecuencia, el patrimonio cultural de un pueblo comprende ese acervo de elementos, tanto tangibles como intangibles, pasados o presentes, que determinados grupos humanos consideran propios y representativos de sus modos de concebir el mundo y desarrollar sus prácticas, en un proceso incesante que se va renovando según las transformaciones de la sociedad. En ese sentido, se considera el patrimonio una construcción social dinámica, que se realiza y re-significa desde el presente, en torno a bienes culturales asociados con una determinada identidad y por lo cual resultan dignos de ser conservados y transmitidos a través de las generaciones (Bonfil Batalla 2004; Endere 2009; García Canclini 1999; Prats 2000, 2007; Rosas Mantecón 1998, 2005; UNESCO 1982). Cabe destacar que el patrimonio material no puede dissociarse del inmaterial y viceversa, pese a la existencia de documentos que refieran a uno u otro específicamente,

⁸En el capítulo 2 sobre el contexto histórico, político y social de los pueblos indígenas en Argentina se amplían y profundizan estas cuestiones.

tal como la Convención para la Salvaguarda de Monumentos, Construcciones y Paisajes Naturales de UNESCO 1972 y la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial del año 2003. Ello se debe a que algunos sistemas de conocimiento humano, tal como señala Van Zanten (2004), ni siquiera distinguen entre formas materiales e inmateriales del patrimonio, o entre lo cultural y lo natural. De hecho, la misma definición de patrimonio cultural inmaterial hace mención de este vínculo estrecho, entendiendo por este “los usos, representaciones, expresiones y técnicas-junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes (...)” (UNESCO 2003: 2). De modo que el patrimonio cultural tiene siempre como soporte vectores materiales y eso también vale para el patrimonio inmaterial “pues si todo patrimonio material tiene una dimensión de significado y valor, por su parte todo patrimonio inmaterial tiene una dimensión material que le permite realizarse” (Meneses 2009: 31). Las diferencias, entonces, no son ontológicas, de naturaleza, sino básicamente analíticas u operacionales.

Por otra parte, para entender el carácter abierto y flexible del patrimonio se destaca que si bien este muchas veces se hereda, también se usa y en ese proceso se modifica, siendo que algunos componentes se innovan total o parcialmente, otros caen en desuso o adquieren nuevas funciones y significados (Bonfil Batalla 2004). De allí que resulte fundamental analizar cómo en cada contexto particular los distintos grupos hacen uso de los bienes culturales, se los apropian, utilizan pautas de percepción y comprensión para relacionarse con ellos y encuentran dificultades en dicha relación en la vida cotidiana. Desde esa perspectiva es que García Canclini (1999) propone como desafío concentrar los esfuerzos de investigación, reconceptualización y política cultural no tanto en la preservación y defensa del patrimonio (que también considera importante), sino más bien en los usos que hacen de este los diversos actores sociales.

1. 3. 1. Patrimonio cultural y conflicto social

Otra cuestión crucial relacionada con la temática, y con lo señalado anteriormente, es la forma diferente y desigual en que los distintos sectores se apropian del patrimonio cultural. En ese sentido, la construcción de una identidad nacional común a partir de un repertorio de elementos culturales con los que identificarse, no es más que “una construcción artificial, un proyecto, un anhelo imposible” (Bonfil Batalla 2004: 128) que encubre la división de clases, de etnias y grupos dentro de una sociedad, y por ende, diluye las particularidades y los conflictos. Esas diferencias en la apropiación del patrimonio se expresan en la desigual participación de los grupos en su formación y mantenimiento, donde los sectores hegemónicos definen cuales bienes son reconocidos, legítimos y merecen ser conservados (consagrando superiores ciertos lugares, objetos y saberes) en detrimento de otros patrones valorativos y formas de expresión de sectores no

hegemónicos (Crespo 2007; Cruces 1998; Rosas Mantecón 1998; Rotman 1999a y b, 2009).

De esta manera, se pone de manifiesto que las relaciones entre los distintos grupos no son simétricas, sino que están atravesadas por el poder. De allí que el patrimonio cultural también se defina, tal como lo hace García Canclini (1989), como un espacio de lucha material y simbólica, como un proceso social en el cual los diversos sectores se apropian de manera desigual del capital cultural⁹. En esa lucha, se reproducen las diferencias entre los grupos y la hegemonía de quienes logran un acceso privilegiado a la producción de los bienes y su distribución. Así, por ejemplo, dentro del discurso oficial existe una jerarquía de los capitales culturales: “el arte vale más que las artesanías, la medicina científica que la popular, la cultura escrita que la transmitida oralmente” (García Canclini 1989: 181). Los sectores populares tienen menor posibilidad de realizar varias operaciones para convertir sus “productos” en patrimonio generalizado y ampliamente reconocido, es decir, menos ventajas para acumularlos históricamente (sobre todo cuando sufren represión extrema), volverlos un saber objetivado, expandirlo mediante una educación institucional y perfeccionarlos a través de la investigación sistemática.

En una línea de análisis similar, Prats (2000) postula que el patrimonio como construcción no es más que la legitimación y asimilación social de ciertos discursos sobre la realidad, previamente inventados por el poder. En tal sentido, sostiene que los patrimonios existentes son repertorios que se activan por “versiones ideológicas de la identidad”¹⁰, esto es, por ideas y valores, subsidiarios de los intereses de quienes los propugnan y comparten. De acuerdo a esta concepción es posible entender las diversas activaciones patrimoniales, no sólo como representaciones simbólicas de ciertas versiones de la identidad, sino también como estrategias políticas, en las que mediante la imagen de un “sujeto colectivo” se intentan naturalizar los procesos de activación elaborados por individuos concretos al servicio de intereses determinados.

Según el autor, en primer lugar son los poderes constituidos, fundamentalmente el poder político (gobiernos locales, regionales, nacionales) los principales agentes de activación patrimonial. En segundo lugar, menciona al poder político informal, alternativo, la oposición que, si no puede luchar abiertamente en la arena política del estado confronta, aún con mayor intensidad, en el plano simbólico, representando versiones alternativas de la identidad. Finalmente, considera que los repertorios patrimoniales pueden ser activados además desde la sociedad civil, por agentes sociales diversos, aunque estos

⁹García Canclini (1989) adopta dicho concepto manejado por Bourdieu para analizar los procesos culturales y educativos y lo emplea relacionado con la noción de patrimonio a fin de situarla en el análisis de la reproducción social.

¹⁰Prats entiende que la identidad es también una construcción social y un hecho dinámico, aunque con un razonable nivel de fijación y perduración en el tiempo y que toda formulación de la identidad es únicamente una versión de la misma. Es, además, ideológica en tanto responde valores e ideas previas.

necesariamente deberán contar con el soporte o el consentimiento del poder. De allí que al autor termine por afirmar que sin poder no existe el patrimonio.

No obstante, dichas activaciones patrimoniales tendrán mayor eficacia simbólica en tanto generen consenso, adhesiones y penetren profundamente en el pensamiento y tejido social, legitimando sistemas, políticas y acciones concretas.

1.3.2. Patrimonio, economía y turismo cultural

El pueblo ranquel como área de estudio ha sido desde la inauguración un espacio abierto para los visitantes y que se ha proyectado como destino o lugar turístico de la zona, promovido desde los programas de cultura provinciales. En este sentido, es que se incluye un apartado dentro de perspectivas teóricas que haga referencia a estas nociones, incluyendo la cuestión económica del turismo o el patrimonio, para su posterior aplicación en el análisis.

De acuerdo con ello, el patrimonio entonces, además de los aspectos antes señalados, aparece ligado también a una lógica mercantilista, en la cual los criterios empleados para construir o preservar el patrimonio dependerán del rédito económico que produzca al mercado inmobiliario o al turismo. De ese modo los bienes simbólicos serán valorados en la medida en que su apropiación permita volverlos signos de distinción o usufructo comercial. Así, los destinos patrimoniales (previamente activados en términos de Prats) entran en la lógica del espectáculo y del consumo y se adaptan muchas veces a nuevas necesidades y demandas a fin de atraer la atención de los visitantes. Cabe destacar como señala Bonet (2003: 3), que el fenómeno del llamado turismo cultural “emerge como consecuencia del propio desarrollo del mercado turístico, de su necesidad de diversificación y de la creciente importancia de la nueva clase media urbana, con un alto nivel de estudios, interesados en conocer y experimentar algo especial, diferente de la oferta turística masiva, con contenido cultural, simbólico, espiritual o histórico”.

No obstante, la mercantilización del patrimonio genera que muchos elementos que se activan ya no tengan motivaciones de carácter identitario, sino económico y turístico, que más que responder a una versión de la identidad, responden a una imagen externa frecuentemente estereotipada que se construye de esa identidad desde aquellos centros impulsores del turismo (Prats 2000). En ese sentido, la espectacularización y comercialización del patrimonio ha dado lugar a construcciones y recreaciones culturales descontextualizadas, donde la “autenticidad”, el valor de “pureza”, de lo que permanece inmutable, juega un papel central. Así, no es de extrañar que el turismo se haya identificado como el principal responsable del falseamiento de muchas manifestaciones culturales o del entorno natural (Croall 1995).

Sin embargo, esa tendencia ha generado la crítica de especialistas que han reaccionado frente a la denominada “industria del patrimonio” (Hewison 1987) y enfatizado en la necesidad de una política cultural que tome en cuenta su carácter procesual y de transformación en las sociedades contemporáneas. Según sostiene García Canclini (1989) los objetos, prácticas y saberes que merecen su puesta en valor no tienen por qué ser reconocidos a partir de una concepción “auténtica” o “arcaizante” de la sociedad (concepto que recupera de la distinción de Raymond Williams entre lo arcaico, lo residual y lo emergente), porque de esa manera no se lograría articular la densidad histórica con los significados, valores y relaciones sociales recientes que generan las prácticas innovadoras. A su vez, agrega que la actual circulación, intercambio y apropiación de los bienes simbólicos, en un contexto de globalización, contrasta con el sostenido mito de la originalidad. Por el contrario, argumenta como imprescindible hacer inteligibles las relaciones diversas entre los elementos patrimoniales y los grupos, atendiendo a lo que significan para quienes en la actualidad los usan, los ven o los evocan. Desde ese punto, refiere a un patrimonio reformulado a partir de sus usos sociales y considerando una visión más compleja que involucre a diversos sectores. Ello supone que actores como las comunidades locales se vuelvan partícipes en la planificación, desarrollo y preservación de los bienes culturales, tomen decisiones respecto de la gestión política de su patrimonio y definan qué elementos y creencias, ingresaran en los circuitos de intercambio, consumo y circulación. La Carta sobre Turismo Cultural del Consejo Internacional de Monumentos y Sitios (ICOMOS 1999) es bien explícita en este sentido, en tanto señala en el principio número 4 que:

Deberían respetarse los derechos e intereses de la comunidad anfitriona, local y regional, así como a los propietarios y a los pueblos indígenas implicados que ejercen derechos o responsabilidades tradicionales sobre su propio territorio y sitios significativos. Todos ellos deberían involucrarse en el proceso de establecer objetivos, estrategias, políticas y métodos para la identificación, conservación, gestión, presentación e interpretación de sus propios recursos patrimoniales, de sus prácticas culturales y de sus actuales expresiones culturales, dentro del contexto turístico (ICOMOS 1999: 5).

El patrimonio vinculado con el turismo, si bien se convierte en una fuente alternativa de empleo y desarrollo económico para aquellos grupos involucrados (Endere 2009; Getino 2009), también puede leerse como una forma de visibilizar y poner en valor la diversidad cultural, apelando al intercambio, reconocimiento y respeto por las diferencias; al mismo tiempo que fomentando la valorización de pluralidad de prácticas, objetos y saberes dignos de ser cuidados y conservados. Ello, siempre y cuando se asuman las oportunidades y posibilidades de una valiosa interacción entre los deseos y expectativas de los visitantes y las aspiraciones y deseos de las comunidades anfitrionas o locales. Un objetivo tal podría alcanzarse si se reconoce al turismo como una actividad ambivalente,

dado que, por un lado, puede aportar grandes ventajas en el ámbito socioeconómico y cultural, mientras que al mismo tiempo contribuir a la degradación medioambiental y a la pérdida de la identidad local (ICOMOS 1995). Teniendo en cuenta estas posibilidades será necesaria una gestión del patrimonio turístico que se aborde desde una mirada global y promueva medidas que resulten equitativas desde la perspectiva de los propios grupos involucrados.

1.4. El concepto de paisaje

La noción de paisaje es otras de las categorías analíticas que resultan de interés para esta investigación, puesto que en esta tesis se analizan los discursos y sentidos construidos por los actores no sólo respecto de su patrimonio, sino también del paisaje. Cabe destacar que los cuestionamientos a las concepciones de la modernidad predominantes históricamente en las Ciencias Sociales, no sólo complejizaron los estudios vinculados a la problemática del patrimonio sino también aquellos relacionados con los modos de concebir e interpretar el paisaje, principalmente desde la arqueología y antropología social.

En ese sentido, a diferencia de una definición que lo ubicaba del lado de la naturaleza (opuesta a la cultura), es decir, como un medio físico natural, el paisaje comenzó a ser visto como una construcción cultural que, siguiendo a Bender (2001) no puede separarse de la experiencia humana ni ser reducido como puramente visual, sino que forma parte de redes densas y complejas de relaciones entre personas, cosas y lugares. Se entiende “como parte de un mundo de movimientos, relaciones, memorias e historias” (Bender 2001: 76).

Este cambio conceptual fue reflejado además por organismos internacionales como UNESCO que incorporó la categoría de “paisajes culturales” en la Convención del Patrimonio Mundial de 1972, para referir a diversidad de manifestaciones producto de la interacción entre el hombre y su medio natural (art. 1) y que “ilustran la evolución de la sociedad humana y de sus asentamientos a lo largo del tiempo, condicionado por las limitaciones y/o oportunidades físicas que presenta su entorno natural y por las sucesivas fuerzas sociales, económicas y culturales tanto externas como internas (UNESCO 2006: 48). Según Hernández Llosas *et al.* (2010), si bien el establecimiento de esta categoría fue allí propuesto de manera formal, recién en la década del 90 comenzó a aplicarse en diversos campos.

Desde esta perspectiva compleja, Laguens (2009) considera que un espacio vacío o desconocido puede entenderse como un “laberinto” que para convertirse en paisaje y, por ende, salirse de él, requiere de su formación a través de las prácticas, en el devenir de interrelaciones particulares, situadas social e históricamente, donde entran en juego

disposiciones durables incorporadas de los individuos y estructuras históricas objetivas. Este autor, además, cita a Ingold (2004) para quien las formas del paisaje no son impuestas sobre un sustrato material, sino que emergen como condensaciones de actividades dentro de un campo relacional. En este mismo sentido, Rose (2002) considera que los paisajes “aparecen” cuando se los actualiza a partir de distintas prácticas, de allí que sostenga que estos siempre están en formación o creándose.

Por su parte, los aportes de Haber (2011) resultan también interesantes en la medida en que, basado en la teoría de la relacionalidad, entiende el paisaje local, reconsiderando las relaciones que se establecen entre ambiente y sociedad. Así, en su investigación, ejemplifica cómo las cosas, los lugares y los habitantes interactúan entre sí, es decir, devienen en relaciones mutuamente constitutivas. Se trata de una composición heterogénea, fluida, en continuo movimiento, y principalmente, activa “en el tiempo”, que debe ser pensada desde los enlaces entre los humanos y los no-humanos y sus posibilidades de interrelación.

Asimismo, el concepto de paisaje ha sido asociado a la noción de territorio, “el lugar donde la cultura se despliega (...) a través de diversos mecanismos simbólicos y que es demarcado y percibido como tal por una sociedad particular, en un lapso de tiempo dado” (Hernández Llosas *et al.* 2010: 53). En este punto es donde los autores sostienen que el “Paisaje Cultural” se asemeja al concepto de “Territorio” dentro de la concepción indígena, en la cual el territorio y la gente están indisolublemente unidos. Esta visión comunitaria, colectiva e integrada del territorio dentro de la cosmovisión de cada pueblo se contrapone con el concepto occidental de espacialidad física y con el de “tierras”, en el sentido de extracción de recursos para una economía de mercado propia del modo de producción capitalista.

Por otra parte, Hernández Llosas *et al.* (2010), destaca también la importancia de evaluar la coordenada del tiempo en la definición del paisaje, teniendo en cuenta dos instancias: la *diacrónica*, según la cual el paisaje cultural es la sumatoria de los diversos paisajes que crearon y recrearon los distintos grupos humanos. Y la *sincrónica*, que alude a la coexistencia al mismo tiempo de diferentes grupos humanos, con diferentes cosmovisiones, en el cual puede haber sectores dominantes y subalternos que entran en conflicto por los significados y valores que cada cual otorga a sus eventos u objetos. Este es el caso de la mayoría de los Estados-Nación latinoamericanos actuales, en los cuales la percepción que se tenga del pasado y presente en la materialidad y la memoria de ese lugar dependerá de los discursos predominantes, sean cerrados, hegemónicos o con apertura hacia la multivocalidad.

En suma, el concepto de paisaje cultural supone romper con la dicotomía naturaleza/sociedad para pensarse en términos de asociaciones y relaciones dinámicas entre los grupos humanos y el entorno, configurando un paisaje en el que las diversas

entidades constitutivas aparecen íntimamente imbricadas y el cual se ve enriquecido con significados, narrativas y valores sociales característicos de un espacio-tiempo determinado (Criado Boado 1991; Gosden 1989; Tacon 1994). Esto último, a su vez, conduce a incluir la cuestión de las percepciones y experimentaciones sobre el paisaje (Tilley 1994), esto es ideas, sentidos, conocimientos, creencias, las cuales producen sentimientos de pertenencia y apego hacia ciertos lugares por parte de los grupos, así como ideas de posesión y/o necesidades de transformación de los espacios, conformando así una identidad a partir del uso y re-significación de los mismos (Curtoni 2000, 2007).

1.5. Pueblos indígenas: reivindicación y derechos

Los pueblos indígenas u originarios -manera en la que se autodenominan- son aquellos que se ven y son vistos dentro de una sociedad como los descendientes de las comunidades autóctonas que se encontraban antes de los procesos de conquista, colonización y nacionalización que desencadenó la expansión mundial de las naciones europeas. Respecto de ello Endere (2014) sostiene que una definición ampliamente utilizada de pueblos indígenas es la de Martínez Cobo (1986) para quien estos grupos, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasiones que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades, ocupan un lugar no dominante en estas y están decididos “a preservar, desarrollar y transmitir a las generaciones futuras sus territorios ancestrales y su identidad étnica (...) de acuerdo con sus propios patrones culturales, instituciones sociales y sistemas legales” (Martínez Cobo 1986: 87).

En los procesos de colonización mencionados las relaciones de dominio, marginalidad y exclusión hacia estos grupos se explicaron a partir de ideologías “raciales” y “culturales” que los consideraban inferiores y justificaban, de ese modo, su subordinación. En este sentido, no debe confundirse “pueblo indígena” con “cultura indígena” y, menos aún, con “raza”; sino que debe entenderse como “una categoría política-cultural que remite a un conjunto de personas y grupos con capacidad de actuar y confrontar colectivamente sobre la base de intereses comunes, creencias y valores compartidos” (Lazzari 2007a: 3). En las últimas décadas, los movimientos étnicos han logrado tener más visibilidad, a la vez que han ganado mayor terreno en el plano político (Benavides 2005). En este sentido, según Giménez (2000: 58) cuando se habla del “despertar de los grupos indígenas” no debería pensarse en una especie de “resurrección de las identidades indias por largo tiempo gobernadas o en estado de hibernación, sino en una reivindicación estratégica de una identidad colectiva con un pasado que reivindica su nombre y sus acciones”.

Por otra parte, tal como explica Lazzari (2007a), “pueblo indígena” es una categoría jurídica que tiene alcance mundial, puesto que hay pueblos indígenas en todas las regiones del mundo¹¹ que luchan por sus derechos como poblaciones descendientes de grupos originarios conquistados. Esa “juridización” (Gómez 1997), aparece consagrada en documentos internacionales como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y Tribales de 1989, refrendado por varios países latinoamericanos, entre ellos la Argentina, y la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas del año 2007. En ambas normativas se menciona explícitamente a los indígenas como “pueblos”, suponiendo en ello sus derechos a la “autodeterminación” y se establece el deber de los estados de consultar, operar de buena fe y obtener el consentimiento de estos pueblos cuando se adopten medidas legislativas y administrativas que los afecten, tales como el desalojo de sus tierras y territorios, la exploración y explotación de sus recursos naturales, entre otros¹². Este reconocimiento internacional se ha convertido de modo fundamental en la estrategia jurídica de los pueblos indígenas para la lucha por hacer efectivos sus derechos cuando los estados no los respeten ni protejan.

En el particular contexto latinoamericano si bien las protestas y movilizaciones indígenas presentan dilemas compartidos (como los de revertir su histórica situación de exclusión) difieren entre sí y poseen rasgos distintivos en cada país, como efecto de estilos históricos de dominación diferenciados que afectan la forma en que los indígenas llevan a cabo sus proyectos políticos y efectúan sus reclamos. Sumado a ello, sus condiciones actuales de existencia varían no sólo en términos socioeconómicos, sino de reconocimiento y representación política, simbólica y también jurídica (Briones 2004). En este último punto, cabe destacar que a las reformas constitucionales ocurridas en las últimas décadas, las cuales han reconocido por primera vez a los indígenas como portadores de ciertos “derechos especiales” derivados de su condición de “preexistentes”, deben agregarse un conjunto de leyes o estatutos indigenistas nacionales y provinciales, particulares en cada caso. En el capítulo que sigue se incluirán las medidas legales de Argentina específicamente, como marco general y contextual dentro del cual se analiza la situación indígena que nos ocupa para esta investigación.

En términos generales, así como explica Lazzari (2007a), existe cierto acuerdo entre los analistas en considerar la reemergencia indígena en la región de América Latina como un fenómeno que resulta de la combinación de cuatro principales factores: el proceso de

¹¹Lazzari ejemplifica esa presencia mundial de grupos indígenas y explica que si en América Latina son llamados *indios*, en Canadá se los conoce como *First Nations* (primeras naciones), en Estados Unidos como *native americans* (americanos nativos), en África y Asia son *tribal peoples* (pueblos tribales), y en Australia, *aboriginal peoples* (pueblos aborígenes). También destaca aquellos que habitan lugares inesperados como los sami (lapones) en Suecia y Finlandia o los ainu en Japón.

¹²En el Convenio de la OIT ver art. 6.1 y 6.2; art. 7, art.15 y 16 y en la Declaración de las Naciones Unidas art. 10, 19, 28 y 32.

democratización iniciado en los años ochenta; el impacto de movimientos internacionales de derechos humanos y ecologistas; los efectos de la reforma del estado de los años noventa y las experiencias de lucha y formas organizacionales previas. Sin embargo, se entiende que el principal factor que aceleró el proceso fue la reformulación del estado en donde se redefinen las coordenadas de gobierno en el contexto de una internacionalización de mercados, regímenes jurídicos y movimientos de protesta. Así, a partir de la década de los noventa una gobernabilidad neoliberal promueve, por un lado, la libertad de expresión de la diversidad; participación activa de la sociedad civil; elección y autonomía de los propios actores, cuestiones que favorecen las reivindicaciones y el reconocimiento de los pueblos indígenas. Y paradójicamente, por otro lado, a la par de la expansión de derechos y apertura de canales de participación ciudadana, se realiza un ajuste en la distribución de recursos sociales y económicos, promoviendo la retirada estatal de la atención de responsabilidades sociales básicas, lo cual se traduce en una creciente marginación de los indígenas como ciudadanos (Briones *et al.* 2007). En dicho contexto de “democracia neoliberal” muchos indígenas que en los procesos de nacionalización habían sido interpelados por el estado como población rural nacional o “campesino indígena” reemergen como “pueblos indígenas” en su lucha por la autonomía basada en una propia identidad.

No obstante, una reemergencia simbólica, basada en el reconocimiento de los “aportes culturales” de los indígenas a la nación, cobra sentido dentro de un marco más amplio de reivindicaciones de tierras y territorios que es, en definitiva, el principal motivo (más allá de los particularismos) de la movilización indígena. Ello se debe a que para estos grupos la tierra “no es solo un medio de producción, también es el entramado simbólico de la identidad y la reproducción del grupo y su cultura” (Lazzari 2007a: 14) y es por medio de esta que los pueblos indígenas encuentran un espacio para el fortalecimiento de su consciencia y autoidentificación, que es considerada un derecho humano.

1.5.1. Etnogénesis e identidades

Las condiciones de reconocimiento e identificación en que viven los pueblos indígenas en distintos países de América Latina, tal como fue antes señalado, pueden leerse o conceptualizarse a través de la categoría de etnogénesis.

Según Sturtevant, citado por Diego Escolar (2007) la etnogénesis puede definirse como el “establecimiento de la distintividad grupal” construida a través de un proceso amplio de transformaciones étnicas a lo largo del tiempo, atendiendo con ello al carácter dinámico, abierto e histórico de las identidades. Esa etnogénesis, además, puede producirse a través de distintas dinámicas, tanto sean “simbólicas” como “materiales”.

Al respecto, Bartolomé (2006) considera la etnogénesis como parte de procesos de transformación de las identidades, en los cuales interesa la asociación que realiza un grupo entre su formación organizativa y política con determinadas características o bases culturales, que son las que les servirán a ese grupo para proyectarse. No obstante, esa formación no depende sólo de lo que pueda decir o hacer un grupo específico, sino también del entorno sociocultural en el que se da la autoafirmación.

Cabe destacar que cuando los procesos de etnogénesis involucran a identidades indígenas, se dan ciertas particularidades, que tienen que ver con el tipo peculiar de etnicidad del que se trata, dado que sus miembros, como detalla Briones (2004), se plantean siempre como parte de una comunidad preexistente y precedente a los Estados coloniales o nacionales en el mismo territorio, lo que tiene implicancias en el tipo de demandas que formulan dichos grupos. La autora a partir del concepto de *aboriginalidad* alude a tal especificidad y a los procesos de producción, reproducción y transformación de los sentidos de alteridad aborígen en función, aún quizás más que otros grupos étnicos, de cambios en los preceptos del nacionalismo y las interpelaciones estatales. En este caso el concepto de alteridad remite a los procesos de producción de «otros internos» y de organización de la diferencia cultural generadores de adscripciones, las cuales lejos de congelarse, se van re significando en y a través de relaciones sociales y contextos históricos cambiantes.

De acuerdo con lo anterior, queda claro el carácter relacional que se destaca en las definiciones de lo étnico, con lo cual los procesos de etnogénesis aparecen como parte de una confrontación, surgida del encuentro dinámico con un otro que ayuda a definir de mejor forma lo que cada grupo cree ser (Barth 1976; Cardoso de Oliveira 1976, Jones 1997; Wallman 1977) tal como se explicitó más arriba.

En ese sentido, la etnicidad o identidad étnica difícilmente pueda ser entendida fuera de su dimensión política, ya que la articulación o reelaboración de sentidos de pertenencia étnicos son indisociables de contextos de conflicto político o de alianzas, oposiciones y demandas (Williams 1989). De esa manera, es necesario tener en cuenta la multiplicidad de actores que intervienen en esa construcción, en un campo de disputa por la hegemonía y la imposición de las propias denominaciones y significados (Boccaro 2001; Briones 1998), aunque como indica Muñoz (2014) es poco probable que en la constitución de la versión imperante de la etnicidad no aparezcan elementos “cruzados” de las representaciones de las múltiples fuerzas o actores. Ese reconocimiento puede ser utilizado para cuestionar al grupo por su aparente falta de legitimidad.

Finalmente, interesa aquí hacer una salvedad respecto de la utilización de las categorías de emergencia y etnogénesis. Siguiendo a Escolar (2007) el problema de *lo emergente* si se adopta la concepción de Williams en tanto nuevos significados, valores y prácticas es que se elude cualquier tipo de antecedente cultural, histórico o territorial que

existen en los procesos de constitución de la etnicidad. La etnogénesis, en cambio, se entiende que puede ser impulsada tanto por significados culturales *emergentes* como *residuales*, o incluso *arcaicos* y además, incluye momentos en que las categorías étnicas demarcan nítidamente grupos o límites étnicos como otros en los que esos límites dejan de estar claramente definidos. Por lo tanto, y teniendo en cuenta que muchos de los significados ligados a la “emergencia” étnica activan elementos del pasado, este concepto será considerado en su amplitud para remitir a la dinámica mediante la cual los grupos, además de estar condicionados por aspectos políticos, sociales y económicos multivariados, protagonizan un veloz proceso de formación de autoconciencia étnica a partir de historias, territorios, memorias y nuevos discursos, prácticas y significados.

1.6. Perspectivas integradas: patrimonio, pueblos indígenas y comunicación

Sobre la base de los desarrollos teóricos antes propuestos, queda claro en principio que la comunicación *desde la cultura*, como dimensión inherente a la praxis humana, es factible de ser relacionada con una amplia diversidad de temáticas sociales como la del patrimonio y el paisaje cultural, en este caso, a partir de la producción e intercambio de sentidos que al respecto genera una comunidad particular: rankülche. Al tratarse de un pueblo indígena, se ponen en juego, a su vez, las posibilidades que un contexto de reemergencia habilita, bajo nuevas condiciones de reconocimiento y respeto por la diversidad cultural, para que algunas poblaciones que no hablaban en clave étnica comiencen a manifestarse en esos términos y a recuperar sentidos de identidad a través de la memoria, pero también a partir de la construcción de nuevos y renovados discursos y significados. En tal sentido, el patrimonio o la puesta en valor de los bienes culturales, tanto simbólicos como materiales de estos actores reemergentes, puede aparecer como elemento clave para la afirmación identitaria, la visibilización cultural y como estrategia de reivindicación de su etnicidad.

Finalmente, la reaparición de nuevas discursividades manifiesta un quiebre con el sentido único y universal del patrimonio y su visión occidental y nacionalista, para poner al descubierto las diferencias y un reportorio mucho más amplio de percepciones y valoraciones en torno de él. En ello consiste el desafío de esta investigación al momento de articular los tres ejes temáticos: los pueblos indígenas y su identidad étnica en acción, un patrimonio y paisaje cultural que se diversifica y la comunicación como herramienta para la puesta en común, el intercambio y la visibilización.

Esto último aparece como oportunidad para la problematización de las situaciones planteadas desde posicionamientos geopolíticos específicos, a fin de estimular la construcción de conocimientos localizados y la puesta en obra de saberes y epistemologías “otras”. En ese sentido, la comunicación juega un rol central para

deconstruir o desestructurar conceptos, flexibilizar y multiplicar miradas, reconociendo la importancia del saber local y de las particularidades culturales -dentro de tendencias universalizantes- (Giacomasso y Curtoni 2010) que en este caso emergen a partir de considerar los propios discursos y prácticas de los integrantes de la comunidad indígena rankülche del centro de Argentina, San Luis.

CAPÍTULO 2

El contexto histórico, político y social de los pueblos indígenas en Argentina

2. 1. Introducción

En este capítulo se recupera la historia, así como las circunstancias sociales, políticas y jurídicas que atravesaron los pueblos indígenas en Argentina, a fin de aportar un marco contextual nacional en torno a estos grupos a nivel general, más allá de las peculiaridades étnicas, para luego situar, en los próximos capítulos, el análisis sobre los rankülches y Pueblo Ranquel, considerando el impacto que los condicionamientos sociales y políticos producen en la actualidad en estos actores centrales en la investigación. Asimismo, se incluye un apartado sobre la provincia de San Luis en base a las fuentes publicadas existentes a fin de contextualizar de manera general el modo en que se configura lo indígena y la imagen que desde allí se consolida sobre estos primeros pobladores de la región.

2.2. Un poco de historia

Las condiciones de reproducción material y de existencia de los pueblos indígenas varían de país a país, por eso es que resulta fundamental, en este caso, atender a la experiencia histórica argentina, siempre desde una mirada que focalice en la relación indisolublemente presente entre las políticas vinculadas a lo indígena llevadas a cabo por el estado y las específicas construcciones identitarias que producen estos grupos¹³. Ello supone entender que, tal como sostiene Briones (1998), aboriginalidad y estado-nación se co-construyen mutuamente en cada época y contexto determinado y que la etnicidad está estrechamente vinculada a *formaciones nacionales de alteridad* (Segato 2007). Aunque también, cabe aclarar, que esa construcción tiene diversas concreciones incluso al interior de cada formación nacional.

En Argentina, como nación que se separa del dominio colonial, fue necesario legitimar la independencia a partir de la escenificación de una tradición local y distinta de la metrópolis, en donde los indígenas aparecen como los proveedores claves de elementos “propios” y “distintivos” que encarnan esa tradición. Sin embargo, el “nuevo hogar” debía resignificarse y a pesar de que los pobladores indígenas estaban allí “desde antes” tenían que quedar supeditados material y simbólicamente a los destinos de la nueva nación (Briones 2004; Quijada 2000). Los grupos que ocuparon el poder tras la salida de los

¹³No obstante se han producido en las últimas décadas procesos legales y políticos similares a nivel sudamericano como puede observarse en Endere 2014.

españoles participaban de una cultura criolla occidental y heredaron rasgos de la mentalidad colonizadora. Ellos veían en la presencia de la población indígena un impedimento para el “progreso” y la “civilización” del país (Balazote y Radovich 1992; Bonfil Batalla 2004; Navarro Florida 1999; Slavsky 1992; Tamagno 2002). En ese sentido y como sostiene Briones (2004) luego de las guerras de la independencia, predomina un discurso que había sido instaurado por la generación del 37, cuyos exponentes fueron Domingo Faustino Sarmiento, Juan María Gutiérrez, Esteban Echeverría y Juan Bautista Alberdi¹⁴; y que pregonaba una idea de “Civilización” vinculada con el patrimonio de un *otro externo* (inmigrantes de Europa y/o los EEUU). En oposición a ellos, la “Barbarie” aparecía como atributo de un componente indígena que paulatinamente debía desaparecer. Esta autora, siguiendo a Svampa (1994) explica además que, en esa época, la tendencia hegemónica se consolida a través de dos principales imágenes: por un lado, la de *Desierto* como espacio vacío a ser cubierto por un nuevo tipo de sujetos y por otro, la de una empresa ligada al reemplazo poblacional con inmigrantes europeos en tanto aporte cultural y humano clave para el desarrollo nacional. De acuerdo con estos criterios “la raza argentina” que pretendía formarse tenía como modelo al hombre europeo, blanco, culto y civilizado, cuestión por la cual en la Constitución Nacional de 1853 se hace explícito en su art. 25 que la inmigración europea será fomentada por el gobierno federal¹⁵.

Al respecto, Carrasco y Briones (1996) señalan que la incorporación jurídica de los indígenas al país se hizo masivamente a través de esa primera Constitución Nacional sancionada por el Poder General Constituyente, en la cual se define como atribución del Congreso “proveer a la seguridad de las fronteras; promover el trato pacífico con los indios, y promover la conversión de ellos al catolicísimo” (Artículo 67 inciso 15). En base a lo establecido las autoras argumentan que en la conformación del país la cuestión indígena es un tema vinculado, por un lado y centralmente, con la territorialización del Estado, por eso se asocia a la seguridad fronteriza; y por otro, con la fuerte decisión de, por medio del catolicismo, incorporar a estos grupos como contingentes sometidos. La organización territorial también es tratada por Blengino (2003) para quien la expansión de la frontera interna se vincula con el tema de la identidad nacional en tanto la misma “condicionará la composición étnica de una nación que se dispone a recibir a una gran cantidad de inmigrantes europeos, muchos de los cuales deberán colonizar los territorios ocupados por los indios” (Blengino 2003: 30).

¹⁴Durante el año 1837 este grupo de jóvenes intelectuales se caracterizaron por sus ideas políticas, influenciadas principalmente por el Romanticismo inglés y francés, las cuales fueron mayoritariamente difundidas en sus obras literarias.

¹⁵Cabe destacar que esa primera actitud de receptividad, aparentemente irrestricta, cambiará con el tiempo en la medida en que se comienza a responsabilizar a los extranjeros de incrementar ciertas tensiones o problemas sociales. De allí que más tarde se autorizara a la deportación de “elementos indeseables”, mayoritariamente sospechados de anarquistas o comunistas, a través de la Ley de Residencia de 1902 (Briones 2004).

Pero además, el avance territorial era fundamental para la expansión económica que la presencia indígena obstaculizaba, de allí que frente a lo que aún era considerado “territorio indígena” (básicamente, Chaco y Pampa-Patagonia), se realizaran tácticas militares de establecimiento de líneas de fortines o fuertes a través de las cuales se producían, además de intercambios comerciales, incursiones punitivas esporádicas. Cuando se dieron las condiciones para eliminar esas fronteras interiores, hacia el último cuarto del siglo XIX, primó una política de exterminio de la población indígena, específicamente de los grupos considerados “rebeldes” o “enemigos” (Carrasco y Briones 1996; Briones 2004). Respecto de ello, se suelen utilizar las categorías de “indios amigos”, “indios aliados” e “indios enemigos”, precisamente para diferenciar entre los primeros, que colaboraban con el gobierno aceptando perder su autonomía para vivir en campos “cedidos” por este y aquellos otros, libres o soberanos, dentro de los que se distinguen los “aliados” que mantenían su autonomía territorial y política por medio de tratados de paz con el gobierno y los “enemigos” que se oponían mediante malones a las fuerzas gubernamentales, ya sea por propia iniciativa o a partir de alianzas con otras agrupaciones indígenas (Pérez Zavala 2014).

Sin embargo, sucesivas campañas militares comandadas por el general Julio A. Roca ocurridas entre 1879 y 1885, denominadas globalmente “Conquista del Desierto”¹⁶, lograron desarticular la resistencia militar de los pueblos de Pampa y Patagonia y, por su parte, la “Conquista del Gran Chaco”, iniciada en 1884¹⁷ por el general Benjamín Victorica y concluida en 1911, si bien no pudo erradicar a todos los pueblos del Chaco, logró desgastar a los grupos más organizados. A partir de ahí, y más allá de que entre 1905 y 1933 tuvieron lugar aún levantamientos indígenas de algunos pueblos –como el toba, mocovi y pilagá- el presidente Julio A. Roca ya anunciaba, más específicamente desde 1882, que la “cuestión indios” estaba resuelta (Carrasco y Briones 1996).

Cabe reparar en los conceptos de *conquista* y de *desierto* (este último ya anticipado anteriormente), que sirvieron de argumentos para la justificación de la acción militar. Andrea Lluch (2002) explica que en la denominación de la campaña, el término *desierto* debe entenderse como sinónimo de “barbarie” o “vacío de civilización”, que debía ser “poblado”, lo que en realidad implicaba ser “conquistado y gobernado”, ya que ese *desierto* aparecía como un escenario amenazante para los proyectos de migración y colonización. Así, la utilización tanto de *conquista* como de *desierto* no fue una cuestión casual ni irrelevante sino más bien clave para la justificación ideológica esgrimida por las élites dominantes (Lluch 2002: 46). De acuerdo a la necesidad imperiosa de la Argentina para ampliar su territorio nacional “era mejor suponer que el vasto y rico territorio de la pampa

¹⁶Para un análisis más detallado de la metáfora del Desierto en los discursos políticos de la época ver Blengino 2003.

¹⁷La así denominada campaña se trató de la culminación de una serie de esporádicas incursiones militares que habían comenzado tiempo antes hacia 1870.

era en realidad un desierto sin dueño, en el cual vagaban tribus de indios sin importancia” (Bengoa 2005: 106). Al respecto, Bartolomé también explica dicha concepción y afirma que “el mito de un inmenso territorio “desierto” y sólo transitado por unas cuantas hordas de cazadores “bárbaros”, ha sido particularmente grato a la historiografía argentina, en tanto fundamentaba el modelo europeizante bajo el cual se organizó el proceso de construcción nacional” (Bartolomé 2003: 164). En ese mismo sentido, para el historiador José Luis Romero (1976: 12) el aniquilamiento de las viejas culturas “constituía el paso imprescindible para el designio fundamental de la conquista: instaurar sobre una naturaleza vacía una nueva Europa”.

En cuanto a los indios sometidos, los grupos de poder discutieron fervientemente las condiciones para su radicación o colocación y de ese modo, aún sin una política coherente y sostenida en el tiempo, varias fueron las estrategias que se emplearon. Algunos se destinaron como trabajadores en los ingenios del norte del país (Bialet Massé 2010)¹⁸, otros como auxiliares en cuerpos del ejército; también se ubicaron como peones o servicio doméstico en casas de familia y estuvieron quienes fueron prisioneros o bien se radicaron en misiones/reducciones o colonias indígenas. De entre las posiciones que más se defendía se encontraba la colonia, en tanto alternativa para que los contingentes nativos se sedentaricen y “civilicen” mediante el inculcamiento de hábitos de trabajo productivo y escolarización, dentro de la que se incluía la enseñanza de la religión católica. De cualquier modo el objetivo era la tutela estatal, tanto dentro como fuera de los asentamientos con la intención de supervisar las actividades y las relaciones creadas entre los indígenas. La otra estrategia más aceptada era la de destinar los varones a la milicia, la cual se destacaba por la ventaja de ser un método eficaz para disciplinar gentes indómitas. No obstante, a pesar de las variaciones y de las opciones que se presentaban para la incorporación, existía como acuerdo que el mandato era civilizar y que eso llevaría a solucionar el problema indígena ya sea por extinción o por invisibilización (Carrasco 2002; Carrasco y Briones 1996).

Por su parte, Briones (2004) destaca que la invisibilización puede leerse como un proceso a través del cual la alteridad, en este caso indígena, era capaz de reconvertir la diferencia, invisibilizarse en la comunidad imaginada que consistía, como se indicó antes, en una nueva “raza” o “tipo” argentino básicamente blanco y europeizante. Es en ese sentido, que la argentinización para los indígenas también haya sido definida como

¹⁸ El informe Bialet-Masse ha sido considerado como la referencia insoslayable a la hora de evaluar la situación de los trabajadores y trabajadoras de uno de los períodos de máximo esplendor de la oligarquía en el poder -segunda presidencia de Roca (1898-1904). Allí, el autor explica la importancia del indio como elemento de trabajo, considerado de suma eficiencia para el progreso del Territorio Nacional de Chaco. Según sus palabras, sin el indio “no hay ingenio azucarero, ni algodonal ni maní, ni nada importante. Es él el cosechero irremplazable del algodón; nadie le supera en el hacha, ni en la cosecha del maní” (2010: 50). Desde esa perspectiva se entiende el marcado interés por ocupar a grupos indígenas en estas labores específicas.

“blanqueamiento” y que, además, haya implicado para quienes se presentaran como “descendientes de indígenas”, explicar de qué lado preponderante estaban, si del indígena o el no indígena, puesto que para acceder al “nosotros nacional” no se admitían ambas cosas a la vez. Según describe Lenton (1992, 1994) para las elites de la época estos contingentes se convertirían en ciudadanos argentinos si se cruzaban con gente blanca, la que permitiría superiorizar los elementos híbridos y mestizos, y así se perdiera por completo la raza primitiva.

A raíz del desarrollo anterior, queda expreso que en la construcción del estado argentino nunca se argumentó una postura que reconozca a los indígenas en términos del aporte cultural y humano que habrían constituido -o podrían constituir- a la nación. El estado, en ese sentido, no defendió un modelo de nación mestiza, sino que apuntó a generar un discurso que negó tal diversidad. Los grupos indígenas no ocuparon un lugar destacado u omnipresente en el imaginario nacional, sino que por el contrario han sido históricamente y como sostiene Briones (2004), una presencia fantasmagórica y prescindible, siempre destinada a su desaparición.

2.3. Territorio y “otros internos”

Un aspecto central en relación con la solución del “problema indígena” en el marco del Estado Nacional refiere a la distribución de los pueblos en el espacio social y sus posibilidades para habitar determinados lugares. Así, frente a la tendencia hegemónica y universalizante de “Nación Homogénea” el estado se posiciona sobre las diferencias sociales, representadas en este caso en los habitantes indígenas para construirlos como sus “otros internos” (Williams 1989; Briones 1995, 1998), marginándolos en los *procesos de territorialización* (Grossberg 1992, 1996). Siguiendo a Foucault (1995) Walter Delrio (2005) explica que estos procesos constituyen regímenes de poder o jurisdicción en tanto emplazan los lugares y las movilidades de la vida cotidiana, ya sea a partir de modelos hegemónicos de identidad y valoración de las diferencias, como así también por medio de negociaciones, leyes y reglamentaciones burocráticas dirigidas hacia estos grupos subordinados. Según el autor a través de estos programas de territorialización los estados-nación han diagramado los espacios sociales, algunos más amplios y otros más reducidos, interpelando a los pueblos originarios a ocuparlos de un modo determinado.

En este marco, los “otros indígenas” se ubicaron en lugares interiores pero separados -en correspondencia con los lugares físicos de las reservas, colonias, misiones- a partir de procesos específicos de *tribalización* (Cornell 1988a Y 1988b). Este concepto analítico se entiende en términos de Cornell (1988a) como el proceso que condujo tanto a

la consolidación y a la politización de la tribu¹⁹ como categoría dominante, como a su apropiación por parte de los indígenas en tanto autoconcepto de identificación y espacio social de organización.

Desde las agencias hegemónicas, la localización de estos grupos fue definida a partir de la figura del “cacique y su tribu”, conceptos que resultaron funcionales como lugar social de posibles alianzas y relaciones establecidas entre el estado y los indígenas. Como postula Delrio (2005) la interpelación realizada por el estado-nación-territorio a un sujeto- “el cacique”- y a un colectivo- “su gente” fue cambiando los modos y los propósitos según el particular momento histórico. Así, por ejemplo, en el período pre-conquista la tribu funcionó como mecanismo de control de las relaciones interétnicas; en las campañas militares como criterio de distinción en la creación del enemigo y, al finalizar estas, se presentó como identificación del otro interno, cuyas diferencias legitimarían el programa del estado para su civilización. En función de estos cambios los lugares físicos también variaron. Antes de la conquista militar la tribu era ubicada “del otro lado de la frontera”, durante dichas campañas fue destinada a los campos de concentración (sitios que nunca se nombran como tales) y, posteriormente, en reservas o colonias bajo el control estatal. Cabe destacar que cuando la territorialización toma esa figura física de colonia indígena la tribu es entendida en contraposición al espacio urbano, símbolo de lo civilizado, y en oposición también a otros ámbitos rurales como las grandes estancias o las colonias agrícolas de inmigrantes europeos. Por otra parte, en el discurso hegemónico la tribu es diferenciada, además, a partir de connotaciones temporales, puesto que si en el sentido histórico nacionalista la trama temporal está marcada por el progreso y el desarrollo capitalista, la diferencia de diversos grupos de “indígenas argentinos” deviene en la atribución de signos de atraso y salvajismo (Delrio 2005).

En suma, el espacio territorializado indígena funcionó como la representación externa de las relaciones sociales de dominación y subordinación (Delrio 2005), delimitadas a partir de ciertas fronteras internas que fueron no más que una técnica eficaz para controlar y limitar el acceso de los pueblos originarios al territorio-físico y social. No obstante, estos “otros internos” utilizaran ese espacio para disputar los límites de dicha territorialización, reclamando tierras u otra clase de recursos, así como también otro tipo de representación pública y legislación.

2.4. Avances en legislación indígena

¹⁹La utilización y aplicación del concepto tribu, hacia fines del siglo XIX y principios del XX, resultó ser clave para comprender los procesos de territorialización del otro indígena. Si bien, existen muchas definiciones de lo que implica una tribu, no obstante durante la formación del estado- nación ha servido para referir a la supuesta “forma natural” de organización indígena.

Respecto de la política de colonización y domesticación hacia los pueblos indígenas, más arriba descrita, cabe señalar que la misma se mantuvo hasta aproximadamente la década del 40 cuando el propósito de las legislaciones cambia su orientación hacia la denominada “integración sociocultural” (Carrasco 1991, 2000, 2002; Martínez Sarasola 1996). Esta implicó que, a nivel de proclamación, aparezcan señales de respeto hacia las culturas, lenguas y valores indígenas. Específicamente la ley del año 1940 (12.636) prevé adjudicar tierras a los indígenas para la explotación de las mismas, teniendo en cuenta costumbres, métodos de trabajo y características de estos grupos, durante un período de prueba previo a la escrituración, la cual sería obtenida siempre que estos hayan demostrado aptitudes técnicas y cualidades morales esperadas. Por otra parte, se destaca un cambio de actitud hacia los indígenas a través de la propuesta de los dos gobiernos peronistas (1946-1955), que incorporan grandes contingentes a la vida política a partir de su conformación como masa electoral del partido justicialista. De esa manera y paradójicamente, se afianza el paternalismo y sigue primando la condición tutelar del estado hacia los indígenas (Carrasco y Briones 1996; Carrasco 1991; 2000, 2002).

Tal como desarrolla Carrasco (2002) en la década del 60, con el primado de modelos desarrollistas, la tendencia integracionista cobrará impulso a partir de convertir a los indígenas en un sujeto activo de su propia integración. Así un decreto de 1968 de aprobación de la Secretaría de Estado de Promoción y Asistencia de la Comunidad, que crea el Servicio Nacional de Asuntos Indígenas, será el primero en alentar la mejora de la calidad de vida indígena a través de su participación activa. Un resultado de esta ideología se observa también en la realización de un censo indígena en las regiones del Norte Central; Nordeste, Noroeste y Centro Sur, que si bien no tuvo éxito puesto que la información relevada nunca se terminó de procesar, significó un intento por identificar étnica y numéricamente a la población nativa.

Crecientemente en los años setenta, en el vocabulario oficial aparece la idea de “reparación histórica” hacia estas poblaciones que fueron marginadas de sus territorios. En ese contexto es cuando se realiza el Primer Parlamento Indígena Nacional en 1972 donde una nascente dirigencia indígena con pretensiones de alcance nacional, establece una serie de demandas comunes y de metas políticas que se concretarían, en parte y más tarde, en la redacción del proyecto que derivará en la Ley Nacional 23.302 de Protección y Apoyo a las Comunidades Indígenas. Debido a la suspensión de la actividad legislativa durante el Proceso de Reorganización Militar, dicha ley tardará más de diez años en ser sancionada. Por otra parte, en esta época, las relaciones entre indígenas y no indígenas ya no aparecen como mera cuestión de estos grupos y el Estado, sino que se da reconocimiento a la labor de organismos o entidades no gubernamentales.

Por su parte, los años 80, posteriores a la presencia del militarismo, se convirtieron en escenario de reivindicación de los derechos humanos, para lo cual fue necesario que se

adecuaran los marcos jurídicos que dieran cabida a esos derechos. De ese modo, a partir de 1983 se sancionaron varias leyes integrales, nacional y provinciales²⁰, que tuvieron a los indígenas como destinatarios de políticas de acción respetuosas de su diferencia cultural, aunque manteniendo una línea ideológica integracionista. La Ley Nacional 23.302, aunque previamente elaborada, fue publicada recién en el año 1985 y reglamentada por el decreto 155 en 1989. Esta ley prevé la creación del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) con participación y control en la toma de decisiones por parte de representantes de los pueblos indígenas, encargado de hacer operativos los objetivos de reconocimiento de la personería jurídica mediante la creación del ReNaCi (Registro Nacional de Comunidades Indígenas). Entre otras cosas, en su artículo 1 se declara de interés nacional “la atención y apoyo a los aborígenes y a las comunidades indígenas existentes en el país, y su defensa y desarrollo para su plena participación en el proceso socioeconómico cultural de la Nación, respetando sus propios valores y modalidades”. Por su parte, en el artículo 5 se establece la adjudicación de tierras en propiedad a las comunidades, debidamente inscriptas, para la explotación agropecuaria, forestal, minera, industrial o artesanal, según las modalidades de cada comunidad, además de planes de educación, de salud y vivienda. Esta ley sigue vigente en la actualidad, aunque varias reacciones han pretendido reformarla por considerar que no fueron tenidas en cuenta las propias aspiraciones de los pueblos, así como sus criterios y pautas (ver Frites 2011).

Se advierte, no obstante y como señala Carrasco (1997 y 2002) que desde mediados de los años 80 el proceso definido como “juridización” de lo indígena, término que recupera de Gómez (1997), fue capaz de convertir las reivindicaciones indígenas en reclamo legal sostenido mediante concretas medidas legislativas²¹. En esa misma dirección, en los 90 profundas reformas del Estado incluyen también la incorporación de los derechos de los pueblos indígenas. Así en 1992, el Congreso de la Nación promulga la ley 24.071, la cual adopta el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), recién ratificada en el 2000, y que resulta de suma importancia en tanto que constituye el primer reconocimiento claro de las poblaciones indígenas como “pueblos”²². Endere (2013) analiza esta temática y detalla los postulados del convenio, el cual establece que los gobiernos deben asumir la responsabilidad de desarrollar, con la participación de los pueblos interesados, una acción coordinada y sistemática con miras a proteger sus derechos (sociales, económicos y culturales) y a garantizar el respeto de su integridad (art.

²⁰La Primera en ser sancionada en 1984 es la Ley 426 de la provincia de Formosa. Seguida por la ley 6373 de Salta (1986), la 3258 del Chaco (1987), la 2435 de Misiones (de 1987, luego derogada y reemplazada por la 2727), la 2287 de Río Negro (1988), la 3657 de Chubut (1991), y la 11078 de Santa Fe (1993).

²¹ Por su parte, otra ley también de esta década es la N° 23.592/88 que prohíbe toda forma de discriminación basada en motivos étnicos o raciales (Endere 2013).

²² En la actualidad, esta convención ha sido ratificada por la mayoría de los países de América Latina con la excepción de Belice, Panamá, Uruguay, Guyana, Guyana Francesa, El Salvador y Surinam (Endere 2014).

2.1, también 2.b). Entre dichos derechos se reconoce el “de participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptible de afectarles directamente” (art. 7.1.). Respecto de la participación indígena establece que los gobiernos deberán: “establecer los medios a través de los cuales los pueblos interesados puedan participar libremente, por lo menos en la misma medida que otros sectores de la población, y a todos los niveles en la adopción de decisiones en instituciones electivas y organismos administrativos y de otra índole responsables de políticas y programas que les conciernan” (art. 6 b). También aclara que “las consultas llevadas a cabo en aplicación de este Convenio deberán efectuarse de buena fe y de una manera apropiada a las circunstancias, con la finalidad de llegar a un acuerdo o lograr el consentimiento acerca de las medidas propuestas” (art. 6.2). Este último punto es de especial interés, ya que crea la obligación de contar con el consentimiento previo, libre e informado (Endere 2013; Hualpa 2003). Por otro lado, Argentina es signataria además del Convenio Constitutivo del Fondo Para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe (Fondo Indígena), aprobado en la II Cumbre Iberoamericana de Jefes de Estado y De Gobierno realizada en Madrid en julio de 1992. Esto demuestra como la política argentina se vuelve cada vez más sensible a la normativa internacional respecto de los derechos indígenas. En ese sentido, en el año 1994 el Estado Nacional ratifica además el Convenio sobre Diversidad Biológica, por Ley 24.375 que establece como prioridad la conservación de la diversidad biológica, que ha servido como instrumento de resguardo de las comunidades indígenas a partir de considerar su interdependencia con los recursos naturales, por lo que se reconoce que las comunidades son parte y dependen de la diversidad biológica, y a su vez, tienen un rol importante en la conservación de los recursos naturales del planeta (Cuyul Soto y Davinson Pacheco 2007).

Aunque, sin dudas, el evento más significativo y trascendente es la reforma constitucional de 1994 que deroga el artículo 67, inciso 15 de la Constitución de 1853 e incorpora el artículo 75 inciso 17 que reconoce la “preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos” y convierte en atribuciones del Congreso “garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural (...) y la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan”, asegurando -concurrentemente con las provincias- “su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten”. Entre dichos intereses puede incluirse el de participar en la gestión del patrimonio cultural de sus antepasados (Endere 2000). Por su parte, el artículo 75 inciso 22, a su vez, da rango constitucional a pactos internacionales en relación con los Pueblos Indígenas, abriendo posibilidades legales para luchar por más derechos que no estén incluidos en las legislaciones nacionales.

Cabe destacar, que la reforma Argentina es el resultado de una amplia y extensa movilización de pueblos indígenas que pretendían impulsar la inclusión de sus derechos

en la constitución. Tal como explican Carrasco y Briones (1996) prueba de ello son los 81 pre-proyectos de modificación del artículo 67 inciso 15 que promovía el trato pacífico con los indios y su conversión al catolicismo. Dicha movilización había comenzado ya en 1990 cuando líderes indigenistas y algunas ONGs impulsaron desde la Subsecretaría de Derechos Humanos de la Nación el Foro Permanente “Los indígenas en la reforma de la Constitución Nacional” para coordinar su participación en el proceso constituyente y promover en la esfera pública el debate sobre las relaciones entre los Pueblos Indígenas y el Estado. De acuerdo con estos avances, y según un estudio llevado a cabo por Barié (2003) sobre 11 constituciones latinoamericanas, las cuales divide en tres grupos, Argentina ocuparía el tercer grupo -junto con Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Guatemala, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú y Venezuela- por haber hecho un amplio reconocimiento de los derechos indígenas, entre los cuales se encuentran los relacionados a su identidad cultural. El autor incluye dentro del primer grupo a las constituciones de aquellos países -como Belice, Chile, Francia, Guyana, Surinam y Uruguay- que no han hecho ninguna referencia a los pueblos nativos y en el segundo a las constituciones -de Costa Rica, El Salvador, Guyana y Honduras- que proporcionan cierta protección específica a sus minorías étnicas aunque su marco legal sigue siendo incompleto o mal articulado.

Por otro lado, más recientemente, en el siglo XXI, Argentina promulga también la Ley 26.160, en noviembre de 2006, de emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades originarias del país, por medio de la cual se establece suspenderlos desalojos o desocupación de dichas tierras y se ordena un relevamiento Técnico, Jurídico y Catastral de la situación dominial de las mismas, a desarrollarse en un lapso de tres años por el INAI. No obstante, esta ley no fue ejecutada, tal como advirtió en un informe del año 2013 el Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA) y al que adhirieron otras organizaciones indígenas, en el que se explica que el relevamiento se hizo parcialmente (en un porcentaje muy bajo) y que los desalojos y las represiones continuaron ejerciéndose contra estos grupos y siguieron siendo denunciadas (Cuyul Soto y Davinson Pacheco 2007).

Finalmente, y por otro lado, Argentina adhiere además a la Declaración de las Naciones Unidas (ONU) sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas del 13 de septiembre de 2007. Si bien este documento no tiene rango de tratado internacional jurídicamente obligatorio, sino que es declarativo u orientativo²³, se presenta como un registro del compromiso del estado para garantizar el cumplimiento de los derechos individuales y colectivos de los pueblos indígenas, centrados fundamentalmente en la

²³En Endere (2013) se explica que si bien la declaración no constituye una norma de carácter vinculante, la opinión dominante en la doctrina afirma el carácter obligatorio de las Declaraciones de Derechos Humanos en forma indirecta, basándose en que los derechos reconocidos en ellas representan “principios generales del derecho de las naciones civilizadas”.

supervivencia, dignidad y bienestar de estos grupos, dentro de lo que se incluye el control sobre sus territorios ancestrales y los proyectos de autodeterminación (Declaración de la ONU 2007).

2.5. Reemergencias y visibilidad indígena

A partir del nuevo contexto legislativo numerosos grupos de personas que se reconocen como indígenas comenzaron a “mostrarse” como tales adquiriendo visibilidad jurídica y social. Hasta este momento la relación del estado con estos pueblos, signada por la violencia física, la exclusión permanente y sistemática y la discriminación abierta; había llevado a que varios ocultaran su identidad, negando públicamente dicha adscripción étnica. No obstante, a partir de las nuevas condiciones empiezan a intensificarse procesos de auto-reconocimiento donde vuelven a salir a la superficie aspectos sociales y culturales vinculados con los miles de años de pre-existencia de los pueblos en estas tierras (Hernández Llosas *et al.* 2010).

Cabe destacar que en Argentina la ley N° 24.956 de Censo Aborígen, aprobada por el Honorable Congreso de la Nación Argentina en 1998, incorpora la temática de los Pueblos Indígenas en el Censo de Población, Hogares y Viviendas del año 2001²⁴, respondiendo al reclamo de contar con estadísticas respecto de estos grupos y dotarlos de visibilidad para el posterior diseño de políticas específicas. De allí en más, y específicamente en el último censo del año 2010, se produce el relevamiento de datos sobre esta población. En dicho documento se señala que los pobladores originarios auto-reconocidos como tal son 955.032 en todo el país, lo que representa un 2,4% del total de la población nacional, y que las provincias con mayor proporción de población originaria son Chubut, Neuquén, Jujuy, Río Negro, Salta y Formosa, con porcentajes que van desde 8,7% a 6,1%. Además se reconocen más de 33 pueblos indígenas²⁵, entre los que se encuentra el rankülche, siendo los más numerosos el pueblo Mapuche, el Toba y el Guaraní (Figura 1).

Entre los dos últimos censos, el del año 2001 y el de 2010, se observa que la cantidad de hogares con una o más personas que se reconoce como originaria o descendiente registra un incremento de 86.934 hogares. Ante ello se impone la pregunta

²⁴Un importante antecedente de medición de la población indígena en la Argentina fue el Censo Nacional Indígena (C.N.I.) realizado durante los años 1966/1967, donde los datos dieron cuenta de una población indígena de algo más de 250,000 personas en Argentina, lo que representa algo más del 1% de los habitantes. Sin embargo, es importante destacar que en este censo sólo se tomó a la población que vivía en reservas o en comunidades, excluyendo a quienes habían emigrado a las ciudades o habitaban en forma dispersa en áreas rurales (Balazote y Radovich 1992: 10).

²⁵El INDEC identificó los siguientes pueblos: Mapuche, Toba, Guaraní, Diaguita, Kolla, Quechua, Wichí, Comechingón, Huarpe, Tehuelche, Mocoví, Pampa, Aymara, Ava Guaraní, Rankülche, Charrúa, Atacama, Mbyá Guaraní, Omaguaca, Pilaga, Tonocote, Lule, Tupí Guaraní, Querandí, Chané, Sanavirón, Ona, Chorote, Maimará, Chulupi, Vilela, Tapiete y otros.

respecto de si aumentó la población [o en todo caso quienes se adscriben étnicamente a un pueblo indígena, a partir de los nuevos reconocimientos] o cambiaron los criterios de medición. Al respecto, Lazarri (2007a) sostiene que tal identificación de los sujetos se trata de un hecho político que involucra tanto a indígenas como no indígenas, ya que de ella dependen políticas públicas, asignación de recursos y estrategias de legitimación de los propios indígenas.

Es en este marco que la movilización indígena encuentra viabilidad y cobra más fuerza, aunque algunas acciones sobre la protección de los derechos indígenas tuvieron lugar con anterioridad a las legislaciones mencionadas.

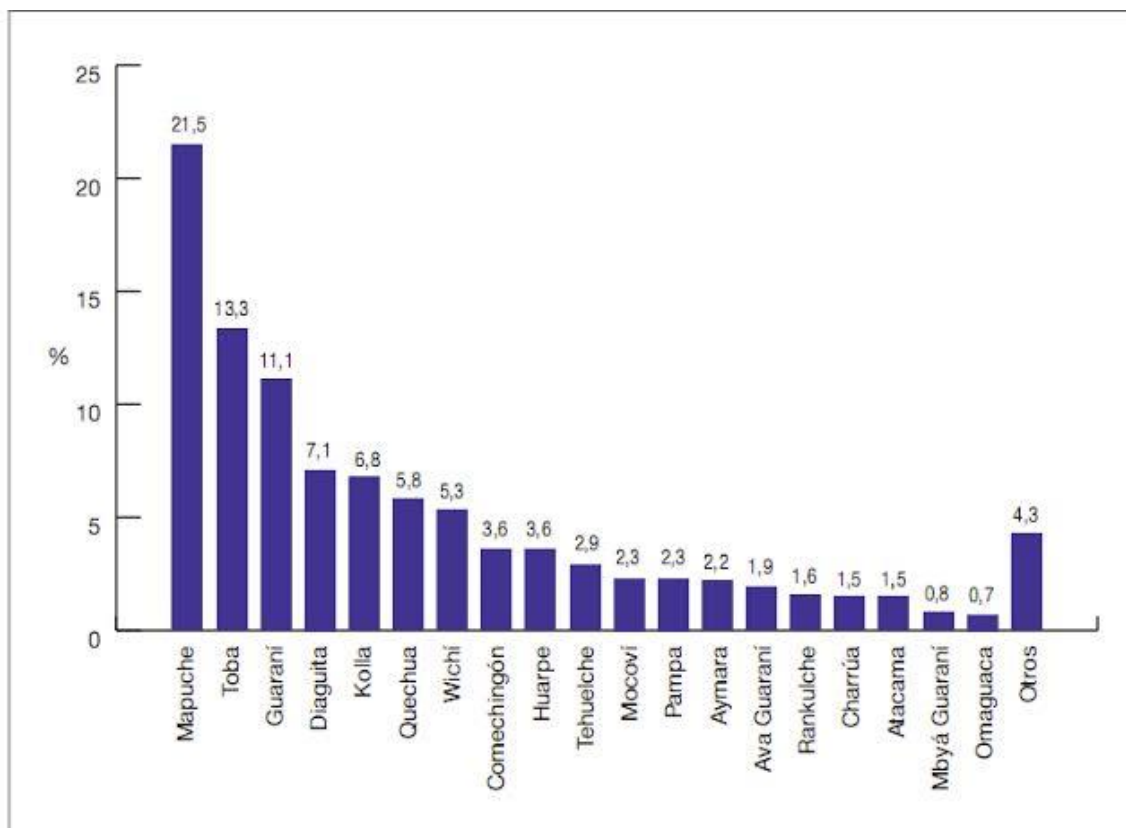


Figura 2.1. Población indígena o descendiente de Pueblos Indígenas en viviendas particulares. Total del país. Año 2010. Fuente: INDEC 2012. Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010.

Sin embargo, es a partir de la reconquista de la democracia y la entrada en vigor de la reforma constitucional y del discurso de los derechos humanos que se construye la principal base política en la que los pueblos indígenas se asientan para emerger en la esfera pública y dar visibilidad a sus reclamos de modo legal, operando más tarde como grupos de interés. A su vez, el nuevo escenario alienta la reformulación de agendas y metodologías de ONGs y grupos de apoyo al desarrollo de sistemas organizativos capaces de dar cabida al nuevo sujeto (Carrasco 2002). Aquí, cabe mencionar a la Asociación Indígena de la República Argentina (AIRA), que si bien fue fundada en el año 1975, recién

a partir de 1983 se centralizó en una constante acción de difusión y participación en charlas, conferencias, congresos y todo tipo de actividades que tenían por objetivo generar enlaces entre las distintas comunidades y reconocer a los pueblos indígenas de nuestro país.

Así, en un contexto de proliferación de diversas organizaciones indígenas locales, surge además la Organización Nacional de Pueblos Indígenas en Argentina (ONPIA), como resultado del impulso de dirigentes de distintas Naciones Indígenas que, en ocasión del 5º centenario del “Descubrimiento de América”, acordaron organizarse como grupo distintivo para poner en marcha los reclamos de los pueblos²⁶ que, con independencia de sus características particulares, presentan problemas comunes y específicos respecto del resto de la sociedad por su propia pertenencia étnica y cultural. Esta organización se constituye como un referente político nacional de los pueblos auto-reconocidos como indígenas para el reclamo, el empoderamiento y la expansión de sus derechos culturales (Cuyul Soto y Davinson Pacheco 2007). En estos procesos de organización de diversos grupos y entidades los principales argumentos de acción, tal como señala Lazzari (2007a) apelan a la reivindicación territorial y a la autonomía política dentro del Estado, lo que implica controlar los procesos de decisión y la elección de representantes para asuntos de vital importancia para los pueblos, tales como la economía, la salud, la vivienda y aquellos vinculados con sus posiciones filosóficas y su cosmovisión.

Sin ánimo de recuperar las múltiples expresiones del reemergente indígena en Argentina, puesto que excede los fines de esta investigación, se mencionan algunas experiencias a modo de ejemplos de las transformaciones generadas por el nuevo contexto y los nuevos procesos de identificación. Así, se destaca, por ejemplo, el surgimiento de las identificaciones huarpes en la región de Cuyo que, según señala Escolar (2007) quien desde la antropología se ocupó de la temática, emergieron con fuerza en la reivindicación de sus derechos territoriales y culturales y se materializaron como tales recién en el Censo Nacional de Población del 2001 en las zonas de San Juan y Mendoza. No obstante, por cercanía con el área de estudio de esta investigación, se conoce también la presencia huarpe en la provincia de San Luis, la cual incluyó a estos pueblos en medidas gubernamentales reivindicatorias de adjudicación de tierras y construcción de viviendas, entre los años 2007 y 2011. Como sostiene este autor, desde comienzos del siglo XX el movimiento huarpe ha vivido una progresiva institucionalización,

²⁶ Cabe destacar que los mismos dirigentes de ONPIA se proyectan sobre referencias afincadas en la lucha indígena que han observado anteriormente en función de uniones estratégicas tales como las del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), la vecina Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), las Primeras Naciones de Canadá (AFN), así como las internacionales con referencia territorial como la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA). Es decir, que el surgimiento de esta organización no se trata de un hecho aislado a nivel continental, puesto que los dirigentes que impulsaron la formación de ONPIA en su momento contaban con distintos referentes de lucha indígena.

impulsada no sólo por indígenas, sino además por los estados municipales, provinciales y nacionales y diversas ONGs que han generado la etapa de mayor visibilización de los huarpes en la escena regional y nacional.

De otro lado, como otros ejemplos de estas reemergencias se encuentran las luchas por la tierra de parte de mapuches y tehuelches en Chubut, así como también sus disputas sobre la historia oficial y los relatos hegemónicos los cuales han construido narrativas estereotipadas sobre estos, que no se corresponden con sus propios sentidos de aboriginalidad (Ramos y Delrio 2005). A su vez, se destacan los casos de Río Negro sobre la participación de diferentes organizaciones mapuches (el CODECI, el CAI y la Coordinadora) y sus reclamos en relación al dominio de la tierra fiscal (Cañuqueo *et al.* 2005) y la aplicación de políticas indigenistas en Neuquén en torno a la regulación de las comunidades a través de la personería jurídica y de proyectos de enseñanza de la lengua y cultura mapuche en las escuelas de la comunidad (Falaschi *et al.* 2005). También aquí puede mencionarse la visibilidad que comienzan a tomar los indígenas en la provincia de Salta (a través de prácticas culturales y discursivas), y la actitud desafiante frente a la hegemonía del estado provincial (Carrasco 2005; Gordillo 2010; Ciccone y Hirsch 2010), experiencias todas ellas que dan muestra, entre otras, de las nuevas condiciones y posibilidades que los escenarios actuales han habilitado al reemerger de las poblaciones indígenas²⁷. También prueba de ello, son las restituciones de restos humanos exhibidos en museos a las propias comunidades (Lazzari 2011), siendo dos ejemplos significativos los del cacique Inayakal a la provincia de Chubut (proceso que comenzó en 1994, pero se completó en 2014) y los de Pangüitruz-Güor (Mariano Rosas) a la Provincia de La Pampa en el año 2001, ambos hallados en el Museo de Ciencias Naturales de la Universidad de La Plata²⁸. Estas primeras restituciones fueron ordenadas por leyes especiales. Con la ley 25.517 y su decreto reglamentario número 710 del año 2010 se autorizó la restitución de restos humanos de manera general (Endere 2011, 2013).

Sin dudas, los antecedentes recuperados representan mínimamente la multiplicidad de situaciones que tuvieron y tienen lugar en la Argentina respecto de la afirmación o auto-reconocimiento indígena y la lucha por sus derechos. No obstante, su mención aquí actúa como marco de referencia para analizar contextualmente las experiencias que atraviesa el particular pueblo rankülche y su situación de emergencia en la actualidad.

2.5.1. Resistencias

²⁷Accedemos a todos los ejemplos mencionados, a partir de investigaciones que se han ocupado de estas temáticas y han sido compiladas por Claudia Briones (2005) en el libro titulado "Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad". Buenos Aires, Antropofagia.

²⁸Para mayor detalle sobre estas repatriaciones ver Tamagno 2009.

Las imágenes y concepciones construidas y difundidas respecto de lo indígena desde la temprana etapa de colonización y luego de conformación del Estado Nacional han contribuido a instaurar sentidos hegemónicos que trascienden hasta la actualidad y presentan una serie de resistencias frente a las nuevas re-emergencias. Esta actitud reticente no sólo ha procedido -y procede- de las autoridades públicas y los académicos, principales autores de aquellos signos claves en la narrativa oficial; sino también de sectores o miembros de la sociedad civil.

Al respecto Luis Campos Muñoz (2014) destaca a groso modo algunos de los principales argumentos de estas posturas. En primer lugar señala el discurso de la “extinción” el cual opera en este sentido de resistencia, en tanto a través de él se cuestiona la reaparición de las nuevas poblaciones que se supone, convincentemente, se encontraban desde tiempo en desaparición. De otro lado, si no por extinción los indios serían invisibilizados a través de un paulatino proceso de desindianización (Bartolomé 1985, 2003; Briones 2004; Carrasco 2002). Así, desde el sentido imperialista o colonial el indígena aparece como una categoría transicional, puesto que el proceso civilizatorio implicaba que, en la medida en que el indio se cristianizaba, incorporaba elementos de la cultura occidental y se mezclaba a través del mestizaje con los blancos; dejaba de ser indio. Estos preceptos se contraponen con cualquier narrativa que admita la posibilidad de que “el indio vuelva a ser indio” sobre todo si sus elementos culturales lo llevaron a dejar de serlo.

Respecto de lo anterior, entra en juego otro argumento que remite a la condición de “pureza” necesaria para el reconocimiento indígena, la cual se considera que se fue perdiendo a partir del contacto con occidente y la contaminación de los rasgos indígenas originales o auténticos. Desde esa perspectiva el indio etnogenético está degradado, degenerado y sin posibilidad de reemerger como tal. En el mejor de los casos, así como explica Carrasco (2002), los “restos” de población nativa viven predominantemente en zonas rurales, como “hombres de campo”; de allí que es frecuente que se considere “indio trucho” o “indio falso” a aquel que reivindica su identidad étnica en las ciudades.

Otros argumentos que identifica el autor, postulan al indígena como incapaz y por ende, sin posibilidades de autogestionar sus procesos identitarios, razón por la cual se entiende que sus reivindicaciones son producto de las acciones de un agente exterior. Allí es donde aparecen los antropólogos, el Estado y las ONGs que promoverían la identidad y pertenencia étnica, tildando así de manipulación e instrumentalidad a la reivindicación etnogenética y, en ese sentido, a su ilegitimidad. Por último, otra postura que niega la posibilidad de etnogénesis es aquella que entiende a los “nuevos indios” como mero resultado de un capitalismo tardío o de una lógica multicultural que pretende llegar a todos los sectores y volver más eficaz los procesos de dominación (Zizek 1998), convirtiendo a las colectividades -como los grupos indígenas- en grandes consumidores; siendo

manipulados nuevamente a través de la matriz del consumo cultural. Ello puede observarse con mayor claridad en aquellos procesos en los cuales los indígenas colocan sus “productos” o pretenden vender su “identidad” dentro del mercado, principalmente en el marco de la actividad turística, adecuando sus producciones al consumo externo y las demandas comerciales (Balazote y Radovich 2009; Benedetti 2013; Gorosito Kramer 2007).

Lo que interesa rescatar aquí, a partir de algunos de los argumentos señalados, es cómo los actuales procesos de etnogenésis, vinculados a las nuevas condiciones de reconocimiento, ponen al descubierto las representaciones hegemónicas que niegan los derechos de autodeterminación de los mismos pueblos indígenas. Ello se debe a que estos movimientos sorprenden porque rompen con las formas tradicionales de entender al indígena que se ha dado en occidente y atenta con las categorías previamente establecidas. Lo peligroso de seguir afirmando y divulgando estas concepciones es que se continua activando un “umbral bajo de alteridad tolerada” (Briones 2004), lo que permite además legitimar desigualdades sociales e impulsar una fuerte asimetría entre aquellos que se consideran dignos de pertenecer al “nosotros” nacional y aquellos “otros” que se apartan de la uniformidad requerida y necesaria para “ingresar”. No obstante, a pesar de la homogeneidad declamada y de un país que se jactó de ser territorio europeo en Latinoamérica, claro está que esos intentos estuvieron lejos de suceder como tales. En ese sentido, no puede negarse que el “tipo argentino” esperado nunca se terminó de “fundir” y que, por su parte, los indígenas nunca terminaron de desaparecer. Así, el devenir “no dio como resultado más que una identidad nacional débil y un sentimiento patriótico exiguo” (Briones 2004: 86), que con el tiempo no hizo más que aportar una superficie de emergencia de estos “otros” sujetos que difieren de la imagen fantasmal construida por las elites decimonónicas y se afirman con su impronta distintiva en diversos espacios del suelo nacional.

2.6. Historia indígena en San Luis

Además de haber recuperado brevemente y de modo general la historia que atravesaron las poblaciones indígenas en el marco del territorio argentino, en este apartado se destacan algunas particularidades de la provincia de San Luis, área de este estudio, para el posterior análisis situado en dicha región. Si bien resulta escasa la documentación en este sentido, se intenta esbozar algunas líneas que contribuyan a contextualizar el trabajo, a partir de la información que fue posible recabar.

Al respecto, la primera obra que refiere a la historia de San Luis pertenece a Juan W. Gez, un historiador y literario, a quien por ley 405 se le encarga en 1910 escribir la historia provincial. Si bien su trabajo ha sido objeto de severas críticas, en razón de contener

algunos errores, representa una contribución fundamental al conocimiento sanluiseño. Además, es el primer texto de la provincia en su género, escrito a mediados de la década del 10 del siglo XX, y posee un extenso contenido que abarca desde la fundación de la capital hasta 1900. Dado que los dos tomos de su obra han desaparecido se accede a su trabajo a través de la edición de los fascículos que realiza *El diario de la República* de San Luis en 1996, de allí que las citas correspondan a dicho año.

Este autor señala, en primer lugar, que la conquista y población de la región de Cuyo, a la que siempre perteneció el territorio que hoy ocupa la actual provincia de San Luis, está vinculada históricamente a la conquista de Chile. La misma, que comenzó prácticamente con la fundación de Santiago de Chile en 1541 por don Pedro de Valdivia, fue una epopeya que motivó a que en varias oportunidades debiera Valdivia solicitar refuerzos al Perú para sus posteriores conquistas. Es así como en 1549 se eligió a Francisco de Villagra como su capitán quien regresó con los refuerzos volcándose por la vertiente oriental de la Cordillera de los Andes, a través de la cual descubrió importantes regiones de nuestro país. Por su parte Michieli (1993), quien desde la arqueología se ocupó del primer contacto hispano-indígena en la región cuyana, remite también a esta época y describe que cuando en 1562 el propio Villagra fue nombrado gobernador de Chile, envió a uno de sus hombres, don Juan Jufré, con una misión que, además del mandato de refundar Mendoza y fundar San Juan, incluía recorrer la zona de la actual provincia de San Luis que entonces era denominada "provincia de Conlara", convirtiéndose en su descubridor. Treinta años más tarde su hijo, el capitán Luis Jufré, fundó en la tierra reconocida por su padre la ciudad de San Luis de Loyola en 1594 como parte integrada al Corregimiento de Cuyo con cabecera en la ciudad de Mendoza, jurisdicción en Chile y dependencia del Virreinato del Perú (Michieli 1991: 9). Respecto de la jurisdicción de San Luis, Gez detalla que esta tenía límites bien determinados, comprendidos de este a oeste, dentro de la sierra alta de Comechingones que la separa de Córdoba, y el Río Desaguadero, que la separa de Mendoza. Por el norte, limitaba con San Juan y La Rioja, mientras que por el sur y sudeste ejercía dominios hasta Achiras, desagües del Río V y curso medio del Salado, campos que sus habitantes comenzaron a poblar desde los primeros tiempos de su establecimiento. A su vez, señala que en 1596 una refundación por parte del gobernador de Chile Martín García Oñez de Loyola le daría a la ciudad el nombre de San Luis de Loyola Nueva Medina de Río Seco. Finalmente, tras varios traslados y denominaciones en 1689 quedaría ubicada en su emplazamiento contemporáneo.

Respecto de los primeros habitantes de este territorio, Gez (1996) indica a los comechingones o moradores de las cavernas y a los michilingües, pobladores de los valles y como tribus fronterizas, a los guandacoles y famatinas por el norte, en los valles del mismo nombre y pertenecientes a la gran familia de los diaguitas; y por el sur en la llanura

pampeana, a los pehuenches y ranqueles, que identifica de origen araucano. Por su parte, Michieli menciona a los huarpes, que ocupaban desde el Río Jáchal hasta el Río Diamante y el área circunscripta entre la Cordillera de los Andes y el Valle de Concarán -San Luis; los capayanes que se ubicaban al norte de los huarpes en la zona contigua a las Sierras de Valle Fértil y de La Huerta y los cuales describe como grupos emparentados culturalmente con los diaguitas. También menciona a los comechingones que se extendían desde el río Salado hasta la zona del río Cuarto, en la provincia de Córdoba, alcanzando incluso las inmediaciones del río Quinto y las Sierras Centrales, entrando por lo tanto en parte del territorio de la actual provincia de San Luis. A su vez, incluye a los puelches que ocupaban desde la cordillera hasta las llanuras orientales, ingresando por el sur al actual territorio puntano y, finalmente, a los pampas, que compartían con los puelches la zona sur y su influencia llegaba hasta el mismo extremo de la Sierra de San Luis, conocida como "Punta de los Venados". Sostiene que se caracterizaban por ser grupos de cazadores-recolectores que se instalaron en las sierras ocupando los numerosos valles, rodeados de colinas bajas que los constituyen. "Allí se dedicaron a la cacería de guanacos, ñandúes y ciervos en las partes altas de la sierra; a la recolección de frutos de algarrobo y chañar en el monte cercano; a la cría de la llama en las colinas bajas y a la agricultura en el fondo húmedo y fértil de los pequeños valles donde también instalaron sus viviendas" (Michieli 1993: 2).

Finalmente, Núñez, otro historiador y escritor argentino que residió en San Luis y escribió el libro *Historia de San Luis* en 1980, describe entre los pueblos indígenas que habitaban la actual provincia a los huarpes, los comechingones y los pampas, existiendo aquí coincidencia con Michieli, aunque también menciona a los olongastas que reconoce como una fracción muy poco conocida que vivían en el sur de La Rioja, sudeste de San Juan, oeste de Córdoba y norte de San Luis. Es decir, que no existe igualdad de criterios entre estos autores respecto de cuáles eran los grupos originarios de la zona, aunque si acuerdan en sostener que a la llegada de los españoles convergían influencias de distintas culturas indígenas que habitaban en regiones circundantes. En cuanto a los ranqueles, estos son sólo reconocidos por Gez, mientras que los otros autores no los mencionan, aunque dentro de sus descripciones podrían ser incluidos entre los pampas, dado que a partir de la lectura de los trabajos de Meirado Hux (1998) conocemos que dicha denominación [ranquel] aparece en el siglo XVIII (ver capítulo 3) para nombrar a los indígenas que antes de esa fecha habían sido designados como pampas.

Gez (1996) explica que desde la conquista los grupos indígenas fueron repartidos en encomiendas²⁹ en tierras distribuidas previamente entre los conquistadores para su propio

²⁹La encomienda se trató de una institución o sistema introducido por los españoles en América, que consistía en el repartimiento de los indígenas a un encomendero para su aprovechamiento como mano de obra, a cambio de que este les provea alimentos, vestimenta y los instruya en la fe católica. Fue un régimen caracterizado por fuertes exigencias de trabajo,

usufructo. Dentro de la estratificación social, constituían la plebe de la población junto con los mestizos, mientras que la primera clase estaba formada por los conquistadores, terratenientes y los "criollos", sus descendientes inmediatos. Los indios eran además considerados como menores de edad y mientras tuvieran un carácter dócil y se asimilaran a la vida civilizada, esas circunstancias hacían más humano el sistema de las encomiendas; de lo contrario eran sometidos a los rigores de la esclavitud y de unas fatigas que muchas veces terminaban en la muerte. En esa sumisión se creaban relaciones a partir de las cuales muchos españoles se casaban con jóvenes indígenas, constituyendo así las primeras familias de criollos que, aunque dispersas en la vasta campaña, fueron los elementos con los cuales debían formarse los futuros núcleos de las poblaciones puntanas, comenzando por su propia capital (Gez 1996).

Al respecto de esas primeras relaciones establecidas entre los españoles y los indígenas Michieli destaca los cambios en la distribución de la población indígena que produjo el ingreso e instalación de los españoles en la región de Cuyo. Según explica, en primer lugar, ello provocó un rápido despoblamiento de quienes se asentaban en los valles principales de San Juan y Mendoza puesto que fueron llevados a trabajar a Chile y, en consecuencia, en segundo lugar, un aumento de población en las zonas marginales. Este hecho se dio con más intensidad en el complejo lagunero de Guanacache, existente en la zona comprendida entre las provincias de San Juan, Mendoza y San Luis. Allí los indígenas lograron una gran adaptación al medio que motivó cambios en aspectos de la cultura, principalmente en el patrón de asentamiento que consistió en agrupamientos en pequeñas aldeas y, además, en la economía debido a que el complejo permitía la sustentación de recursos naturales como la pesca, caza y recolección (Michieli 1993).

Según sostiene la autora, una vez realizadas las fundaciones de las ciudades de Córdoba (1573) y San Luis (1594) y de encomendarse a los indígenas de la sierra y de las cercanías a la Punta de los Venados y río Quinto, se produjeron, en algunos casos, y debido a la poca cantidad de indígenas en la zona, superposiciones de encomiendas y, en otros, el traslado de indígenas de un lugar a otro para completar la cantidad de individuos asignados a un encomendero. En otras ocasiones se aplicaba la desnaturalización como castigo a los "indios rebeldes", que consistía en el traslado a un lugar del cual no eran originarios, tal como sucedió en 1681 con unos indígenas huarpes de Mendoza que fueron llevados a la ciudad de San Luis. Este tipo de situaciones dio lugar a una marcada movilidad forzada dentro del poblamiento indígena para el siglo XVII (Michieli 1993).

En el siglo XVIII se producen varios acontecimientos importantes. En 1776 se crea el Virreinato del Río de la Plata que produce la separación del Corregimiento de Cuyo de la jurisdicción chilena. En 1782 se crean las intendencias para el mejor gobierno del

abusos, traslados de población forzada y desmembramiento de grupos con el fin de cubrir las demandas tributarias (Lorandi 1988).

virreinato, residiendo el intendente en Córdoba, capital desde la cual se atendía a las cuestiones referidas de Cuyo. La jurisdicción puntana, propiamente dicha, era gobernada por el comandante de armas, juez y subdelegado de la real hacienda, don Domingo Olmos y Aguilera, quien en 1787 entregó el puesto a don Juan de Videla. Estas reformas tendían a constituir un gobierno estable y previsor, dado que la descentralización administrativa favorecía al territorio y sus poblaciones, por cuanto los gobernadores estaban en contacto con las necesidades de los pueblos del interior. Fue la última y más plausible reforma del sistema colonial (Gez 1996).

Ya en el siglo XIX, se destaca el papel distinguido que jugó la provincia de San Luis frente a las invasiones inglesas de 1806 y “su honroso haber en la patriótica empresa que alentara el credo revolucionario de 1810 y en las jornadas posteriores al servicio de la organización nacional” (Gez 1996: 9). En el primer caso, San Luis había remitido doscientos hombres, elegidos y bien equipados, que fueron incorporados al cuerpo de patricios con el que se hizo la defensa. Por su parte, también apoyó al primer gobierno patrio y, para neutralizar la reacción española, reunió elementos bélicos, además de dinero, caballos y alimentos para la tropa. Todos estos hechos evidencian la parte activa que tomó San Luis, desde el primer momento, en la causa de la revolución.

En 1813, el 31 de enero, se sancionó la Asamblea General Constituyente a partir de la cual se constituye y reconoce la soberana representación de las Provincias Unidas que suplantó al Virreinato del Río de La Plata. Tal como describe Gez:

Esta Asamblea fue la que hizo la Patria con sus deliberaciones tendientes a liquidar el pasado y a preparar la independencia del país. En efecto, desde luego, sancionó la humanitaria ley sobre la libertad de vientres, pues decía que los niños nacidos en todo el territorio de las Provincias Unidas del Río de la Plata, no deben permanecer en la esclavitud desde el día consagrado a la libertad, es decir, desde la instalación de Asamblea... **Derogó las encomiendas y todo sistema forzado de servidumbre y declaró a los indios libres y en igualdad de derechos a todos los ciudadanos;** abolió el tribunal de la Inquisición, los títulos de nobleza y privilegios personales, declarando que todos los ciudadanos eran iguales ante la ley; declaró fiesta cívica el 25 de mayo y adoptó el canto de D. Vicente López como himno nacional; mandó acuñar moneda con su sello propio; ordenó que se bajara el escudo del rey y en su reemplazo se pusieran las armas de la Asamblea (...) consagró los principios de un pueblo joven y viril que se levantaba a la altura de sus grandes destinos, como nación libre e independiente. Razón tenían los cabildantes puntanos cuando decían que después del 25 de mayo, quedaría como página gloriosa de nuestra historia, la obra regeneradora de la ilustre Asamblea de 1813 (Gez 1996: 72).

En noviembre de 1813 se creó la Intendencia de Cuyo, formada por las provincias de San Luis, Mendoza y San Juan, respondiendo a la necesidad de dar impulso y vigor a estas poblaciones, amenazadas por una invasión del lado de Chile. La creación de esta Intendencia había sido sugerida por San Martín, como base en que se apoyarían sus futuros planes de defender los pasos de la Cordillera y de traspasarlos, si fuera necesario.

Para la tenencia de San Luis fue nombrado, en 1814, el capitán D. Vicente Dupuy, hijo de Buenos Aires, quien ya se había distinguido como militar valiente en la campaña de la Banda Oriental. En las jornadas que siguieron en el camino hacia la declaración de la independencia de 1816, San Luis continuó destacándose por sus contribuciones y organización de las propias milicias para incorporar al ejército de los Andes. De modo que según argumenta Gez “Ninguna otra provincia argentina... rindió como la de San Luis su mayor sacrificio a la patria en el esfuerzo y en la vida preciosa de sus esbeltos granaderos” (Gez 1996: 73). Esta cuestión constituiría el principal argumento sobre el que las autoridades sanluiseñas se apoyarían más tarde para solicitar protección al gobierno de Buenos Aires frente a los ataques de los “salvajes”. Finalmente, años más tarde en 1820 y en el marco de las reacciones autonomistas frente al centralismo de Buenos Aires, San Luis organizaría su gobierno definitivo e independiente y para el año 1855, juraría al mando del Gobernador Justo Daract la primera Constitución Provincial.

Cabe destacar, volviendo a lo relacionado con la historia indígena, las menciones que realiza Gez sobre acontecimientos que involucran a estos grupos, todos vinculados a invasiones, saqueos o malones. Así refiere a tres sucesivas irrupciones que los indios produjeron en 1832 en las que se llevaron “12.000 cabezas de ganado y varias familias cautivas del Río V, Morro y hasta de Renca” (Gez 1996: 163). Por otra parte, alude a la expedición de 1833 al mando del general Luis Huidobro “al país de los ranqueles”, donde las fuerzas puntanas se enfrentan a Yanquetruz y a las tribus dispersas que acampaban al sur del Río V en el combate del Lechuzo y de Las Acorralladas. Sobre estas acciones detalla:

Las partidas de explotación chocaron, a corta distancia, con un grupo de indios poco numerosos; pero, a medida que iban avanzando, notaron que el grueso de la indiada los esperaba en la parte sud de Las Acollaradas. Allí estaba el temido Yaquetruz con mil lanzas, dispuestas al combate y al acercarse los “cristianos” o huincas, como llamaban los indios a los hombres civilizados, se lanzaron a su encuentro en vertiginosa carrera, haciendo blandir las agudas lanzas entre una nube de polvo, cual si fuera el terrible pampero desencadenado, con furia, desde las cumbres andinas. La infantería forma sus cuadros y la caballería toca a la carga; el choque es horrible. Los cuadros son deshechos varias veces, **viniendo los bárbaros a ensartarse en las bayonetas de los heroicos soldados**; pero el valiente Barcala se rehace a cada instante y llena los claros para oponer un muro infranqueable a la **feroz indiada**. El espíritu general del ejército se reanima y lleva al ataque decisivo hasta que los indios huyen, llevándose los heridos que consiguen alzar en sus potros y dejando más de cien muertos. Entre éstos estaban los famosos caciques Painé, Pichún y Carayné, hijos de Yanquetruz. También **costó alejército civilizado muy dolorosas pérdidas**; pero su número fue reducido, aunque hubo muchos heridos (Gez 1996: 168).

Sucesivamente relata la invasión de 1834 encabezada por los indios de Yanquetruz en las zonas de Renca, Santa Bárbara y Carolina atraídos por la fama de sus minas y de su comercio. Describe el acto aludiendo a la crueldad del mismo “La virgen del Carmen, de

Carolina, no pudo escapar al saqueo y al sacrilegio. Le robaron las joyas y le dieron de hachazos y puñaladas, **conservando hasta el presente las huellas bien marcadas de aquel acto de barbarie inaudita**" (Gez 1996: 54). Frente a estos ataques, el esfuerzo y organización bien combinada de las tropas puntanas junto con la contribución armada de Buenos Aires darían la victoria de este enfrentamiento, siendo muchos indios perseguidos, otros muertos como los caciques, Colipay, Pulcay, Pichul, hijo de Yanquetruz, Carrané, Pallán y Cutiño. La jornada que Gez describe victoriosa se conseguía "a costa de los valientes que allí quedaron, marcando con su sangre y con su vida esa etapa dolorosa de los grandes sacrificios por la civilización y la humanidad" (Gez 1996: 173).

Al respecto de esta historización sobre los ataques indígenas el autor señala como otro acontecimiento destacado la invasión de los indios por el sur del río V a mediados de 1847. En este caso, la división puntana que le salió al encuentro estaba conformada por distinguidos oficiales como los hermanos Saá, quienes hacía pocos meses habían regresado de "tierra adentro". En el combate se describe el enfrentamiento entre Juan Saa y el Coronel Baigorria (quien salió a perseguir a los Saá, luego de que Painé lo haya responsabilizado de la huida de los hermanos de las tolderías):

Entonces Dn. Juan Saa, montando a caballo, desafió al coronel Baigorria a medir sus armas en aquel mismo sitio. Los dos centauros se aprestaron al singular combate cuando la lucha se reanimaba en medio del incendio, de la polvareda y el humo; entre los **alaridos del salvaje y los gritos de los valientes**. El duelo a muerte había dado comienzo entre aquellos dos hombres extraordinarios. Los indios fugitivos se detienen, para presenciar el desenlace (...) Al fin, Dn. Juan clava las espuelas a su caballo y lleva una carga formidable a su rival, consiguiendo partirle la cara de un sablazo. Baigorria ahogado en sangre, se abraza al cuello de su potro y huye del campo (...). La victoria había coronado **el esfuerzo de tanto valiente(...)** Don. Juan Sáa, joven, apuesto y jinete temerario en el ataque, había terminado brillantemente la jornada, con aquel combate singular y memorable. Tal fue la famosa acción de la Laguna Amarilla, donde **los puntanos demostraron una vez más su coraje y su heroísmo en aquella espantosa lucha con el salvaje** (Gez 1996: 199).

Otros ataques pertenecen al año 1851 en Chaján y Portezuelo y a 1864 en Mercedes. La obra de Gez, además, da cuenta de la excursión a los indios ranqueles de 1867 por parte del coronel Mansilla, acompañado del padre Marcos Donati, y de la expedición al desierto de 1872 por parte del sacerdote Álvarez para tratar la paz con los indios. No obstante enfatiza en la Conquista del Desierto de 1879 donde la provincia presta un eficaz auxilio al plan estratégico del general Julio A. Roca. Pese a tratarse de una campaña fatigosa describe la victoria:

La mortandad de los indios fue espantosa, pues los salvajes habían jurado morir antes de entregar sus aduares o caer prisioneros. Esto no obstante, las divisiones que salieron de San Luis, trajeron como trofeos de su victoria, más de 800 indios de lanza, muchas mujeres y niños; se rescataron 86 cristianos cautivos y grandes arreos de ganado y como dato curioso, debemos mencionar que entre los trofeos se

trajo el cráneo del famoso cacique Mariano Rosas, desenterrado de su tumba, considerada sagrada para la nación ranquelina (Gez 1996: 312).

Este es el último acontecimiento que el autor reconstruye en relación a lo indígena puesto que, según explica, terminada la campaña desaparece “ese gran peligro [de los salvajes] para la civilización argentina” y se libra así a la república y las provincias de “esa rémora para su progreso”. Se destaca en estos relatos la construcción que se hace del indio como un peligro o riesgo para la “población” no indígena, la cual podía disolverse si no se la protegía de los ataques. De allí que además a lo largo de la obra se haga hincapié en el pedido de auxilio que por aquellos años se hacía en favor de la provincia para asegurar el triunfo sobre el indio.

Relacionado a estos modos en que se configura históricamente lo indígena en la región interesa destacar de la obra de Núñez (1980) dos principales imágenes consolidadas sobre el indio, coincidentes con lo hasta aquí recuperado de Gez. De un lado, la de **servidumbre** que bien relata en el apartado “la servidumbre del indio” a través de citas, por ejemplo, del mismo Valdivia: “a las personas que allá envié les deposité indios...desmembré a los caciques para dar a cada uno quien le sirviese...pues cada vecino tiene en comarcas recién conquistadas a veinte o treinta indios”. Y a partir de otras citas “la caza del indio estuvo perfectamente organizada en los tiempos iniciales de la colonia. El poblador necesitó del mitayo para los laboreos agrícolas extensivos que debía encarar en estos apartados lugares” (Núñez 1980: 16). De otro lado, la imagen del indio se asocia con la del **enemigo** frente a quien hay que encabezar la lucha. Similar a las expresiones de Gez describe, por ejemplo, respecto de la invasión de 1712: “los indios arrasaron la campaña puntana, saquearon sus estancias y asaltaron la ciudad de San Luis, **sometiéndolas a los horrores de la destrucción y el incendio** (...) trajeron un malón de grandes proporciones y de **nefastas consecuencias para los pueblos de San Luis**”. Por ello explica los diversos parajes de destacamentos militares que se establecieron luego para evitar las continuas invasiones de los indios enemigos, que según son vistos en estos textos, representan una incesante amenaza para la ciudad y sus distritos (Núñez 1980).

2.7. Comentarios finales

En este capítulo se recuperaron los aspectos históricos, sociales y políticos vinculados a los pueblos indígenas en Argentina. Así se enfatizó en la construcción del estado-nación argentino y el quiebre que este produjo con el pasado indígena, negando en general cualquier otra influencia que no sea la tradición hispano católica y produciendo una exaltación de los héroes nacionales (Endere 2009). Se describió, además, cómo a través

de un proceso de “europeización”, producto de la inmigración europea de fines del siglo XIX y principios del XX, se buscó homogeneizar a la población y sus diferencias, de modo que, en lugar de incorporar a lo preexistente los valores europeos o establecer relaciones de complementariedad, se buscó la exclusión y destrucción de la cultura local (Jauretche 2004). En tal sentido, se afirma que Argentina se construyó sobre la base de la negación de los pueblos indígenas y la elaboración de ideas racistas y etnocéntricas que, pese al nuevo contexto de reemergencias y de reconocimiento étnico de diversas comunidades, continúan en la actualidad, siendo prueba de ello las aún resistencias ante este cambio. No obstante, también se referenciaron los avances que, en las últimas décadas, se produjeron en materia legal y que funcionaron como la base sobre la cual surgieron reivindicaciones, así como organizaciones y movimientos de pueblos indígenas en busca del reconocimiento y aplicación de sus derechos.

Por otra parte, se observa que la historia de la provincia de San Luis -descrita a partir de tres principales historiadores que refieren al pasado indígena de la región- no muestra diferencias respecto del histórico modelo nacional, sino que más bien pone al descubierto, a través de la narrativa escrita, una concepción del indígena como obstáculo al desarrollo del país, que se contrapone con la contribución “valiente y heroica” de los patriotas. La recuperación de algunos fragmentos de texto tuvo por objetivo dar cuenta de esos discursos y sentidos que el relato oficial ha difundido. En torno de ello, resta ver cómo en los años recientes los cambios en las normativas, en las políticas gubernamentales y en los movimientos étnicos producen renovadas imágenes y escenarios de acción y reivindicación cultural de los pueblos indígenas, en este caso, a partir de las experiencias de los rankülches de San Luis, foco de análisis de esta investigación.

CAPÍTULO 3

Los Rankülches. Definiciones y estudios sobre sus trayectorias

3.1. Introducción

Investigadores de diferentes áreas se han ocupado de los rankülches en estudios relativos a grupos indígenas locales, definiéndolos y describiéndolos de modos diversos. Este capítulo tiene por objetivo presentar una síntesis general de estas investigaciones, puntualizando en aquellas que refieren al origen, los territorios y el contexto histórico de estos pobladores, a fin de reconstruir quiénes son los rankülches a partir de las diversas miradas académicas. Luego, a modo de antecedentes, se mencionan los distintos trabajos que han contribuido al conocimiento de estos grupos. Se recuperan, además, las trayectorias históricas, así como las reivindicaciones culturales producidas en las últimas décadas en la provincia de La Pampa, no sólo por ser un área central de concentración de estas poblaciones sino también porque algunos acontecimientos permitirán, como se verá más adelante, establecer correspondencias y/o disidencias con lo ocurrido en la provincia de San Luis. Por último, se destacan las implicancias de los estudios existentes sobre los rankülches y los nuevos aportes que, a la luz de estos, genera la presente investigación.

3.2. Sobre los rankülches: diversas versiones

Si bien el origen de los rankülches es discutido, hay cierto consenso entre los investigadores sobre su presencia en la pampa central en el último tercio del siglo XVIII (Barrionuevo Imposti 1988; Fernández 1998; Roulet 2002; Hux 2003; Villar y Jiménez 2006 y 2013). En tal sentido, la mayoría de los estudios remiten a esa época, aunque también y principalmente al siglo XIX, donde se analizan las experiencias e influencias políticas y sociales de estos grupos y las situaciones que atraviesan a causa de las ofensivas del ejército o de la denominada “conquista del desierto” de 1878-1879 (ver capítulo 2) a partir de la cual dichas poblaciones generan distintas estrategias para enfrentar las condiciones adversas y las políticas que pretendían su sometimiento e invisibilización (Salomón Tarquini 2011).

Para definirlos algunos investigadores han focalizado en su composición original, dejando en evidencia las disidencias existentes en este punto. Para dar cuenta de ello se especifican algunos trabajos. Así, por ejemplo, para el historiador Jorge Fernández (1998), los rankülche originarios eran una facción de los pehuenches y tenían su territorio en el este de la Cordillera de los Andes donde habrían existido carrizales, aludiendo aquí al motivo por el cual llevan su nombre, dado que *Rankül* significa caña o carrizo y *che*, hombre o gente; es decir, “gente de las cañas o de los carrizales”. Parte de este grupo se

habría trasladado a la zona del caldenar pampeano a fines del siglo XVIII debido a sus disputas con los restantes pehuenches y con los huilliches. La otra parte, también se habría movilizó luego a la pampa, asentándose en cercanías de Salinas Grandes. Como consecuencia de ello “los huilliches y los pehuenches ranquelinos se mezclaron inmediatamente con los pueblos preestablecidos en la pampa” naciendo de la “fusión interétnica el ranquel definitivo o estabilizado” (Fernández 1998: 56).

Para Daniel Villar y Francisco Jiménez (2006 y 2013) los rankülches también emergen en el territorio pampeano hacia la segunda mitad del siglo XVIII en el marco de un complejo proceso de etnogénesis. No obstante, diferencian dentro de este grupo dos componentes o conjuntos poblacionales. Uno, localizado en el *Mamil Mapu* (país del monte), en pleno *Calden* pampeano y otro, en *Leu Mapu*, más cerca de Salinas Grandes. Ambos, desde el punto de vista biológico y cultural habrían sido resultado de una intensa mezcla. En el primer caso, la identidad étnica posiblemente reunía:

1) Ingredientes que provenían de la ultra cordillera, algunos posiblemente originarios de las parcialidades de los llanos; 2) moradores de los valles andinos en ambas vertientes, genéricamente denominados *pewenche*; 3) los llamados *huilliche* de la cuenca del río Limay (por ejemplo, la familia de Llanketruz) y 5) por último, los consabidos *renegados o refugiados* (incluidos algunos esclavos en fuga) y cautivos hispano-criollos de ambos sexos (Villar y Jiménez 2013: 16-17).

Para el segundo caso, el grupo del *Leu Mapu* habría incluido mayor proporción de elementos locales, en tanto se vinculaban con los *pampas* (los denominados *tehuelche*, tal como aclaran los autores) y otros grupos de la pradera y del norte de la Patagonia extra-andina. Más allá de esta caracterización, ambos grupos no se habrían diferenciado tanto por sus rasgos socio-culturales, sino más bien por sus formas particulares de adaptación al medio, ecológicamente diverso³⁰ en uno y otro caso.

Por su parte, Meirado Hux (1998) también explica el origen indicando que la palabra ranquel aparece -también en el siglo XVIII- para nombrar a grupos que anteriormente habían sido señalados como pampas y/o como pehuenches, por lo cual aclara que los rankülches provienen tanto de uno como de otro grupo. Si bien este autor refiere al proceso -analizado por varios etnólogos como Canals Frau (1946)- de araucanización de la pampa o invasión de indios chilenos a mitad del siglo XVIII; sostiene que la lista de caciques llamados ranqueles que actuaron entre 1750 y 1800 no da lugar a decir que en ese tiempo hayan sido araucanizados. En tal sentido, argumenta un origen local en la composición étnica rankülche.

Respecto de los lugares y las características de los espacios que históricamente estos grupos habitaron, Tapia (2002) destaca, a partir del registro arqueológico, que los

³⁰El *Mamil Mapu* que significa País del Monte lleva ese nombre por estar cubierto por un variado conjunto vegetal con predominancia de caldenes y numerosos algarrobos. El *Leu Mapu* se corresponde con las cadenas medanosas características del sector este-sur-este del actual territorio de la provincia de La Pampa.

asentamientos rankülches se ubicaban sobre suelos asociados a un clima semiárido, con vegetación de bosque xerófilo en el que predominaba el caldén, el chañar, la jarilla, el piquillín y el algarrobo. La mayor concentración poblacional se hallaba en aquellas zonas que contaban con lagunas de agua potable cercanas, fundamental para la supervivencia. Menciona lugares como Trapal, Lebucó, Poitague y Nahuel Mapu (Departamento de Loventué) emplazados en el Monte del Caldén y Currú Mahuida (Departamento de Chalileo) que ocupaba una posición entre el caldenar y la estepa arbustiva. La elección de instalarse en el monte se explica no sólo por las posibilidades que este ofrecía para subsistir (madera, presencia de flora y fauna variada, aguadas y lagunas rodeadas de buenos pastos) sino también por sus cualidades como ámbito de defensa y protección.

A partir de un estudio más vinculado a la perspectiva del paisaje, Curtoni (2000) aborda la cuestión de la territorialidad y describe algunas características de este grupo indígena. Indica que el “territorio efectivamente ocupado” por estos, en el área pampeana en el siglo XIX, tenía una tendencia circular y concéntrica con distintas espacialidades entre caciques principales de 50 a 70 km y que los “círculos” formados se corresponderían con distintos linajes. En el centro se ubicarían las tolderías de los caciques más importantes y en las partes periféricas de cada “círculo” los capitanejos que habrían tenido por función principal la de avisar cuando alguien entrara en esa área protegida. En el capítulo que sigue analizaremos los sentidos atribuidos a la forma circular en la que se construyeron las casas en el actual Pueblo Ranquel de San Luis, lo cual podría establecer una continuidad con esta tendencia a la circularidad que el autor señala.

Por otro lado, los rankülches fueron analizados en varias investigaciones, no ya por sus componentes originarios o los lugares ocupados y su particular disposición en ellos, sino por su trayectoria histórica, política y territorial en las pampas. En dicho sentido, predominan abordajes acerca de sus liderazgos, alianzas y vínculos políticos a fines del siglo XVIII y a lo largo del siglo XIX (Barrionuevo Imposti 1888; Mayol Laferrere 1996; Tamagnini y Lodeserto 1999; Tamagnini y Pérez Zavala 2002, 2003a y b, 2010; Pérez Zavala 2007, 2014).

Para dar cuenta de ello se retoma un trabajo de Tamagnini y Pérez Zavala (2010) sobre la Frontera Sur Argentina³¹ en donde las autoras describen a los rankülches, emplazados al sur del río Quinto, como aquellos que establecieron variadas estrategias de vinculación con distintas fuerzas sociales cristianas³². Así se señala que:

³¹ Se trató de una red de fuertes y fortines erigidos durante la corona española que dieron entidad a esta línea militar que sirvió para demarcar el territorio ocupado por *indígenas y cristianos*. Esa larga cadena de fortificaciones comenzaba en el Atlántico, atravesaba todas las tierras interiores hasta tocar finalmente la Cordillera de los Andes (Tamagnini y Pérez Zavala 2010: 14).

³² El uso de la palabra cristiano fue empleado tanto por indígenas como por las autoridades políticas, militares y religiosas de la frontera, siendo el apelativo más corriente que aparece en la documentación de mediados del siglo XIX. A lo largo de las relaciones interétnicas dicha

Pactaron con la corona española, se relacionaron con el chileno Carrera en tiempos independentistas, se enfrentaron a Juan Manuel de Rosas, recibiendo en las tolderías al “salvaje unitario” Manuel Baigorria y se aliaron a la Confederación Argentina, mientras maloqueaban sobre la provincia de Buenos Aires. Posteriormente, combinaron sus movimientos con las montoneras provinciales, atacando las fronteras durante la década de 1860, y finalmente, concretaron tres tratados de paz con el Gobierno Nacional durante los años 1870, 1872 y 1878. Estas estrechas relaciones concluyeron en 1879, cuando fuerzas de la división del Coronel Eduardo Racedo arrasaron definitivamente sus tolderías. (Tamagnini y Pérez Zavala 2010: 17).

A su vez, las autoras diferencian los pobladores de Poitague y Lebuco y los llamados “indios de la entrada o de la orilla”, aquellos asentados en los campos colindantes a las lagunas del Cuero y del Bagual, que por su ubicación estratégica cercana a la frontera materializaron un complejo sistema de control del territorio de quienes entraban y salían de tierra adentro (Figura 1) y además, siguiendo a Bechis (1998) una forma organizada para el ataque en poblados y fuertes cristianos.

Estas particularidades señaladas, trabajadas también por los otros autores que se ocuparon de esta temática, ponen de relieve la importancia que esta sociedad, como otras agrupaciones indígenas, tuvo en el siglo XIX en términos de su capacidad territorial, diplomática, política y social, más allá de que la historiografía la haya relegado a un segundo plano. Como se verá más adelante, los descendientes actuales poseen sus propias versiones de la historia -transmitida de generación en generación por medio de los relatos orales- las cuales coinciden con estas miradas que reconocen la vasta y fuerte presencia rankülche en la zona y, por lo tanto, se distancian de aquellas otras perspectivas que les asignan una ocupación u formación étnica relativamente reciente (siglo XVIII).

Por otra parte, desde un enfoque antropológico se destacan los trabajos de Axel Lazzari (2007b) sobre su análisis respecto de lo que denomina el “Desvanecimiento ranquel”, un dispositivo de invisibilización indígena que se inicia a fines del siglo XIX en la Pampa a través, por ejemplo, del discurso de la araucanización, de las estadísticas censales y de la articulación de la cuestión indígena con el mestizaje provincial.

expresión perdió su significado original, ligado a lo religioso, empleándose indistintamente para nombrar a personas y objetos provenientes de la sociedad blanca (Pérez Zavala 2014).

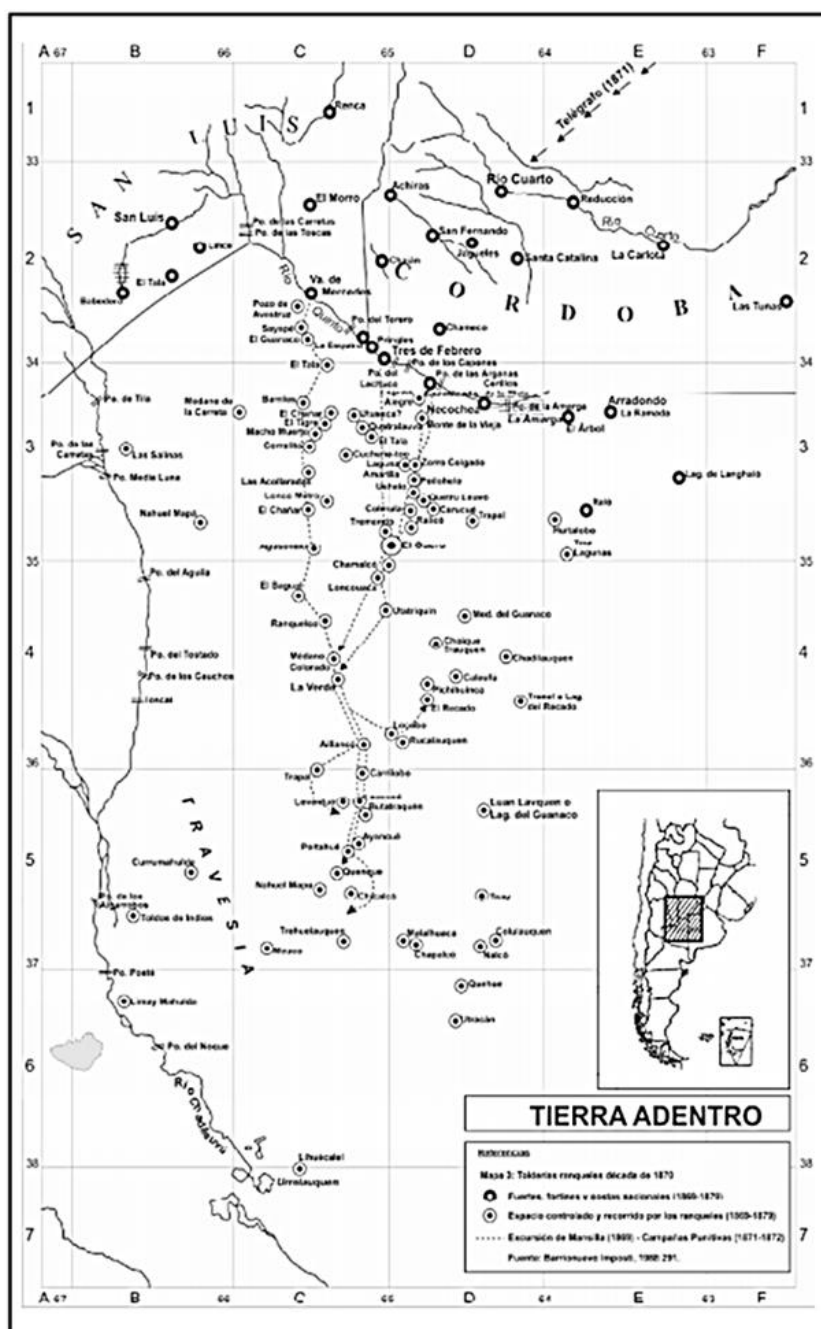


Figura 3. 1. Mapa de las tolderías ranqueles en la década de 1870. Fuente: Tamagnini y Pérez Zavala 2010.

Este autor se interesó además por las políticas de reconocimiento, las prácticas y el activismo de estos grupos durante los siglos XX y XXI por lo que remite al concepto de “Retorno del rankülche”. Sus estudios son de suma importancia para esta investigación dado que en ellos no se circunscribe a los históricos “ranqueles” del siglo XVIII y XIX, sino que analiza las experiencias identitarias rankülches en el contexto contemporáneo.

Finalmente, cabe destacar las investigaciones sobre los rankülches en clave histórica de autores tales como Claudia Salomon Tarquini, Andrea Lluch y Juan Ignacio Roca, contextualizadas específicamente en la provincia de La Pampa, las cuales se convierten

también en antecedentes, en tanto señalan trayectorias que es posible luego vincularlas con los procesos que tienen lugar en el área estudiada. A continuación recuperamos sus principales aportes.

3.3. Los rankülche en la Provincia de La Pampa

En términos generales y así como lo indica Salomon Tarquini (2010 y 2011) las campañas militares de 1878 y 1879, coordinadas por Julio A. Roca y conocidas como “conquista del desierto”, explicitadas en el capítulo anterior, terminaron por desarticular las formas de vida de los pueblos indígenas y devastar su existencia autónoma. Esta política planificada tuvo además efectividad por la situación de debilidad en que se encontraban estas poblaciones como consecuencia de determinadas circunstancias. En el caso específico de los rankülches la autora destaca tres principales: la desarticulación con las montoneras provinciales con las que estos tenían firmes alianzas, la finalización de la guerra contra el Paraguay (y la llegada de las tropas que habían combatido) y el avance de la frontera sur de Córdoba hasta el Río Quinto. Se suman a ello las campañas de 1871 y 1872 sobre las tolderías, la incidencia de enfermedades mortales y el tratado de paz de 1872 que pusieron en evidencia la asimetría entre el estado nacional y los contingentes indígenas. Estos últimos tuvieron que optar entre resistir los ataques, negociar con las autoridades nacionales, reducirse en calidad de *indios amigos* o replegarse en zonas que los ejércitos aún no controlaban. Estas posibilidades, que utilizaron alternativamente, no hicieron más que fomentar constantes divisiones y diferencias internas entre los rankülches.

En el marco de estas políticas, en los últimos años del siglo XIX algunos grupos que habían pactado con el estado y actuado como auxiliares del ejército en las campañas militares, fueron trasladados forzosamente al Territorio Nacional de La Pampa, específicamente a las primeras localidades fundadas en 1882: Victorica y General Acha. Pocos años después otros rankülches provenientes de Villa Mercedes y Sarmiento Nuevo (sur de San Luis y Córdoba respectivamente) también se sumaron bajo la fuerza al resto de la población, conformando el llamado “escuadrón ranquelino” (Salomón Tarquini 2010, 2011). De esta manera, se configuraba el re-poblamiento inicial indígena en el territorio de La Pampa, el cual no respondía a las propias determinaciones de estos grupos sino al nuevo orden establecido (Lluch 2002).

Como explica Lluch (2002) casi dos décadas más tarde, y debido a gestiones y reclamos de líderes indígenas surgidos en esta etapa, varias familias rankülches lograron la adjudicación de tierras donde radicarse, como es el caso de la colonia pastoril Emilio Mitre. Para la entrega de dichas tierras la condición principal consistía en la presentación de parte de los interesados de la documentación que acreditara su identidad. Ahora bien,

entre los principales aspectos que los investigadores señalan sobre la situación de vida real en la colonia, se destacan: la mala calidad de los suelos, áridos y semiáridos, improductivos para la explotación económica; la división de la propiedad en unidades de 625 has -cuando la unidad mínima calculada es de 5000 has- y la tardanza en acceder a los títulos de tierra definitivos. Recién hacia 1913 los integrantes del principal núcleo (constituido por la familia Cabral) lograron obtener las escrituras de sus chacras. El resto de los ocupantes continuarían con ese proceso hasta los años 60. No obstante, más allá de la precariedad y las condiciones desfavorables, los rankülches instalados allí encontraron, tal como señala Roca (2013), un espacio donde permanecer en contacto colectivo y mantener un sentimiento de mismidad como grupo. Esta experiencia podría considerarse como una primera referencia en la unión de estos habitantes para las posteriores acciones de reclamo por sus derechos, dado que si bien durante la primera mitad del siglo XX el sentimiento de identidad se mantuvo latente, en la segunda mitad logró emerger (Lazzari 2010; Salomón Tarquini 2008).

Respecto de ello, este autor señala un principal antecedente de la actual reivindicación y reemergencia rankülche en la provincia de La Pampa, a partir de los episodios por la disputa de tierras en la colonia Emilio Mitre entre los años 1963 y 1972. Indica que, en ese entonces, varios habitantes fueron amenazados de desalojo por parte de vecinos criollos que pretendían algunas parcelas de tierras, consideradas fiscales por el gobierno local. Ante ello, no sólo fueron defendidos por un abogado de la capital provincial, sino que además se opusieron adoptando una firme postura respecto de su legítimo derecho a las tierras, como hijos y nietos de las primeras familias rankülches que poblaron el lugar. Este caso de conflicto tuvo una fuerte repercusión pública a través de los medios provinciales y nacionales, lo que obligó a que ambos organismos de gobierno intervinieran en su resolución. A partir de esa experiencia, la adscripción a la identidad indígena como estrategia de defensa de las tierras fue la principal herramienta de su lucha política. Ahí mismo, algunos protagonistas clave tales como Ambrosio Carripilón, Ataliva Canuhé, Ceferino Morales, Adolfo Rosas, Daniel Cabral y Germán Canuhé, entre otros, comenzaron a reivindicar públicamente su identidad, incitando a otros a participar. Más tarde, esas manifestaciones derivarían en la organización de las primeras asociaciones y comunidades rankülches de la década de 1990 (Roca 2008, 2013a).

Este breve recorrido muestra cómo la provincia de La Pampa se fue convirtiendo en escenario de reivindicación de la identidad rankülche impulsada por referentes indígenas (Figura 2), pero también por investigadores vinculados al espacio académico y por responsables del gobierno provincial a través de la propagandística cultural. Esta reconfiguración en el espacio otorgado a lo indígena se caracterizó, desde los últimos 40 años, por la asociación de familias en comunidades, por disputas relacionadas a la tenencia de tierras, gestiones de restitución de restos humanos y participación en el

manejo del patrimonio arqueológico, intervención en eventos académicos, reconstrucción y práctica de ceremonias, así como también reconstrucción y enseñanza de la lengua, entre otras cosas (Canuhé 1998; Lazzari 2010).



Figura 3. 2. Representantes rankülches reunidos en Leuvucó para depositar los restos del Cacique Panguitruz Güor (Mariano Rosas). Fuente: <http://www.oestecabledigital.com.ar/nota/611/vuelta-a-la-nuke-mapu>.

Por tales motivos, los rankülches tienen una fuerte presencia de movilización colectiva en la provincia, lo que ha generado incluso desde relatos oficiales que los indígenas existentes en la Pampa se generalizaran como rankülches. Sin embargo, esa *ranquelización de La Pampa* (Roca 2013b) no es algo nuevo, sino que se relaciona con los discursos de la “Pampeanidad” y su referencia como auténticos originarios, por lo que aparecen también representados en el escudo provincial oficial. Ello no implica, sin embargo, que las condiciones para una calidad de vida digna estén aseguradas. Por el contrario, esa sigue siendo la principal demanda de los actuales pobladores rankülches de La Pampa.

3.3.1. Sobre el patrimonio rankülche pampeano y sus reivindicaciones culturales

Desde principios del siglo XX y hasta la actualidad se realizaron en la provincia diferentes acciones de marcación de lugares y construcción de monumentos que homenajearon al mundo indígena de los rankülches, además de políticas de restitución y

re-entierro y/u otras “reparaciones culturales” hacia este pueblo (Curtoni y Chaparro 2011; Curtoni *et al.* 2003; Endere y Curtoni 2006; Lazzari 2007b). En las gestiones participaron diversos actores, principalmente funcionarios del estado provincial y municipal que promovieron una condensación de materialidades en algunos lugares, como es el caso del parque indígena Leuvucó, reconocido como el principal centro de poblamiento indígena del siglo XIX, ubicado a 25 kilómetros de la ciudad de Victorica.

Al respecto, Curtoni y Chaparro (2011) mencionan de forma concisa las gestiones y concreciones más relevantes. En 1985 la Laguna de Leuvucó, asentamiento del cacique Pangüitruz Güor (conocido como Mariano Rosas), fue declarada “Sitio Histórico Provincial” por la Subsecretaría de Cultura de la provincia. En 1992 se construyó en el mencionado parque, por iniciativa de los padres salesianos, el primer monumento para representar el encuentro entre Pangüitruz Güor, el Coronel Lucio V. Mansilla y el padre salesiano Fray Marcos Donati, acaecido en 1870 con motivo de discutir tratados de paz. En 1994 se realizó, por encargo de una agrupación tradicionalista local y con participación de autoridades provinciales, el “Monumento a Leuvucó” en forma de pirámide truncada sobre la cual se dispusieron dos lanzas cruzadas. En 1999 fue inaugurado el “Monumento a los Rankülches”, encargado por la provincia, en el mismo sitio y que localmente se lo denominó “Robocop” (Curtoni 2004). Finalmente, en 2001 se construyó un monumento/mausoleo, propuesto por los rankülches, para disponer los restos de Pangüitruz Güor recuperados del Museo de Ciencias Naturales de la ciudad de La Plata. En el mismo espacio la comunidad erigió un *rehue* (objeto ritual) y un área con enramada y quincho destinada a la realización de ceremonias. En la actualidad, en el parque indígena Leuvucó los rankülches celebran cada 24 de junio el *WeTripantu* (año nuevo), oportunidad en la cual realizan ceremonias, cantos y bailes y donde participan distintas agrupaciones de la provincia e invitados especiales (Curtoni *et al.* 2003).

Por otro lado, en la plaza central de la ciudad de Victorica, en el año 2006, se produjo el re-entierro de los restos del *lonko* José Gregorio Yankamil, jefe rankülche que lideró en 1882 la última resistencia indígena en territorio pampeano ante el avance del ejército argentino en el denominado “Combate de Cochicó”. Los restos mortales de este *lonko* que se encontraban en una tumba del cementerio municipal de esa localidad, fueron exhumados, trasladados en procesión y depositados en un monumento/mausoleo de la plaza central. Este hecho que fue analizado en algunos trabajos (Mendoza 2007; Curtoni y Chaparro 2007-2008), se destaca no sólo por el acto de reivindicación hacia lo indígena, sino además porque la inclusión de la figura-agencia de Yankamil se hace en un espacio donde previamente se había homenajeado a los soldados “Héroes de Cochicó” (con la construcción de una pirámide que luego se transformó en mausoleo, dado que contiene los restos mortales de los soldados) lo que había convertido el lugar en referencia simbólica, para los ciudadanos y las autoridades de Victorica, de la conquista y posesión del territorio.

No obstante, el monumento/mausoleo a Yankamil activa otras representaciones, memorias y relaciones e invita a nuevas valoraciones sobre dicho espacio, promovidas por las agencias rankülches y por el mismo Estado. Cabe destacar que sobre algunas de las mencionadas activaciones patrimoniales existen estudios que analizan las relaciones e interacción entre la comunidad indígena rankülche, las autoridades provinciales y el rol que ocupan en dichas políticas los investigadores, principalmente arqueólogos e historiadores locales (Endere y Curtoni 2006, 2007). Estos trabajos representan un importante antecedente puesto que reflexionan sobre la importancia del diálogo y la participación de los rankülches en actividades vinculadas con su patrimonio y la reconstrucción e interpretación de su pasado, y ponen de manifiesto, a su vez, la falta de profundización en la dimensión simbólica de estos grupos, es decir, en sus cosmovisiones, creencias y valoraciones.

Finalmente, en un trabajo reciente también relacionado con el patrimonio rankülche (Giacomasso, Curtoni, y Chaparro 2015) se analiza la construcción del monumento en homenaje a la figura del *lonko* Vicente Pincén -uno de los más reconocidos durante la denominada “conquista del desierto” por su resistencia y defensa del territorio- en la ciudad de Santa Rosa, capital provincial de La Pampa, en abril de 2013³³. Los autores destacan el lugar estratégico donde se localiza la monumentalización, (en la rotonda de la Avenida Luro y Edison, arteria que constituye la entrada principal desde el sur), teniendo una gran visibilidad como portal de ingreso al centro, y con ello, las posibilidades que ofrece de interacción con la obra y de generación de múltiples visiones, trayectorias y discursos de diferentes actores y grupos de interés. Así, enfatizan en un giro significativo con respecto a la modalidad de las anteriores políticas de reconocimiento de “lo indígena” en la provincia, en tanto se pasa de monumentalizaciones periféricas y genéricas a otras efectuadas en lugares céntricos y evocando personajes relevantes. En dicho trabajo además se recuperan las opiniones divergentes de algunos representantes indígenas, quienes manifiestan la ausencia de activaciones concretas en relación a las demandas y luchas por los derechos territoriales que los rankülches demandan desde hace años. Si bien en la actualidad, se han producido algunas restituciones comunitarias³⁴, lo cual representa un

³³La inauguración del monumento se efectuó como parte de los distintos actos efectuados por el 121° aniversario de la ciudad de Santa Rosa. La obra/monumento consiste en una escultura de metal realizada por el escultor Rubén Schaap de 3 metros de altura y reproduce la figura de Pincén sobre un médano, con el torso desnudo, una especie de chiripá, botas de potro, una vincha, una lanza sostenida en sus manos, mirando hacia el sur y rodeado de tres zorros. En una carta dirigida a los gobernantes y leída en el día del acto, el lonko Luis Eduardo Pincén, de la comunidad Vicente Catrunau Pincén, solicita que al nuevo monumento que posee tres zorros se le agregue un jaguar, ya que el nombre Catrunau significa “cazador de jaguares” (Giacomasso, Curtoni y Chaparro 2015). Hasta el momento no se han hecho modificaciones al respecto.

³⁴Durante el año 2013 la Comunidad rankülche Rosa Moreno Mariqueo de la ciudad de Victorica formalizó un reclamo por tierras a dicho municipio. Un año después, el Concejo Deliberante de Victorica accedió al pedido y “donó” seis hectáreas a la comunidad. La extensión

avance concreto, las políticas de reparación provinciales siguen siendo precarias, dado que existen cerca de treinta comunidades en todo el territorio que aún no han logrado obtener las tierras reclamadas, tal como indican sus representantes.

Estos datos resultan de interés para esta tesis en tanto evidencian las políticas estatales disidentes entre las distintas provincias y, por ende, la falta de unidad de criterios o consensos en acciones asociadas al derecho indígena rankülche, pese a la existencia de una legislación nacional -como la ley 23.302, la ley 26.160 y el art. 75 inc. 17 de la Constitución Nacional-y de documentos internacionales – como el Convenio 169 de la OIT- que establecen medidas concretas a ser implementadas³⁵, entre estas las relacionadas con la adjudicación a las comunidades de tierras que tradicionalmente ocupan y la protección de sus derechos de propiedad y posesión, considerando la importancia que reviste la relación de estos pueblos con sus territorios. Asimismo la situación pampeana, merece mencionarse por la movilización y activismo característico de varias comunidades, siendo otro punto crucial para el análisis y el establecimiento de diferencias o correspondencias con las experiencias rankülches de la provincia de San Luis.

3.4. Implicancias de los estudios sobre los rankülches y nuevos aportes

La diversidad de perspectivas desde las cuales se ha descripto y analizado a estos grupos impide definirlos en un sentido único. Sin embargo, podemos señalar algunos rasgos característicos que emergen de las distintas investigaciones realizadas hasta el momento.

En torno de su composición étnica, más allá de las diferentes especificidades hay concordancia en sostener que dicha sociedad indígena es el resultado de un complejo proceso de interacción e imbricación entre grupos diversos y no una identidad ya constituida. Su conformación o estabilidad, según los investigadores, se habría logrado recién hacia las últimas décadas del siglo XVIII, siendo ese el eje temporal inicial en el que se los ubica, al menos con la denominación de ranqueles, en la región pampeana del actual territorio argentino. Su nombre proviene de la zona habitada compuesta por carrizales o pastizales, aunque también se identifican con los territorios en cuyo paisaje predominan los montes del caldén. Las estrechas relaciones que establecieron a través de sus principales líderes³⁶ con otras entidades indígenas y también con los cristianos, fueron de gran influencia en sus dinámicas políticas, económicas y socio-culturales, así como en

de terreno devuelto es visiblemente menor a la unidad económica mínima de subsistencia en esa parte de la provincia (cercana a las dos mil hectáreas).

³⁵ En el capítulo II se detallan estas normativas, especificando lo establecido en sus principales artículos.

³⁶ Sobre la organización social de los rankülches, los liderazgos de jefes o caciques y sus formas de designación ver Bechis 2008; Fernández 1997; Hux 1998, 2003; Mandrini y Ortelli 1992.

sus disposiciones espaciales particulares. Finalmente se destaca que su vínculo con la tierra se convirtió en el principal motivo de la lucha y la resistencia indígena, fundada en esa voluntad de mantener el control sobre los montes, los pastizales, las aguadas, las rastrilladas, los lugares ceremoniales y, en definitiva, sus propios asentamientos humanos.

Hasta aquí, la mayoría de las referencias y conocimientos se derivan principalmente de estudios históricos, basados en análisis de documentos de archivo, y arqueológicos a través del registro material. En ese sentido, poseemos información principalmente sobre el pasado de los rankülches, en etapas pre y post “conquista del desierto”, situando respecto de ese primer momento investigaciones que- además de las ya citadas- recuperan la historia de la llamada matanza de Pozo de Cuadril, una emboscada a una comisión de ranqueles que viajaba a buscar provisiones a ese paraje (cercano a Villa Mercedes) ofrecidas en un tratado de paz en 1878 y que terminó con la matanza de alrededor de cincuenta o sesenta ranqueles. Como ese “genocidio” -tal como lo denominan los autores- fue por mucho tiempo borrado de la historia oficial argentina, algunos historiadores u antropólogos se ocuparon de su investigación³⁷ (Delrio *et al.* 2010; Depetris 2002; Ossola 2006; Lenton 2010). Otros trabajos que pueden ubicarse en un segundo momento -es decir, en la etapa posterior a la conquista- son además los vinculados al registro censal y fotográfico sobre la población existente por parte de Depetris y Vignes (1999) y los de Fernández Garay (1988 y 1993) y Poduje *et al.* (1993) que iniciaron en 1983 estudios sobre la cultura y lengua ranquel en base al material lingüístico que a través de ciertos informantes clave pudieron recuperar. Como se detalló más arriba, estudios recientes puntualizan en la patrimonialización o visibilización cultural del mundo rankülche -específicamente en la provincia de La Pampa- y en la relevancia de considerar las opiniones de los descendientes, centradas principalmente en la reconstrucción de la historia y la reivindicación de acontecimientos o personajes del pasado.

En cuanto a los estudios sobre lo rankülche efectuados en San Luis se destaca que estos son escasos, algunos historiadores ni siquiera los mencionan como pobladores originarios de la zona -ver capítulo dos- y, menos aún, existen investigaciones que se vinculen con sus discursividades y valoraciones respecto de sus “bienes” culturales, sus identificaciones, sus territorios y paisajes. Se considera que ello es consecuencia de una histórica invisibilización, producida por un lado por los cambios de nombres de los rankülches, muchos de cuyos descendientes son actuales ciudadanos de Villa Mercedes³⁸ y además por la dispersión de sus pobladores que, a diferencia de los de La Pampa, no

³⁷En “Ranqueles, el grito mudo de la tierra”, una publicación de cuatro tomos de *El Diario de la República* compilada por Marcelo Alcaraz en 2008, se entrevista a Depetris, Ossola y Lenton sobre esta particular matanza, así como también a Teresita Valchef y Luis Garro del Centro de Estudios Ranquelinos de Villa Mercedes, San Luis.

³⁸Héctor Ossola argumenta este hecho, señalando que uno de los responsables de este cambio fue Fray Marcos Donati que cuando bautizó a los rankülches les puso nombres españoles y como consecuencia en la actualidad existen en Villa Mercedes numerosos Domínguez y Fernández que tienen, en realidad, sangre rankülche (Ossola 2006).

vivían hasta las recientes restituciones en comunidades y no se movilizaban activa y conjuntamente para reclamar por sus derechos. No obstante, a partir de los acontecimientos recientes sobre la restitución de tierras y la construcción de viviendas se han realizado al momento dos trabajos relacionados, que se reconocen como los principales antecedentes de esta investigación. Uno se corresponde con el análisis de Chocobare (2013) sobre la fundación de Pueblo Ranquel, centrado básicamente en las acciones llevadas a cabo por el gobierno y, el otro, con un estudio desarrollado por Moyano (2010) -en colaboración con el gobierno provincial- que describe la creación del pueblo y las características del lugar –refiriendo, además, a la historia, memoria y elementos identitarios de este grupo- a partir de la palabra de los *lonkos* y de algunos habitantes, con la particularidad de que la producción final está escrita en forma de prosa, con un contenido altamente poético y/o estético. Más allá de la diferenciación en la forma, dicha producción comparte con este trabajo el objetivo de recuperar las propias voces y relatos de los rankülches, dando cuenta de su reemergencia, aunque en el caso de esta tesis buscando producir un aporte a los saberes vinculados específicamente con el campo del patrimonio y el paisaje cultural.

En suma, en la presente investigación se busca un acercamiento al mundo actual de los rankülches, re-construyendo -desde los propios discursos de los descendientes- su “patrimonio vivo” (UNESCO 2003) y el paisaje cultural del cual forman parte, aspectos que hasta el momento fueron poco abordados. Desde ese punto, este estudio se centra en una perspectiva de la comunicación y la cultura, la cual posibilita acceder a las percepciones, valores y sentidos que sobre la temática construyen los rankülche en la provincia argentina de San Luis, especialmente los pertenecientes a Pueblo Ranquel, permitiendo así problematizar y redefinir, además, respecto de las conceptualizaciones dominantes en este campo. Además, el aporte de este trabajo lo hallamos en ese particular contexto, dado que las políticas gubernamentales de reivindicación hacia los pueblos indígenas de los últimos años, habilitaron allí nuevos escenarios, manifestaciones, prácticas y renovados significados culturales.

CAPÍTULO 4

Aspectos metodológicos

4. 1. Introducción

Este capítulo tiene por objetivo dar a conocer los procedimientos metodológicos que sustentan esta investigación y explicitar el modo en que, a través de estos, se accedió a los discursos, prácticas y sentidos construidos por los habitantes de Pueblo Ranquel sobre su patrimonio cultural y paisaje, así como también aquellos producidos por otros actores relacionados con la temática estudiada. En ese sentido, en primer lugar se describe el proceso de identificación de dichos actores o grupos de interés, luego se presenta la metodología de trabajo empleada en relación con ellos -dentro de su contexto cotidiano y de circulación- y finalmente se detallan los diferentes tipos de fuentes escritas -sean estas académicas, periodísticas, de archivo o legales- que se utilizaron para recuperar trabajos previos sobre el tema, enmarcar las circunstancias históricas, sociales y políticas más generales vinculadas con la cultura indígena, identificar los procesos que llevaron a la conformación del pueblo, y así también decodificar posicionamientos ideológicos que se desprenden de los documentos trabajados, entre otras cuestiones.

4.2. Delimitación del campo y los sujetos de investigación

En el marco de los procesos de reemergencia indígena en la Argentina la provincia de San Luis se convierte en pionera, respecto de otras, en cuanto a la implementación de acciones no sólo de restitución de tierras, sino también de construcción de viviendas particulares para la vida en comunidad de poblaciones indígenas que se hallaban dispersas. Esta investigación se centra en el estudio de Pueblo Ranquel, uno de los dos pueblos³⁹ destinatarios de estas políticas. Dentro de la provincia, está ubicado en la zona centro- sur y a una distancia aproximada de 27 km. de la ciudad de Batavia, la más cercana (Figura 1).

³⁹La otra comunidad reconocida por ley como originaria de San Luis es la huarpe. Algunas cuestiones respecto de estas serán mencionadas en el capítulo V.

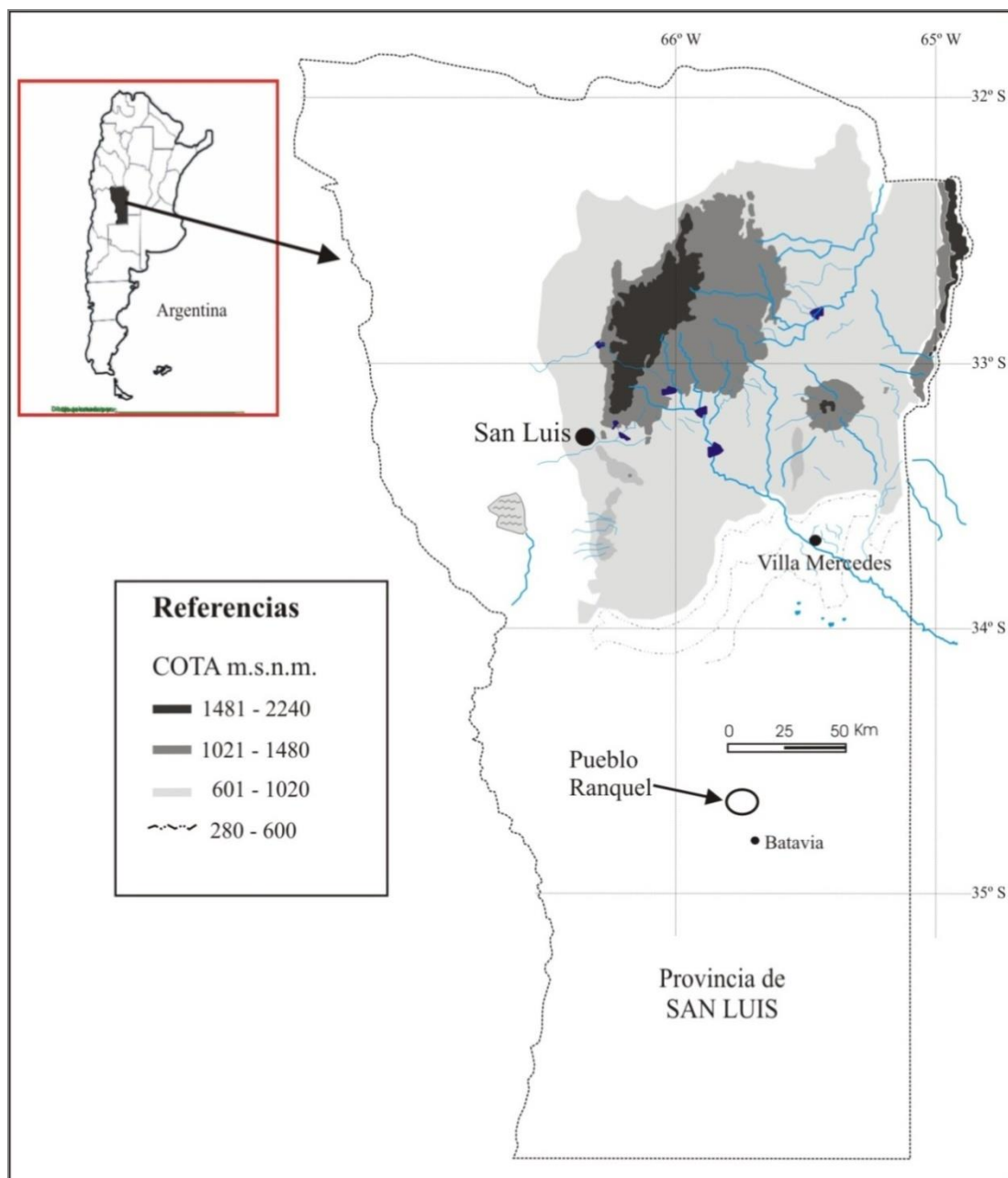


Figura 4. 1. Área de estudio: Pueblo Ranquel (provincia de San Luis, Argentina).

Se considera que esta focalización y selección hace posible un abordaje minucioso del tema planteado a partir de una “descripción densa” (Geertz 1997)⁴⁰ de las prácticas, los espacios, las discursividades y simbologías de los habitantes de este pueblo indígena, lo cual permite, a su vez, un análisis interpretativo de la cultura y significados rankülche. En ese sentido, el análisis de la cultura ha de ser “no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones” (Geertz 1997: 20). No

⁴⁰Geertz recupera este concepto de Gilbert Ryle, quien para explicarlo utiliza como ejemplo la situación de una persona contrayendo el ojo, lo cual puede interpretarse tanto como un tic, un guiño o su parodia. La identificación de una u otra opción será posible si se describe “densamente” el acto, permitiendo significar un hecho que en apariencia o “fenoménicamente” no tiene diferencias.

obstante, más allá del análisis situado en Pueblo Ranquel, esta investigación tiene la pretensión de trascender tales “fronteras” para- teniendo en cuenta las conclusiones del análisis -entrar en diálogo con lo que ocurre en otros escenarios similares, se trate, por ejemplo, de comunidades rankülches que habiten en otros lugares o de grupos con otra adscripción o pertenencia étnica.

Por otro lado, y de acuerdo con los objetivos de este estudio, además de los pobladores auto-reconocidos como rankülches resultan de interés otros actores vinculados. Entre estos se destacan: los investigadores o historiadores locales que se han ocupado de “lo rankülche”, los profesionales -no descendientes- que prestan sus servicios en el pueblo y los visitantes y pobladores de ciudades aledañas que construyen también sentidos y discursos sobre este grupo y se retoman para relacionarlos o contraponerlos con los de los propios habitantes. Se consideran, además, las autoridades públicas (Jefa del Programa Culturas Originarias, encargada del Ministerio de Gobierno, Justicia y Culto de San Luis y otros representantes del área de cultura de la provincia) en tanto responsables de determinadas acciones y políticas llevadas a cabo en torno de este pueblo, su cultura y su patrimonio.

4.3. Metodología y problematización

La investigación de los fenómenos sociales desde una perspectiva comunicacional que, a su vez, se inscribe dentro de los estudios culturales, se caracteriza por hacer uso de metodologías y técnicas surgidas en diferentes disciplinas. Esa “transdisciplinariedad”, que se ha vuelto lugar frecuente de críticas tanto para la comunicación como para los estudios culturales, será pensada aquí como un área común de conocimiento que contribuye a una retroalimentación disciplinar y que, tal como afirma Castro Gómez “dinamiza” procesos ya existentes de ruptura epistemológica (Castro Gómez 2003). En el campo de estudios de las ciencias sociales el trabajo etnográfico como propio de la antropología ha posibilitado - a partir de la inmersión del investigador en las prácticas de los actores concretos- construir, analizar, problematizar y/o redefinir conceptualizaciones, modelos teóricos o categorías de diversas áreas disciplinares o científicas.

Dicho esto, y una vez identificado el contexto y los actores de estudio, se define como parte de la metodología de esta investigación los aportes de la etnografía. Según Geertz (1997) esta consiste en captar una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas y, muchas veces, entrelazadas entre sí, para poder explicarlas después. En tal sentido, “hacer etnografía es como tratar de leer (en el sentido de “interpretar un texto”) un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias (...)” (Geertz 1997:24). Consiste en desentrañar acontecimientos, historias, modos de conducta, rituales, instituciones o procesos sociales en contexto y atendiendo a los valores e

interpretaciones que los grupos hacen de su experiencia o lo que les sucede. De allí que, siguiendo a Guber (2004), se considere necesario articular las acciones o prácticas con las nociones y significaciones que esgrimen los propios actores. Esta autora, además, afirma que la etnografía debe entenderse en su triple acepción de enfoque, método y texto (Figura 2).

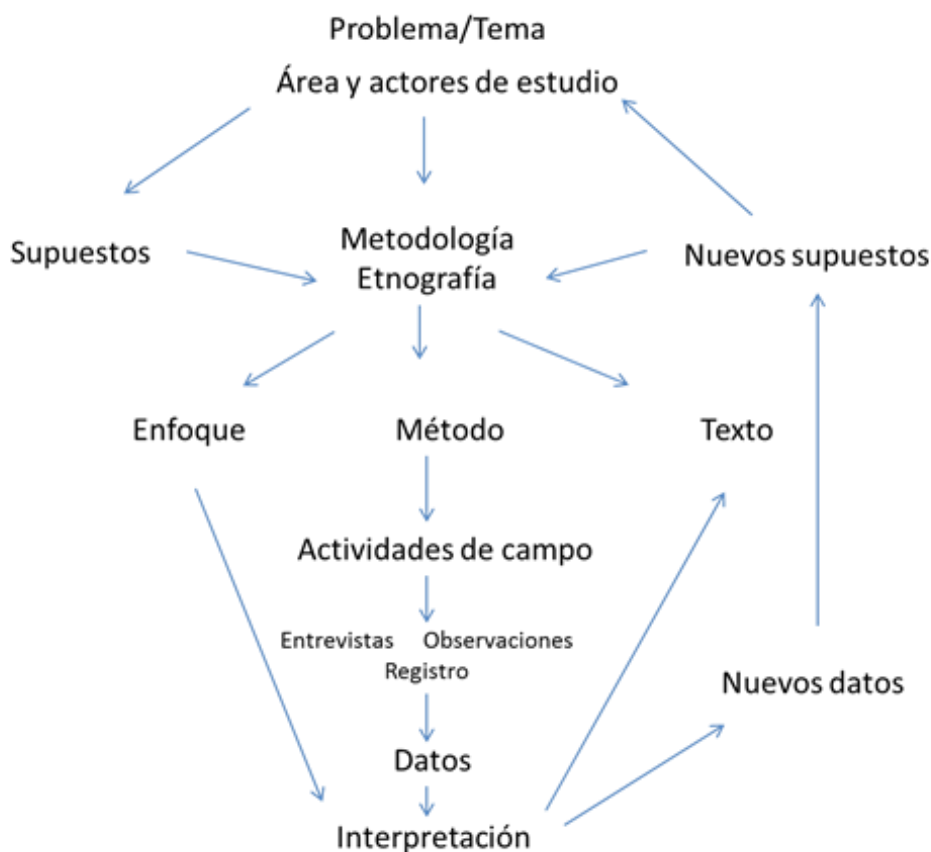


Figura 4. 2. Forma de concebir el desarrollo teórico-metodológico de la investigación.

En tanto **enfoque** apunta a esa importancia de comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros, es decir, a partir de los términos en los que estos caracterizan las acciones, atendiendo a sus puntos de vista, razones y valoraciones. En ese mismo sentido, Auge y Colleyn (2006) enfatizan en la tarea de buscar acceder a la concepción del mundo que construyen los actores, rasgando en esa experiencia el mismo tejido de hábitos e ideas preconcebidas del investigador. Por su parte, la segunda acepción de la etnografía, **el método**, supone el conjunto de actividades que suele designarse como “trabajo de campo” y cuyas técnicas más distintivas son la residencia del investigador con los sujetos de estudio, la observación participante, las entrevistas abiertas y en profundidad -no dirigidas- y/o las conversaciones espontáneas con los propios actores y, así también, los métodos de registro y almacenamiento de la información por medio de notas escritas, imágenes y fotografías (Guber 2011). Aquí es importante remarcar que el

método siempre aparece en una relación dialéctica con la teoría, lo que Achili (2005) llama “relación compleja dialéctica”. Esa relación se da a partir de las categorías teóricas o analíticas con las que se interpreta el campo y también a partir de las categorías sociales producidas en ese campo por los sujetos con los que se está trabajando. Al ser un proceso dialéctico involucra una continua relación y transformación entre las categorías de análisis y las categorías sociales. Por último la etnografía como **texto**, en su tercera acepción, implica la presentación textual –resultante del trabajo de campo- en la que el investigador intenta traducir, interpretar determinados aspectos de una cultura para hacerla inteligible ante quienes no pertenezcan ni estén familiarizados con ella (Van Maanen 1995).

Especificando aquí algunas cuestiones del método, se detalla que las observaciones se realizaron en situaciones diarias de la vida en el pueblo (trabajos y recorridos en el campo, paseos, cenas y reuniones a la hora del mate); en las instituciones -escuela y hospital- atendiendo al detalle de los decorados, como así también a los modos de funcionamiento interno y las relaciones allí creadas; y finalmente, en ceremonias íntimas, como el año nuevo *rankül*, en las que se pudo participar por haber establecido un vínculo con los pobladores, aunque sin posibilidades de realizar registros sonoros ni fotográficos. Este no es un aspecto menor puesto que la participación y no la “mera observación”, remite a la relación establecida con los sujetos/informantes y el nivel de involucramiento que resulta de dicha relación, reconociendo así que investigación e involucramiento no son opuestos, es decir, pueden articularse exitosamente, siendo partes de un mismo proceso de conocimiento (Guber 2011).

Por otra parte, las entrevistas fueron variadas, se concretaron a 20 habitantes auto-reconocidos como *rankülches*⁴¹, tratando de realizar al menos una entrevista por vivienda (son 24 casas de las cuales estaban habitadas 22 al momento del trabajo de campo). Cabe destacar por un lado, que dos familias no estuvieron dispuestas a que se les hiciera la entrevista⁴² y, por otro, que si bien fue siempre un integrante de la casa quien se interesaba por contestar las preguntas, en varias oportunidades otros miembros hacían algún aporte y/o se ponían a charlar espontáneamente del tema tratado. A veces eran las mujeres quienes se ofrecían a ser entrevistadas y/u otras los hombres, de acuerdo con su mayor vinculación con el tema o una menor timidez al momento del diálogo. No se apreció, en este caso, algún tipo de autoridad marcada o de legitimidad establecida para hablar, se trate de un género o de otro.

⁴¹Al momento del relevamiento habitan en el pueblo aproximadamente un total de 73 habitantes de los cuales 47 son adultos, que mayoritariamente viven en sus casas en pareja con sus hijos, o en otros casos son hermanos solteros que habitan en una misma vivienda. Los niños son en total 20 y también viven en la comunidad 6 adolescentes de aproximadamente 12 y 13 años.

⁴²En estos casos las familias no se negaron explícitamente ni dieron algún motivo específico de porque no querían ser entrevistadas, simplemente aludieron a que no podían o no estaban interesadas en participar de esta investigación, la cual había sido detallada previamente.

Asimismo, se dialogó con descendientes rankülches de La Pampa y con otros que habitan en localidades cercanas al pueblo -específicamente Nueva Galia- que aportaron sus saberes, valoraciones y sentidos tanto de las acciones de gobierno implementadas en relación con ellos, como de su propia historia y cultura.

Por otra parte, se entrevistó a tres docentes de la escuela, a un veterinario que colabora con los trabajos de campo y a las dos médicas del hospital (una clínica y una odontóloga), actores -todos ellos- externos a la comunidad, que desarrollan allí sus tareas profesionales, pero no residen en el pueblo. Respecto de las autoridades provinciales fueron entrevistados la jefa del Programa Culturas Originarias de San Luis, Pascuala Carrizo Guachinchay, la encargada del Ministerio de Gobierno, Justicia y Culto, Ana María Domínguez (además *Machi* o guía espiritual rankülche), el responsable del área de Gestión Cultural, Gustavo Borri, y el director del museo Dora Ochoa de Masramón, Raúl Gómez⁴³. Asimismo se entrevistó a la ex directora del Centro de Estudios Ranquelinos de Villa Mercedes (desde donde se investigó sobre los descendientes rankülche residentes en San Luis).

Finalmente se pudo dialogar de modo informal con algunos habitantes de las ciudades cercanas de Batavia, Buena Esperanza y Nueva Galia que aportaron información respecto de sus propias opiniones y percepciones -como vecinos o pobladores de la zona- sobre la reivindicación indígena ocurrida en San Luis y, específicamente, sobre el pueblo rankülche y sus habitantes.

4.3.1. Ejes transversales a las entrevistas

Es importante resaltar los ejes temáticos orientadores de las entrevistas realizadas a los descendientes rankülches y relacionados estrechamente entre sí. Uno se centró específicamente en la cuestión práctica de habitar el pueblo -convocatoria, participación en el proyecto, conocimiento u opinión de la elección arquitectónica, decisión y motivos de traslado al lugar, actividades o tareas y relaciones cotidianas- a modo de indagar cómo fueron los procesos de conformación del mismo y el papel que desempeñaron -y desempeñan- estos actores centrales. El otro eje se vinculó con las propias valoraciones, percepciones y prácticas de este grupo sobre su cultura o patrimonio, atendiendo a: 1) Sentidos de pertenencia rankülche, en especial aspectos relacionados con la historia, la identidad, los antepasados y la forma de nombrarse o redefinirse en la actualidad; 2) Relación con el paisaje y la naturaleza, teniendo en cuenta la vinculación de los indígenas

⁴³Algunos de estos cargos de gobierno han cambiado al momento de escritura de esta tesis. No obstante, mientras se desarrolló la investigación empírica estos actores ocupaban los puestos mencionados, en los cuales a su vez venían trabajando desde el momento u antes de que se llevaran a cabo las acciones hacia los indígenas y el propio Pueblo Ranquel fuera fundado, siendo incluso algunas de estas áreas creadas especialmente para llevar adelante dichos procesos.

con el territorio, aunque indagando respecto de las particulares valoraciones de este grupo; 3) Festividades y celebraciones, dentro del cual se relevan los espacios, los tiempos, las creencias más importantes en las que se enmarcan, las tradiciones y los sentidos atribuidos a las danzas; y 4) los elementos rituales y los símbolos rankülches, cuyos discursos a estos referidos permiten aproximarse al conocimiento sobre los usos y apropiaciones que realizan de ciertos bienes culturales del pasado, aunque resignificados desde el presente, aspectos estos que además se analizan desde la observación participante y, en algunos casos, desde el registro fotográfico.

Cabe destacar que, desde el punto de vista metodológico, si bien las entrevistas se estructuraron en base a estas líneas, las preguntas fueron abiertas, amplias y flexibles a fin de identificar otros enunciados o variables significativas para los entrevistados. Así, por ejemplo, una cuestión que surgió de las charlas tuvo que ver con la mirada que creen que los demás construyen sobre ellos mismos y los sentimientos que se generan a partir del vínculo entre “unos” y “otros”.

A su vez, los conceptos utilizados en tales interrogantes buscaron aproximarse a aquellos que fueran inteligibles para los pobladores, evitando caer en concepciones académicas que son empleadas luego y más específicamente, en el análisis. Ejemplo de ello es la noción de patrimonio, que aun siendo central en esta tesis, no es utilizada por la mayoría de los entrevistados (algunos si la usan) al momento de remitir o reflexionar sobre su identidad y su cultura, aunque claro está que esta funciona como categoría analítica para pensar en forma compleja las formas materiales e inmateriales a través de las cuales los rankülches se expresan, actúan y se visibilizan en el contexto actual. Esta aclaración resulta oportuna en tanto -como se explicó en el capítulo 1-dicha categoría tiene una génesis eurocéntrica pero que, a lo largo del tiempo, es transformada o subvertida para poder aplicarse en el análisis de la diversidad cultural y la alteridad.

En cuanto a las entrevistas realizadas a otros actores de interés a este estudio-los agentes de gobierno y los pobladores vecinos- las preguntas o temas tratados enfatizaron por un lado, en las acciones y políticas públicas vinculadas con la gestión cultural, “lo indígena” y el “pueblo ranquel” en términos de cómo estas medidas son entendidas o caracterizadas como “culturales”, “reivindicativas”, “de atracción turística”, etc. Y por otro, en las visiones, imágenes o concepciones que se generan alrededor del fenómeno de “reparación cultural” hacia los rankülches y las definiciones u opiniones que circulan sobre este particular grupo reemergente.

En términos generales, la metodología empleada buscó ampliar los discursos referidos a los indígenas rankülches, desde una mirada socio-comunicacional, haciendo foco principalmente en sus propias voces, conversando con ellos para acceder a sus “sistemas simbólicos” (Geertz 1997), a las interpretaciones que hacen de sus prácticas y vida cotidiana, a los valores que le asignan a las cosas y al ambiente que los rodea, a los

modos en que se definen y a las formas en que se relacionan con los “otros”. Esta perspectiva entiende a dichos actores como “sujetos de discurso”⁴⁴, y con capacidad para apropiarse y movilizar los objetos tanto sociales como simbólicos y materiales, es decir como agentes sociales. A ello se suma, tal como sostienen Lorandiy Nacuzzi (2007) desde una perspectiva de la antropología histórica, la importancia de atender a la imbricación entre actores y estructura (o marco social más amplio), privilegiando un enfoque de determinados procesos o hechos sociales en profundidad, causados por actores concretos, pero dentro de un marco que condiciona la agenda social y, a la vez, es condicionado o modificado por ella.

En suma, la estrategia metodológica aplicada se caracteriza por un modelo cualitativo y micro-analítico (que hace foco específicamente en Pueblo Ranquel) el cual supone, tal como explica Revel (1996), elegir una escala de observación reducida o particular que, a su vez, tiene efectos de conocimiento y/o puede ser puesta al servicio de estrategias de conocimiento en un nivel más macro o general. Esta postura, según argumenta este autor, no está en contra de “lo social” sino que es un modo posible de aproximarse a la realidad desde diferentes escalas. En un sentido similar, ya Ginzburg (1989) desde el método histórico llamado “paradigma indiciario” enfatizaba en la necesidad de partir de indicios, rastros, referencias grupales o individuales que, relacionadas con otras e integradas, permitirían acceder a experiencias sociales más amplias. Finalmente, para argumentar la postura de esta tesis, también se recupera la perspectiva de Geertz (1997: 34) sobre la importancia de una mirada microscópica puesto que, según afirma, las interpretaciones complejas, las grandes conclusiones o el debate sobre los mega conceptos característicos de las ciencias sociales contemporáneas (como, por ejemplo, modernización, conflicto, estructura, significación, etc.) podrán ser concebidos de manera realista y concreta partiendo de cuestiones bien específicas y pequeñas.

4.4. Las fuentes

Tal como sostiene Nacuzzi y Lucaioli (2011), la utilización de fuentes escritas⁴⁵ está demostrando ser una herramienta de análisis factible de ser aplicada no sólo en la investigación histórica, sino en el campo más amplio de los estudios de las ciencias

⁴⁴Rossana Reguillo (2000) emplea esta concepción pero para un abordaje sobre los jóvenes y la cultura juvenil, reconociendo el papel activo de estos sujetos, sus construcciones de sentido y su capacidad de negociación con los sistemas y conceptualizaciones sobre ellos dominantes.

⁴⁵Un concepto amplio de fuente incluiría todo lo publicado o impreso (libros, periódicos, boletines, revistas, folletos, afiches), anotado en los márgenes, manuscrito en cartas, libretas de campo o diarios de viaje, material inédito escrito por medio de procesadores de texto (todo lo que antes se denominaba “mecanografiado”), como monografías, informes, conferencias, borradores de libros y artículos científicos, la información no publicada previamente o aquella que no está destinada a publicarse: cartas, memos, instrucciones, órdenes internas de diferentes empresas u organismos (Ver Nacuzzi 2010).

sociales. Es en este sentido que, para el abordaje de la temática planteada, se recurrió a diversos documentos escritos considerados referencias necesarias para ampliar y complementar el análisis. Así, primero se aludió a fuentes que podríamos denominar **científicas o de investigación**, a través de las cuales se recabó y analizó información, por un lado, respecto del contexto histórico, político y social de los pueblos indígenas en Argentina a nivel general (ver capítulo 2), lo cual fue de utilidad para enmarcar la situación que atravesaron estos grupos –desde la conformación del Estado-Nación hasta los años recientes- y entender las políticas del presente en vínculo con los procesos del pasado y los contemporáneos. También allí se acudió a documentos historiográficos que refieren a la historia indígena de la provincia de San Luis para recuperar el modo en que estos actores fueron descriptos y caracterizados en esos textos y así poder compararlos con las continuas y/o renovadas miradas que circulan en la actualidad. Por otro lado, fueron analizadas las fuentes publicadas -por antropólogos, arqueólogos, historiadores y etnohistoriadores -en relación al pueblo rankülche (ver capítulo 3) que permitieron acercarse a las diversas perspectivas desde las cuales se han estudiado estos grupos y los conocimientos sobre estos existentes, para luego explicitar los aportes que pretendió realizar esta investigación. En ella entran en juego no sólo las prácticas y los discursos de los actores estudiados sobre su vida cotidiana, sino además la memoria oral, que tal como sostiene Delrio (2005), aparece como testimonio del presente, pero que abre las puertas hacia nuevos conceptos y otras versiones sobre el pasado.

No obstante, además de los trabajos mencionados se recurrió a **fuentes públicas legislativas**, como las leyes provinciales de restitución de tierras, sus decretos reglamentarios y otras vinculadas con el reconocimiento de las comunidades originarias de San Luis, que contribuyeron a reconstruir -de modo analítico e interpretativo- el tramado de acciones que culminó en la creación del Pueblo Ranquel y en la concreción de otros proyectos relacionados. Asimismo, se recuperaron **fuentes de archivo**, como las actas de gobierno que asumen el compromiso de “reparación histórica” con los pueblos indígenas, recuperadas del Archivo General de la provincia de San Luis; y **fuentes periodísticas**, principalmente, los artículos publicados por *El Diario de la República* de San Luis -aunque también algunas notas del diario *La Nación*, *La Prensa* y *Página 12*- que informaron y difundieron al público sobre los acontecimientos rankülches aquí estudiados. Cabe destacar la importancia de recuperar las publicaciones de *El Diario de la República*, puesto que se trata del medio de prensa más antiguo, con sede en la ciudad capital provincial y único en versión impresa que, además es cabecera de la provincia, con llegada a todas las ciudades provinciales. Ello se convierte en una característica crucial para comprender cómo este diario produce agenda (McCombs 2004) en los demás medios y contribuye así a que sus discursos sean reproducidos por otros espacios mediáticos a nivel regional. Por último, también resultaron de suma importancia dos libros publicados por el gobierno de

San Luis sobre los rankülches titulados “Los Rankülche: sobre la huella de Mansilla”⁴⁶ y “Ranqueles, del silencio a la palabra (...)” -considerados antecedentes directos de este trabajo- y otros documentos generados por el estado provincial como un glosario de circulación interna que explica algunos términos y símbolos de este pueblo, boletines informativos y folletos.

⁴⁶ Este libro fue compilado Germán Canuhéen el marco de la Colección del Bicentenario de la República Argentina, en el año 2010.

CAPÍTULO 5

Políticas estatales de “reparación histórica” en San Luis: construcción de Pueblo Ranquel

5.1. Introducción

Este capítulo tiene por propósito reconstruir descriptivamente los procesos que condujeron a la conformación del Pueblo Ranquel teniendo en cuenta la normativa legal y las políticas de gobierno que los posibilitaron. Asimismo se describen las características del lugar, la forma en que fue poblado y la organización política y comunitaria desde los primeros años. Para ello se recuperan como fuentes de información las leyes, las notas de archivo del diario y los discursos de los propios habitantes u otros actores involucrados sobre ese momento inicial. En este sentido, resulta significativo identificar los agentes activadores de dicho proceso para realizar un análisis de Pueblo Ranquel en términos de re-construcción de un patrimonio cultural vivo, tanto en sus aspectos materiales, como también inmateriales a través de los sentidos, saberes y significados rankülche que se ponen en valor y se desean preservar desde el momento de su creación.

5.2. Legislación provincial y proyecto de creación

En la primera década del siglo XXI el gobierno de la provincia de San Luis, en ese entonces encabezado por el gobernador Alberto Rodríguez Saá, puso en práctica un conjunto de medidas vinculadas con la “reparación histórica”⁴⁷ del pueblo indígena rankülche de la región, a partir de una nueva legislación y la implementación de acciones concretas. En tal sentido, en el año 2006 y como primer antecedente legal de estas políticas, se firmó un Acta Compromiso⁴⁸ entre el gobernador, el Centro de Estudios Ranquelinos de Villa Mercedes (CER)⁴⁹ y representantes rankülches, en la que el gobierno se responsabilizó a cumplir con el pleno ejercicio de los derechos de esta comunidad. En líneas generales tal documento expresaba la importancia del “rescate de las culturas originarias del continente” y de “una justa reparación de las culturas sobrevivientes” ya que “San Luis reconoce el vínculo indisoluble de sus pueblos originarios con esta tierra, prohibiendo (...) el sentimiento de las identidades autóctonas”.

⁴⁷Esa expresión fue utilizada recurrentemente al momento de difundir las acciones de reivindicación del gobierno provincial.

⁴⁸ Acta Compromiso. 9 de noviembre de 2006. Archivo General de la provincia de San Luis, San Luis.

⁴⁹El Centro de Estudios Ranquelinos (CER) se creó en el año 2002 con el objetivo de investigar y sistematizar estudios relacionados a los rankülches del territorio de San Luis. Este centro se interesó por indagar sobre las familias descendientes habitantes en la zona y conocer su historia a partir del contacto con ellas y desde su propia perspectiva.

En esa misma línea, en el año 2007 por intermedio de una ley provincial N° V-0600-07⁵⁰ se reconoció “la preexistencia étnica y cultural de todas las comunidades originarias del territorio” y se estableció “la restitución de las tierras que históricamente les han pertenecido” (art. 2), en concordancia con el mandato constitucional establecido en el art. 75 inc. 17 de la Constitución Nacional (Reforma de 1994). En el art. 2 de la ley también se determinó asegurar que los inmuebles a transferir “sean aptos y suficientes” para que las comunidades puedan adquirir “autonomía económico-financiera” y se señaló la importancia de reconocer “sus derechos a determinar libremente su futuro como pueblo” y garantizar “el respeto irrestricto de las culturas originarias, como así también su identidad autóctona”. Quedó expreso, asimismo, que “la transferencia tendrá carácter definitivo y permanente, debiendo practicarse la inscripción registral a nombre de cada Comunidad Originaria” y que dichas tierras “no serán enajenables, ni transmisibles por ningún concepto, ni objeto de arrendamiento, ni susceptibles de embargos por causa alguna, ni ninguna otra forma que importe la pérdida o mengua de la propiedad restituida” (art. 3). Esta ley se volvió efectiva mediante un decreto⁵¹ de ese mismo año por el cual se restituyeron al pueblo rankülche un total de 2.500 hectáreas, localizadas al sur de la provincia, a 200 km de la ciudad capital. Al momento de la restitución de tierras el gobierno anunció además la construcción de viviendas y obras de infraestructura para el desarrollo sustentable de esta población, proyecto que se vio materializado en mayo de 2009 cuando finalmente las obras se inauguraron⁵².

Estas primeras normas referidas a la cuestión indígena y sus gestiones consecuentes funcionaron como puntapié inicial para otras acciones relacionadas que se sucedieron. Así en el año 2008 se sancionó la Ley provincial de Creación de Registro de las Comunidades Originarias⁵³ para efectuar la inscripción de las mismas a los efectos de otorgar personería jurídica (art. 2) y se creó el Programa Culturas Originarias⁵⁴, con el objetivo de encabezar por medio de este las acciones gubernamentales que se llevaran a cabo en relación con los pueblos indígenas de la provincia. A ello se sumó la declaración

⁵⁰ Ley de Restitución de Tierras a las Comunidades Originarias de la Provincia. Disponible en <http://www.diputadossanluis.gov.ar/diputados.asp/paginas/NormaDetalle.asp?NormalD=26>

⁵¹ Decreto N° 344-MlyDH-2007

⁵² El pueblo Huarpe de San Luis también fue incluido dentro de estas acciones de reivindicación. Recibió, mediante ese mismo decreto, 6.800 hectáreas, ubicadas a 6 km. al sur del límite con la provincia de San Juan, en la Lagunas de Guanacache, siendo inauguradas las viviendas en junio de 2011. El caso presenta como particularidad la situación de conflicto que se desencadenó frente a la decisión del ejecutivo provincial de restituir a dicha comunidad las tierras del Parque Nacional Sierra de las Quijadas (75.000 hectáreas) consideradas pertenecientes a dicho pueblo por haberlas habitado ancestral y originariamente. Pese al dictado de la Ley Provincial N° V-0721-2010, por la que se declaran de utilidad pública y sujeto a expropiación los derechos cedidos contractualmente al Estado Nacional sobre dicho territorio provincial, Parques Nacionales inició juicio contra el estado provincial y en la actualidad se espera la resolución de la Corte Suprema ante el mencionado caso.

⁵³ Ley N° V-0613-2008

⁵⁴ Decreto N° 2002-MlyDH-2008

del 2008 como “Año de las culturas originarias de San Luis”⁵⁵ y la proclamación del 11 de octubre de 1492 como el día del “Último grito de libertad de los pueblos originarios”⁵⁶ a fin de incorporar dicha fecha a las conmemoraciones anuales de la educación escolar. Sin embargo, la medida legal más importante fue la reforma de la Constitución Provincial⁵⁷ en el año 2011 con la incorporación del artículo 11 bis que reconoce la “preexistencia étnica y cultural de los Pueblos Indígenas, comprendiendo sus derechos consuetudinarios preexistentes conforme a los acordados por la Carta Magna Nacional, el Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes y la Declaración de la Organización de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas del 13 de septiembre del año 2007”. Esta reforma pone en evidencia la inclusión de los asuntos indígenas en la agenda estatal y viabiliza un conjunto de políticas destinadas tanto al reconocimiento de la existencia de las comunidades originarias como al otorgamiento de derechos por su propia “condición o status” de preexistencia étnica y cultural al estado provincial y nacional.

Cabe destacar, no obstante, que en lo que respecta a la legislación sobre el patrimonio cultural provincial, la ley de patrimonio cultural de San Luis N° II-0526 del año 2006 no sufrió modificaciones en torno a “lo indígena” pese a que la ley no contempla expresamente el derecho de participación de las comunidades originarias (ver Giacomasso y Endere 2012). Si bien la normativa apela a que las acciones de investigación – fundamentalmente arqueológicas- se adecuen a los aspectos éticos y afectivos de los habitantes (art. 39), no se refiere específicamente a los pueblos originarios ni se avanza más allá respecto del rol o función que los mismos debieran desempeñar en la toma de decisiones, en especial sobre la definición y las medidas de protección del patrimonio cultural. Esta invisibilización de lo cultural indígena se puede observar además en las declaratorias patrimoniales provinciales de los últimos años, las cuales no designan bienes relacionados con estos pueblos (ver Tabla 5.1).

ZONA	BIEN DECLARADO	CATEGORÍA	NORMA
Tramo entre el Rincón del Este, Merlo y limita al este con la Provincia de Córdoba.	Ruta Provincial N° 5	Valor Turístico e Histórico Cultural	Ley II 0061-2004
Territorio provincial	Algarrobo	Árbol Simbólico Provincial	Ley II 0050-2004 (5652)

⁵⁵Ley N°II- 0611-2008

⁵⁶Ley V-0639-2008

⁵⁷Ley N° XIII-0755-2011

Territorio Provincial	Libro de Autores Sanluisenses	De Interés Provincial	Ley II 0513-2006
Localidad de San Pablo	Templo de San Pablo	Patrimonio Cultural Histórico Provincial	Ley II 0647-2008
Villa Mercedes	Sociedad Italiana de Villa Mercedes	Conjunto Histórico	Ley II 0686-2009
Ciudad de San Luis	-Edificio de la ex “Casa de Gobierno” -Edificio “Terrazas del Portezuelo”	Patrimonio Histórico Cultural y Provincial	Ley II 0728-2010
Concorán	Iglesia Ntra. Señora de los Dolores	Patrimonio Cultural-Histórico Provincial	Ley II 0782-2011
El paraje La Toma Vieja del Depto. de Coronel Pringles	Edificio “El Castillo”	De Interés Histórico- Cultural	Ley II 0753-2011
Concorán	Escuela N° 74 “Benigno Rodríguez Jurado”	Conjunto Histórico	Ley II 0781-2011
Cementerio de la Localidad “El Volcán”, Depto. Juan Martín de Pueyrredón	Tumba y Restos Mortales del Cineasta Gerardo Vallejos	De Interés Histórico Cultural	Ley II 0784-2011

Tabla 5.1. Bienes culturales que cuentan con declaratorias provinciales. Fuente: Giacomasso y Endere 2012.

Por lo anteriormente expuesto puede observarse que los avances sobre la cuestión indígena no han incluido aún los aspectos más formales, ligados a hacer operativos a través de la normativa legal los derechos de los pueblos indígenas vinculados con su patrimonio cultural y a la declaración de aquellos bienes o expresiones culturales que consideren dignos de ser legalmente protegidos. De hecho, en diálogo con una autoridad pública del área de gestión del patrimonio cultural, se observa que la mirada hacia lo patrimonial aparece ligada a aspectos arquitectónicos y monumentales (como asimismo muestra la tabla) y a personajes históricos considerados héroes de la patria vinculados con el territorio puntano como el Coronel Pringles y el General San Martín, prescindiendo en su discurso de los aspectos inmateriales del patrimonio y de las comunidades indígenas como actores presentes en estos procesos.

5.3. Inauguración del pueblo

Pueblo Ranquel, situado en la zona centro- sur de la provincia de San Luis se localiza sobre la ruta provincial 27 a la altura del km 148. Dicha área corresponde al sector norte de la subregión pampa seca y se caracteriza por presentar un ambiente semiárido (Figura 1) con escasas precipitaciones, vegetación de pastizales pampeanos y numerosas formaciones medanosas con pequeñas lagunas interiores y temporarias (Heider 2015).

El pueblo quedó formalmente inaugurado el 30 de mayo de 2009 a través de un acto encabezado por el gobernador provincial y de una ceremonia rankülche tradicional. Casi dos años atrás, en el mismo lugar, se realizaba el acto de restitución de las tierras, en el que Rodríguez Saá ya anunciaba las edificaciones que se iniciarían en los siguientes términos: “vamos a comenzar aquí las obras, habrá que trabajar para todos y vamos a apoyar un proyecto económico sustentable que le dé a Pueblo Ranquel suficiente autonomía”⁵⁸.



Figura 5.1. Vista del paisaje circundante a las viviendas. Año 2014.

El proyecto que allí se ponía en marcha se concretó con la entrega de 24 viviendas, la escuela, el hospital y el armado de planes económicos para dos comunidades rankülches: Guayqui Gnerr y Manuel Baigorria. Sus pobladores, provenientes de Justo Daract y Villa Mercedes, respectivamente, eran los responsables de poner dichos planes en funcionamiento y comenzar una nueva forma de vida en comunidad. Este acontecimiento se dio a conocer principalmente a través de los medios de comunicación locales (Figura 2) que enfatizaron en el “acto de justicia” realizado por el gobierno e informaron sobre las características peculiares de las obras y las actividades que en el pueblo comenzarían a desarrollarse.

Así, en las noticias -muchas de ellas notas de tapa- de *El diario de la República* (Figura 3), el cual se imprime en la ciudad capital de la provincia, se explicó que cada comunidad, con su *lonko* particular (es decir, su líder, jefe o cacique), se distribuyó en un

⁵⁸ El pueblo ranquel volvió a su tierra. *El Diario de la República* 15 de agosto de 2007: 2. Archivo del diario, San Luis.

aduar (barrio) diferente compuesto por 12 casas cada uno, con todos los servicios incluidos. Además, mediante un texto acompañado de imágenes, se destacó que “el diseño de las construcciones ha respetado la arquitectura ranquel y sus costumbres” y se ha basado en las “viviendas de los antepasados que eran levantadas con toldos de cuero y cañas”⁵⁹.

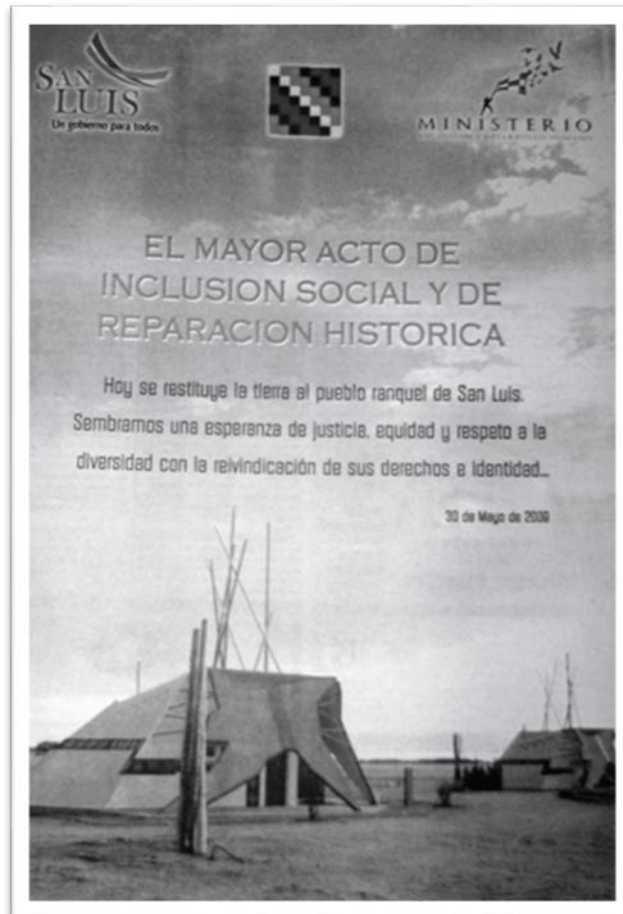


Figura 5. 2. Publicación de difusión sobre el acto de inauguración del pueblo. Fuente: *El Diario de La República* de San Luis, 30 de mayo de 2009.

Asimismo, respecto de los proyectos productivos, se indicó que los ranqueles recibieron 5.000 cabezas de ganado y 21 yeguas y dos padrillos puros de la raza criolla para iniciarse como cabaña dedicada a la venta de reproductores y también información técnica del programa ProHuerta del Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA) quien les brindó semillas para obtener diversas hortalizas. En cuanto a las instituciones educativa y de salud se explicó que “en la escuela se impartirá una educación que respete la historia y creencias de la comunidad” y que “en el hospital será practicada la *etnomedicina* que tiene como rasgos principales el ser terapéutica y el conectarse con

⁵⁹Ranqueles: otro paso en la era del regreso. *El Diario de la República* 28 de mayo de 2009: 8. Archivo del diario, San Luis.

esta cultura”⁶⁰. La ceremonia inaugural también se difundió por este medio de prensa a través del relato de sus principales características: “la misma *machi* celebró el primer rayo de sol sobre los nuevos edificios”, “la comunidad invocó a los espíritus ancestrales, a quienes le solicitaron protección y fuerza”, “la gente ranquel formó un círculo alrededor del *rehue*”, “los participantes levantaban los brazos emitiendo su grito ranquel”⁶¹.



Figura 5. 3. Notas de tapa sobre la inauguración del pueblo. Fuente: El Diario de la República de San Luis. 29, 30 y 31 de mayo de 2009.

En el capítulo 6 se describirá y analizarán no sólo los espacios, edificaciones e instituciones del pueblo, sino también estos aspectos culturales, con sentidos y significados particulares, que serán profundizados a través de la presencia de la investigadora en el lugar, la observación participante y los discursos y prácticas de los propios habitantes.

Por otro lado, resulta interesante destacar, además, cómo este tema vinculado a los rankülche es difundido en otros medios de prensa nacionales. Por ejemplo, en una nota del diario *La Nación*⁶² y en otra similar del diario *La Prensa*⁶³, la noticia gira en torno a la

⁶⁰El pueblo ranquel recibe sus viviendas, una escuela y el hospital. *El Diario de la República*, 30 de mayo de 2009: 8. Archivo del diario, San Luis.

⁶¹ San Luis reivindicó los derechos del pueblo ranquel. *El diario de la República*, 31 de mayo de 2009: 4 y 5. Archivo del diario, San Luis.

⁶²Fundan el municipio Ranquel en San Luis. *La Nación*, 16 de agosto de 2009. Recuperado de <http://www.lanacion.com.ar/1163090-fundan-el-municipio-ranquel-en-san-luis>

restitución de tierras y la fundación del pueblo como una solución dada por el gobierno provincial a los reclamos de tierras de los rankülches de la región. Sobre ello cabe señalar que, de las personas entrevistadas durante el trabajo de campo (20 en total, pertenecientes a distintas familias que habitan el pueblo) ninguna formó parte de una agrupación desde la que se viabilizaran los reclamos de tierras y/o de viviendas y en ese sentido, como se verá a lo largo de este capítulo, esta información parece no coincidir con los procesos concretos que describen los involucrados. Asimismo, otras notas emitidas también por *La Nación*⁶⁴ y por *Página 12*⁶⁵ presentan una postura más crítica hacia la política del gobernador. En ellas Pueblo Ranquel es noticia por el gasto público que significó su construcción y por ser “otra obra monumental” que buscó atraer al turista “a cualquier precio”. Se cuestiona a Rodríguez Saá -de parte de los periodistas del medio- por otorgar a la comunidad sólo un mínimo de la cantidad de hectáreas expropiadas y se hace hincapié en la desmesura de una alta inversión para edificar un anfiteatro flotante en una de las lagunas del lugar. Esta mirada -que pone en duda la adecuada o correcta aplicación de las medidas llevadas a cabo por Rodríguez Saá-se diferencia de aquella plasmada en *El Diario de la República*, en donde la información se presenta sin manifestaciones de conflicto, confrontación o resistencias y los hechos se describen en un clima armónico y de total acuerdo o aceptación ante el proyecto propuesto el cual, según allí se subraya, significa una concreta reparación histórica hacia estos pueblos.

De ese modo, el diario local presentaba entonces al público dicho acontecimiento de creación de un pueblo integrado por descendientes indígenas rankülches, en tierras que les fueron restituidas y con las particularidades de una arquitectura basada en la tradición y cultura de estos grupos, además de un programa de subsistencia organizado para que sus habitantes lo lleven a cabo y puedan solventarse. Como se mencionó previamente, el protagonista de estas medidas fue el gobernador provincial Alberto Rodríguez Saá, a quien los *lonkos*⁶⁶ de ambas comunidades agradecieron en aquel momento insistiendo en “todo lo que Alberto ha hecho por nosotros” y a quien otorgan el título de jefe de *lonkos* por su linaje de sangre *rankül* y su propio pedido de reconocimiento.

5.4. *Lonko che*

⁶³Los ranqueles tienen su Nación. *La Prensa*, 7 de junio de 2009. Recuperado de <http://www.laprensa.com.ar/335925-Los-ranqueles-tienen-su-Nacion.note.aspx>.

⁶⁴ Veneranda, M. Las increíbles “siete maravillas” de Rodríguez Saá. *La Nación* 11 de julio de 2010. Recuperado de <http://www.lanacion.com.ar/1283584-las-increibles-siete-maravillas-de-rodriguez-saa>

⁶⁵ Dandan, A. La tierra de la pirámide y el Cabildo. *Página 12*, 23 de mayo de 2010. Recuperado de <http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-146206-2010-05-23.html>

⁶⁶Los testimonios de José Bareriro y Walter Moyeta aparecen citados en la nota de *El diario de la República* del 31 de mayo de 2009.

Alberto Rodríguez Saá no sólo ocupa un rol destacado como impulsor y ejecutor de estas medidas reivindicatorias, sino además por sus lazos sanguíneos rankülches. Desde sus primeras gestiones hacia estas comunidades como primer mandatario fue proclamado por los propios representantes indígenas como miembro del Consejo de Líderes: “Dado el linaje de sangre que ostenta, dado los beneficios que le está dando al pueblo ranquel y al cumplimiento de la palabra empeñada, se le otorgan todos los derechos aborígenes de la nación *rankül*”, había explicado Oscar Guala, presidente del Consejo de Lonkos, el día de la ceremonia y entrega formal de las viviendas en una nota realizada para *El Diario de la República* de San Luis.

La descendencia que el propio Rodríguez Saá reconoce proviene de uno de los tres hermanos Saá, Francisco, hermano del revolucionario federal Juan Saá y de Felipe, que se refugiaron en las tierras ranquelinas⁶⁷, cerca de los toldos del cacique Painé, durante el período rosista (Tamagnini y Pérez Zavala 2010). Según relata un integrante del Centro de Estudios Ranquelinos (CER) “se dice, aunque sin ningún documento escrito que lo avale, que Francisco Saá tuvo una hija con una ranquel de la tribu de Painé, Feliciano Saá, nacida en las tolderías. Cuando los Saá regresan a San Luis, Francisco se la trae con ellos y Feliciano luego contrae matrimonio con Benigno Rodríguez, de cuyo enlace nace Adolfo Rodríguez Saá “El Pampa”⁶⁸ (1876-1933), fundador de la familia con este apellido compuesto”. Desde allí se explica la descendencia del gobernador provincial Alberto Rodríguez Saá, actor principal de estas políticas de reparación hacia los pueblos indígenas. En tal sentido, es posible pensar que su figura adquiere doble legitimidad, tanto sea como autoridad de gobierno provincial como por su auto-adscripción rankülche, consentida y apreciada, a su vez, por los propios representantes de la comunidad. Su reconocimiento como descendiente permite quizás comprender por qué, por un lado, los grupos rankülches manifiestan simpatía hacia el gobernador y, por otro, las motivaciones afectivas o vinculares por las que este mismo pudo haber tomado las medidas de reivindicación. Por lo anterior, la referencia a Alberto Rodríguez Saá como *lonko che*, “el jefe de *lonkos*, de todos, de toda la gente” encuentra allí su explicación y también, en otros casos, su denominación como *Peñi* hermano *rankül*.

5.5. Políticas de gestión estatal

Para que el proyecto de creación de Pueblo Ranquel pudiera materializarse fueron necesarios ciertos procesos y gestiones previas. El programa de gobierno Culturas Originarias se creó precisamente con el objetivo de ocuparse de estos asuntos que

⁶⁷Los hermanos ingresaron después de que Juan Manuel de Rosas derrocará a la Revolución del General Lamadrid en 1841 y permanecieron hasta 1847, año en que regresaron a la provincia de San Luis.

⁶⁸Ver más información sobre las personalidades públicas de San Luis en Mulhall (2003).

involucraban a los pueblos indígenas de la provincia. A través de la encargada del área, quien se adscribe como huarpe, comenzaron a coordinarse las diversas acciones. En sus propias palabras:

Bueno llega el momento en que **me encuentro con el doctor Alberto Rodríguez Saá** y conversamos sobre las necesidades de mi gente que es el pueblo huarpe y sobre ranqueles y él con toda predisposición me dijo 'vamos a firmar un acta compromiso para mejorar la calidad de vida de esta gente' (...) y así después hablamos sobre proyectos (...) **¿cómo tendría que ser, me dice, esto que firmamos en este pacto...me lo podés hacer en un proyecto?'** La primera etapa pasaba por el diseño de toda una estructura que con el apoyo del gobierno se iba logrando. **Encontrar el campo, que tenga historia, que haya sido de ranqueles antiguamente, con historia de asentamientos de familias ranqueles**, solamente que estas familias habían emigrado a donde había más población en Mercedes, Justo Daract y por eso no están en el lugar donde hoy están. **Y bueno fueron trasladadas, se les ofreció ese lugar** y bueno esa es la situación ranquel (Jefa del Programa Culturas Originarias, Comunicación Personal, 27 de noviembre de 2012).

La iniciativa y producción del proyecto por parte del estado queda plasmada en este testimonio, así como la direccionalidad que desde ahí se le otorga. Las principales propuestas se explican a partir de su elaboración dentro del área de gobierno, centradas en "encontrar las tierras (...) con historia de ranqueles", "ofrecer el lugar" a quienes se identificaran como tales y "trasladar" a dichas poblaciones. Esta idea se ve reforzada, además, con el propio testimonio de un representante del CER, que cuenta cómo fue convocada por el gobierno para participar en las acciones destinadas a los rankülches:

Alberto nos llamó porque estábamos haciendo una investigación sobre la existencia de descendientes, nos habíamos contactado con muchas familias de origen ranquel. Fuimos Luis Garro, Moyeta y yo los que tuvimos que ver en todo esto, estuvimos con los agrimensores recorriendo, ahí pudimos ver cómo era el lugar, la fauna, las lagunas, había que ver donde se iban a distribuir las casas en función de las familias que había" (Representante del CER, Comunicación Personal, 13 de abril de 2015).

En relación con lo anterior, se destaca que la identificación de las familias (algunas por intermedio del CER como muestra la cita) y la presentación a estas de la propuesta de irse a vivir al pueblo por construirse, formó parte de una acción estatal planificada. Ese primer acercamiento, explica que no existía en muchos casos una relación, intercambio o incluso conflicto previo, entre estas familias y las autoridades, que hubieran funcionado como disparadores de las acciones reivindicatorias que comenzaban a implementarse. Para dar cuenta de este proceso, se transcriben algunos relatos de diversos actores (una médica de la comunidad, una pobladora que se adscribe étnicamente como rankülche -aún sin tener descendencia-⁶⁹ y por último un primer habitante del pueblo)⁷⁰ que fueron recuperados de las entrevistas:

⁶⁹Se trata de una habitante (con otra descendencia étnica) que forma una familia con un descendiente rankülche, se reconoce rankülche y a su vez quiere ser reconocida como tal por la comunidad. Esto demuestra que la identidad no se define a partir de lazos sanguíneos o, en otros términos, meramente en relación con una cuestión biológica, sino que es el resultado de

Acá se genera un plan maestro, lo hizo la provincia con respecto a la reivindicación de tierras, **hay una mujer huarpe que está a cargo del Programa Culturas Originarias, yo creo que a partir de ahí se fue identificando** (Médica de la comunidad, Comunicación Personal, 15 de mayo de 2014).

El censo poblacional indígena arrojó muchas familias que no eran identificadas, porque se hacía la pregunta si pertenecía a un pueblo indígena (...) **y un trabajo previo también lo había hecho una señora que ahora es jefa del programa culturas originarias y ella sabía que en los pueblos Justo Daract, Villa Mercedes, Valle del Morro, Anchorena misma hay algunos descendientes ranqueles. Bueno, se identifican** y entonces el gobernador de San Luis, que se reconoce ranquel, porque tiene orígenes ranqueles, se interioriza por cuales son las leyes que amparan y reconocen los derechos a los pueblos indígenas y lo hace efectivo (Poblador 1, Comunicación Personal, 17 de mayo de 2014).

Se hizo un censo, uno de los que participó junto con Pascuala fue Walter Moyeta, el primer poblador de estas tierras desde su restitución y él, más o menos conociendo familias **se las pudo ubicar y a los que tenían descendencia se los invitaba, el que quería venía y el que no quería no (...)** (Poblador 2, Comunicación Personal, 20 de mayo de 2014).

En tal sentido, las medidas iniciales no responden a reclamos o movilizaciones concretas sobre tierras u otros derechos de parte de un colectivo auto-reconocido como rankülche, sino a planes de reivindicación que son impulsados y delimitados por el propio estado. Varios pobladores una vez reconocidos, en función de su identificación étnica, son invitados a pertenecer o participar de este proyecto oficial. Otra cuestión crucial es que la información sobredichas acciones reparadoras fue lo que motivó en algunos casos a que varias familias, quizás con cierto conocimiento de sus antepasados indígenas, indagaran sobre su identidad relacionada con lo rankülche. Así lo explican algunos habitantes:

Yo descubro de grande que soy descendiente, nada más que bueno no había ninguna posibilidad hasta que no se despierta este movimiento y de ahí en más nos vinimos para acá (Poblador 3, Comunicación Personal, 20 de mayo de 2014).

Yo me he enterado que soy ranquel cuando me estaba por venir acá, sabía que mis abuelos tenían sangre india, pero nunca le di bola, después cuando mi viejo se vino para acá, bueno ahí arrancamos nosotros (Poblador 4, Comunicación Personal, 22 de mayo de 2014).

Nosotros ni siquiera sabíamos que éramos descendientes de indios, porque mi papá nunca nos habló de eso, mi papá sabía de donde venía pero hasta ahí nomás (...) **y cuando nos anotaron para las casas que se iban a hacer para vivir con la familia, en ese momento dijimos 'bueno, somos ranqueles', o sea ya sabemos de qué orígenes venimos** (Poblador 5, Comunicación Personal, 22 de mayo de 2014).

A través de estos discursos se pone en evidencia la falta de conocimiento de algunas familias sobre sus orígenes rankülches y de un sentimiento de pertenencia e identitario que existiera previo al proyecto y las posibilidades que este habilitó para su

procesos de identificación y de sentidos de pertenencia étnica producidos en base a sistemas de valores, símbolos y creencias (para profundizar esta perspectiva ver Capítulo 1 sobre aspectos teóricos).

⁷⁰ A los fines de preservar la identidad de los entrevistados estos serán referenciados en el texto como poblador 1, 2, 3 y así sucesivamente según el número total de entrevistas a cada uno.

reconocimiento. Así, por un lado, queda demostrado por qué las principales acciones no pudieron haber surgido o sido promovidas por estos habitantes y por otro, la participación o intervención que tuvo el gobierno provincial en torno a la interiorización por parte de algunos pobladores sobre sus derechos e identidad.

Por otra parte, una vez que se localizaron los pobladores y el pueblo fue habitado, otra de las acciones estatales fue contratar diferentes profesionales que contribuyeran con el funcionamiento de las instituciones, la escuela y el hospital, y con los planes de producción generados para el desarrollo económico. Respecto de estos últimos la jefa del Programa Culturas Originarias describe la necesidad de contar desde el comienzo con ciertos especialistas que trabajen en la conducción del proyecto productivo y principalmente en su sostenimiento:

Tienen toda la infraestructura necesaria para desarrollar un proyecto productivo que los haga independientes, libres económicamente. Esa es la propuesta final, todo es un proceso y **si bien la infraestructura está, nadie puede manejar una propuesta tan grande de un día para otro, necesita del apoyo de gente capacitada, veterinarios, abogados, escribano, contador que los acompañen**, el estado se está ocupando de acompañar con el apoyo de esta gente que está propuesta por este programa Culturas Originarias” (Jefa del Programa Culturas Originarias, Comunicación Personal, 27 de noviembre de 2012).

A su vez, uno de estos primeros trabajadores relata las tareas para las que él y sus compañeros fueron contratados:

A mí me contrató el gobierno de la provincia de San Luis, por el ministerio del campo, con un grupo que éramos dos veterinarios, un ingeniero agrónomo y dos contadores **para hacer asesoramiento y manejo de lo que era el sistema productivo** del Pueblo Ranquel que era la ganadería. Ese equipo técnico estuvo trabajando un año (...) **nosotros tratábamos de poner orden, de decir bueno esta gente se va a hacer cargo de los motores, esta de la hacienda, estos de dar agua, a ver planifiquemos las ventas, los gastos, cuales son las inversiones** que tenemos, es decir, tratar de establecer un sistema productivo que estuviera ordenado (Trabajador veterinario del pueblo, Comunicación Personal, 23 de mayo de 2014).

En ese sentido, la labor principal de los habitantes varones fue ocuparse de las tareas de campo y la hacienda, supervisada por estos profesionales, aunque también del manejo de los móviles de la comunidad: el tractor, la ambulancia (para los traslados) y la tráfico, utilizada básicamente para buscar provisiones en las ciudades cercanas y transportar a los chicos desde las diferentes casas hacia la escuela. En el caso de las mujeres los trabajos se vincularon con la limpieza y mantenimiento de la escuela y el hospital (distribuyéndose uno u otro edificio por comunidad), aunque otro grupo comenzó a trabajar en un proyecto de cría de pollos. Estas actividades laborales y su distribución por género se mantienen hasta la actualidad.

Por otra parte, y siguiendo con el listado de profesionales convocados, la escuela contó en principio con el trabajo de tres maestros, contratados por la Universidad de La Punta (ULP), que se instalaron en el pueblo de lunes a viernes en una casa destinada para su alojamiento, dado que residían en localidades aledañas y concurrían a la comunidad sólo por su labor profesional. Para el caso del hospital quedó como responsable una médica del centro de salud de la ciudad de Batavia que, a través del programa “Médicos Comunitarios de San Luis”, comenzó a asistir al pueblo una vez por semana para atender a sus habitantes, los cuales serían trasladados a centros de mayor complejidad en caso de urgencias o de atención especial. Este modo de funcionamiento respecto de la sanidad perdura hasta hoy (2015), con la incorporación de una odontóloga que también, por intermedio del programa de gobierno, concurre un día semanal al hospital.

En cuanto a la parte cultural, el gobierno convocó a través del Ministerio de Gobierno, Justicia y Culto a una representante indígena de La Pampa, reconocida guía espiritual rankülche, para que transmitiera sus conocimientos y guiara a los nuevos pobladores en las prácticas culturales a desempeñarse en el pueblo. Esta convocatoria puede leerse por una parte, como el borramiento de los límites territoriales cuando se trata de reconocimiento e identificación con un pueblo (que preexistía a los límites provinciales) y además como la legitimidad con la que cuentan los rankülches de La Pampa, por su marcada trayectoria política y de movilizaciones o luchas por los derechos indígenas en su provincia (tal como fue explicado en el capítulo 3), que amerita a la convocatoria de algunos de ellos para que coordinen o colaboren con las acciones culturales en San Luis. Por otra parte, otra lectura puede relacionarse con la falta de un actor local que cuente con los saberes y las herramientas o, al menos, sea reconocido y capaz de ocuparse de estas actividades. Lo cierto es que las ceremonias de restitución de las tierras y de inauguración de las viviendas fueron desarrolladas por la *machi* pampeana, quien además, según estaba planificado en el proyecto inicial, se ocupó en el primer tiempo de enseñarles a los habitantes las danzas ancestrales y las técnicas para la producción de las artesanías más importantes.

De esta manera, las gestiones mencionadas y el involucramiento de diversos actores, todos vinculados a instituciones o programas del gobierno provincial, dan cuenta del interés gubernamental de hacerse cargo de la concreción del proyecto, pero a su vez con una fuerte intención de ordenar, controlar y/o intervenir en su funcionamiento. Este manejo en las decisiones y adopción de medidas desde el estado puede observarse, además, en dos cambios fundamentales que se introdujeron luego de la inauguración del pueblo y que se describen a continuación.

5.5.1. Ampliación de tierras y creación del Municipio

Meses después de que el pueblo fuera habitado, en julio específicamente, otra acción fundamental fue la ampliación de la primera restitución de tierras, a través de la sanción de la Ley V - 0677 que aprueba el Decreto de Necesidad y Urgencia para otorgar a la comunidad tierras fiscales (alrededor de 68.000 hectáreas) que se encontraban bajo la competencia del denominado Plan Pioneros Siglo XXI. Cabe destacar que este plan tenía como objetivos “poblar productivamente una región semiárida del sur de San Luis; generar empleo a partir de un desarrollo agropecuario y agroindustrial; difundir nuevas alternativas productivas y tecnologías adaptadas al entorno ambiental y asegurar el bienestar individual y social de los integrantes de la futura comunidad de pioneros”⁷¹. Sin embargo, dicho programa no prosperó y las tierras fueron cedidas a la comunidad ampliando las que les habían sido restituidas previamente. Esta cuestión no parece un dato menor, en tanto este traspaso de tierras permite suponer que quizás los rankülches pudieron suplantar a los que serían habitantes pioneros, poblando la zona y cumpliendo con algunos de los propósitos que ya habían sido pensados para el proyecto anterior.

La ley que aprueba esta nueva restitución establece asimismo crear un “Municipio de la Comunidad Ranquel” (art.3) de carácter transitorio hasta que la misma “obtenga un mayor estatus jurídico y se le reconozca plena autonomía y viabilidad económica” (art. 4). A través de esta figura, el Poder Ejecutivo adopta las medidas conducentes a la organización del Municipio que se crea, tales como redistribuir los fondos que por coparticipación correspondan, prestar servicios y realizar obras que competan a la administración comunal y, en general, cumplir con las misiones y funciones que por las normas reglamentadas en el Régimen Municipal correspondan a las Autoridades Municipales, teniendo en cuenta los usos y costumbres de la Comunidad Ranquel (art. 6). Finalmente, la ley también designa al *lonko* de la comunidad *Guayqui Gnerr*, Señor Walter Moyeta, “para ejecutar todas y cada una de las potestades delegadas, debiendo rendir cuenta documentada de su gestión conforme a las disposiciones de la Ley de Régimen Municipal” (art. 7).

Por lo anterior, las condiciones de construcción del proyecto, así como la resolución provisoria de creación del municipio evidencian las vinculaciones indisolubles de la comunidad con el estado provincial, en tanto este último determina las principales actividades de desarrollo e interviene sobre la administración comunal, y en cuanto el municipio, a su vez, por medio de su máxima autoridad, debe certificar al gobierno sobre las tareas y procedimientos que se desempeñen. Asimismo, se destaca que dicha elección de la autoridad, es decir, del *lonko*, más que ser el resultado de una votación o nombramiento producido al interior de la comunidad, responde a una designación efectuada por el Ejecutivo provincial.

⁷¹Estos objetivos fueron recuperados de la página on-line del Ministerio del Campo de la provincia de San Luis. Sitio web: <http://admin.campo.sanluis.gov.ar/campoasp/paginas/organigrama.asp?AreaID=37>

5.5.2. Urbanización

La infraestructura y construcción de las obras en Pueblo Ranquel también implicó todo un proceso de elección y/o determinación en cuanto a su diseño particular. Al respecto los discursos de diversos actores remiten a la cuestión. Uno de ellos es el del arquitecto responsable, quien indica que la tarea supuso: primero, la indagación e investigación de profesionales sobre la cultura de este grupo y, segundo, la perspectiva y opiniones de representantes rankülche sobre aquello esbozado.

Los bocetos y maquetas presentadas fueron producto de una investigación sobre las costumbres del Pueblo Ranquel que fue luego reforzada con el intercambio y consenso con la comunidad (Fuente: *El Diario de la República* de San Luis, 28 de mayo de 2009: 9).

Por su parte, el actual *lonko* del pueblo, que habita en la comunidad desde su fundación, también se refirió al tema y explicó:

El doctor Alberto buscó algunos ingenieros y arquitectos y de ahí se hizo todo lo que es Pueblo Ranquel. Cuando se comenzó con el diseño estaba Ana María, Germán Canuhé, reconocidos dirigentes rankülche de La Pampa, ayudando, mucha gente que hace años viene trabajando en lo que es la parte de nuestra cultura (*Lonko* de la comunidad, Comunicación Personal, 22 de mayo de 2014).

Desde el Centro de Estudios Ranquelinos también se intervino en la etapa del diseño de la estructura. Quien era directora por esos años, al respecto agregó: “me llamaron de casa de gobierno para que hablara con el arquitecto y que lo asesorara sobre cómo eran las viviendas de ellos para respetar la disposición primitiva”. En cuanto a la participación y el consentimiento de los propios descendientes rankülches, algunos representantes de gobierno que intervinieron en el proyecto explicaron el proceso:

Se fue trabajando desde la raíz, por ejemplo, ‘se van a construir las viviendas, señores ¿cómo quieren que sean las viviendas en donde van a vivir ustedes, cómo les parece que tendría que ser?’ **Se les preguntó, se los hizo participar, ese es el modo que todos reclaman en Argentina, la participación y consulta previa, libre e informada** (...) o venían a San Luis a reuniones con el equipo de arquitectos del ministerio de obras o íbamos a allá y nos reuníamos con la mayoría de la gente. **Ellos iban tirando ideas de cómo les gustarían las viviendas.** Eso también nos da derecho a equivocarnos en conjunto, porque si hay un error es de todos y bueno, algo bueno tiene que salir (Representante de gobierno, Comunicación Personal, 27 de noviembre de 2012).

Se los consultaba, le preguntaban cómo querían la vivienda, ellos lo que solicitaban es que se parezca a una *ruka*, entonces se les dio el gusto de hacer una casita para que tengan una mejor calidad de vida, pero que conservara su estilo, entonces lo que ellos pidieron es que la puerta mirara a la salida del sol, que tuviera sombrita, las enramaditas esas delante que simulan ser cuero para sentarse ahí abajo a hacer artesanías, tomar matecito, comer con la familia, siempre los

ranqueles, delante de la *ruka*, en la enramada (Representante de gobierno, Comunicación Personal, 29 de noviembre de 2012).

No obstante, estas referencias se contraponen con lo expresado por los habitantes del pueblo (algunos residentes desde el primer momento, otros trasladados después) que admiten no haber sido consultados al momento de la elaboración de la propuesta ni haber sido partícipes por intermedio de algún actor que los represente.

Supimos cómo eran cuando empezaban a construirse, que veníamos siempre porque estaba mi papá o ellos nos llevaban fotos, **pero después vinimos a verlas cuando ya las terminaron y nos entregaron las llaves...**de hecho muy bonito el diseño, pero no sé si notás que se llueve, los hongos, todo; no es muy funcional (Poblador 5, Comunicación Personal, 22 de mayo de 2014).

Acá, vinieron empresas de San Luis, digamos, nosotros no. Éramos tres los que estábamos en ese momento, pero no, nunca participamos para la construcción de las casas **ni sabíamos cómo iban a ser** (Poblador 2, Comunicación Personal, 20 de mayo de 2014).

No pensábamos que era así (...) porque son raras, ahora me encantan...yo por lo que he visto en algunas revistas eran como antes, antes tenían todo choza, igual que esa parte de adelante, se tapaban con cueros de vaca (...) **nosotros lo descubrimos cuando vinimos** (Poblador 6, Comunicación Personal, 23 de mayo de 2014).

De todos los discursos expuestos, podrían destacarse algunos puntos principales. El primero es el conocimiento que se advierte en la representante gubernamental sobre la responsabilidad del estado y el derecho de los pueblos indígenas a la consulta y consentimiento previo, libre e informado (Convenio 169 de la OIT) y, en ese sentido, su énfasis en una adecuación a la norma por parte del estado. Además de su labor profesional, su adscripción al pueblo huarpe posiblemente haya funcionado como un adicional en el involucramiento con esta temática. El segundo punto es que, como se observa en estos testimonios, los pobladores de San Luis, específicamente, no participaron en la elaboración del diseño arquitectónico, con lo cual puede sostenerse que el ejercicio de la participación no fue plenamente garantizado. En tercer y último lugar, se sostiene que esa falta de intervención en los procesos de decisión, quizás haya impedido que algunos habitantes se identifiquen con las obras e incluso no conozcan en profundidad el sentido o las particulares razones de las disposiciones en la edificación.

5.5.3. Proyecto de Turismo Étnico

Una propuesta presente en el proyecto inicial de creación de Pueblo Ranquel fue la del turismo étnico. En el discurso del gobernador ya se anunciaba un abanico de actividades pensadas para que realicen los miembros de la comunidad:

Yo converso en mi provincia, y converso en la nación y cuando tocamos el tema de lo que se ha hecho con los ranqueles (...) me preguntan todos 'como hacemos para visitar a los ranqueles, quiero ir a ver eso' y tenemos el miedo de que no estamos todavía preparados (...) Ya comencemos, **y está anotado en el punto cuatro un hotel para los que quieran visitar las tierras ranqueles tengan un lugar, por supuesto con comidas típicas, con un museo, un vivero y por supuesto el merchandising para la venta de todas las artesanías, un festival, el gran Festival de las Culturas Originarias (...).** Y por supuesto me pidieron un casino y como decir que no (...). Y hablemos de un **hotel como se dice cinco estrellas** y con la máxima capacidad hotelera. Así que empecemos ahora, esto significa pleno empleo en tierra Ranquel (Fuente: Chocobare 2013: 17).

La proyección hacia el turismo desde el ejecutivo provincial fue claramente expresada también por un representante del CER:

El turismo era uno de los objetivos del gobernador, él quería hacer, a partir de buenos caballos que les iba a entregar y que entregó, que los ranqueles pudieran amansarlos y que surgiera un caballo que pueda competir y exhibirse (...) **la galería de las casas se hacía para que puedan exhibir artesanías**, que no sabían hacer, pero iban a aprender (...) **se les hizo también un escenario flotante** carísimo, montado sobre la laguna **para hacer festivales tradicionales** (Representante del CER, Comunicación Personal, 13 de abril de 2015).

El turismo étnico en Pueblo Ranquel, tal como se lo difundía en una nota online⁷², se basaba en la idea de “explorar la cultura de un lugar determinado, junto con la ecología y las poblaciones rurales”, “un turismo que se da en el mundo entero y **se basa en el respeto por las distintas culturas**”. Para ello se informaba que el equipo técnico de Turismo, las Culturas y Deporte de San Luis llevaría a cabo la “concientización y capacitación integral de la comunidad (...) para la captación de turistas, atención al cliente, la organización de visitas guiadas y el turismo educativo”. Además, se anunciaba que el plan de trabajo contemplaba las capacitaciones gastronómicas y artesanales, donde los cursos incluirían la elaboración de platos regionales tradicionales, utilizando elementos que estuvieran vinculados con la propia cultura y, por otro lado, las artesanías comprenderían el trabajo con cuero, madera y materias primas obtenibles en la zona. En otra nota de *El Diario de la República*⁷³ también se difundía la incorporación de “Pueblo Ranquel como destino turístico”, donde los visitantes podrían “explorar la cultura en su ámbito”, “hacer una visita guiada por los distintos edificios públicos y viviendas características”, “realizar tareas rurales”, “comer comidas típicas” y “conocer la flora y fauna del lugar”, siendo todas las actividades presididas por los habitantes de esta “cultura originaria”. En esa misma nota la responsable del Programa de desarrollo de Turismo Étnico informaba sobre los días programados para las visitas, los costos de las mismas y los servicios que se

⁷²Nota Online del 4 de julio de 2011. Disponible en <http://www.turisticaonline.com/6/noticias/5518/la-comunidad-ranquel-de-san-luis-encara-un-proyecto-turistico.html>

⁷³Nota del 11 de julio de 2012. Disponible en: <http://www.eldiariodelarepublica.com/provincia/Incorporaron-visitas-al-Pueblo-Ranquel-como-destino-turistico--20120711-0028.html>

brindarían, argumentando sobre la viabilidad económica y la salida laboral que suponía la propuesta y que destacaba como “una oferta más que ofrecerá San Luis”.

Los discursos que aquí se recuperan permiten, por un lado y como una posible lectura, comprender la intención del estado de reconvertir a Pueblo Ranquel, desde el momento de su creación, en un lugar de valor patrimonial, donde los pobladores fortalezcan aspectos de su cultura que puedan ser mostrados y comunicados a un público interesado por conocerlos y por “respetar la diversidad cultural”. No obstante, por otro lado, el énfasis parece no tanto estar puesto en las motivaciones que el turismo aportaría para cuidar y mantener el patrimonio y las tradiciones vivas de esta comunidad, sino más bien en las opciones de entretenimiento y buena estadía que se ofrecería a los visitantes (bien notorio en el discurso del gobernador cuando enumera la variedad de servicios). En este sentido, y más allá de la vía de empleo y desarrollo económico que este proyecto generaría, las actividades programadas no aparecen directamente vinculadas con las ventajas y/o satisfacción de los propios habitantes, el respeto por su cultura y la oportunidad para su autodeterminación. De hecho el proyecto no es ideado y diseñado por ellos, sino que es parte del programa general de gobierno que, a través de determinadas áreas y sus empleados, capacitaría a los miembros de la comunidad para dicho emprendimiento. Así puede pensarse que la acción de exhibir las artesanías, las comidas típicas, los festivales de los pueblos originarios y las obras características no parte del interés o deseo de los pobladores, sino de una gestión turística provincial que fomenta la diferencia cultural como capital rentable. Asimismo, esos procesos no estarían respetando los principios de la Carta Internacional sobre Turismo Cultural de ICOMOS de 1999, en donde se especifica que “la comunidad anfitriona y los pueblos indígenas deberían involucrarse en la planificación del turismo”, “en el proceso de establecer objetivos, estrategias, políticas y métodos para la gestión, preservación e interpretación de sus propios recursos patrimoniales, de sus prácticas culturales” (principio N° 4), que actúan como recomendaciones a las que adhiere Argentina a través del Comité de ICOMOS nacional.

En cuanto a este proyecto un poblador rankülche de La Pampa conocedor de las acciones reivindicatorias realizadas en San Luis opina:

A mí me parece que el turismo étnico lo tienen que desarrollar ellos mismos y si quieren (...) ellos lo tienen que impulsar, donde ellos digan ‘yo voy a invitar, yo voy a hacer tal fecha una actividad a que vengan a ver lo mío’ (...) el estado debe acompañar, pero no diseñar proyectos (Habitante rankülche de La Pampa, Comunicación Personal, 20 de junio de 2015).

Finalmente cabe destacar que las propuestas no pudieron concretarse, el turismo étnico en Pueblo Ranquel no prosperó, aunque estos discursos e información presentada

contribuyen a ilustrar una vez más la iniciativa y direccionalidad con la que se construye Pueblo Ranquel desde la política del estado provincial.

5.6. Los primeros pobladores

Meses después de la restitución, los primeros habitantes de las tierras fueron tres personas que vivieron en un “galpón”, al lado de un molino, hasta que se realizara la urbanización. Uno de ellos fue el que más tarde sería designado *lonko* general del pueblo, Walter Moyeta; otro su sucesor, Carlos Escudero y el tercero que tuvo por un tiempo el cargo de Delegado Municipal, Juan Reinaldo Benítez. Estos dos últimos desde aquel entonces y hasta la actualidad habitan en la comunidad, aunque sin los puestos mencionados. Tal como uno de ellos señalaba la propuesta del gobierno consistió en que se instalaran en el territorio desde el primer momento, habitando en una pequeña construcción provisoria hasta que se inauguraran las viviendas y que llevaran sus propios animales para la cría y la reproducción.

En noviembre de 2007 vinimos con animales que eran nuestros, nos radicamos acá y ya nos quedamos (...) **cuando se construyó todo el núcleo de casas, ahí se trae el grueso de la gente** (...) fue toda una movida que se hizo con la jefa del programa culturas originarias (Poblador 2, Comunicación Personal, 20 de mayo de 2014).

Cuando se produce el poblamiento general uno de los *aduares* fue ocupado por una comunidad que ya venía organizada de Justo Daract con su *lonko* particular, José Barreiro; y el otro se habitó con grupos provenientes de Villa Mercedes teniendo como *lonko* a Moyeta que ya era residente y además quien se convirtió en la primera autoridad principal que incluía a las dos comunidades. Cabe destacar que cuando el pueblo pasa a ser municipio, además de las actividades -distribuidas por género- que realizan los varones y las mujeres y que se detallaron más arriba, cada familia comienza a recibir por vivienda un sueldo mensual y una canasta con productos alimenticios básicos.

Algunos pobladores refieren en sus discursos a las formas a través de las cuales acceden a vivir en el pueblo, aunque sin explicitar motivaciones, intereses o deseos personales o grupales de pertenecer:

Acá el que vino al principio es mi viejo, con Moyeta y el cholo y después **vinimos nosotros cuando se entregaron las casas, nos trajeron a todos con Pascuala**. Ella nos entrevistó y de ahí vinimos acá (...) mis abuelos eran indígenas de Mercedes, todos siempre por estos lados (...) **Llenamos papeles y también nos hicieron una revisión médica** (Poblador 4, Comunicación Personal, 22 de mayo de 2014).

Mi papá fue uno de los primeros que estuvo acá y **al único que le daban casa es a él porque se había anotado mucha gente** y nosotros no entrábamos, y **como mucha gente renunció** antes de que las entregaran, **mi papá le preguntó al gobernador si nos podía anotar a los hijos**, la mayoría de los hermanos teníamos familia, **así que los anotó y bueno nos salió, nos dieron las casas** (Poblador 5, Comunicación Personal, 22 de mayo de 2014).

Venías por el tema de **si eras descendiente de ranquel, tenías la posibilidad de venirte a vivir, ahí fue cuando los padres de mi marido hablaron con el señor Walter Moyeta**, él era en ese momento *lonkogeneral* (Poblador 7, Comunicación Personal, 23 de mayo de 2014).

En estos discursos, de un lado se destaca que la obtención de las casas es mencionada como tratándose de un mero trámite; de otro se observa cómo las relaciones de parentesco y/o con los primeros pobladores, probablemente con algunos privilegios por haber estado desde el inicio, influyeron en la determinación de quienes ocuparían los lugares disponibles, al menos en una primera instancia, teniéndose en cuenta que luego se construirían más viviendas (si bien estaba así programado nunca ocurrió esa ampliación). Entre los argumentos de otros pobladores sobre la elección o decisión de trasladarse, se encuentran aquellos basados fundamentalmente en las posibilidades de mejorar su estilo de vida y sus condiciones laborales:

Vinimos con una propuesta laboral para mí y para mi marido también, porque él es descendiente de ranqueles y trabaja en la policía de San Luis y entonces la propuesta era que Alfredo se pasara de ser policía de la provincia a ser policía de la comunidad ranquel, porque se quiere hacer una institución de seguridad acá (...) presentamos papeles y nos trajeron (Poblador 8, Comunicación Personal, 23 de mayo de 2014).

Mi esposo es descendiente de los ranqueles por los abuelos... de venir él tenía su trabajo de manejar la ambulancia y ahora esta con el tema del tractor, los motores (...) y pasa que allá no teníamos patio **y con los nenes, la comodidad es para ellos, acá estamos bien, la casa, la comunidad** (Poblador 9, Comunicación Personal, 23 de mayo de 2014).

Yo me pude comunicar con el lonko para poder venir a vivir acá y hacer trabajo de campo, **en mi pueblo estaba desempleado** (Poblador 10, Comunicación Personal, 23 de mayo de 2014).

Por el contrario, pobladores de la zona, específicamente de las localidades de Nueva Galia y Buena Esperanza, que se adscriben como rankülches o reconocen su descendencia, expresan en sus discursos las razones de habitar el pueblo, aun habiendo contado con la propuesta estatal de vivir en él.

Una vez vinieron del gobierno y nos hicieron análisis me acuerdo y nos buscaban por apellido Carripilum o Cabral. En ese momento se estaba por crear el pueblo y nos preguntaban si nos queríamos ir, para contar las casas que eran necesarias supongo, ahí **dije que no porque yo quería que mi hijo terminara el secundario acá y si íbamos lo tenía que dejar** (Habitante rankülche de Nueva Galia, Comunicación Personal, 17 de febrero de 2014).

A mí me vino a buscar dos veces Pascuala, vino a hablar y me sacaron fotos para un libro que nunca lo enseñaron, no lo dieron (...) me querían llevar ahí, pero no, **yo tengo mi casa acá, si me daban acá sí** (Habitante rankülche de Nueva Galia, Comunicación Personal, 17 de febrero de 2014).

Del gobierno, por intermedio de Pascuala se habían acercado para ayudarnos, pero **si se iban a vivir al pueblo era dejando las cosas que teníamos acá** (...) es como tener que empezar de cero en otro lugar y a esta altura de la vida (Habitante rankülche de Buena Esperanza, Comunicación Personal, 17 de febrero de 2014).

En estos discursos se remarca la función desempeñada por el estado de investigar sobre las familias rankülches o descendientes de la zona y el posible interés de estas por obtener una casa en el pueblo, indagándolas mediante entrevistas y armando un listado de quienes estuvieran interesadas. Como aparece expresado en estos relatos pareciera serque ese fue el único ofrecimiento, demostrando que el proyecto, más que haberse construido en forma conjunta con los involucrados fue previamente esbozado. Así, los espacios de encuentro y negociación o consentimiento entre estas familias es posible que no hayan formado parte de un modo de gestión, planificado y reiterado, en lo que respecta a la construcción del pueblo y su futura población. Cabe destacar que las disposiciones del Convenio 169 de la OIT –norma de carácter vinculante en Argentina, ya que fue ratificada por Ley 24.071/92- contemplan el derecho a la consulta a los pueblos interesados, que debe hacerse “mediante procedimientos apropiados, a través de sus instituciones representativas” (art. 6 inc. 1a), el establecimiento de medios para que puedan participar libremente en las políticas que les conciernen (art. 6 inc. 1b) y el respeto por su derecho a decidir sobre sus propias prioridades (art. 7), entre otras cuestiones. Tal como aquí se observa, estas disposiciones no fueron tenidas en cuenta, al menos como aspectos prioritarios, al momento de llevar adelante las acciones o medidas indicadas.

No obstante, más allá de los procedimientos y de los discursos arriba citados, algunos de los primeros habitantes expresan entre sus motivos de trasladarse al pueblo un fuerte sentimiento de identidad rankülche y de entusiasmo frente a la posibilidad, que el nuevo modo de vida propuesto, ofrecía para preservar y fortalecer su propia cultura.

Me propuso Ana María Domínguez traerme (...) y como de la familia ninguno se identificaba ser un ranquel, **el único que decía ser ranquel era yo, que me siento ranquel desde siempre, entonces me vine a ver el proyecto de San Luis y me quedé a** vivir acá, con la demás gente de la comunidad (Poblador 11, Comunicación Personal, 22 de mayo de 2014).

Tenía muchos deseos de conocer de mis antepasados (...) **me entusiasmo mucho poder practicar sobre todo lo espiritual de mi pueblo** (Poblador 12, Comunicación Personal, 22 de mayo de 2014).

Mi padre es hablante de la lengua, yo en mi pueblo no tenía trabajo, eso es una realidad, pero **siempre me interesó mi cultura, mi historia** por todo lo que nos contó y enseñó mi padre y **sé que acá podemos vincularnos con ella** (Poblador 13, Comunicación Personal, 24 de mayo de 2014).

Para recuperar la relación con la tierra, porque obviamente que la pérdida del territorio nos hace perder ese vínculo con la tierra y también para **recuperar el sentido comunitario** porque nuestra vida comunitariamente es diferente (Poblador 14, Comunicación Personal, 23 de mayo de 2014).

La contraposición entre los diferentes relatos pone en evidencia la diversidad de los miembros del pueblo en cuanto a sus intereses y expectativas y con ello la falta de una organización y misión compartida y común que, además, se relacione con la

reconstrucción de la cultura e identidad rankülche; teóricamente objetivos centrales en este proyecto de “reparación histórica” vinculado con los pueblos indígenas de la región.

5.6.1. Unos años después

Durante los primeros años, luego de la inauguración de las viviendas, varias de las familias abandonaron el pueblo, principalmente aquellas que habitaban la comunidad Manuel Baigorria, inclusive su *lonko*. No ocurrió lo mismo con quienes pertenecían a la comunidad *Guayqui Gnerr* que aunque, sufrió modificaciones en las autoridades -dado que Walter Moyeta dejó el pueblo y fue reemplazado por Carlos Escudero en su figura de *lonko* y por Reinaldo Benítez como delegado municipal y administrador de la co-participación del estado provincial- conservó la mayoría de sus habitantes, familiares directos entre sí. Según relataron algunos pobladores, ciertas irregularidades en las gestiones de las nuevas autoridades designadas por el gobierno, generaron además de malestar entre los habitantes, la resolución de designar otra persona como única representante de toda la comunidad, tanto en su función cultural como político- administrativa. Así una pobladora describe el proceso de esta nueva elección.

No se hacían reuniones, cuando se deciden hacer una o dos veces al mes, **gente que es mano derecha del lonko che** (Rodríguez Saá), que vino a acomodar el desastre económico que había acá, le pide a la comunidad que decidan por un *lonko* (...) y empezaron que **tiene que ser una persona que sepa del tema, lo que es ranqueles, que sea presentable para las reuniones y los actos públicos**, y la única persona de los que estaban ahí era Daniel, no sé si sabrá bien del manejo del campo, el mismo lo dice, pero de todo lo otro es capaz, de cultura sabe muchas cosas (...) eh, después de eso, que no se sabía si iba a ser delegado, no sabíamos si iba a haber otro *lonko*, nada, estábamos a la deriva, que fue cuando **se nos presentó el lonko che que vino a almorzar con toda la comunidad y ahí fue cuando puso todos los puntos sobre la mesa, entonces dijo que en el pueblo ranquel iba a haber un solo jefe y el lonko che que es el lonko general de todo esto, lo nombra a Daniel Sandoval** y que todos los problemas que haya se tienen que dirigir al *lonko* de la comunidad y Daniel se lo va a llevar a San Luis (...) bueno hubo autorizaciones, se hizo actas, se firmó un común acuerdo (Poblador1, Comunicación Personal, 17 de mayo de 2014).

Esta cita contribuye a remarcar la determinación final que tiene el gobernador en las decisiones que se tomen en la comunidad, quien en definitiva actúa como la máxima autoridad *rankül*, dado los derechos indígenas que desde el acto de restitución de las tierras le fueron otorgados, por su descendencia rankülche, y además por el carácter de municipio que adopta el pueblo, que lo habilita como representante del poder ejecutivo a su conducción y organización. A través de estos procedimientos mencionados, Daniel Sandoval asume entonces como *lonko*, bajo la autorización y respaldo del gobernador desde aquel nombramiento en el año 2013 y es quien dirige y coordina el funcionamiento de las actividades en Pueblo Ranquel y, asimismo, las tareas de los actores o

profesionales contratados para llevar adelante su desarrollo. Al momento del trabajo de campo realizado para esta investigación, ya se encontraba este *lonko* como autoridad y es quien autorizó el ingreso al lugar para la observación, las charlas con los habitantes y la participación en actividades y prácticas tanto cotidianas, como peculiares, como es el caso de festividades y ritualidades en fechas clave.

En sus comienzos en el cargo Sandoval intervino firmemente en el re-poblamiento del lugar y a partir de allí ingresaron otras familias habitando en las casas que habían quedado desalojadas. Otra vez en este caso o, si se quiere, en este nuevo movimiento de población, la iniciativa aparece vinculada a las autoridades del estado y no tanto a familias rankülche que quisieran incluirse como actores centrales de este proyecto de reconstrucción y reivindicación.

Por lo anterior, y en términos generales respecto de las características del pueblo, se destacan como ideas centrales, de un lado, una población no estable, cambiante, lo que además implica una constante readecuación de las actividades y conocimiento entre los habitantes. De otro, la variedad de criterios o sentidos entre los pobladores respecto de su lugar en el pueblo y los objetivos de vivir en él, diferenciándose entre quienes tomaron la propuesta como una opción laboral y de vivienda y aquellos otros que expresan un sentimiento de pertenencia con el territorio y de reconocimiento identitario. Estos últimos son –al menos en principio y de modo más inmediato– los que desarrollan y construyen significados sobre su historia y su patrimonio e intervienen con mayor consciencia en las prácticas y manifestaciones simbólico-culturales, como veremos en el siguiente capítulo, elaborado a partir de la presencia directa de la investigadora en el campo de estudio.

5.7. A modo de cierre

La descripción de los procesos que llevaron a la conformación del Pueblo Ranquel permitió identificar los principales actores que intervinieron en su gestión. Así se destaca que el diseño del proyecto, la localización de las tierras, el armado y distribución de las actividades, la urbanización, la planificación turística y la elección final de los primeros habitantes y de las autoridades fueron acciones programadas y determinadas por el estado provincial, con independencia de las decisiones y/u otras propuestas que pudieran haber surgido de parte de los habitantes indígenas rankülches de ser consultados e informados previamente sobre la iniciativa del gobierno de “reparación histórica” hacia estos.

De ese modo, los procesos de construcción e implementación de las políticas estuvieron al margen de la “consulta previa” como derecho fundamental de los pueblos indígenas tal como garantiza el Convenio 169 de la OIT (arts. 6.1a y 6.2, art. 7, art. 15.2 y 16), al que adhiere Argentina confiriéndole rango constitucional y, en consecuencia,

eludiendo su derecho a la participación en los asuntos que les atañen. Asimismo, sin este primer paso de consulta, el consentimiento libre, previo e informado pierde su legítima validez. En San Luis, algunos pobladores acuerdan con la propuesta ya elaborada, aquellos que finalmente se trasladan al pueblo, aunque sin haber intervenido en los procedimientos previos ni haber contado con acceso a una completa y oportuna información de las gestiones a implementarse. Si bien las numerosas leyes y decretos sancionados, vueltos efectivos a través de la restitución de las tierras y la creación del pueblo, representan un avance en materia de derecho indígena en la provincia, los procedimientos para efectuar dichas medidas distan aún (como se describe en estas páginas) de garantizar las consideraciones centrales de la ley. Se puede observar que existe un progreso en términos de bienes materiales restituidos (tierras, viviendas, escuela y hospital) pero que el fortalecimiento y la reconstrucción identitaria son aspectos que sobrepasan las posibilidades del estado y dependen de los propios intereses y necesidades de los descendientes o quienes se adscriban étnicamente como tales.

Cabe preguntarse entonces en qué medida las políticas instrumentadas por el estado contribuyen a reivindicar y fortalecer un patrimonio cultural vivo y las identidades en el marco de los procesos de reconstrucción étnica. Sin duda la participación es un concepto central en toda gestión ya que habilita a la interacción de individuos y grupos en las diferentes etapas en las cuales se resuelven los asuntos de interés. Hasta ahora, este ha sido un elemento ausente en la gestión lo que ha generado, por lo tanto, una parcial operativización de los derechos culturales de este pueblo indígena.

CAPÍTULO 6

Patrimonio y paisaje cultural: discursos, sentidos y prácticas culturales en pueblo Ranquel

6. 1. Introducción

En este capítulo, se analizan los significados y prácticas culturales de los rankülches de Pueblo Ranquel, así como también las experiencias y percepciones que construyen alrededor de sus elementos simbólico-materiales y de su territorio o paisaje. La metodología empleada para arribar a estos datos se basó fundamentalmente en el trabajo de campo: el registro etnográfico, la observación participante y las entrevistas abiertas y en profundidad con los habitantes del lugar -portadores de los conocimientos que contribuyeron al análisis sobre su patrimonio-aunque también con otros actores involucrados -no rankülches-, a fin de articular los diferentes discursos y relevar el modo en que se construyen y circulan diversos sentidos en torno a la alteridad.

La primera parte presenta un recorrido y descripción del pueblo y sus espacios, ya no a partir de fuentes escritas y/o de relatos de los pobladores sobre el primer tiempo tal como aparece en el capítulo anterior, sino desde la propia presencia de la investigadora en el lugar, para luego dar cuenta de los discursos y prácticas generadas por los habitantes como parte de su cosmovisión y/o como expresiones de su patrimonio, tanto material como inmaterial. Posteriormente se incluye un apartado sobre la escuela del pueblo y los relatos de algunos docentes en base a los proyectos y las perspectivas educativas y, además, los discursos y argumentos de los rankülche sobre la propia historia y su pasado. Por último, se analizan las opiniones y percepciones que otros pobladores elaboran sobre este grupo indígena y sobre las políticas reivindicatorias hacia ellos, en el marco de los procesos de visibilización y reemergencia indígena en la provincia.

6. 2. El pueblo

Para arribar al campo de estudio y partiendo desde la provincia de Buenos Aires, se ingresa por la Ruta Nacional N° 188 a la localidad de Nueva Galia, San Luis, casi en el límite con la provincia de La Pampa. Aproximadamente a 90 km, hacia la dirección norte-oeste y dejando atrás las localidades de Buena Esperanza y Batavia, un cartel -al costado de la ruta N° 27 y pegado a una gran tranquera- lleva escrito en su centro Pueblo Nación Ranquel, indicando que allí se ubica dicha comunidad. En la Figura 1 se muestra la entrada por ruta y en sus referencias la escuela, el hospital, los dos diferentes *aduares* (barrios) y las lagunas.

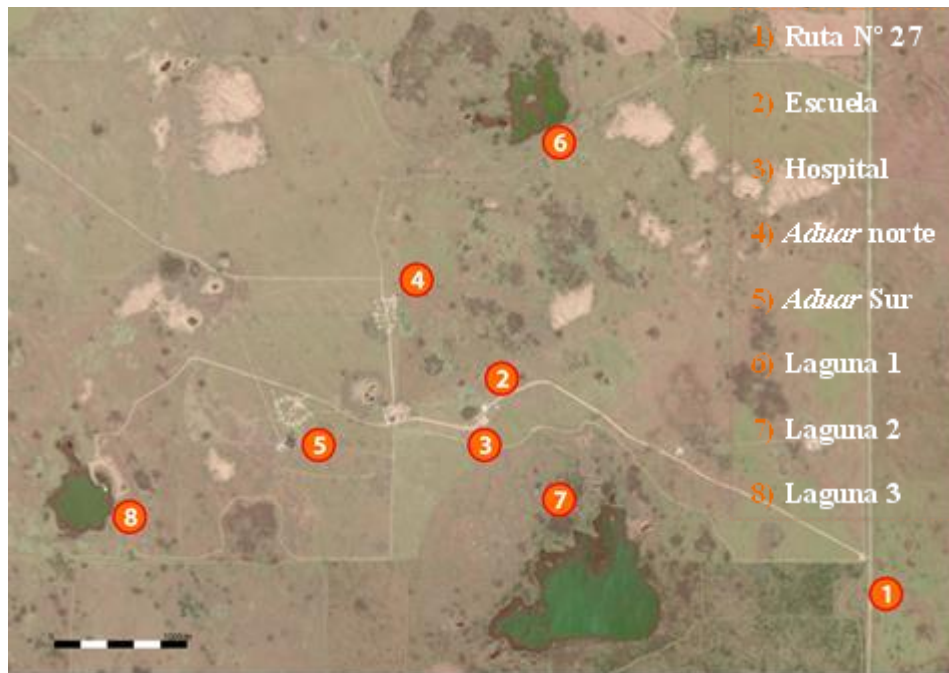


Figura 6. 1. Vista aérea del pueblo, desde su acceso hasta el centro principal. Fuente: <https://www.bing.com/maps/?FORM=Z9LH3>

En el cartel de entrada (Figura 2) se destaca una amplia imagen de un grupo de rankülches vestidos con poncho y vincha, levantando las manos con sus banderas, con la cabeza inclinada hacia arriba y con la boca abierta como emitiendo un grito. A su costado, y como parte del paisaje, la imagen de una de las casas características del pueblo. Por último, en la parte inferior derecha, sobre un fondo celeste, el escudo provincial y al lado escrito “Gobierno de la Provincia de San Luis”.



Figura 6. 2. Cartel ubicado al costado de las puertas de ingreso al pueblo. Año 2012.

Desde la ruta de ingreso y atravesando las tranqueras, hacia dentro del campo en un recorrido de aproximadamente 5 km, lo primero que se observa como indicativo de vida en el lugar es un tanque de agua (Figura 3) sostenido por caños de hierro que simulan ser cañas. Ubicado a una altura elevada se caracteriza por ser de chapa y por su forma de cuerpo geométrico irregular.



Figura 6. 3. Tanque de agua.
Año 2014

Si bien este elemento parece no tener demasiada relevancia, veremos más adelante, los sentidos y criterios distintivos sobre los que fue construido. A unos metros de este se encuentran los dos primeros edificios, la escuela y el hospital (Figuras 4 y 5), que aparecen de uno y del otro lado del camino respectivamente y se referencian en el mapa con los números 2 y 3. Su diseño, aunque particular, no permite a simple vista diferenciar a que corresponde cada construcción, a menos que uno se acerque y lea, frente a las puertas de ingreso, los carteles que las identifican: *Ruka Kimuy* que significa escuela y *Ruka Tremoi* hospital.

La escuela cuenta con 479 metros cuadrados, que se distribuyen en 3 salones, dos baños, una amplia cocina, una biblioteca, una sección para el consejo de *lonkos* y un salón de usos múltiples comunitario. Al ingresar por la sala principal, lo primero que se observa es una gran pintura, réplica del cuadro “La Vuelta del Malón” (Figura 6), apoyada en un atril en la parte posterior y dos mesas largas y anchas con varias sillas que se usan para el desayuno o la merienda de los chicos.



Figura 6. 4. *Ruka Kimuy* (Escuela). Año 2014.



Figura 6. 5. *Ruka Tremoi* (Hospital). Año 2014.

En ese espacio, además, se realizan comúnmente los actos escolares y los niños y jóvenes disfrutan del recreo cuando el clima impide salir al aire libre. Como parte del decorado, en las paredes se destacan dos pequeños cuadros: uno con una oración a la *Ñuque Mapú* (Madre Tierra) y el otro con una canción de Yaco Monti, cantante Sanluisense, que se titula “*Peñi* (hermano) Ranquel” dedicada a Rodríguez Saá en agradecimiento y reconocimiento como hermano *rankül*. Al lado de ambos cuadros una placa en homenaje

al pueblo lleva el listado de nombres pertenecientes a la Honorable Cámara de Senadores de la Provincia de San Luis y el nombre del Gobernador y Vicegobernador provincial a la fecha del 9 de septiembre de 2009. La pared de enfrente también está ornamentada, en tal caso, con dos telas colgadas que se ven artesanalmente trabajadas. Una lleva las huellas de diferentes manos con pinturas de colores de los participantes de la “Maratón Nacional de lectura 2010. De la “Biblioteca Sarmiento” a la comunidad ranquel. Justo Daract, San Luis” tal como aparece ahí mismo escrito; y la otra que dice “Aborígenes pampas” recrea con diferentes materiales, a modo collage, la imagen de un indígena con vincha, una pluma y la cara pintada. Por último, en un rincón de este amplio salón y sobre el piso se encuentra una gran piedra tallada que reproduce un escrito del *Popol Vuh* o *Libro del Consejo de los indios Quichés*: “Arrancaron nuestros frutos, cortaron nuestras ramas, quemaron nuestro tronco, pero no pudieron matar nuestras raíces. Popol Vuh. Pueblo Rankül” (Figura 6).

Del mismo modo, en otra de las habitaciones que funciona como sala de lectura se observa un cuadro del tamaño de un pizarrón que tiene como título “Nación Ranquel” y muestra la fotografía de un grupo de rankülches con poncho, vincha e instrumentos de música en situación de cerebración. Además, allí hay un posters con la foto de Rodríguez Saá levantando un bastón *rankül* que dice “Fundación Histórica” y, a su lado, otra tela con manos pintadas de los niños del jardín 907 que, estirada sobre un atril, tiene como texto: “El Patrimonio cultural es la memoria viva de nuestra historia” (Figura 7).



Figura 6. 6. Algunos de los elementos del decorado que se visualizan al interior de la institución escolar. Año 2014.

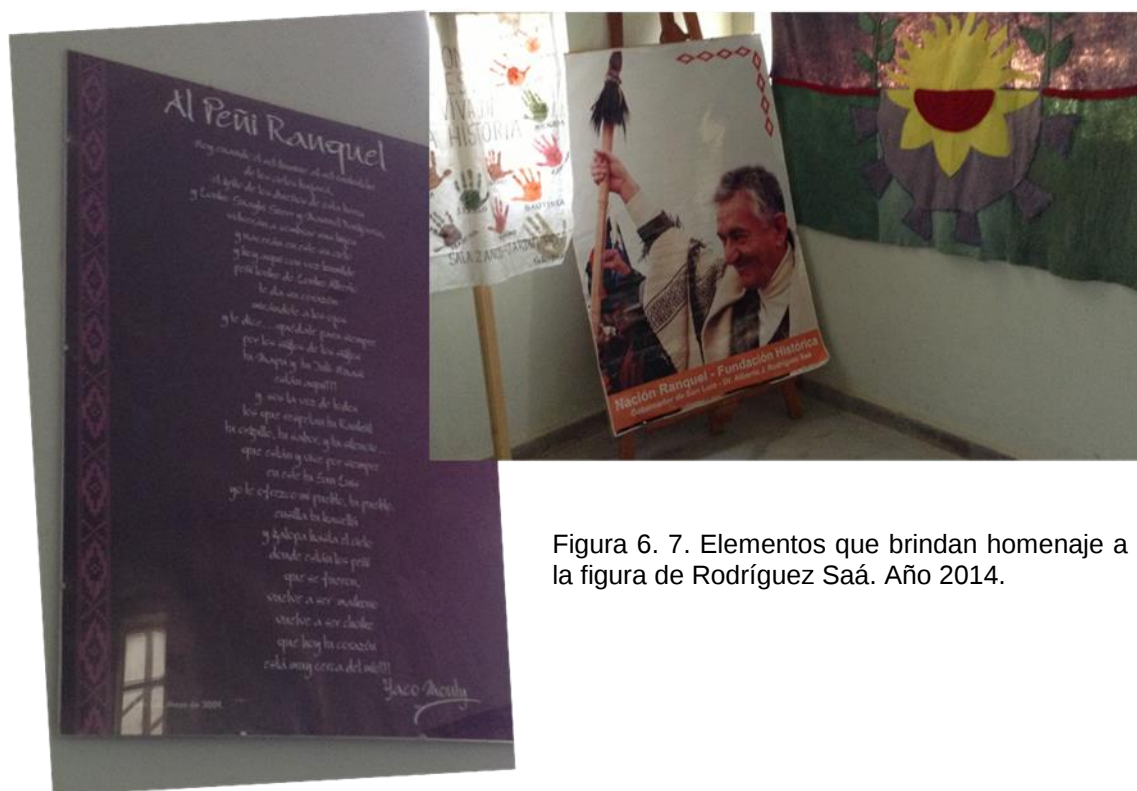


Figura 6. 7. Elementos que brindan homenaje a la figura de Rodríguez Saá. Año 2014.

Todos estos elementos del decorado, presentes en las instalaciones de la escuela, comunican peculiares sentidos y significados que circulan y atraviesan el contexto cotidiano de la institución. Si bien el tema de la escuela tiene un desarrollo aparte, se anticipa como idea una re-significación de lo indígena en textos donde se utiliza la propia lengua y se valora las raíces y a través de trabajos exhibidos que suponen una reflexión sobre la historia, la memoria e identidad de este pueblo. No obstante, en el caso de las imágenes predomina una visión estereotipada (donde se liga al indígena a elementos como la vincha, la pluma y la cara pintada) que no representa las cualidades o el aspecto visible de los descendientes o pobladores con adscripción *rankülches* actuales, excepto en ceremonias particulares. Por último, Alberto Rodríguez Saá tiene una fuerte presencia en las paredes de la institución, siendo su figura protagonista como fundador del pueblo, como hermano *rankül* y principal responsable de las medidas de reivindicación.

Por su parte, el hospital posee una superficie de 567 metros cuadrados que cuentan con una sala de espera, dos consultorios, una sala de internación, una sala de imposición de manos, sector de parto, enfermería, cocina y dos baños. En el área de ingreso y frente a la puerta principal aparece colgado en una amplia cartelera un afiche que esquematiza la ubicación de las viviendas y los dos *aduares* (barrios) existentes en la comunidad, así como también la relación espacial de estos con la escuela y el hospital. A diferencia de la escuela, en este edificio no aparecen textos e imágenes que aludan a la cultura

ranquelina, sólo carteles y afiches sobre diferentes campañas para la prevención de la salud. Quizás lo que destaca como opción, no frecuente en otras instituciones de este tipo, es la posibilidad de acceder a una medicina basada en la imposición de manos, con un espacio destinado para que una guía espiritual lleve adelante la práctica.

Luego del encuentro con estas primeras instituciones, siguiendo el recorrido de la calle de tierra marcada dentro del terreno, en el que no se vislumbran de inmediato otras construcciones, el camino se divide en dos. Uno conduce al *aduar* norte y el otro al *aduar* sur, aproximadamente emplazados a 1 km de la escuela y el hospital. Estos dos barrios de 12 casas cada uno, están separados entre sí por una distancia de 1000 m e inicialmente fueron así distribuidos para que en cada uno de ellos habiten las dos diferentes comunidades: Manuel Baigorria y *Guayqui Gnerr*.

Las viviendas poseen 70 metros cuadrados con dos dormitorios, living comedor, baño y cocina y están equipadas con todos los servicios. Su diseño particular, al igual que el de los otros dos edificios mencionados, es alusivo a la cultura y tradición ranquelina, dado que su construcción se asemeja a las antiguas tolderías. Las casas tienen una forma irregular, hechas de hormigón, con techos que simulan ser los toldos de cuero de vaca y con palos arriba que, ubicados verticalmente, recrean las cañas que servían de pilares. Con el techado, que se extiende hasta el suelo, se forma una suerte de galería o espacios de transición con diferentes planos. Los detalles más llamativos están dados por los colores fuertes del techo que contrastan con las paredes blancas de la casa y por los elementos decorativos como la guarda pampa y otros dibujos pintados en su fachada.

En todo este campo de más de 68.000 hectáreas existe además una estancia con 4 o 5 casas donde también habitan familias con adscripción rankülche y 3 diferentes lagunas, bastantes dispersas entre sí dentro del extenso terreno. Una de ellas, (referenciada en el mapa con el nº 6 - Laguna 1) es concurrida por los habitantes del pueblo para ir “De pesca” -así como lo indica su cartel- y aunque hoy solo ellos tienen acceso, anteriormente también era visitada y utilizada por pobladores de la zona que pagaban una entrada para ingresar. En otra de las lagunas (referencia 7 - Laguna 2) se encuentra un anfiteatro que fue inaugurado para la fundación del pueblo, pero que actualmente no conserva su aspecto original (el cual puede visualizarse en imágenes de internet), sino que está deteriorado y en desuso (Figuras 8 y 9). Por último, la tercera laguna (referencia 8 - Laguna 3) está cubierta por alambrado olímpico y en ese espacio hay variedad de animales de la zona tales como patos, nutrias, cisnes, también ciervos, venados, liebres y avestruces.



Figura 6. 8. Anfiteatro flotante en desuso. Año 2014.



Figura 6. 9. Anfiteatro flotante recién inaugurado. Año 2009. Fuente: Página web <http://luiscoitinho.com.ar/?p=679>

6.2.1. Las *rukas*: su estructura y disposición circular

La particularidad del diseño de las obras y su modo de distribución en el espacio merece una atención especial, fundamentalmente, por los símbolos y sentidos provenientes del mundo indígena que pueden observarse allí materializados. Dicho análisis es posible desde una perspectiva que entiende a las construcciones materiales o la arquitectura como un tipo particular de lenguaje que puede ser “leído”, en tanto los objetos producidos y utilizados por los seres humanos son portadores y generadores de significados (Zarankin 1999). Por otra parte, siguiendo a Eco (1968) la arquitectura es considerada un acto de comunicación y, en ese sentido, las funciones arquitectónicas pueden ser interpretadas en su aspecto comunicativo. Cabe aclarar que la materialidad carece de significación por sí sola y es únicamente dentro de un sistema cultural determinado que adquiere una dimensión activa, ideológica y simbólica (Pearson y Richards 1994).

En este sentido y en relación con la arquitectura de Pueblo Ranquel, se destaca que esta se inspiró en las formas características de los toldos de los antepasados. Según describe la presidenta del Centro de Estudios Ranquelinos el gobierno les sugirió a los

representantes de este centro –conocedores de la historia y modos de vida de estos grupos- que se pusieran en contacto con el arquitecto, designado por el gobierno, para asesorarlo en la estructura o composición de las viviendas, según esa lógica histórica.

Yo había leído mucho acerca de los ranqueles o grupos indígenas en textos como los de Hux, Mansilla, Martínez Sarasola, Dillón, Ossola, y además había recabado información yo misma de entrevistas con descendientes acerca de cómo estos vivían y sus tolderías, sobre todo en este proceso de búsqueda de habitantes ranqueles en la zona. Ahí fue cuando fuimos con el arquitecto, los agrimensores y los ingenieros para tomar medidas (Presidenta del Centro de Estudios Ranquelinos, Comunicación Personal, 13 de abril de 2015).

Por su parte, el arquitecto responsable, Luciano Tessi, describe respecto de las *rukas* (Figura 10) que “la concepción utilizada en el diseño se basó en la tradición de esta cultura y sus costumbres”, siendo que las casas se hicieron como “la visión moderna de las tradicionales tolderías”⁷⁴, construidas con materiales de la actualidad.



Figura 6. 10. Las *rukas* vistas desde el frente. Fuente: Multimedia Especial Pueblo Ranquel. Página web: <http://www.ranqueles.sanluis.gov.ar/multimedia/multimedia.html>

Respecto de la imitación de la *ruka*, y como se anticipó en el capítulo 5, varios pobladores admiten no haber participado en el diseño y, quizás por tal motivo, no apelan a una interpretación ni profundizan sobre identificaciones, creencias o percepciones asociadas, sólo reconocen la intención del diseño de simbolizar las tolderías.

⁷⁴Los testimonios del arquitecto aquí citados fueron recuperados de las publicaciones de *El Diario de la Republica* por intermedio del cual se entabló un diálogo con este autor de las obras al momento de su inauguración. Ver notas de los días 28 y 29 de mayo de 2009.

Un posible análisis permite advertir que el objetivo de los ideólogos y constructores fue ligar el presente de los rankülches con el pasado, estableciendo una continuidad, un vínculo histórico con los antiguos a través de la reproducción de formas arquitectónicas análogas y, quizás, considerando semejantes modos de relación de estos habitantes con la *ruka* y los espacios; inspirados en conocimientos históricos sobre las formas de habitar indígenas que poseían los investigadores del CER en base a estudios sobre la temática. Aunque la reproducción de este esquema o modelo puede entenderse, a su vez, como una visión “folclorizada” sobre el indígena actual, el cual más que marcar una continuidad con los antepasados, aparece como un sujeto lejano en el tiempo y en el espacio (Gnecco 2008), siendo sus viviendas presentadas como elementos romantizados y pintorescos con posibilidades de atraer a los visitantes. En ese sentido, este pueblo construido devendría mercancía central para el etnoturismo, con lo cual el proyecto de gobierno sobre turismo étnico (señalado en el capítulo anterior) es posible de ser leído como una de las motivaciones que condujo a tomar las decisiones relativas a la infraestructura y edificación.

Por otro lado, respecto de la obra en general, el arquitecto detalla que “la ocupación y distribución se estructuraron a partir de la naturaleza” y que “las grandes distancias entre las viviendas y el nodo [o punto central] recuperan la memoria de las crónicas relatadas por Mansilla: ‘un estado de soledad ideal’” (Fuente: *El Diario de la República*, 28 de mayo de 2009). Esto da cuenta, de las fuentes inspiradoras del modelo arquitectónico elegido que, de acuerdo con esta cita, reproduce una imagen basada en la mirada estereotipada de los expedicionarios militares que atravesaron las toldeñas. A su vez, el arquitecto explica que “el diseño se caracterizó por no tener centros ni líneas, sólo curvas”. En estos criterios se destaca, sin embargo, la adopción de principios característicos de lo indígena, fundamentalmente vinculados con los sentidos de naturaleza y circularidad. Precisamente la estructuración de las casas de modo circular o como un intento de formar un círculo (Figura 11) puede hallar su explicación en una idea de circularidad que se inscribe, a su vez, en una concepción más amplia de “totalidad”, propia de la cosmovisión indígena. En relación con ello Martínez Sarasola (2004), refiere a ciertos principios centrales (entre ellos el de totalidad) que se hacen presentes en las distintas culturas indígenas americanas- más allá de lógicas diferencias- y que expresan “la aproximación existencial que el indígena tiene acerca de la totalidad que lo rodea -incluyendo al universo-, así como las formas que adopta el hombre y la comunidad para relacionarse con él” (Martínez Sarasola 2004: 24).



Figura 6. 11. Vista aérea de uno de los aduares del pueblo y la disposición de las *rukas*.
Fuente: Fuente: <https://www.bing.com/maps/?FORM=Z9LH3>.

La circularidad en este diseño puede pensarse, entonces, como manifestación o símbolo de totalidad, el cual supone un sentido de la existencia como búsqueda de armonías y complementariedades y en el que “las cosas, las personas y los demás seres vivos están en constante interrelación dinámica y formando parte de totalidades” (Martínez Sarasola 2004: 32). Dicha concepción, entre otras, no sólo se ve plasmada en esta materialidad y su disposición, sino también en determinados elementos y prácticas, como las ceremonias o ritualidades, que se desarrollan más adelante, y frente a las cuales algunos habitantes generan mayores significados y sentidos de identificación. Asimismo, en la forma circular puede “leerse” la simbolización de la vida comunitaria, donde más allá del grupo familiar particular, los diversos habitantes están junto a los otros y comparten actividades recreativas, reuniones, comidas, fiestas de cumpleaños u otras y, en algunos casos, se organizan para trasladarse a visitar alguna ciudad vecina, cuestiones estas que pudieron observarse durante el trabajo de campo. En cuanto a los dos barrios, esa división permite advertir que, cuando fue diagramado el espacio, se consideró la importancia de mantener las particularidades de cada comunidad creada y una forma de interacción y/u organización independiente, aun perteneciendo ambas al mismo pueblo⁷⁵.

⁷⁵Respecto de la diferenciación en las tareas, se observó que las mujeres de una comunidad se ocupan de la limpieza y mantenimiento de la escuela y las pertenecientes a la otra de lo relativo al hospital, inclusive organizar los turnos para la atención médica.

Por otro lado, respecto a la disposición de las casas un docente de la *ruka kimuy* argumentaba:

Viste que las casitas son todas iguales y se ubican en círculo, no hay ningún centro, **eso es como se hacía antes para que no se distinguiera el toldo del cacique, para que no se identificara donde vivía la autoridad principal** ¿Dónde vive el cacique? ¿Cómo se identifica su vivienda? Si no conoces la particularidad de cada casa te desorientas rápido (Docente de la comunidad, Comunicación Personal, 23 de mayo de 2014).

Este testimonio amplía el sentido de circularidad aportando una nueva idea, vinculada ya no con la noción de totalidad, sino con la de un orden espacial u organización sin jerarquía, el círculo como signo de equivalencia o igualdad. En relación con ello, el arquitecto Tessi indica que “los ranqueles al igual que el resto de las culturas originarias no tenían una tendencia a la centralidad o verticalidad por el temor que tenían de, a causa de ellas, ser divisados por el blanco huinca”. No obstante, continua explicando que lo que marca verticalidad en el pueblo es el tanque de agua, que si bien en las construcciones modernas es un elemento que busca ocultarse, “en este proyecto se buscó exaltar como una actitud de desafío que marca presencia, como un bastión de la cultura ranquel” (Fuente: *El Diario de la República*, 28 de mayo de 2009). No obstante, esta cuestión no fue marcada por los habitantes pudiendo tratarse de una decisión meramente de diseño profesional.

Otra cuestión característica de las *rukas* es la ubicación de la puerta de entrada mirando hacia la salida del sol. Quizás su explicación se encuentre en la descripción de una de las primeras habitantes del pueblo: “Es levantarse a la mañana y ver asomar el sol, esa energía mayor que se recibe con su salida (...) es nacer de nuevo, despertarse, empezar un nuevo día” (Poblador 12, Comunicación Personal, 22 de mayo de 2014). El sol aparece como un elemento de la naturaleza de gran importancia entre las creencias indígenas por formar parte de los *nehüenes* o energías que componen el “espacio cósmico”. Cabe destacar que **la energía** es otra de esas ideas cruciales existentes entre los indígenas dado que consiste en “una fuerza central que regula el ritmo del cosmos (...) que recorre los misteriosos senderos de la relación armónica entre el hombre, la naturaleza y el universo, una fuerza enigmática generadora de la vitalidad” (Martínez Sarasola 2004: 38).

En Pueblo Ranquel, desde que el sol sale ilumina con su energía la entrada de las viviendas y con ello a sus habitantes, rodeando las *rukas* hasta ocultarse (Figura 12). Ese movimiento y la imagen redonda del sol naciente y poniente también encuentra asociación con la idea de circularidad presente en esta cosmovisión.



Figura 6. 12. La orientación dada a las *rukas* según la salida y la puesta del sol. Año 2014.

Si bien se demuestra, tanto en los testimonios como en el análisis, que la arquitectura tiene un diseño basado en ideas propias de la cosmovisión indígena, vemos que esa relación, significado e interpretación es manifestada por el arquitecto y un docente, que investigaron y/o se interiorizaron sobre los aspectos culturales de este pueblo indígena, pero no por los propios habitantes. Se observa la conexión de algunos de ellos con “lo circular” -que aparece en determinadas celebraciones y danzas - así como también la importancia que le otorgan a los *nehüenes* y al sol, aunque estas ideas no son expresadas como directamente asociadas con la edificación y su diseño particular.

No obstante, más allá de que lo edilicio no emerja como significativo ni haya una apropiación e interiorización de las construcciones como formas materiales de expresión de su cultura o reivindicación de su pasado, varios sentidos y significados son producidos en relación con la vida en el lugar, el “territorio” o paisaje y las propias prácticas o manifestaciones culturales. Estas se generan, fundamentalmente, de parte de aquellos pobladores que se identifican como rankülches desde tiempo atrás (algunos provenientes de La Pampa) y que si bien no participaban al momento de alguna organización u agrupación rankülche en San Luis, encuentran en este contexto el espacio para su expresión identitaria.

6.3. El campo versus la ciudad

En los discursos de los pobladores sobre su experiencia y relación con el nuevo espacio habitado- teniendo en cuenta su “traslado” desde las ciudades- se observa la contraposición que establecen entre la ciudad y la vida en el campo como su lugar actual. Algunos expresan la idea de tranquilidad como base de esa diferenciación:

En la ciudad donde yo vivía, allá en mi lugar, vivía más presionado por todo, la gente, el laburo, es más movimiento, y acá hay más **tranquilidad**, la vida se vive con más **calma** (Poblador 15, Comunicación Personal, 24 de mayo de 2014).

Vivir en el campo es muy **tranquilo**, super tranquilo, es una **seguridad** para mí y para mis hijas que se pueden criar de otra manera diferente que en la ciudad (Poblador 16, Comunicación Personal, 23 de mayo de 2014).

Otros, en cambio, apelan al vínculo con la tierra y la naturaleza -que la vida en el campo posibilita- y a la importancia de ese contacto para recuperar valores y prácticas de su propia cultura. Así, se vislumbra en sus discursos:

La tierra es el elemento más fuerte que tenemos (...) sin la tierra no podemos desarrollar nuestra cultura (...) en la ciudad su arraigo más fuerte siempre está en los mayores, los ancianos, los abuelos que lo han podido transmitir a través de la memoria (...) y el que está en **el campo es la tierra, es levantarse a la mañana**, yo a veces **cuando voy a la ciudad digo 'donde está el cielo acá que no lo veo como lo veo en el campo'**, los sonidos, no, es mágico, **el sonido de la naturaleza, la libertad**, vos no sabés lo libre que te sentís, podés disfrutar con los chicos, ir con las madres a comer vizcachitas o ir a pescar a las lagunas, ver a los chicos aprender a cabalgar de a dos, de a tres, ver cómo viene la huellita de ellos de la escuela, contando sus nuevas experiencias (...). Lo importante es que hoy los jóvenes tengan relación con los lugares, donde se recupere la espiritualidad, **el sentido comunitario de vivir toda la familia, el sentido de pertenencia que se tiene que refundir con la tierra, volviendo a la raíces** (Poblador 11, Comunicación Personal, 22 de mayo de 2014).

Vos no me invites a tu pueblo Buenos Aires o capital, porque a mí me asustan las calles, el movimiento, la gente y las luces. **Yo tengo amaneceres acá en el campo para mí**, sin edificios que los atajen (...) es algo así como **vivir en la armonía de todo con la naturaleza, las lagunas, los animales autóctonos (...)** como nuestros antepasados que **vivían en la relación con el ambiente, lo cuidaban**, grandes ecologistas, comían solo lo que abundaba para que nada se extinguiera y no destruían los pastos, ningún daño (Poblador 17, Comunicación Personal, 20 de mayo de 2014).

Yo desarrollé este conocimiento (el de la espiritualidad) desde que era niña, a mí me sucedían estos desarrollos espirituales, que no los sabía interpretar (...) entonces bueno mi abuela me dijo que con el tiempo lo iba a entender y que **iba a tener una mayor percepción, pero que la buscara en el campo**, que me fuera, que entonces ahí iba a desarrollar lo que yo sentía en mi propio ser (*Machi* de la comunidad, Comunicación Personal, 29 de noviembre de 2012).

Nosotros tenemos los *nehüenes*, que es la energía, no sólo es el sol, es el agua, son las piedras, es el viento, son las hierbas medicinales, los pájaros ceremoniales, todo tiene una gran relación y bueno en este espacio cósmico está lleno de *nehüenes*, nosotros mantenemos un eje, un equilibrio en estas tierras y si vos estás en la ciudad perdés esa relación de mirar el cielo y realmente sentirte conectado (Poblador 14, Comunicación Personal, 23 de mayo de 2014).

En estos relatos se ilustran algunos conceptos centrales que pueden leerse como parte de la cosmovisión indígena característica de diversos grupos americanos, entre ellos los rankülches (Martínez Sarasola 2004). Uno de estos conceptos es el de **armonía y comunicación con la naturaleza**, que supone la posibilidad que tienen los seres humanos de entablar un diálogo con la naturaleza, la cual está dotada de vida. En tal

sentido, las lagunas, los animales, el cielo, el viento y el amanecer aparecen como elementos destacados y que generan sentimientos y valores como los de libertad, equilibrio y espiritualidad. Esta idea, además, se vincula directamente con el sentido de “totalidad” relativo a la comunión e integración armónica entre el indígena y el cosmos y la naturaleza. Por su parte, los *nehüenes*, también mencionados, son sinónimo de energía que da vida y se identifican desde la *pillenue rankül* (espiritualidad rankülche) como: *Mapu* (la tierra), que da los alimentos naturales; *Antú* (el sol) que da energía y vida y es la luz de la sabiduría; *Cuyen* (luna) que acompaña y marca los ciclos de la vida; *Co* (agua) como elemento vital para dar vida; *Curüf* (aire, viento) fundamentales para la existencia; *Che* (hombre) que es un *nehüen* más por ser un ser vivo y natural y, por último, *Lahüen cachu* (hierbas medicinales) que aportan su esencia para la sanidad⁷⁶.

Por otro lado, otro concepto que emerge de los anteriores discursos es el de **sentido comunitario de la vida**, que puede leerse como uno de los pilares de la concepción indígena: la vida humana adquiere sentido en tanto ella se desarrolle colectivamente, en cuanto la persona y lo individual pueden compartirse con la comunidad. El sentido comunitario es también una de las claves para el sostenimiento de estos pueblos y para el atesoramiento de su patrimonio cultural.

Finalmente, tales experiencias se ven habilitadas por la recuperación del **vínculo con la tierra**, que en estos relatos se asocia con el campo y la vida en él. La re-apropiación del territorio, entendido en una concepción amplia, es lo que finalmente permite desarrollar los valores fundamentales del mundo indígena que, en términos generales, pueden resumirse en “el fluir con el tiempo de la naturaleza; la convivencia e intimidad con los otros seres vivientes, el restaurar la armonía con las fuerzas del cosmos; celebrar la vida en los rituales sagrados y en cada acto cotidiano” (Martínez Sarasola 2004: 51). Asimismo, la idea de que “sin la tierra los indígenas no pueden desarrollar su cultura” conlleva a analizar dicha relación a través del concepto de **paisaje cultural**. Desde esa perspectiva “las coordenadas cultura y espacio se combinan para caracterizar al paisaje como el lugar donde la cultura se despliega”, como el territorio que es apropiado simbólicamente y percibido como parte integrante, indisolublemente unido a la cosmovisión, el conocimiento ancestral y la identidad étnica de la comunidad (Hernández Llosas *et al.* 2010). Aunque ese estrecho vínculo con el espacio no es manifestado por todos o la mayoría, al menos en los discursos de algunos habitantes se observa ese sentimiento de arraigo que, a su vez, debe entenderse como una continuidad social y cultural con las poblaciones que los precedieron y que dejaron una huella respecto de la relación con el territorio. Desde estos discursos, la vida en la ciudad impide sostener esa

⁷⁶La información completa sobre los *nehüenes* y su descripción fue extraída de un documento escrito —no publicado— sobre simbología y espiritualidad rankülche elaborado por representantes de este pueblo y al que se accedió a través del Ministerio de Justicia y Culto del gobierno de San Luis.

conexión y, por lo tanto, las experiencias y la dinámica del campo es la que permite “volver a la raíz”, recrear prácticas e interrelaciones con el ambiente como lo hicieron los propios antepasados.

6.4. Ceremonias, rituales y danzas

Las ceremonias rankülche estuvieron presentes en el acto de restitución de las tierras y en la inauguración de las viviendas como manifestaciones culturales particulares de este pueblo, vinculadas con su patrimonio e identidad. En ambos casos se trató de una rogativa, en las que la guía espiritual o *Machi* pampeana, a través de la invocación de los ancestros, pidió por la protección, bendición, armonía, paz y energía para el buen desarrollo de las tierras y el bienestar de los nuevos habitantes. En estas ceremonias, sólo participaron quienes se reconocían con una identidad étnica rankülche y no se admitió la presencia de periodistas que habían asistido a cubrir los hechos, lo cual remite a la privacidad e intimidad del acto que se le quiso dar a la celebración en señal de respeto del valor espiritual y cultural para este pueblo y con un sentido de conexión y cohesión grupal.

De las entrevistas realizadas a los habitantes la principal práctica cultural que destacan como representativa es la *fiesta* del año nuevo *rankül* (*Hüe Tripantu*), también señalada como ceremonia o rogativa. Este festejo, que tiene lugar el 21 de junio cuando se produce el solsticio en el tiempo de *Puken* (invierno), comúnmente se realizaba sólo en Leuvucó, La Pampa, donde se reunían grupos rankülches de diversos lugares para la celebración especial. Sin embargo, desde que se crea Pueblo Ranquel el año nuevo comienza también a festejarse en San Luis y los habitantes de la comunidad se convierten en nuevos anfitriones, sobre todo aquellos que habían participado previamente en la provincia pampeana. La mayoría de los entrevistados hizo referencia a los sentidos y significados de esta práctica ceremonial:

En el 2013 se vino a hacer el primer festejo del año nuevo acá, fue una experiencia muy linda, muy significativa para el que lo siente, **el que se siente ranquel llora en esa ceremonia**, es toda la noche, se hacen bailes, cantos, todo lo que sea al estilo ranquel, pero la espera de la salida del sol, **cuando la machi empieza a explicar todo lo que va sucediendo en ese momento y ves que van apareciendo los rayos y te va calentando la cara con semejante frío que hace, yo lloré hasta que el sol estaba allá arriba, es lo más emocionante que hay**, lo sentí, lo viví cada minuto de toda esa noche (Poblador 1, Comunicación Personal, 17 de mayo de 2014).

Lo más importante para nosotros, y en particular para mí, es cuando celebramos el año nuevo ranquel, **por la parte espiritual**, el año pasado se hizo acá, fue muy linda, vinieron *lonkos* de otros lados, **uno se va conociendo, va conociendo sus orígenes** (Poblador 14, Comunicación Personal, 23 de mayo de 2014).

El año nuevo es la tradición más reconocida, comemos carne de potro, lo corren, lo hacen transpirar y se le va el feo olor, y después de eso **se hace el baile del**

choique pürun (Danza del Avestruz) y la Danza de la Fertilidad. Hay gente que se prepara de año a año, en el baile no tienen que tocarse unos a otros, tienen que girar alrededor del fuego y **entonces en la rogativa antes de la salida del sol que es renovador, pedimos por la salud, el trabajo y agradecemos por lo bueno del año** (Poblador 17, Comunicación Personal, 20 de mayo de 2014).

El fogón se prende a las doce, cada uno pide un deseo, agarras un palito, pedís un deseo y lo tiras al fuego. Ese **fuego queda prendido toda la noche, hasta que luego se le pide y agradece al Vuta Chao** (Gran padre) **que viene con el sol, en ese lugar sagrado a cielo abierto donde hacemos nuestras ofrendas, en especial a la NuqueMapu** (Madre Tierra), **que es la que nos da todo.** Bueno ahí hablan las *machis*, los *lonkos*, caminas alrededor del fuego en círculo donde está el *rehue* (Poblador 12, Comunicación Personal, 22 de mayo de 2014).

Varios elementos vinculados con la naturaleza aparecen en estas citas. Por un lado, el sol, que organiza la dinámica ritual, dado que su salida es lo que da por finalizada la ceremonia. El fuego sagrado que se enciende a las doce, en la primera hora del día representa la luz que hay que mantener encendida hasta que los primeros rayos de sol generen “la renovación” del nuevo año. Por otro lado, la *Madre Tierra* se invoca por intermedio del *Vuta Chao* (el *Gran Padre* a quien se dedican las palabras de pedido o agradecimiento) y es sobre ella, en un espacio del terreno que fue limpiado en forma circular y que se considera libre y sagrado, donde se ubica el *rehue* (tronco o palo simbólico) alrededor del cual se emplazan los participantes de la ceremonia, se realizan las caminatas, los bailes y las ofrendas. Finalmente otro elemento que aparece como significativo es el avestruz, como aquel animal al que se le rinde tributo, a través de una danza en el que los bailarines reproducen su andar, tanto en los movimientos enérgicos, el agite de la cabeza, los saltos y pasos cortos y la utilización del poncho a manera de aleteo.

En relación con ello, la misma *machi* explica por qué la danza simboliza a este animal y no a otro:

¿Por qué la danza del avestruz?, porque **el avestruz es un animalito comunitario** que anda siempre con su manadita y bueno, vive de ese modo, entonces **el ranquel toma esa forma** y está considerado como un animalito que representa la comunidad, el pueblo, la unión de la familia (*Machi* de la comunidad, Comunicación Personal, 20 de junio de 2015).

El sentido comunitario de la vida está entonces representado por el *choique* como animal de costumbres comunitarias, motivo por el cual se halla presente en las ceremonias y danzas. A su vez, en un libro sobre los rankülches, publicado por la provincia de San Luis en colaboración con integrantes de este pueblo, se amplía el significado ligado al avestruz:

Dice el cultrún (tambor ceremonial) de los ranqueles que la bóveda del cielo, el cosmos representado en su parche, está sostenido por las patitas del *choique*. (...) Cuatro patas del *choique* son pilares que sostienen y dan forma a la *Mapu* (...) pero la *Mapu* es más que la tierra: es el todo, el cosmos entero del mundo ranquel (...) **cuatro patitas de choique sostiene la tierra de arriba, la tierra de la naturaleza,**

los hombres, los animales, las plantas (...) sostienen el equilibrio del cosmos, la armonía de todas sus fuerzas, de todos sus *nehüenes* (Moyano 2010: 16).

El *choique*, lejos de simbolizar un mero animal, interviene en los significados y valores culturales de este pueblo, en tanto se lo identifica como una entidad o elemento sostén y equilibrador del “cosmos entero”, de todo lo demás. La mención a sus cuatro patas como pilares se relaciona con la “cuaternidad” otro símbolo que se reconoce dentro de la perspectiva totalizadora propia de lo indígena (Martínez Sarasola 2004). Según la misma, el cuatro es un número sagrado: cuatro son las etapas de la vida, cuatro son los vientos, cuatro los puntos cardinales, cuatro los cielos o estaciones, cuatro los elementos del universo (agua, aire, fuego y tierra). Desde esta visión, es a partir del número cuatro que se ordena el mundo, estructurado más concretamente en cuatro planos:

- 1) El cielo, donde residen las fuerzas positivas, los espíritus del bien y el gran *GüenúPillan* (Espíritu del cielo)
- 2) La *Mapu*, (la tierra) como madre de todos los seres vivos.
- 3) El subsuelo o inframundo donde residen las fuerzas negativas
- 4) Elche (hombre) vinculándose con el cosmos, elaborando lazos con los aspectos sagrados.

La concepción anterior explica la importancia y significación del aspecto cuádruple que incide en la organización de las ceremonias y las danzas, así como en la producción de determinados elementos u instrumentos propios de esta cultura. A continuación, se destaca cómo dicha simbolización aparece presente en las diferentes danzas y, luego, en algunos de sus elementos rituales. No obstante cabe destacar que si bien sólo unos pocos habitantes rankülches despliegan estas concepciones por haber sido transmitidas por sus padres o abuelos o recuperadas en su contacto con dirigentes pampeanos, otros con una reciente adscripción rankülche comienzan, sin embargo, a participar de estas prácticas - siempre con la coordinación y la cercanía de la *machi* de La Pampa- e incluso a elaborar comprensiones sobre sus desarrollos.

6.4.1. Danza del *Choique Pürun*

Como relatan algunos pobladores, pero también como se pudo registrar mediante la observación participante⁷⁷, la danza del *Choique Pürun* se baila en grupos de cinco

⁷⁷La participación en la ceremonia fue posible gracias al consentimiento de los habitantes con quienes se estableció una relación previa, tanto sea por la presencia reiterada de la

varones. La simbología de los cinco bailarines radica en que cuatro cumplieron el ciclo y uno renueva el compromiso con el inicio del nuevo año. Los participantes se adornan con plumas y se pintan la cara con la intención de no ser reconocidos. Entran a bailar alrededor del fuego, cada cuatro vueltas dan un salto como cerrando una vuelta y comienza la otra y así, hasta el final. Cuando uno abandona el baile ya se queda en un rincón, se descubre, destapándose, sacándose el poncho que usó para imitar las alas del avestruz. Cada participante tiene que tener resistencia física, porque puede pasar mucho tiempo siguiendo el ritmo de los *cultrunes* (tambor ceremonial) hasta agotar sus fuerzas. Tal como explica la *machi* “antiguamente cuando alguien abandonaba el baile se sentía avergonzado frente a su comunidad porque no se había entrenado o no tenía la suficiente resistencia”. La importancia de resistir la mayor cantidad de tiempo radica en que el último bailarín es quien renueva el ciclo, “el triunfador es el portador de la gran fuerza del ciclo, el ciclo de la naturaleza que se va a presentar así con fuerza de renovación”(Machi de la comunidad, Comunicación Personal, 20 de junio de 2015).

6.4.2. Danza de *Pürum Cuyen*

Por otro lado, otra danza característica de los rankülches es la llamada *Pürum Cuyen* o Danza de la Fertilidad, que fue realizada para las dos fiestas del año nuevo que se celebraron en el pueblo, pero también para otra ocasión particular, tal como lo narra una de las habitantes:

En el año 2009, en ese momento la *machi* residía acá, se decide por enseñarnos a bailar al estilo ranquel, hizo el baile del *choique* y el baile de la fertilidad con las mujeres, algunas no se animaban a bailar y entonces la *machi* dijo ‘traigan a la maestra’ y yo en ese momento que ni ahí estaba de novio, lo tomaba a risa y todos decían ‘uh, vas a ver que el baile de la fertilidad es efectivo’. Yo era docente, venía, cumplía mi rol y nada más, pero se ve que tenían razón porque no pasó un mes que quedé embarazada de Angel, que es el primer bebé nacido acá en el pueblo ranquel (...), son cosas lindas que te quedan, yo no me olvido(Pobladora 1, Comunicación Personal, 17 de mayo de 2014).

Esta danza se caracteriza por rendir tributo a la luna con el objetivo de inspirar a través de esta a la maduración y fortalecimiento de los vientres para la gestación y el buen parto. Se realiza de noche, en grupos de cuatro mujeres que bailan en círculo y comienzan a zigzaguear entre los hombres a manera de andar y desandar el camino, volviendo a formar la ronda. Hacen un semicírculo figurando la forma de la luna en cuarto creciente y le hacen reverencias levantando los *cultrunes*. Luego se vuelve a formar el círculo y se retoma el andar entre los hombres repitiendo ese recorrido cuatro veces. Entre las mujeres

investigadora en el campo, como así también por la colaboración y predisposición de los pobladores respecto de esta investigación.

de la comunidad hay una fuerte convicción y creencia de que quienes la bailan serán las próximas madres.

6.4.3. Ceremonia de *Curru Toro Magüen*

Finalmente otra ceremonia significativa y destacada en los discursos de algunos habitantes es la *Curru Toro Magüen* o ceremonia del toro negro. Es el culto de pedido de la lluvia y reconocido como el más legítimo y ancestral que identifica al *reche rankülche* (rankülche puro). Así la describe la *machi*:

La ceremonia ancestral por excelencia del ranquel es la del toro negro, se lo ata en el *rehue* y se lo rocía con frutas del bosque, generalmente del chañar, eso lo preparo yo (...), hay que dar muestra a la comunidad que uno tiene un conocimiento ancestral diferente, yo acá en pueblo ranquel di una muestra importante con esta ceremonia del toro negro y a los cuatro días exactos llovió torrencialmente, 180 ml; por eso te digo, tenés que demostrar, la lucha en eso es espiritual (*Machi* de la comunidad, Comunicación Personal, 29 de noviembre de 2012).

Una habitante del lugar también enfatiza la importancia de la ceremonia y su efectividad práctica:

Hacía un año más o menos que estábamos acá y no llovía y hacía falta para el campo, por los animales que se estaban muriendo, se secó mucho la tierra y con la ceremonia del toro, que tenían que buscar una chica virgen para que lo castigara y esa era la forma de pedirle que lloviera, y llovió (...) eso nos mostró que **la fuerza del pedido, de la energía y la fe rankülche está fuerte, sigue firme** (Poblador 14, Comunicación Personal, 23 de mayo de 2014).

Según esta creencia, las posibilidades de lluvia se incrementan, dentro de los cuatro días de realizada la ceremonia si la *Pichi Malen* (niña pura) logra arrancarle un bramido al toro para luego soltarlo al campo. Aunque esta danza no pudo observarse en forma directa, emerge en algunos discursos como significativa por haber sido la propiciadora de una mejoría en el desarrollo de las tierras, gracias a la lluvia obtenida como resultado de la rogativa.

Como aspecto común a estas danzas y ceremonias descriptas⁷⁸, se observa el círculo como la forma que ordena el espacio y coordina las dinámicas u actuaciones de los participantes que se basan siempre en movimientos circulares. Asimismo, la cuaternidad regula los bailes -son cuatro giros y un salto o cuatro recorridos- y la cantidad de participantes -cuatro o cuatro más uno que inicia el ciclo- y en el caso de la ceremonia de pedido de la lluvia, se esperan los efectos de la misma dentro del día cuarto. Es decir, la perspectiva de esta cosmovisión totalizadora, que se simboliza en el círculo y la

⁷⁸Dada la privacidad de estas ceremonias y la prohibición de tomar fotografías o realizar filmaciones no se incluyen aquí imágenes alusivas.

cuaternalidad, se mantiene vigente en estas manifestaciones y prácticas como parte de un proceso cultural vivo, que es heredado del pasado pero significativamente recreado en la actualidad de Pueblo Ranquel. Ello da cuenta de la re-significación de sentidos, creencias y conocimientos de valor testimonial e identitario para algunos pobladores del lugar, que son dignos de ser pensados como parte de su patrimonio cultural inmaterial.

Cabe destacar que en el texto sobre simbología rankülche que se encuentra como documento de referencia en el Ministerio de Justicia y Culto de San Luis, se indican además otras ceremonias como la denominada *Puel Pürrún* (danza del este o tributo al sol), *Huecuntripai* o *Huecu-Rucán* (ceremonia de iniciación de la niña), *Katan Pilun* o *Huetod Pilun* (ceremonia del padrinzago del recién nacido) y la ceremonia de enterratorio de los muertos. Sin embargo, estas no se mencionan en los discursos de los entrevistados y, en ese sentido, se entiende que no forman parte de manifestaciones significativas o que hayan sido, hasta el momento, experimentadas o puestas en prácticas en el pueblo.

6.5. Elementos y símbolos rituales

En los relatos contruidos por los habitantes en base a la pregunta sobre cuáles eran los lugares, objetos o materialidades que consideraban significativos para su cultura e identidad, surgieron elementos puntuales que merecen ser destacados. En primer lugar y casi de inmediato se remitió al *rehue* y al espacio libre sagrado (*PillanLelfun*) donde este se emplaza (Figura 13). Según explica una pobladora se trata de un “ámbito territorial circular” donde se desarrollan las rogativas, que se genera a partir de limpiar un pedazo pequeño de campo con un camino redondo que delimita esa zona sagrada y que lleva colocado en su centro el *rehue*. El *rehue* como elemento principal “es un altar conformado por un poste escalonado que representa el ordenamiento del mundo, las cuatro etapas del tiempo y del desarrollo espiritual” (Poblador 18, Comunicación Personal, 23 de mayo de 2014). Significa *lugar puro* (*re*: puro y *hue*: lugar) y simboliza la conexión con el cosmos, el eje o punto de encuentro por donde se unen las energías de la tierra y el cielo. Así como pudo observarse en la ceremonia del *Hüe Tripantú* las principales invocaciones de la *machi* se realizan frente a este elemento donde además se colocan a su pie las banderas, flores y frutos de la *Mapú* a manera de tributo y agradecimiento al gran *Vuta Chao*.



Figura 6. 13. *Rehue* o poste escalonado en 4, emplazado en el *Pillan Lelfun* o espacio sagrado. Fotografías extraídas de noticias online. Fuente: Páginas web: <http://www.laprensa.com.ar/NotePrint.aspx?Note=335925> y <http://www.alihuen.org.ar/>

Por otra parte, otra habitante del pueblo, con un fuerte sentido de pertenencia *rankülche*, refiere a la importancia de mantener la sacralidad del lugar:

En ese lugar puro, donde está plantado el *rehue* y nos concentramos para hacer las ceremonias, no debe penetrar el *gualichú*, que representa el espíritu maligno, por eso es que todos nos presentamos y hay que tener una fuerza de elevación, por eso es que no aceptamos a muchos huincas, hermanos blancos, porque pueden suceder cosas como desprenderse el *gualichu* o un espíritu malo si no estamos en gran elevación. Nosotros preferimos que sea el pueblo ranquel, es nuestra cultura ancestral, es nuestra ceremonia, cada uno tiene su culto (Poblador 12, Comunicación Personal, 22 de mayo de 2014).

Otro poblador también alude al *rehue* del siguiente modo:

Lo más significativo acá es el *rehue*, es bien cultural y espiritual nuestro, es por intermedio de quien rendimos homenaje a la naturaleza, podemos comunicarnos con ella y entrar en contacto con los *nehüenes* (Poblador 11, Comunicación Personal, 22 de mayo de 2014).

Por otro lado, un elemento que también es reconocido por la comunidad como significativo es la bandera *rankül* (Figuras 14 y 15). En los relatos se indica que la misma refleja la “espiritualidad de nuestro pueblo y la permanencia de nuestro arte milenario y nuestra cultura” (Poblador 18, Comunicación Personal, 23 de mayo de 2014).



Figura 6. 14. Bandera *rankül* ubicada al interior de la escuela. Año 2014

A su vez, cada elemento de la bandera tiene un significado. En una charla que recién se iniciaba con una pobladora rankülche, esta me dijo: “antes de contarte de mi pueblo yo te voy mostrar [mientras se dirigía a una habitación de la casa a buscar la bandera], porque todo nuestros valores y mirada del mundo están presentes acá”, afirmó mientras la desplegaba. A partir de allí comenzó a explicarme que en el centro está el territorio iluminado por el sol, pensamiento circular dividido en cuatro, como simbolización del ordenamiento de los cuatro puntos cardinales. En los extremos de la divisoria las patitas del *choique*, del que se toman sus formas comunitarias de vida. Y dentro del círculo, arriba, la imagen de la luna y el sol como representando los *nehüenes* y debajo, las boleadoras y el dibujo de un indígena a caballo como elementos destacados de las prácticas tradicionales del pueblo.



Figura 6. 15. Docente de la escuela indicando los sentidos y valores de la bandera *rankül* a grupos de estudiantes de escuelas visitantes, en el acto del 9 de julio del año 2015. Fuente: <http://agenciasanluis.com/notas/tag/pueblo-ranquel/feed/>

Por su parte, los colores de fondo también tienen un sentido. La franja azul representa el agua y la lluvia “que nos viene del cielo”; la verde “la naturaleza y lo que nos da la vida”, la roja alude al color del fuego y perpetúa “la memoria y la sangre derramada por nuestros hermanos antepasados en la lucha por su libertad” y por último la marrón que indica el territorio “nuestra raíz, nuestro suelo” (Poblador 17, Comunicación Personal, 20 de mayo de 2014). Cabe destacar que la bandera *rankül* pudo observarse presente en las ceremonias y se destaca en la institución escolar formando parte de la escenografía.

Como materialidad cultural destacada también se encuentra el **Cultrún** (Figura 16), tambor de forma semiesférica que, ejecutado por la guía espiritual y/u otras mujeres “con privilegios” en la comunidad, marca el ritmo de los bailarines en las danzas ceremoniales. Asimismo, su sonido acompaña las palabras de la *machi*, ya que este instrumento le ayuda a concentrarse y lograr la conexión espiritual. En ese sentido, se vuelve indispensable en estas prácticas, en tanto genera la música, junto también con las *trutucas*⁷⁹ que ordenan con diversas armonías los diferentes momentos de cada acto ceremonial. Se apoya sobre el cuerpo, específicamente el pecho, puesto que “el *Cultrún* es como una parte de uno, por eso al propio no lo puede usar nadie más, yo quiero que me entierren con el *cultrún*”, decía la *machi* haciendo explícito su vínculo con este instrumento (*Machi* de la comunidad, Comunicación Personal, 20 de junio de 2015).

En el *cultrún*, tanto así como en el *rehue* y la bandera, se destaca un diseño o dibujo donde también se halla presente la simbología de la circularidad y la cuaternidad, dando

⁷⁹Es un instrumento de viento formado por un cuerno y una larga caña que emite un fuerte sonido. Tiene una embocadura oblicua y un cuerno en la punta de la caña.

cuenta que dicho sentido gobierna además los aspectos materiales presentes en las prácticas culturales rankülches. De tal modo, se observa que las situaciones ceremoniales y las materialidades que acompañan comunican y expresan un conjunto de significados y valores que aluden a la identidad de quienes intervienen y a su distintividad grupal.



Figura 6. 16. Cultrún de una de las habitantes del pueblo. Año 2014

6.5.1. Vestimenta

Finalmente no puede eludirse la indumentaria y los accesorios que también forman parte de la escenificación en las ceremonias. Los hombres llevan puesto como pieza característica el *macuñ* (poncho), generalmente tejido en telar, de color marrón tierra o negro y habitualmente se atan en la cabeza una vincha, también tejida, con la guarda pampa. Las mujeres visten un atuendo al que se lo llama *chamall*, que consiste en dos telas rectangulares; “con una nos envolvemos el cuerpo hasta los tobillos, sujetándola con una faja y dejando libre los brazos; la otra cubre las espaldas y se prende al frente con el *tupu* (prendedor)” (Poblador 14, Comunicación Personal, 23 de mayo de 2014). Suelen utilizar accesorios de orfebrería de plata como un colgante en el pecho denominado *Trapel acucha* y en el cabeza el *Trarilonco* cuyo significado es “el que encierra la sabiduría” (Poblador 12, Comunicación Personal, 22 de mayo de 2014). Las mujeres comúnmente usan también el poncho, arriba de su particular atuendo, para abrigarse durante las frías noches de las ceremonias, así como pudo observarse en la del año nuevo *rankül*, en junio del año 2015 (Figura 17).



Figura 6. 17. Pobladores rankülches de San Luis y La Pampa en el día de la celebración por el año nuevo *rankül*. Año 2015.

Tal como describe una pobladora del lugar:

La vestimenta nos la enseñó Ana María, la *machi*, nos enseñó cómo utilizar las telas y el poncho, hasta hacer una falda con él, y a mi marido a como vestirse ranquel para un evento especial con las boleadoras y todo eso y ese día nos vestimos exclusivamente para eso (Poblador 1, 17 de mayo de 2014).

En esta cita se aclara, por un lado, que la vestimenta representativa de lo rankülche es utilizada para ocasiones especiales, principalmente ceremonias o actos a los que se asiste en representación del pueblo, y en ese sentido, como reivindicación de lo simbólico de su comunidad. Por otro lado, el asesoramiento de la *machi* como guía que, a través de la transmisión de sus saberes se propone inspirar a estos nuevos habitantes -alejados en sus ciudades de experiencias culturales colectivas- a re-activar usos y costumbres de este pueblo, incluidos los atuendos, para que se reproduzcan y trasciendan desde prácticas actuales concretas.

En general, dicho aspecto visible y característico rankülche -aunque recreado esporádicamente- ha sido objeto de opiniones, burlas y críticas, que los propios pobladores del pueblo han percibido de parte de otros habitantes. Así uno de ellos comentaba: “En un acto asistimos vestidos con poncho y la gente decía ‘mirá, ahí van los gauchos’, lo decían burlándose, y vemos que representamos eso”(Poblador 19, Comunicación Personal, 23 de mayo de 2014). Por su parte, una docente de la escuela

también apela a la diferenciación indio-gaucha a partir del criterio de la vestimenta. Tal como explicaba:

Lo único que vi que llevaban los chicos para una ceremonia era el poncho, después andaban vestidos de jeans, yo observaba que parecían más gente de una ciudad (...). R.⁸⁰**más que un indio parece un gaucho como se viste**, con el poncho y la bombacha, pero jamás lo he visto con pantalón de jeans y gorra, por ejemplo (Docente 1, Comunicación Personal, 20 de mayo de 2014).

En algunos discursos, otros pobladores relatan las expectativas que los visitantes decían tener -cuando se acercaban a conocer el pueblo- respecto de su propio aspecto como “indios”: Así lo expresaban:

El primer año venía gente de todos lados, vos te levantabas y veías caras nuevas de todas partes del país, por lo que se hizo acá en San Luis y **nos decían porque no nos vestíamos como los indios si éramos indios** (...) somos ranqueles pero no por eso vamos a andar con el chiripá o con la flecha, te hacían sentir mal, nos preguntaban ‘ah, son indios ustedes y andan vestidos así’ (...) acá que vengan y te digan que **esperaban otra cosa, que bajáramos de una loma con la flecha y una pluma** o que los niños salieran así vestidos de la escuela (Poblador 5, Comunicación Personal, 22 de mayo de 2014).

‘Son unos ranqueles truchos’, decían, porque para ellos no existen más ranqueles, **ellos pensaba que iban a venir y te iban a encontrar con un taparrabo y nos veían y se quedaban asombrados ‘donde están los ranqueles, donde están los indios’** y nosotros le decíamos ‘los indios somos nosotros’ (...) y son turistas, gente que viene (Poblador 20, Comunicación Personal, 23 de mayo de 2014).

En base a los discursos citados, se observa cómo a partir de una mirada externa (incluso construida al interior de la comunidad por una docente de la escuela, pero que no pertenece étnicamente a este pueblo indígena) la vestimenta aparece como un criterio determinante de legitimidad de la identidad cultural rankülche. En relación con esta cuestión, Lazzari (2007b) ha referido a los efectos “fantasmáticos y fetichistas” de autenticidad (como la indumentaria) que se producen en torno al sujeto indígena a partir de modos hegemónicos de reconocimiento. Así, argumenta que expresiones tan comunes como “indios truchos”, pseudo-indios, conlleva la creencia en una alteración sufrida por las personas indígenas o una especie de daño a su presencia original que habría sido inmutable. En tal sentido, las declaraciones anteriores muestran que aún y en determinados contextos, persiste una imagen tipificadora del indígena que, para ser identificado como tal, debiera portar rasgos distintivos externos como la vincha, las plumas, el chiripá y no así el poncho que se aleja del “indio puro” o “verdadero”. Es decir, pareciera que, para algunos habitantes, debieran mostrar un aspecto visible que permanezca idéntico o equivalente a lo largo del tiempo, para aludir a la “pureza” cultural,

⁸⁰ Se utiliza solo la inicial del nombre para preservar la privacidad del poblador mencionado. Se opera de la misma manera en todas las citas donde se haga referencia a los habitantes con sus nombres propios u apellidos.

legitimada desde el imaginario social dominante. Se evidencia, de este modo, que el estereotipo que asocia al indio con un modo de vida atrasado y diferenciado de la lógica occidental ligada al cambio, al desarrollo y progreso, sigue circulando y reproduciéndose en discursos cotidianos que remiten a los rankülches⁸¹.

En Pueblo Ranquel sus habitantes no usan diariamente la ropa ni los accesorios característicos que utilizan en las ceremonias -algunos de los cuales serían identificados por otros pobladores como propiamente indígenas, tales como la vincha y las plumas-, sino que esa vestimenta forma parte de determinadas prácticas como modos de expresión, preservación, fortalecimiento y reivindicación de su pasado y su patrimonio cultural.

6.6. *Ruka kimuy*

La escuela de Pueblo Ranquel merece un desarrollo aparte en tanto institución destinada a la educación de los niños y jóvenes que habitan en el pueblo. Al momento del trabajo de campo y durante el relevamiento específico de dicha institución, tres docentes y un supervisor o inspector general se encontraban a cargo de la enseñanza de los estudiantes, en total 7 de nivel primario y 9 de nivel secundario. En ambos niveles los alumnos comparten el aula y el docente, independientemente de su edad, de acuerdo con un tipo de educación que no se divide en grados sino en módulos de trabajo.

Cabe destacar que esta escuela se enmarca dentro del proyecto de Escuelas Públicas Digitales (EPD), dependiente de la Universidad de La Punta (ULP), que se caracteriza por un “modelo de organización y gestión educativa y curricular particular, de enseñanza personalizada y aprendizaje autorregulado, basado en las tecnologías de la información y la comunicación” tal como especifican Baldivieso y Carrasco (2014: 1). Asimismo, la universidad propone una formación escolar intercultural bilingüe que, en el contexto particular de las comunidades originarias, implica el compromiso con el fortalecimiento de la identidad y con el rescate de la lengua y las prácticas culturales, muchas veces en desuso por la fuerza de los patrones culturales dominantes. Por otro lado, la EPD responde a una iniciativa gubernamental que busca profundizar las acciones inherentes a la agenda digital de la provincia denominada “San Luis Digital”⁸², en la que se destaca el acceso gratuito a internet inalámbrico a todos los habitantes de la provincia y la capacitación docente en el uso de las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) con fines educativos. En términos generales, este tipo de educación se asienta sobre tres pilares principales: la personalización, centrada en un sistema curricular modular, no graduado que posibilita al estudiante hacer su propio itinerario académico en función de

⁸¹Para una discusión más amplia sobre esta cuestión ver Benavides 2005.

⁸² Se trata de un plan a 20 años, que comienza en el 2006 y tiene como marco de referencia la inclusión digital a través de Wi-Fi Gratuito en todo el territorio y el reconociendo como derecho del acceso de todo habitante de la provincia de San Luis a la conexión de Internet. Ver más información en <http://www.ulp.edu.ar/aii.html>

sus necesidades y sus tiempos. La excelencia, que supone la búsqueda constante de la superación de los alumnos y exige calidad de contenidos y estándares de desempeño docente. Y por último, el uso de las tecnologías como un recurso didáctico para el abordaje de los contenidos y la satisfacción de las necesidades e intereses de los estudiantes⁸³.

Ahora bien, en relación con esta perspectiva educativa adoptada en la escuela, una de las docentes explica:

Nosotros tenemos una forma de trabajar distinta (...) los chicos no repiten, se trabaja por módulos y no por grados, tienen una cantidad de módulos que rendir y si los rinden en el año pasan a la siguiente etapa, entonces aquel que no alcanza los módulos viene a trabajar el otro año con los mismos y los demás avanzan con otros (...) después trabajamos con las computadoras, con plataformas donde están todos los contenidos, donde les pasamos la tarea, pero los chicos trabajan acá, no en sus casas (Docente 1, Comunicación Personal, 22 de mayo de 2014).

Proveniente de la ciudad vecina de Batavia, esta docente de 29 años, se incorpora a la escuela en el año 2012 como encargada del nivel secundario. A principios de 2014, al quedar vacante el cargo de primaria, pasa a ocuparse de todos los niveles: primario completo (Matemáticas, Lengua, Ciencias Sociales y Ciencias Naturales), y secundario en las principales áreas, junto con otros dos docentes -y profesionales veterinarios-responsables de las materias Introducción a la Producción Animal y Ciencias Naturales. A partir del 2015 se crea el cargo de directora de la institución y se suman otros docentes (pasan a ser 7 en total) dictando cada cual los contenidos de las asignaturas mencionadas, con la incorporación de otras dos: tecnología e inglés. Finalmente, según la directora describe, se espera que para el 2016 se incluya la enseñanza de la lengua rankülche (que había formado parte de los contenidos durante los dos primeros años, pero que luego se interrumpió) y de la producción de artesanías. El equipo de trabajo está conformado además por un coordinador o supervisor general -ya en dicho cargo desde el momento de revelamiento en el año 2014-, quien previamente se había desempeñado como docente, pero que actualmente colabora con la asistencia a educadores y con la organización y elaboración de proyectos llevados a cabo por la institución.

6.6.1. Contenidos y perspectivas educativas

En cuanto a la currícula escolar, los contenidos están atravesados por los NAP (Núcleo de aprendizajes prioritarios) que son los lineamientos que baja la nación para todas las escuelas. En este sentido la *Ruka Kimuy* no tiene un *curriculum* que difiera del resto. No obstante, en los discursos de dos docentes y así también en el del coordinador

⁸³Ver Ley de Educación Pública Digital de la provincia de San Luis(Nº II-0738-2010) y página web: http://www.tramixsakai.ulp.edu.ar/portal/site/portada_ed/page/2239f4c4-c212-438d-b123-5a17b65275c3

general se destacan las intenciones de plasmar en un proyecto concreto una orientación de la enseñanza vinculada con la identidad indígena:

La educación de esta escuela, que es la tarea que yo estoy haciendo acá quiero que sea respetuosa de su tradición, de su cultura, su idiosincrasia, es decir, todo ese acervo cultural que ellos tienen hay que respetarlo. No podemos tener la misma currícula que una escuela que se inserta en el centro de la ciudad, es una cultura que tiene que tener su identidad propia y esa es la tarea, plasmar esa identidad en un diseño que responda a esta (Coordinador General, Comunicación Personal, 22 de mayo de 2014).

Con Daniel (*Lonko*) y junto con Pascuala (representante del Programa Culturas Originarias de San Luis) se está formando un congreso de educación de las culturas originarias, *huarpes* ya tiene algo armado y entonces nosotros también trataríamos de adaptar los contenidos, tenemos que ver acá con la comunidad, está en proceso, todavía no tenemos nada (Docente 1, Comunicación Personal, 22 de mayo de 2014).

Aquí, más allá de que haya una transversalidad de contenidos, los primeros pasos que uno recorre en esta escuela, deberían estar teñidos por una identidad ranquel, sea el contenido que sea. Digo, uno puede hablar en matemática desde cualquier aspecto que incluya a los pueblos originarios, realiza cualquier cálculo, por ejemplo nosotros salíamos a calcular problemas de Pitágoras con ese tanque de agua que está ahí, con la sombra, es fantástico (...) en lengua recuperar lecturas, redactar relatos relacionados, en sociales nos da para mucho más y en naturales, más naturaleza que acá no vamos a tener en ningún lado como para poder trabajar. Entonces, sólo hay que querer, el espacio lo tenemos, las condiciones también (...) en ese NAP falta que la comunidad ranquel diga 'esto tiene que estar en esta currícula' (Docente 2, Comunicación Personal, 23 de mayo de 2014).

Desde dicha perspectiva, si bien formalmente no se realizaron cambios en el diseño, algunos docentes plantean, en determinadas circunstancias y de modo improvisado, una enseñanza contextual, es decir, ajustada a la cultura de esta comunidad, fundamentalmente en el área de Ciencias Sociales y, dentro de esta, en historia. Así lo expresaban:

Nuestra visión de la historia estuvo siempre marcada por tratar de brindar que se descubriera que había de esta moneda que puede ser la historia como dos caras. Tratábamos de vincular esto que les pasaba a estos pueblos, esta excursión que dice Mansilla⁸⁴ a los indios ranqueles, en realidad no es una excursión, lo que está haciendo es un trabajo de investigación para diezmar a estos pueblos, ¿quiénes tenían esa intención? Y bueno había algunos próceres a los que todavía nos cuesta levantar la voz y decir este personaje no era tan así y eso tratábamos de muy buena manera que ellos pudieran desentrañar (...) se trataba de no quedarse con esa idea de *billiken* de la historia (Docente 2, Comunicación Personal, 23 de mayo de 2014). Hay una versión que siempre es la oficial, pero después hay otra atrás. A mí en ciencias sociales cuando me tocó hablar del tema le pedí al profe de lengua ranquel que lo hiciera, porque él es descendiente, había vivido en ranqueles, y bueno yo quise que sepan esa historia, la del profe ranquel, que es la historia digamos de los ranqueles, no la historia oficial (...) él lo dejó bien en claro que ellos habían sido, en

⁸⁴Se refiere al Coronel Lucio V. Mansilla que en 1870 visitó las tolderías ranqueles y se convirtió en el autor del libro *Excursión a los indios Ranqueles* del mismo año.

una parte, los perdedores de la historia, que muchos murieron y que de los pocos que sobrevivieron tuvieron que adaptarse a lo que propusieron ellos (los blancos) o irse" (Docente 1, Comunicación Personal, 22 de mayo de 2014).

De estos discursos se desprende, por un lado, el reconocimiento de una historia oficial que muestra "una cara de la moneda" la que, a su vez y en cuanto a lo indígena, encubre los hechos tal como ocurrieron en la realidad, puesto que está contada por los próceres que buscaron eliminar o asimilar a estas poblaciones (Bertoni 1992, Nivón Bolán 2013; Perez Gollán 1991; Podgorny 1994; Endere y Podgorny 1997). Por otro lado, la importancia otorgada por uno de los docentes a recuperar la voz de los indígenas para narrar el pasado desde su propia mirada, reivindicando la participación de estos actores en el proceso de construcción histórica. Asimismo, la reflexión sobre la cultura e identidad rankülche quizás se vuelve más explícita en los actos escolares, específicamente en el del 11 de octubre que se conmemora el "Último día de libertad de los pueblos originarios" y que, como se anticipó en el capítulo V, fue así declarado por Ley provincial V-0639-2008. Tal como describían los docentes:

El 12 de octubre no se festeja nada, desde ya, no se conmemora ni se hace nada al respecto, porque ese día del descubrimiento de América, ¿entre comillas, no?, los nativos pierden su independencia. En el acto que nosotros hacemos el 11 tratamos de concientizar a los más jóvenes, mediante algunas palabras y recreaciones con danzas, sobre el derecho a la libertad, a la paz y a la esperanza de los pueblos originarios (Docente 1, Comunicación Personal, 22 de mayo de 2014).

Esta fecha resulta interesante para repensar en la historia y el pasado de los indígenas y para que los más chicos sepan de donde vienen, porque ellos es como que no tienen consciencia de su cultura, por ahí los grandes lo tienen más asumido (Docente 3, Comunicación Personal, 23 de mayo de 2014).

Por otra parte, una cuestión crucial que ha generado debate al interior de la *ruka kimuy* está relacionada con la enseñanza de la lengua rankülche. Desde que la escuela entra en funcionamiento uno de los principales objetivos fue recuperar el idioma de este pueblo para lo cual se estableció el contacto con un hablante de La Pampa -que ya había participado además de la construcción de un diccionario- para que colabore en San Luis con la educación de los jóvenes y además la capacitación a los docentes. Así lo explicaba el supervisor general:

La intención fue que se no se perdiera el habla y que los estudiantes tengan la oportunidad de continuar con su lengua, entonces se empiezan a hacer las tratativas con un hablante de La Pampa, y él empieza a ayudarnos; él venía y aportaba sus saberes. Nosotros también participábamos, éramos estudiantes de esas fabulosas charlas que él tenía, de sus narraciones sobre la historia, cómo la sentía y la había escuchado de sus abuelos. Nos empezó a inculcar textos como "Baigorrita" para recuperar algunas palabras que empezábamos a utilizar con los chicos (...). Él lo preservaba (al idioma), por suerte, porque sus abuelos lo habían hablado entonces le habían transmitido esto y manejaba muy bien la fonación, había participado en algunas construcciones, como el diccionario de lengua ranquel, y en congresos,

brindando información, asesorando, es decir, él estaba más que empapado en el tema (Coordinador General, Comunicación Personal, 22 de mayo de 2014).

Lo cierto es que la enseñanza de la lengua se produjo durante dos años y luego se vio interrumpida como consecuencia del receso de actividades en San Luis de parte de este maestro hablante. A partir de allí, la ausencia de esta asignatura dentro de los contenidos institucionales prioritarios generó algunas opiniones y debates entre los docentes respecto de la cuestión de volver a formar ese espacio educativo perdido. Así, mientras que, de un lado, se enfatiza en la necesidad de cumplir con ese primer objetivo de enseñar la lengua para que los rankülches puedan recuperar su idioma nativo; de otro, se pone en duda la relevancia de aprenderlo por el escaso uso que harían de este los jóvenes, una vez alejados del pueblo y con una forma de vida diferente en las ciudades. La siguiente cita de un docente ilustra estas diversas posturas:

El otro día hablando con W. del tema del *curriculum* especial para ellos (los estudiantes) (...) ellos no se van a quedar en la comunidad, ellos van a salir y afuera la sociedad es otra. A mí me parece bárbaro que tengan una lengua ranquel, pero la lengua ranquel sirve dentro de la comunidad, si vos te vas afuera lo que menos se habla es lengua ranquel, en todo caso inglés pongámosle de idioma (...) W, me decía 'en todo caso hagamos que tengan lengua ranquel para revitalizarla, un idioma como inglés y bueno que se trabaje el castellano', pero también pasa que ¿y cómo les enseñás?, tenés que aprender la lengua, primero tendría que estudiarla yo y no es nada fácil. Imaginate que para que, por ejemplo, yo les enseñe el idioma tengo que arrancar de cero para después volcárselo a los chicos, más todo los otros contenidos que tengo que dar. Si vendría el profe de lengua ranquel que hubo los primeros años y bueno el enseñaría, pero tampoco podemos quedarnos, porque los chicos no van a permanecer acá (Docente 1, Comunicación Personal, 22 de mayo de 2014).

En principio, se destaca que la discusión parece exceder la atención respecto de las reales necesidades o deseos de los propios estudiantes, ya que se trataría de un acuerdo o un proyecto definido por los profesionales docentes -no pertenecientes al pueblo rankülche- sin tomar en cuenta las necesidades ni las voces de los destinatarios de dicha enseñanza. En ese sentido, puede pensarse que la revitalización de la lengua como reparación cultural de este pueblo y como parte del fortalecimiento de su identidad y su patrimonio inmaterial –tal como propone la ULP en estos contextos- será necesaria para aquellos que la sientan parte de uno y que entiendan que “rescatarla” supondría recuperar las raíces y la cultura propia. De lo contrario, su aprehensión sin sentido identitario puede leerse sólo como una de las credenciales para justificar -para el afuera- la presencia de un auténtico indígena, que a su vez, establecería una diferencia con aquellos otros que no hablan la lengua y, por lo tanto, no son rankülches (Lazzari 2007b).

No obstante, se destaca que la mayoría de los niños y jóvenes de Pueblo Ranquel no han generado aún un fuerte sentido de pertenencia étnica, considerando además que los padres de algunos de ellos fueron redescubriendo su identidad indígena hace pocos años-

principalmente a partir de las medidas reivindicatorias propuestas por el gobierno de San Luis- tal como se explicitó en el capítulo 5. En ese punto, queda claro que el restablecimiento de la enseñanza de la lengua debiera ser una definición y decisión tomada con los habitantes quienes establecerían los criterios considerados más adecuados para ellos, sus hijos y los futuros niños de la comunidad. Al respecto, se observó durante el trabajo de campo que: la materia no se dictaba después del segundo año de vida en pueblo; los pobladores - ante la pregunta por la conformidad o no de la educación - no aludieron a ese espacio educativo ni a la importancia de su recuperación; y ante el explícito interrogante por el área y la presencia anterior del maestro hablante algunos manifestaron que “estaba bueno que viniera”, “que era interesante que dé la lengua”; mientras que otros expresaron no saber si era “tan necesario”; respuestas todas ellas que se generaron de forma escueta y sin hacer alguna reflexión en relación con el tema. En una charla reciente con la directora de la institución, ella comentó que la reincorporación de la educación de la lengua prevista para el 2016, fue establecida por el *lonko* quien “determinó recuperar la asignatura y, por intermedio del Ministerio de Educación, pidió que se buscara cubrir el cargo para el nuevo año” (Directora de la escuela, comunicación personal, 10 de febrero de 2016). Finalmente, otra cuestión que emerge de los discursos más arriba citados refiere a la tensión manifiesta entre lo local y lo global, entre la importancia de reivindicar los particularismos étnicos y/o los propios dispositivos simbólicos (lo cual además implica un modo de reconocimiento de la diversidad cultural) pero a la vez los peligros de mantenerse en una situación marginal ante las formas de inserción cultural globales –como el aprendizaje del inglés- en el contexto de la actualidad. Sin ahondar en esta cuestión, resulta interesante pensar que una formación educativa y social, más o menos localizada de acuerdo a la cultura propia, dependerá a largo plazo de los intereses y deseos de los estudiantes en función de sus sentidos y/o tipos de identificación.

6.7. Sobre la historia rankülche

La alusión y referencia a la propia historia se hizo de parte de muy pocos habitantes. La mayoría admitió no conocer sobre sus orígenes y las creencias y prácticas culturales de sus antecesores, explicitando que dicho desconocimiento está relacionado con el proceso de silenciamiento u ocultamiento de la propia identidad indígena de estos grupos. Así lo expresaban algunos pobladores:

Desconocemos por completo, en casa no se hablaba y no se decía que éramos descendientes. Yo creo que por vergüenza que se imprimió en la conquista y en eso se involucró la iglesia católica que se ocupó de borrar hasta la lengua y, por supuesto, los militares que se ocuparon de exterminar al pueblo originario (...) por eso no sabemos, no ve que, usted fíjese, que cuando le decían a un chico

llamándole la atención 'pero este es un indio', era degradando a la persona, entonces después a la gente se le hizo sentir vergüenza, hasta tener que esconder sus raíces, claro, **en la escuela mira si un niño iba a decir que era descendiente, se tenía que comer las cargadas de todos los compañeros** después, eso fue lo que hicieron para borrar todo rastro (Poblador 2, Comunicación Personal, 20 de mayo de 2014).

No sabemos mucho del origen nuestro, porque los bisabuelos de mi papá eran indígenas y nunca lo transmitieron, se callaban (...) mi papá nunca nos habló de eso, como a él tampoco le hablaron (...), por ejemplo la bisabuela de mi papa tiene un libro en el museo de Mercedes que nunca lo fuimos a buscar para leerlo, informarlos y tampoco hemos tenido a alguien que nos hable de la cultura, tenemos muchas cosas por aprender (Poblador 5, Comunicación Personal, 22 de mayo de 2014).

Aquí también se destaca la mención a sentimientos de discriminación y vergüenza como razón de ser de esa negación y ocultamiento identitario, propio del proceso histórico de construcción del Estado- Nación argentino que buscó desechar el pasado indígena y la cultura local (Briones 2004; Carrasco 2002; Carrasco y Briones 1996; Jauretche 2004 y otros), tal como fue descripto en el capítulo 2. Todavía está presente la discriminación y no han experimentado aún el cambio que significa el redescubrimiento de la identidad. No se observa ese entusiasmo que suele caracterizar a algunos descendientes militantes. Sin embargo, aquellos que -aunque en su minoría- se adscriben e identifican desde niños o jóvenes como rankülches, expresan con orgullo su sentimiento de pertenencia y destacan su misión a futuro respecto del destino de su pueblo:

Rankülche es la gente del carrizal, para mí significa un orgullo, un orgullo que tan grande que mirá mi perro uno se llama *chamaicó* que quiere decir manto verde de agua y el otro *leuvucó*, por la capital del aborígen donde está el cráneo de Mariano Rosas. **La historia de estos, nuestros antepasados, es importante, ellos vivían en conexión con el ambiente, hay q volver a eso** (Poblador 17, Comunicación Personal, 20 de mayo de 2014).

Ranquel, de siempre, sucede que las familias que se han ido a vivir en la ciudad y empiezan a convivir con la demás gente de la ciudad, no quieren decir que son aborígenes por vergüenza, en cambio de más grande quizás lo asumen (...) **Yo de chico sentía que tenía sangre indígena, que pertenecía a este pueblo** (Poblador 11, Comunicación Personal, 22 de mayo de 2014).

Somos un pueblo originario de esta tierra, estamos luchando por la igualdad, hay que luchar y decir por qué estamos aquí (...) **nosotros estamos por una cultura que es la que debemos volver a poner de pie**, la estamos poniendo de pie pero muy despacito, nos ha costado tantos años caídos y ahora no podemos levantarnos de golpe (Poblador 12, Comunicación Personal, 22 de mayo de 2014).

6.7.1. "Desde tiempos inmemoriales"

Otra cuestión relevante que emerge de las entrevistas es que los pobladores con mayor conocimiento sobre su historia hicieron hincapié en la pertenencia a estas tierras

desde “tiempos inmemoriales” -refiriendo al área central del actual territorio argentino- y, de ese modo, a un origen local de los rankülches, más allá de las versiones oficiales e históricas contrapuestas (ver capítulo 3) y de que incluso algunos de los historiadores sanluiseños ni siquiera los mencionen, como se vio en el capítulo 2. Los discursos de dos habitantes son bien explícitos en este sentido:

Cuando estas primeras excursiones de europeos, contaba mi abuelo, de extranjeros que comienzan a acercarse, a interiorizarse de cuánto tiempo hacía que estábamos acá **los rankülches**, en sus respuestas -muchas con algún lenguaraz que tenían porque obvio hablaban el idioma- **le cuentan que ancestralmente han vivido, acá, no es que hayan venido ayer o antes de ayer o se hayan trasladado o que sean nómades, es decir ‘nosotros estamos acá desde tiempos inmemoriales’ decía mi abuelo, textuales palabras, mis abuelos estaban acá y los abuelos de mis abuelos decían que ya estábamos acá, es decir, entonces hace mucho tiempo que estamos.** Lo que no hay es un texto escrito que pueda citar o que pueda certificar esto. Si hay en las tradiciones orales, claro que sí (Poblador 11, Comunicación Personal, 22 de mayo de 2014).

Acá hay muchas teorías, que los rankülches vinieron de Chile, de arriba, de abajo, son teorías viste, nosotros somos un pueblo preexistente, ha habido hallazgos de restos humanos y a mí no me van a decir que no son los ranqueles (...)no somos desgaje de nadie, que vino de acá, que vino de allá, nos hemos emparentado con algunos pehuenches porque los cita en un diario también Luis de la Cruz⁸⁵ y como se enfrentaron con los ranqueles (...) los pocos que sobrevivieron se vinieron a convivir con los ranqueles y entonces hubo una fusión (...) fusión es como que yo te diga que 30 familias cordobesas se vienen a vivir acá y yo tenga después un parentesco con ellos y algo voy a aprender de los cordobeses y los cordobeses van a aprender algo de nosotros también, las costumbres, el dialecto (Poblador 12, Comunicación Personal, 22 de mayo de 2014).

Estos argumentos se corresponden además con los conocimientos transmitidos por representantes indígenas rankülches de La Pampa que, en las movilizaciones y reclamos territoriales en su provincia, expresan el derecho al territorio por estar “desde siempre” allí, tal como escribía en un manuscrito del año 2003 Germán Canuhé, reconocido dirigente rankülche, considerado uno de los principales reorganizadores políticos del pueblo indígena en la provincia pampeana (Roca 2008) y fallecido en el año 2011, que ha dejado una fuerte impronta entre los miembros actuales, dado que sus discursos siguen siendo utilizados como referencia ineludible de sus luchas⁸⁶.

⁸⁵Fue un viajero, alcalde de la ciudad chilena de Concepción, que recorrió en 1806 los territorios pampeanos y relató en su diario características de las poblaciones que allí residían. Así también ya lo había hecho Don Justo Molina que, un año antes en 1805, cruzó esa misma región donde se encontraban las tolderías (ver De la Cruz 1969).

⁸⁶En ese sentido se destaca un reciente libro compilado por Canuhé, antes de su fallecimiento, en el año 2010, *Los rankülche sobre la huella de Mansilla* que aporta varios conocimientos sobre este pueblo indígena y da testimonio escrito de las voces de algunos de sus descendientes.

Por último, cabe subrayar un claro reconocimiento de parte de algunos habitantes de Pueblo Ranquel-con una mirada reflexiva sobre su situación actual- de la importancia de seguir fortaleciendo las raíces, de educar y transmitir los saberes, creencias y conocimientos culturales a quienes no tuvieron la oportunidad de aprehenderlos, enfatizando en que en Pueblo Ranquel varias familias aún están en proceso de redescubrir su historia e identidad. Los siguientes discursos dan cuenta de ello:

Todo es un proceso, **retomar la antigua cultura no es fácil y bueno es un proceso de mirarse para adentro**, saber cómo vivieron mis parientes de años atrás, y no muchos años atrás, porque 100 años, ¿qué son 100 años en la historia?, nada. **Entonces hay cosas que se están trayendo al conocimiento de estás jóvenes familias (...)** hacer carne propia la historia, la historia de los parientes encadenados que los repartían como perros y los llevaban a trabajar como sirvientes, pero también la otra historia, la historia de la sabiduría, de los conocimientos, del equilibrio del mundo que es propio de los pueblos originarios (Poblador 17, Comunicación Personal, 20 de mayo de 2014).

Algunos no han fortalecido su espiritualidad, quizás aprendieron las danzas, pero no tienen el sentido de espiritualidad, no han logrado aún esa conexión con la tierra y saber en qué espacio se baila; lo mismo las canciones y el idioma, por eso **todavía hay que recuperar y revitalizar un montón de cosas** (Poblador 14, Comunicación Personal, 23 de mayo de 2014).

El *lonko* de la comunidad también hace una apreciación al respecto:

Hay que seguir trabajando en el tema de que algunos tienen todavía que estar bien conscientes de ser ranquel, algunos siempre han vivido en la ciudad, no conocen mucho de sus antepasados y se está llevándolos a conocer lo que es la artesanía ranquel y lo cultural, **hay mucha gente que está interesada en aprender**, otros lo que es la lengua, otros la parte espiritual, **pero estamos en todo un proceso ahora**, desde el año 2009 que estamos viviendo juntos y es un proceso que es complejo, que está costado a muchas personas.

6.8. Discursos y percepciones de pobladores no rankülches

En el marco de esta investigación, además del relevamiento de los discursos, prácticas y sentidos de los rankülches pertenecientes a Pueblo Ranquel, se exploraron las opiniones y percepciones que construyen y reproducen otros pobladores sobre este grupo indígena, su cultura y las políticas de reivindicación que hacia ellos se implementaron. Así, tratándose de un fenómeno novedoso para los habitantes de los alrededores, en las charlas varios expresaron de forma concisa sus ideas, aparentemente ya formadas sobre el tema. Tal es el caso de una habitante de Nueva Galia, una localidad ubicada a 90 km del pueblo:

Te vas a encontrar con dos realidades, en Justo Daract e incluso acá los Carripilum son ranqueles ranqueles, pero que no han querido irse al pueblo porque han obtenido, con intendentes que han mejorado sus condiciones de vida, sus propias

casas y no van a dejarlas; allá **en pueblo ranquel están unos gringos y algún que otro descendiente**, pero de muchas generaciones. A mí me gustaría que en pueblo ranquel se transmitiera lo que se sabe, que les enseñen a trabajar la tierra, a hacer artesanías, pero **están ahí y no saben nada**. Los huarpes si son una comunidad más dedicada, cuidan sus lagunas, recrean sus tradiciones (Pobladora de Nueva Galia, Comunicación Personal, 17 de febrero de 2014).

Del mismo modo que se cuestiona en esta cita la ausencia en el pueblo de “ranqueles-ranqueles” (aludiendo a la inexistencia de una legítima identidad de parte de sus habitantes) y con ello la falta de saberes y prácticas características de “lo rankülche”, también en ese sentido otros pobladores referían:

Allá no hay ranqueles casi, acá es todo político, ese *lonko* que está ahí es porque lo puso Rodríguez Saá y los que estaban y no eran ranqueles bien saben los del gobierno, son ellos quienes eligen quienes van (Poblador de Batavia, Comunicación Personal, 18 de febrero de 2014).

Son unos indios truchos, la verdad, **no tienen ni idea de su familia pasada ni de la historia, están ahí porque les dieron las casas**, pero no tienen nada que ver ni hacen cosas de la cultura ranquel. Todos lo dicen que esta comunidad está muy armada, hay muy pocas raíces a nivel indígena (Poblador de Nueva Galia, Comunicación Personal, 18 de febrero de 2014).

Vos hablas de Pueblo Ranquel en la zona de Batavia, Buena Esperanza, Unión, y cualquiera te dice ‘ah si esos que se hacen pasar por indios, **son unos despelotados, se les mueren las vacas**’, **la imagen no es muy buena por acá**. Estoy seguro de que si vas a San Luis y preguntas por el pueblo, te dicen ‘ah, dónde están esas casitas, qué lindo, la comunidad, donde se les da un espacio a la gente’, pero acá en la zona vos preguntas y la verdad que la imagen no es tan buena como se cree o se ve (...). **En San Luis porque se ha promocionado mucho** y donde te muestran las casas, lo verde del lugar que parece todo hermoso y dan ganas de ir a ver (Poblador de Buena Esperanza, Comunicación Personal, 17 de mayo de 2014).

En esta última cita se rescata la promoción turística que se ha hecho de Pueblo Ranquel desde la ciudad capital provincial, como pudo observarse también en la folletería recuperada de la Secretaria de Turismo y las Culturas de San Luis y desde donde se ha hecho hincapié en visibilizar, mediante imágenes o fotografías, la arquitectura distintiva del lugar. A su vez, en charlas con otros pobladores también surgieron sentidos y percepciones que vinculan al pueblo exclusivamente con un objetivo turístico y al margen de la reparación histórica y de las posibilidades de revitalización de las prácticas y dinámicas culturales que este hecho produciría para sus habitantes. Así quedaba de manifiesto en los siguientes discursos:

Yo creo que es un pueblo más turístico que otra cosa, donde la gente va y algunos sabrán hacer manualidades, cómo hacen en la ciudad cuando hay una feria de hippies, por ejemplo, y **bueno ellos harán sus cosas y la gente va, saben que está el Pueblo Ranquel y van a ver como es y lo que hacen**. Por ejemplo, ahora en el tiempo de las vacaciones, seguramente alguien pase por ahí y lo dejen entrar y alguien les indique lo que hacen, digamos, aunque no sé si está bien aprovechado eso (Poblador de Nueva Galia, Comunicación Personal, 19 de febrero de 2014).

Le llama la atención a la gente, yo he ido, para el nuevo es como decir 'vamos a algo viste que es raro', **se lo trató de presentar como si fuera el disneylandia de San Luis**. A mí me pareció patético, la misma gente que vivía ahí se lo creyó, entendés. **Habían hecho también un escenario flotante en toda una mega arquitectura, espectacular, se inauguró y nunca más se usó** y ahí se gastaron millonadas de pesos que quedaron en la nada, está tirado, desarmado. **La tradición no la tienen**, no la han mamado, salvo dos o tres familias, ahora en La Pampa esto no es así, es otra cosa, son ranqueles, vienen con otras raíces.

Por otro lado, una mirada construida por representantes del museo de San Luis sobre objetos o instrumentos pertenecientes a las comunidades indígenas remite a conceptos específicos como historia, resabio o reliquia, identificando estas poblaciones con el pasado, en contraposición con los dichos rankülches que reconocen sus objetos como muestra de su presencia viva y activa en este territorio. Esta cuestión es expresada por un trabajador del museo que organizó actividades conjuntas con los rankülches:

De pueblos originarios podemos tener algún resabio (...) artesanías, tejidos y platería, y en la parte de arqueología hay algunos cacharros, arcos, puntas de flecha, también tenemos un instrumento de aire con cuerdas que es para un ritual. Los ranqueles actualmente más organizados han conservado dichas reliquias, yo creo que el museo no lo tiene porque ellos son muy celosos de esas cuestiones porque vienen de sus antepasados y esas reliquias se trasladan de los padres, a los hijos y nietos (...). Cuando aquí se hizo hace tres años un encuentro de esta cultura, durante tres días, ellos traían sus cosas y se las llevaban y si alguna vez hablamos de la posibilidad de donarlas ellos decían que esa era 'el alma de sus antepasados'. Además hemos hablado de la posibilidad de hacer un museo propio y ellos responden que 'no, porque estas no son cosas de museo, esas son cosas que nosotros las estamos viviendo en la propia realidad'. Lo que para nosotros puede ser historia y reliquia, para ellos es cotidiano" (Trabajador del museo de San Luis, Comunicación Personal, 12 de febrero de 2014).

Para finalizar, se transcriben los sentidos y la mirada que han construido los profesionales que trabajan en el pueblo y que no se adscriben étnicamente como rankülches (una médica, un docente y un veterinario de la comunidad), a partir de su propia experiencia y de las relaciones laborales y personales que han creado con los propios habitantes. Tal como expresaban:

Al principio me resultó interesante porque uno dice bueno comunidades originarias, en realidad no noté la diferencia, no es lo mismo que te manden a trabajar a pueblos que ya están cimentados, como por ejemplo en el sur o los tobas, son pueblos donde se sigue la cultura, se sigue todo lo que es su idiosincrasia, sus tradiciones de tiempos inmemoriales, o sea, se viene transmitiendo de generación en generación, es decir, **no aprendí a nivel cultural sobre ranqueles casi nada en cuanto al venir acá**, sino que **fue encontrarme con una comunidad normal, me refiero no con costumbres y tradiciones particulares** (Médica de la Comunidad, Comunicación Personal, 15 de mayo de 2014).

Los ranqueles, como decirte, no tienen esto incorporado o asimilado el tema de su cultura, su tradición, de todo esto que traen de sus antepasados, de la

lengua ni idea tienen, en cambio huarpes, los que han vivido en la laguna de Guanacache, viven más conectados con su cultura (Docente 1, Comunicación Personal, 22 de mayo de 2014).

Yo creo que decidieron venir los que no tenían vivienda y los que les convino económicamente, es como que les dieron la casa, más con las promesas y las expectativas que se crearon (...) **yo calculo que interpretaron que les iban a dar todo, que iban a tener dinero sin trabajar, sin hacer cosas, me parece que no** (...) y la idea dentro del plan creo que fue darles unas tierras para que ellos produzcan para ellos, pero **no tienen muchas ganas de trabajar se ve** (...) **falta voluntad de trabajo, de orden**, de organización (Trabajador veterinario de la Comunidad, Comunicación Personal, 23 de mayo de 2014).

En general, se observan algunos rasgos recurrentes que los distintos pobladores describen en torno a Pueblo Ranquel y que tienen que ver con el descreimiento de una identidad indígena “real” de parte de sus habitantes, argumentado por un lado, en el reconocimiento de un plan “armado” por el gobierno, principalmente con fines turísticos, e independiente de las motivaciones y reclamos de los rankülches quienes, se cree, se movilizaron netamente por un interés y conveniencia económica. Por otro lado, en la ausencia de prácticas y costumbres concretas que evidencien la presencia de su cultura ancestral, lo cual pone de manifiesto la necesidad de un reconocimiento indígena a partir de elementos originales, auténticos o tradicionales (Benavides 2005). En torno a este punto también se observa una imagen del indígena y sus “instrumentos” como pertenecientes al pasado y significados como reliquia. Por último, se destacan apreciaciones hacia estos pobladores que se centran en que “no saben nada”, “no quieren trabajar” o “no tienen voluntad”, lo que es posible leerse como parte de las representaciones estereotipadas de lo indígena, históricamente construidas, que lo asocian con un sujeto ignorante, vago e incapaz (Delrio *et. al* 2010; Muñoz 2014; Sánchez 2008).

6.9. A modo de cierre

En este capítulo se describe y analiza el Pueblo Ranquel desde su composición y/o estructura edilicia, hasta las experiencias y prácticas culturales concretas que desarrollan sus habitantes y que se piensan en relación con los discursos, significados y sentidos que estos actores producen en torno de ellas y de su entorno. Si bien se diferenció para el análisis -por medio de diversos subtítulos- las percepciones sobre el paisaje, las acciones expresadas en ceremonias y danzas, los propios objetos rituales y los discursos sobre la historia, entre otros, se trata de elementos vinculados entre sí que forman parte del complejo patrimonio cultural activado por estos pobladores. Ello quiere decir que tanto los aspectos materiales como los inmateriales destacados, basados concretamente en la simbología de la circularidad y cuaternidad, están íntimamente unidos y que no pueden

disociarse, puesto que por un lado, las significaciones y símbolos se expresan y visibilizan por medio de lo material y, por otro, los objetos se reconocen a partir de las valoraciones y simbolizaciones que le otorgan los propios habitantes y a través de los cuales ponen en valor su cultura e identidad (García Canclini 1999; Meneses 2009; Van Zanten 2004). Asimismo, los acontecimientos y experiencias relevadas permiten pensar el patrimonio y paisaje rankülche en términos de mediaciones, relaciones e interacciones entre sujetos y objetos, pasado y presente, naturaleza y cultura, revisando en tal punto las concepciones dualistas y occidentales que históricamente han dominado en estos campos.

Por último se destaca, como parte de la riqueza de este trabajo, las voces divergentes que coexisten en torno de Pueblo Ranquel -en tanto patrimonio cultural y hecho social de reparación histórica- de parte de diversos actores. En primer lugar entre los mismos pobladores rankülches de acuerdo con los distintos sentidos e identificaciones, sean estas construidas desde la juventud o la niñez de los adultos entrevistados -donde se expresan por ejemplo saberes sobre la historia y los ancestros-o como parte de los procesos de reivindicación recientes llevados a cabo por el estado. Luego las voces de otros actores no rankülches, los profesionales que trabajan en el pueblo y los pobladores vecinos o habitantes de ciudades cercanas, que sedimentan a su vez sentidos y discursos en torno de “lo indígena” y lo rankülche y edifican imaginarios sociales de orden hegemónico, lo que pone en evidencia la presencia de las relaciones de poder en la producción, circulación y apropiación de los significados, en este caso construidos en torno de este particular fenómeno de reemergencia indígena en la provincia de San Luis.

CAPÍTULO 7

Discusión y conclusiones

7. 1. Introducción

En este capítulo se retoman los objetivos centrales que guiaron el desarrollo de esta investigación a fin de exponer las principales reflexiones que se desprenden de cada uno de ellos y discutirlos de manera comparativa en el marco de las conclusiones generales que se presentan. Cabe recordar que el propósito inicial fue indagar los espacios, las prácticas y los sentidos cotidianos contruidos por los habitantes rankülches de la provincia de San Luis en torno a su patrimonio cultural y paisaje, vinculándolos además, con los discursos producidos por otros actores relacionados con la temática. Asimismo, a través del estudio de estos procesos se buscó atender a los aspectos políticos y jurídicos, así como los sociales más amplios en los que estos se enmarcan. De acuerdo con ello, las conclusiones se organizan en relación a diferentes cuestiones que incluyen las acciones estatales y su interacción con la reemergencia indígena y la creación de Pueblo Ranquel, así como los discursos, percepciones y prácticas culturales actuales generadas por los rankülches en el particular contexto provincial y por otros actores relacionados. Estos aspectos son precedidos de una reflexión sobre las consideraciones teórico-metodológicas que acompañaron y guiaron la presente investigación. Finalmente, se exponen cuestionamientos que quedan abiertos y que formarán parte de la agenda futura.

7.1.1. Algunas consideraciones teóricas y metodológicas

Para la puesta en valor del patrimonio cultural de un pueblo se destaca, en esta investigación, la relevancia de la comunicación como un componente central para la recuperación de los discursos, valoraciones y significados que, en torno de este, los propios actores generan y reproducen. En el caso de las poblaciones indígenas, se debe tener en cuenta que las estructuras de dominación latinoamericanas no sólo fueron materiales, sino también simbólicas y, en tal sentido, como postula Freire (1967: 29) “hallaron su máxima expresión en esa frustración que impidió [a estos pueblos] hablar, decir el propio mundo y decirse a sí mismos”. Este autor, además, refiere a la “cultura del silencio” para describir el proceso mediante el cual los grupos indígenas desde la conquista fueron silenciados, menospreciados e inhabilitados de decir la palabra que venía de su mundo, de su trabajo, de su tierra. En este sentido, la comunicación se presenta como un recurso imprescindible capaz de poner en valor y visibilizar las voces históricamente negadas y silenciadas de estos actores respecto de sus prácticas, su

historia, sus espacios o lugares y sus modos de relación con la naturaleza, entre otras cosas. Si bien en un contexto de reemergencias indígenas y de reconocimiento de los derechos de estos pueblos, comienzan a surgir trabajos que reivindican los propios discursos de pobladores actuales, queda mucho camino por recorrer para reconocer e integrar el punto de vista o subjetividad de los “otros” (no europeos). Por ello se considera central, además, la metodología de la antropología porque introduce la perspectiva del actor (Guber 2004) a fin de identificar las acciones y nociones de los propios sujetos de estudio y así descentralizar de la escena al investigador (Endere y Curtoni 2006, Curtoni y Endere 2015). Es entonces desde la palabra y el lenguaje que los grupos indígenas se hacen presentes y despliegan no sólo un conjunto de significaciones, sino también la generación de nuevos sentidos. De este modo, las explicaciones e interpretaciones sobre el paisaje cultural y el patrimonio buscan dejar de ser dominio exclusivo de los científicos sociales para convertirse en accesible a los distintos individuos y/o comunidades interesadas. En este contexto, la antropología, al igual que la comunicación se vuelven elementos de suma importancia para recuperar los diálogos y procesos identitarios de los grupos, reconociendo la relevancia del saber local y buscando potenciar su presencia en la esfera pública.

Cabe destacar que esta investigación adopta un enfoque transdisciplinario para abordar y entrelazar cuestiones diversas que refieren a las ideas de patrimonio, poder, comunicación, etnicidad, identidad, paisaje y pueblos indígenas. No obstante, el eje vertebrador está centrado en las nociones de patrimonio cultural y paisaje, y en el modo en que los sujetos de estudio -con la particularidad de tratarse de pobladores indígenas- ponen en valor, comunican, se apropian y resignifican -aunque en el marco de relaciones de poder- elementos culturales e identitarios.

7.2. La reemergencia rankülche y el papel del estado

Como fue desarrollado en la introducción, uno de los objetivos de análisis fue **indagar acerca de las políticas del gobierno provincial relacionadas con la reivindicación cultural indígena y la particular reemergencia del pueblo rankülche**. En esta investigación se destaca como una cuestión central que las prácticas estatales de la última década en San Luis se caracterizaron por el reconocimiento de una serie de derechos a los pueblos considerados originarios de la provincia, las cuales aparecen ligadas con las nuevas visibilizaciones y/o autoafirmaciones identitarias de estos grupos. Esto da cuenta de cómo la etnogénesis o el establecimiento de la distintividad grupal es indisoluble del contexto político y sociocultural en que se produce (Escolar 2007). Las numerosas normativas legales adoptadas por el gobierno provincial (e.g. Ley de Restitución de Tierras N° V-0600-07, Ley de creación del Registro de las Comunidades

Originarias N° V-0613-2008 y Ley de creación del Municipio Ranquel N° 0677), todas producidas entre los años 2007 y 2009, sumadas a la reforma constitucional de 2011, dan cuenta de las políticas que el estado provincial ha implementado, en concordancia con los mandatos nacionales y los lineamientos internacionales en materia de derechos indígenas. Estas normas reflejan además el espíritu de dichas políticas y particularmente, la manera en que se concibe, denomina y define la alteridad, siendo los indígenas reconocidos como sujetos de derechos particulares por su condición de preexistentes a los estados nacionales en ese territorio. Si bien este cambio de políticas se observa en casi todas las provincias argentinas, en el caso de San Luis la cuestión no queda en lo meramente declarativo sino que se diseñó una política de reivindicación que se plasma en la práctica. Las acciones gubernamentales en este contexto han marcado un antecedente en nivel nacional, por la creación de un pueblo con una infraestructura peculiar, además de la restitución de gran cantidad de tierras como no ha ocurrido con poblaciones indígenas de otras provincias del país, los cuales basan su principal reclamo en el derecho al territorio y/o la ampliación de las restituciones que comúnmente son escasas.

No obstante, a lo largo de esta tesis y de acuerdo con lo expresado por los habitantes rankülches de San Luis en diferentes momentos y circunstancias (ver capítulo 5), se observó que las medidas efectuadas por el gobierno no surgieron en respuesta a movilizaciones y luchas de estos actores, puesto que según sus manifestaciones no participaban hasta ese momento en agrupaciones auto-reconocidas como tales que reclamaran por sus derechos y demandaran reconocimiento. En este sentido, se puede afirmar que tales políticas fueron activadas por la propia gestión de gobierno sin que hayan sido precedidas por procedimientos que garantizaran el pleno ejercicio a los derechos a la consulta previa, libre e informada y a la participación de las comunidades, tal cual lo establece el Convenio 169 de la OIT, ratificado por Ley Nacional N° 24.071/92 y que tiene carácter vinculante, más allá de las recomendaciones surgidas de la Declaración de la Organización de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (ver Capítulo 5). Se advierte, asimismo, que si bien las tierras restituidas coinciden con la zona de los carrizales donde habitaban los rankülches ancestralmente, se trata de un lugar -no elegido por ellos- que se encuentra alejado de la zona urbana y es de difícil acceso, ya que no cuenta con un medio de transporte público que facilite la conexión con las ciudades más próximas para quienes no posean vehículos propios. De esto se desprende que la producción de sentidos de alteridad de parte del estado ubica a los descendientes indígenas en “los márgenes” o como “otros internos” (Delrio 2005) que son interpelados a ocupar esos espacios de un modo determinado y bajo el control estatal, cuestión esta última que se pone de manifiesto además en la conformación como “Municipio Ranquel” que adquiere el pueblo hasta la actualidad (ver Capítulo 5, apartado 5.5.1). A esa perspectiva puede sumarse una construcción del indígena como de otra época, en un

“tiempo detenido” (Gnneco 2008), donde los habitantes rankülches se asocian principalmente con un estilo autosuficiente de vida en el campo, aun cuando estos hayan sido “localizados y trasladados” desde las ciudades, donde nacieron y se criaron. Es decir que, más allá de los sentidos que algunos pobladores han generado sobre la importancia del contacto con el territorio y la vida en la naturaleza (ver Capítulo 6, apartado 6.3 y 6.4), no se puede dejar de señalar que el proyecto fue construido previamente en base a patrones de autenticidad impuestos desde fuera de la comunidad. Estos han generado una imagen del indígena como sujeto lejano en el tiempo y el espacio, un habitante de la naturaleza “estática”, diferente de los eventos de la moral occidental vinculados al desarrollo y al cambio. En este sentido, ese distanciamiento, esas diferencias culturales centradas en las categorías de tiempo y espacio se entienden aquí como estrategias clave en la construcción de sentidos de alteridad (Gnneco 2008), que han producido las autoridades del gobierno provincial en este caso frente a la “indianidad”. Esto no es un dato menor si se entiende que la identidad también es construida en relación con la mirada de los otros que terminan indudablemente influyendo en la imagen que estos actores quieren mostrar de sí mismos, en un proceso de retroalimentación identitaria que evidentemente no es solo responsabilidad de los indígenas y que habla de la forma cambiante de concebir “al indio” en nuestros países. Al respecto, queda claro que la alteridad no puede entenderse por fuera de ese marco relacional y que, tal como señaló Jones (1997: 103) “la construcción de las identidades étnicas y nacionales involucra un diálogo constante entre la reproducción de prácticas culturales localizadas y modos existentes de auto-conciencia cultural con discursos más amplios que buscan producir imágenes “auténticas” de cultura e identidad”. Quizás las formas de presentarse de los rankülches de Pueblo Ranquel en actos y eventos sociales y las imágenes bajo las que se representan, por ejemplo, en los decorados de la escuela -lugar de encuentro y de visita de otras instituciones- (ver Capítulo 6, apartado 6.2) sea una manera estratégica de visibilizarse ante los otros, además de autoidentificarse en la diferencia. Por ello es que, en este caso, atender a la mirada y a los dispositivos hegemónicos de autenticidad cultural y reconocimiento estatal (Lazzari 2010) fueron fundamentales para comprender las construcciones de sentido, significados y prácticas que los rankülches producen dentro del contexto actual. En este marco, las particularidades de las casas que imitan las antiguas tolderías, sumado a ese paisaje alejado que respeta “la disposición primitiva”, la “estructuración a partir de la naturaleza” y el “estado de soledad ideal”-según expresaron los actores que participaron en el diseño del pueblo - se convirtieron además en elementos de “folclorización”, “exotización” y “espectacularización” para la promoción turística -que formó parte de las primeras iniciativas- organizando la diferencia cultural como mercancía, con posibilidades de producir un rédito comercial o económico. En este sentido, carente de la participación de sus habitantes en la definición de las obras, las decisiones acerca del

diseño de las edificaciones parecen no ser sino el fruto de un trabajo profesional, basado en una imagen estereotipada, supuestamente prístina u original y exógena sobre la identidad indígena de esta población (Prats 2000)⁸⁷.

De acuerdo con lo anterior y particularmente en términos de patrimonio cultural, cabe recordar que actualmente el concepto de "valor intrínseco" de los bienes de un pueblo (si pensáramos en el valor patrimonial de las construcciones de Pueblo Ranquel) no depende de lo que los objetos o lugares son en sí mismos, sino de los significados y usos por los cuales las personas se vinculan y apropian culturalmente de estos bienes en virtud de los valores que representan (Avrami *et al.* 2000). Según estos criterios se observa que en este caso primó el valor de "autenticidad" asociada a las materialidades construidas como cualidad esencial, sin que se tenga en cuenta el contexto social y cultural en que estas se desarrollaban ni considerar el modo en que los actores encuentran significado en ese patrimonio a través del cual se los pretendía beneficiar.

Por otra parte, la vinculación del Pueblo Ranquel con el gobierno provincial que interviene -a través de su principal autoridad (el *lonko*, intendente municipal)- en la administración comunal y en las principales actividades que allí se desarrollan, se podría caracterizar como un "poder tutelar" que suscita nuevos estilos de apropiación hegemónica (Souza Lima 2010). A través de él se pone de manifiesto una concepción del indígena como sujeto vulnerable o relativamente incapaz que requiere para su formación en comunidad de la ayuda de profesionales y agentes externos que lo guíen y acompañen, resaltando el papel del estado como protector y su función de amparo y sostén hacia estas poblaciones supuestamente necesitadas de ese acompañamiento o apoyo. Más allá del voluntarismo y la intencionalidad de estas políticas, subyace una actitud paternalista del estado provincial que está en sintonía con la forma en que en muchos otros espacios se plantean las relaciones entre estados y comunidades indígenas.

Todos estos aspectos que refieren a la intervención del gobierno provincial expresan los significados y la imagen de "indio" que desde allí han producido, ordenado y atravesado las formas del reemergente rankülche en San Luis y que, sin lugar a dudas, constituye un objetivo claro dentro de la agenda política estatal. Por último, si bien la nueva legislación provincial demuestra una acción de gobierno destinada a los pueblos indígenas, aún no existen medidas legales que protejan su legado cultural. Por ejemplo, no existen declaratorias de bienes culturales indígenas de la provincia, como si ha habido una tendencia a reconocer obras monumentales históricas vinculadas al estado y a personalidades destacadas del medio artístico provincial. Asimismo, no se han registrado

⁸⁷ No puede dejar de vincularse esta discusión con la noción de "orientalismo" de Edward Said (1990), cuando hace referencia a la manera en que tradicionalmente Occidente ha interpretado y construido el conocimiento sobre Oriente (como el otro cultural) desde una lógica de dominación imperialista, brindando a la vez una visión romántica e idealizada que no se correspondía con la realidad de esos pueblos.

construcciones materiales y/o simbólicas -más allá del pueblo- que remitan a la historia, memoria e identidad rankülche (cuestión que se destaca como característica en la provincia de La Pampa, ver Capítulo 3, apartado 3.3.1) y que fueran generadas entre los indígenas y el gobierno, como forma de acción articulada e inclusiva de los distintos actores en materia de patrimonio cultural. Por eso se afirma que la gestión en estos procesos dista aún de un trabajo conjunto y multivocal en donde las distintas miradas encuentren un espacio propicio para el diálogo, la reflexión y la construcción pluralista. En ese sentido, queda como cuestión a observar si, así como se activó desde el gobierno la creación de Pueblo Ranquel, dicha reivindicación se traducirá en el futuro en declaraciones de protección del patrimonio cultural rankülche construidas de manera participativa, como modo de reconocimiento del legado indígena en el repertorio patrimonial local. Cabe destacar, sin embargo, que este punto no surgió como una inquietud de los descendientes entrevistados, quienes se encuentran abocados a resolver cuestiones vinculadas con necesidades culturales más inmediatas e intangibles como, por ejemplo, transmitir conocimientos a las familias más jóvenes, revitalizar la parte espiritual, contar con un maestro de la lengua ranquel para el aprendizaje de la lengua y educar en las danzas para determinados eventos, entre otras cosas.

Por último se destaca que si bien Pueblo Ranquel surge como una iniciativa estatal casi inconsulta, a casi siete años de su inicio, la población relocalizada por propia iniciativa, se ha apropiado (aunque diferencialmente de acuerdo a quien sea el entrevistado), de este proyecto. Este tiene como aspectos positivos para destacar desde la cuestión de resolver el problema de “tierra, trabajo y vivienda” de las familias, a otros que han sido objeto particular de indagación en el marco de esta investigación y que refieren a incentivar un proceso de re-creación de la identidad que, como se verá, no ha sido menor. A continuación se analizará con mayor profundidad este segundo aspecto.

7.3. Sentidos, significados y prácticas culturales rankülches

El otro objetivo central de esta investigación fue **releva**r y **analizar los diversos discursos, sentidos y prácticas culturales de los habitantes de Pueblo Ranquel en torno de su patrimonio y paisaje cultural que involucren, además, sentidos de pertenencia étnica e identidad**. En este punto, los rankülches que se adscriben a este pueblo desde hace tiempo se definen con orgullo como “la gente del carrizal” que viven “desde siempre en la pampa central” y, en ese sentido, se reconocen como un pueblo “originario de esta tierra” que lucha por “su cultura, por volver a ponerse de pie y por la igualdad” (ver Capítulo 6, apartado 6.7). A su vez, aquellos que poseen mayores conocimientos sobre su cultura e historia, despliegan un conjunto de significados vinculados con el paisaje del campo y las posibilidades que la vida en él habilita para

desarrollar un estado de reciprocidad y relación con los elementos de la naturaleza. Se observa, además, el reconocimiento de la figura de una líder con determinadas capacidades y poderes especiales capaces de ese contacto privilegiado con los *nehüenes* o energías naturales. En este sentido, las prácticas ceremoniales y danzas ancestrales y las percepciones sobre el paisaje -desarrolladas por estos actores- no pueden, pues, ser analizadas desde concepciones dominantes modernas, basadas en antinomias o dualismos cartesianos, que separan el sujeto del objeto, el pasado del presente y la naturaleza de la cultura, tal como históricamente ha predominando en los estudios de las Ciencias Sociales (Lander 2000). Suponen, por el contrario, comprender que ciertas valoraciones y experiencias concretas rankülches están atravesadas por asociaciones e interacciones entre personas, animales y cosas (González-Ruibal 2007) que participan activamente en la configuración de esas prácticas y paisajes, marcando rasgos identitarios y distintivos en sus habitantes.

Más detalladamente, un primer quiebre con la oposición **naturaleza- cultura** se produce en las mismas valoraciones sobre el *choique* que, dentro del pensamiento dualista, no sería más que un animal perteneciente al reino de la naturaleza. Sin embargo, en torno de este surgen significaciones “otras” que fueron transmitidas a través de las generaciones y que, además de lo explicitado en el análisis, emergen claramente en esta cita:

En 1870 decía el coronel Mansilla en su excursión (...) que cuando rumiaba la idea de ir Tierra Adentro, una de sus aspiraciones cumplidas era comerse un *choique*, hacerse una tortilla de huevos de avestruz (...) ¿Se daría cuenta el coronel de que en ese gesto evocativo ya se compendia el acto entero de comerse un mundo, devorar un cosmos, trincar las patas del *choique* que lo sostienen y la cultura, la tierra, la espiritualidad de la *Mapu*? (Moyano 2010: 17).

Aunque también los sentidos y significados dados a la tierra, al sol, al agua, la luna y al viento como símbolos centrales y estructuradores de las prácticas culturales y los modos de percibir el mundo rankülches, no hacen más que reafirmar la interrelación e interdependencia entre aspectos que desde una mirada hegemónica moderna hubieran pertenecido al ámbito de la naturaleza y no al de la cultura, pero que se encuentran en íntima conexión, se mezclan y embrollan en un tejido incluyente y “totalizador” desde la propia perspectiva y cosmovisión indígena (Martínez Sarasola 2004).

Por otro lado, la dicotomía sujeto-objeto también se subvierte por el protagonismo de bienes materiales -como el *rehue* y el *cultrún*- que adquieren cualidades “reales” (Olsen 2003) y que, más que tratarse de materialidades que funcionan como medio para acceder a otras cosas, desempeñan un papel constitutivo y participan activamente con los habitantes rankülches dando forma a determinadas experiencias, memorias, percepciones y visiones. Se entiende aquí que esa interdependencia es fundamental y que, tal como señala Elias (1990: 70) “determina la manera en que los “objetos” actúan sobre los “sujetos”, los “sujetos” sobre los “objetos”, los fenómenos naturales no humanos sobre las

personas y las personas sobre la naturaleza no humana (...) se trata de una interdependencia ontológica, existencial”.

Finalmente, la oposición pasado-presente en la cual el tiempo -siguiendo la forma del historicismo moderno-se presenta como algo separado, demarcado y unidireccional, siendo el pasado tratado como pasado sin vinculación con lo contemporáneo, también se contrapone con la experimentación y concepción del tiempo analizada en las prácticas culturales rankülches. En general, una de las características de la cosmovisión indígena es su mirada cíclica del tiempo y su creencia en que los acontecimientos no son inequívocos, sino reversibles y repetitivos (Abreu 2007). En el recorrido de los temas tratados sobre la cultura de este grupo queda claro que algo del pasado existe “aquí y ahora”, mediando aspectos de la vida cotidiana de sus habitantes y de múltiples maneras. Por empezar, las tierras que se restituyen, consideradas pertenecientes a los antepasados, aunque con diferentes cualidades vuelcan en el presente parte de la historia, memoria e identidad de este pueblo y habilitan la generación de peculiares formas de vida (como la comunitaria) y de relación con el ambiente que se perpetúan desde el presente. De allí que se afirme, siguiendo a Witmore (2007), que el paisaje no se puede delimitar dentro un orden cronológico medible y estático, sino como parte de un complejo agregado de tiempos dispares. Asimismo, en determinadas prácticas se vuelven presentes elementos, tradiciones y sabidurías de largo tiempo atrás que, sin embargo, se recrean en ese contexto con nuevas condiciones y renovados actores. En este sentido, el pasado se imprime en situaciones de la actualidad, por lo cual determinados saberes, experiencias y materialidades deben comprenderse más que como patrimonio “viejo” o anticuado como un “patrimonio vivo” que se activa, valora y resignifica de forma concreta como parte de los procesos de identificación de este pueblo indígena. En este sentido, si bien Pueblo Ranquel es motorizado inicialmente desde la política gubernamental, algunos habitantes utilizan ese espacio estratégicamente para reactivar y poner en valor sus manifestaciones culturales que de otro modo quedaban perdidas y, además, para estimular los sentidos identitarios en aquellos pobladores recientemente adscriptos como rankülches.

Por otra parte, la circularidad y la cuaternalidad funcionan como concepciones que atraviesan las prácticas culturales y los propios objetos rankülches (y sus diseños), perpetuando una cosmovisión histórica común a los pueblos indígenas -con lógicas adaptaciones y recreaciones- que se asienta en una noción integradora de los distintos elementos que integran el cosmos (incluido el ser humano) y que se simbolizan o distinguen con el número 4 (Martínez Sarasola 2004). Se entiende, a su vez, que la construcción de discursos y significados de ciertos habitantes no puede deslindarse de la relación que estos establecen con el paisaje a través del cual se mueven o en el que habitan porque traen consigo su historia, su pasado, las redes de relaciones (políticas, familiares, culturales) y lo material, los objetos habituales, que no son sólo cosas, sino que

en ellos también se portan recuerdos e identidad (Bender 2001). Desde esta perspectiva, se sostiene que a partir de determinadas experiencias de Pueblo Ranquel se construye un paisaje o “espacios de hábitat” (Laguens 2009) en el que se enlazan tiempos, personas, prácticas, historias y emociones, aunque desde el impulso de determinados actores y que se plasma concretamente en particulares celebraciones como la del año nuevo rankülche.

Estas cuestiones analizadas conducen a afirmar la importancia de “ir más allá” de las categorías de análisis y de las disciplinas modernas para ampliar la visibilidad respecto de dominios antes “prohibidos” como las emociones, los conocimientos ancestrales, las relaciones temporales, la materialidad, la corporalidad, entre otros (Castro-Gómez 2003, 2007) y en ese sentido, dismantelar la supuesta universalidad del conocimiento occidental, confrontando esa producción de conocimiento con los sentidos y significados contruidos por los pueblos indígenas (Walsh 2007). Algunas experiencias que tienen lugar en Pueblo Ranquel -de la mano de principales referentes- rompen con esa lógica exclusiva (de ser esto o aquello en términos binarios), subvierten las formas hegemónicas del conocer y entran en diálogo con otros pensamientos y modos de percibir y nombrar la realidad social.

En este punto, cabe recordar no obstante que las actuaciones donde se despliega esa cosmovisión indígena pueden estar formando parte de las direccionalidades del estado, coincidiendo aquí con lo señalado por Ucko (2000) respecto de las exigencias externas -como el de ser “auténticos ranqueles”- que se convierten en nuevos modos de manipulación de los “otros” y de “control de su presente” para determinados fines o beneficios, como es el turístico. Sin embargo, se observa que, incluso dentro de ese marco y a pesar de que los rankülches “jueguen el juego” que se les propone, existen sentidos genuinos -como los arriba mencionados- que contribuyen a reforzar aspectos étnicos y a revitalizar formas ancestrales que se expresan, en la mayoría de los casos, en momentos de intimidad, al margen de las cámaras, los periodistas y los turistas, contrarrestando así una forma de recreación inventada para “el afuera” y vivenciándose con modos propios “desde adentro”.

7. 4. Sobre los discursos de otros actores

Las perspectivas duales señaladas -organizadoras de la concepción moderna del mundo- han sido los principales ejes sobre los cuales otros actores sociales han construido discursos y opiniones sobre este pueblo indígena y sus habitantes, cuestión que también formó parte de los objetivos de esta investigación. Así, algunos argumentos sedimentan una mirada estereotipada que sólo reconocería a estos pobladores como “legítimos indios” si fueran capaces de permanecer inmutables a través del espacio y del tiempo -tanto en sus actividades, sus usos sociales y su apariencia física- y no portando rasgos que los

visibilicen como un sujeto dinámico, adaptado y transformado por el contexto social, aunque reivindicando sus “raíces más profundas”, su historia o su pasado. En consonancia con lo anterior, otras opiniones aluden a las prácticas, los objetos o instrumentos propios de estas comunidades como “resabios” o “reliquias” y de ese modo, quizás inconscientemente, niegan o eluden la contemporaneidad de estas poblaciones. Además de estas representaciones estereotipadas, se distingue que frente al tema de las acciones reparadoras del gobierno de San Luis en ningún caso surgió alguna referencia de los habitantes vecinos que aluda a estos hechos de reconocimiento desde una valoración positiva y/o que destaque la importancia de la recuperación del patrimonio cultural de estos grupos y su revitalización identitaria. Todo ello se corresponde, con la lógica de las políticas provinciales que tienden a la reproducción de ciertas imágenes sobre este pueblo e incluso en parte a su invisibilización, como quedó manifestado en la Ley de Patrimonio Cultural N° II-0526 que elude la mención a los indígenas como actores intervinientes en los procesos de gestión y protección de sus bienes culturales (ver Capítulo 5, apartado 5.2; también Giacomasso y Endere 2012).

Por otra parte, se destaca que la ausencia de lo rankülche en determinados espacios debe comprenderse como parte de procesos históricos más amplios de exclusión de este pueblo indígena, el cual ha sido invisibilizado en las recopilaciones y publicaciones relativas a la historia indígena de San Luis por parte de escritores e historiadores locales (Capítulo 2, apartado 2.6). Tales versiones académicas son contradichas por pobladores rankülches que sostienen, según tradiciones orales, que viven en la zona del actual centro de la Argentina “desde tiempos inmemoriales”. Estas configuraciones discursivas de parte de otros actores permiten pensar en los antagonismos sociales y, además, en las operaciones hegemónicas que buscan legitimar determinadas formas de representación e identidades (Laclau y Mouffe 1987).

7.5. Una mirada hacia el futuro

A siete años de la creación de Pueblo Ranquel se observa que, como se ha descripto en este trabajo, se han producido movimientos de población. Si bien no se conocen los pormenores, ni los motivos por los que algunos habitantes decidieron irse, los actuales pobladores sostienen que quienes se fueron lo hicieron porque “no lograron adaptarse al estilo de vida alejado de la ciudad”. A su vez, dos recientes egresados de la escuela *ruka kimuy* se fueron a vivir a San Luis para seguir los estudios superiores y si bien algunos padres eligieron la tranquilidad del campo para la crianza de sus hijos mientras fueran pequeños ven su destino futuro en otra parte, como ha emergido en algunos comentarios.

En este contexto, resulta interesante preguntarse acerca de la proyección futura de Pueblo Ranquel, así como de los proyectos que no lograron plasmarse en su totalidad.

¿Acaso las perspectivas serían diferentes si alguno de estos, como el de turismo étnico, la producción de artesanías, la generación de festivales de los pueblos originarios en el anfiteatro flotante y la enseñanza de la lengua, se hubieran llevado a cabo? ¿Esto habría cambiado la lógica de “habitar” ese espacio? Dicha cuestión lleva a preguntarse, a su vez, acerca de la propia iniciativa y la autogestión de los proyectos en contraposición al exceso de dirigismo por parte del Estado. ¿Si la manera de generarlos y gestionarlos hubiera sido más participativa o más autónoma por parte de la comunidad local, acaso se hubiera logrado que se apropien de los proyectos, los valoraran y sostengan en el tiempo?

Todas estas cuestiones aún están abiertas y pueden ser objeto de cambios en los próximos años. Respecto del tema que es central de esta tesis, es decir la reconfiguración étnica y la manera en que ello se plasma en la revalorización de su patrimonio cultural, quedan abiertos interrogantes acerca de cómo se reconfigura la identidad étnica rankülche con la movilidad constante de familias que vienen y se van del pueblo, así como los desafíos actuales en la transmisión de saberes y representaciones a las generaciones más jóvenes y los modos de apropiación de dichos sentidos.

Cabe aclarar que este trabajo de tesis se enmarca dentro de un recorte temporal propio de las exigencias académicas que hacen que la investigación aquí presente finalice en cierto punto. No obstante, se destaca que Pueblo Ranquel tiene una historia reciente, no ha establecido aún lazos duraderos de fortalecimiento y relativa “estabilidad”. Lo que no significa que estos se lleven a cabo a lo largo de los años siguientes por medio de la interacción de nuevos actores sociales que decidan política y estratégicamente apropiarse de ese espacio para activar nuevos procesos de patrimonialización y puesta en valor de sus manifestaciones culturales. A raíz de lo anterior, se plantea como agenda futura seguir participando e interactuando con los miembros de este pueblo rankülche de San Luis e ir identificando los cambios y las continuidades, así como analizando los diversos modos en los que, a través del tiempo, se irán definiéndose y redefiniéndose como grupo. En este contexto y desde el rol más específico de la comunicación, se espera que los resultados de esta investigación puedan constituirse en un producto comunicacional que, elaborado colectivamente, sea no sólo expresión de las diversas voces de estos actores re-emergentes (y colabore a ampliar el registro escrito -o audiovisual- desde la perspectiva rankülche), sino también servir de insumo para ser utilizado por ellos para sus propios fines.

Referencias bibliográficas

Abreu, R.

2007 Patrimônio Cultural: tensões e disputas no contexto de uma nova ordem discursiva. En *Antropologia e Patrimônio Cultural - Diálogos e Desafios Contemporâneos*, editado por L. Filho, M. Ferreira, C. Eckert, J. Beltrão, pp. 263-287. Nova Letra, Blumenau.

Achilli, E.

2005 *Investigar en antropología social. Los desafíos de transmitir un oficio*. Laborde Editor, Rosario.

Augé, M. y J. P. Colleyn

2006 *Qué es la Antropología*. Paidós, Buenos Aires.

Avrami, E., R. Mason y M. Torre (editores)

2000 *Values and Heritage Conservation*. Getty Conservation Institute, Los Angeles.

Balazote, A. y J. Radovich

1992 *La problemática Indígena. Estudios antropológicos sobre poblaciones indígenas de la Argentina*. CEAL, Buenos Aires.

Balazote, A. y J. Radovich

2009 Turismo y etnicidad. Una interculturalidad conflictiva en territorio mapuche. En *Pueblos indígenas: interculturalidad, colonialidad y política*, coordinado por L. Tamagno, pp. 25-43. Biblos, Buenos Aires.

Baldivieso, S. y S. Carrasco

2014 Escuela pública digital en pueblos originarios. La propuesta de la Universidad de la Punta para las comunidades Ranquel y Huarpe de la provincia de San Luis. Argentina. *Revista de Educación a Distancia* 41: 1-13.

Barié, C.

2003 *Pueblos Indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama*. Instituto Indigenista Interamericano, México DF.

Barrionuevo Imposti, V.

1988 *Historia de Río Cuarto. Constitucionalismo y liberalismo nacional, Tomo III*. Impresión Carlos Firpo S.R.L, Buenos Aires.

Barth, F.

1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica, México.

Bartolomé, M.

1985 La desindianización de la Argentina. *Boletín de Antropología Americana* 11: 39-50.

Bartolomé, M.

2003 Los pobladores del "Desierto". Genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina. *Cuadernos de Antropología Social* 17: 163-189.

Bartolomé, M.

2006 As etnogêneses: Velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *MANA* 12 (1): 39-68.

Bauman, Z.

2002 *La cultura como praxis*. Paidós, Barcelona.

Bechis, M.

1998 La historia sumergida del sitio de Yanquetruz a Río IV, el 21 de agosto de 1831. En *Memorias de las Jornadas Ranquelinas*, editado M. I. Poduje, pp. 81-90. Gobierno de la Provincia de La Pampa, Sub-secretaría de Cultura, Departamento de Investigaciones Culturales, Santa Rosa.

Bechis, M.

2002 La Organización Nacional y las tribus pampeanas durante el siglo XIX. En *Pueblos, comunidades y municipios frente a los proyectos modernizadores en América Latina. Siglo XIX*, editado por A. Escobar Ohmstede, R. Falcón y T. J. Raymundus, pp. 83-105. Universidad de Lieven, Méjico, Colegio de San Luis, Holanda.

Bechis, M.

2008 Los liderazgos políticos en el área Arauco-pampeana en el siglo XIX: ¿Autoridad o poder?". En *Piezas de Etnohistoria del sur sudamericano*, editado por M. Bechis, pp. 263-292. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

Beckett, J.

1988 Introduction. En *Past and present: the construction of aboriginality*, editado por J. Beckett, pp. 1-10. Aboriginal Studies Press, Canberra.

Beltrán, L. R.

1993 Comunicación para el desarrollo en Latinoamérica. Una evaluación sucinta al cabo de cuarenta años. Trabajo presentado en la IV Mesa Redonda sobre Comunicación y Desarrollo. Instituto para América Latina (IPAL), Lima.

Beltrán, L. y E. De Cardona

1981 *Comunicación dominada*. Nueva imagen, México.

Benavides, H.

2005 Los ritos de la autenticidad: indígenas, pasado y el Estado ecuatoriano. *Arqueología Suramericana* 1: 5-25.

Bender, B.

2001 Landscape on-the-move. *Journal of Material Culture* 1(1): 75-89.

Benedetti, C.

2013 La construcción de lo étnico y la producción artesanal en el Departamento de General San Martín, provincia de Salta. En *Tramas de la diversidad: patrimonio y pueblos originarios*, compilado por C. Crespo, pp. 219-246. Antropofagia, Buenos Aires.

Bengoa, G.

2005 Horizonte velludo: paisaje y poder en la pampa. *Nómadas* 22: 102-113.

Bertoni, L.

1992 Construir la nacionalidad: Héroes, estatuas y fiestas patrias, 1887-1891. *Boletín del instituto de historia argentina y americana "Dr. E. Ravignani"* 5: 77-111.

Bialet Massé, J.

2010 *Informe sobre el estado de las clases obreras argentinas*. Ministerio de Trabajo de la Provincia de Buenos Aires, La Plata.

Blengino, V.

2003 *La zanja de la Patagonia. Los nuevos conquistadores: militares, científicos, sacerdotes y escritores*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Boccaro, G.

2001 Mundos Nuevos en las fronteras del nuevo mundo. Relectura de los procesos coloniales de etnogénesis, etnificación y mestizaje en tiempos de globalización. *Nuevo Mundo mundos nuevos* 1. Sitio Web: <http://nuevomundo.revues.org/426> (Fecha de consulta: Diciembre de 2015).

Bond, G. y Gilliam, A.

1994 Introduction. En *Social Construction of the Past. Representation as Power*, editado por G. C. Bond y A. Gilliam, pp. 1-22. Routledge, Nueva York.

Bonet, A. L.

2003 Turismo cultural: una reflexión desde la ciencia económica. *Portal Iberoamericano de Gestión Cultural*. Sitio Web: http://www.gestioncultural.org/ficheros/1_1316770469_LBonet_Reflexion.pdf (Fecha de consulta: Noviembre de 2015).

Bonfil Batalla, G.

1972 El Concepto de Indio en América: Una Categoría de la Situación Colonial. *Anales de Antropología* 9: 105-124.

Bonfil Batalla, G.

2004 Pensar nuestra cultura. Nuestro patrimonio cultural: un laberinto de significados. *Diálogos en la acción* 1: 117-134.

Briones, C.

1995 Hegemonía y construcción de la Nación. Algunos apuntes. En *Papeles de trabajo* 4: 33-48.

Briones, C.

1998 *La Alteridad del Cuarto Mundo. Una Deconstrucción Antropológica de la Diferencia*. Ediciones del Sol, Buenos Aires.

Briones, C.

2004 Construcciones de Aboriginalidad en Argentina. *Société Suisse des Américanistes* 68: 73-90.

Briones, C.

2005 *Cartografía argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Antropofagia, Buenos Aires.

Briones, C., L. Cañuqueo, L. Kropff y M. Leuman

2007 Escenas del multiculturalismo neoliberal. Una proyección desde el Sur. En *Cultura y Neoliberalismo*, compilado por A. Grimson, pp. 265-299. CLACSO, Buenos Aires.

Briones, C. y A. Ramos

2010 Replanteos teóricos sobre las acciones indígenas de reivindicación y protesta: aprendizajes desde las prácticas de reclamo y organización mapuche-tehuelche en Chubut. En *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*, compilado por G. Gordillo y M. Hirsch, pp. 39-78. La crujía, Buenos Aires.

Butler, J., E. Laclau y S. Zizek

2003 *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la Izquierda*. Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires.

Canals Frau, S.

1946 Expansión of the Araucanians in Argentina, en Handbook of South American Indics. *Smithsonian Institution/Bureau of American Ethnology, Bull 143(II)*: 761-766.

Canuhé, G.

1998 *Un Largo Camino de Regreso a Casa*. Mimeo, La Pampa.

Canuhé, G.

2003 Reseña histórica de la Nación Mamülche, Pueblo Rankül (ranquel), habitante desde siempre del centro de la actual Argentina. MS.

Canuhé, G. (compilador)

2010 *Los rankülche: sobre la huella de Mansilla*. Gobierno de San Luis, San Luis.

Cañuqueo, L; L. Kropff, M. Rodríguez y A. Vivaldi

2005 Tierras, indios y zonas en la Provincia de Río Negro. En *Cartografía argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, compilado por C. Briones, pp.99-124. Antropofagia, Buenos Aires.

Cardoso de Oliveira, R.

1976 *Identidade, etnia e estrutura social*. Livraria Pioneira, San Pablo.

Carrasco, M.

1991 Hegemonía y políticas indigenistas argentinas en el Chaco centro-occidental. *América Indígena LI 1*: 63-122.

Carrasco, M.

1997 La juridización de 'lo indígena o la conveniencia estratégica de utilizar las leyes para defenderse'. Desarrollo Agroforestal y Comunidad Campesina. *Revista del Proyecto Agroforestal en Comunidades Rurales del NOA 7(33)*: 18-25.

Carrasco, M. (editora)

2000 *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina*. Asociación de Comunidades Indígenas Lhaka Honhat y Grupo Internacional de Trabajo en Asuntos Indígenas. Serie Documentos en Español # 30. Vinci Guerra, Buenos Aires.

Carrasco, M.

2002 *El movimiento indígena anterior a la reforma constitucional y su organización en el Programa de Participación de Pueblos Indígenas*. Sitio Web: <http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/vrp/carrasco.pdf> (Fecha de consulta: Diciembre de 2015).

Carrasco, M.

2005 Política indigenista del estado democrático salteño entre 1986 y 2004. *Cartografía argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, compilado por C. Briones, pp. 211-242. Antropofagia, Buenos Aires.

Carrasco, M. y C. Briones

1996 *La tierra que nos quitaron. Reclamos indígenas en Argentina*. Serie Documentos en Español # 18. IWGIA, Copenhague.

Castro- Gómez, S.

2003 Apogeo y decadencia de la teoría tradicional. Una visión desde los intersticios. *Revista Iberoamericana* LXIX (203): 343-353.

Castro- Gómez, S.

2007 Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel, pp.79-91. Siglo del Hombre/Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar: Bogotá.

Chocobare, M. C.

2013 Ranqueles 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(1-2): 1-23.

Ciccone, F. y S. Hirsch

2010 Representaciones culturales y lingüísticas en el resurgimiento identitario de los Tapietes. En *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa*, compilado por G. Gordillo y S. Hirsch, pp. 123-146. La Crujía, Buenos Aires.

Cornell, S.

1988a *The return of the native. American Indian Political Resurgence*. Oxford University Press, Nueva York.

Cornell, S.

1988b The transformations of tribe: organization and self-concept in Native American ethnicities. *Ethnic and Racial Studies* 11(1): 27-47.

Criado Boado, F.

1991 Construcción social del espacio y reconstrucción arqueológica del paisaje. *Boletín de Antropología Americana* 24: 5-29.

Crespo, C.

2007 La memoria festiva. En *Patrimonio, políticas culturales y participación ciudadana*, editado por C. Crespo, F. Losada y A. Martín, pp. 89-108. Editorial Antropofagia, Buenos Aires.

Croall, J.

1995 *Preserve or destroy: Tourism and the environment*. Calouste Gulbenkian Foundation, London.

Cruces, F.

1998 Problemas en torno a la restitución del patrimonio. Una visión desde la Antropología. *Alteridades* 16: 75-84.

Curtoni, R.

2000 La percepción del paisaje y la reproducción de la identidad social en la región pampeana occidental (Argentina). En *Paisajes Culturales Sudamericanos: De las Prácticas Sociales a las Representaciones*, coordinado por C. Gianotti García, pp. 115-126. Laboratorio de Arqueología e Formas Culturais, IIT, USC, Santiago de Compostela.

Curtoni, R.

2004 La dimensión política de la arqueología: El patrimonio indígena y la construcción del pasado. En *Aproximaciones contemporáneas a la Arqueología pampeana. Perspectivas teóricas, metodológicas, analíticas y casos de estudio*, editado por G. Martínez, M. Gutierrez, R. Curtoni, M. Berón y P. Madrid, pp. 437-449. Facultad de Ciencias Sociales, Olavarría.

Curtoni, R.

2007 *Arqueología y paisaje en el área centro-este de La Pampa*. Tesis Doctoral. Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata. MS.

Curtoni, R., A. Lazzari, y M. Lazzari

2003 Middle of nowhere: a place of war memories, commemoration, and aboriginal re-emergence (La Pampa, Argentina). *World Archaeology* 35: 61-78.

Curtoni, R. y M. G. Chaparro

2007-2008 El re-entierro del cacique José Gregorio Yancamil. Patrimonio, política y memoria de piedra en la pampa argentina. *Revista Chilena de Antropología* 19: 9-36.

Curtoni, R. y M. G. Chaparro

2011 Políticas de reparación: Reclamación y reentierro de restos indígenas. El caso de Gregorio Yancamil. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana* 1(1). Sitio Web: <http://corpusarchivos.revues.org/931> (Fecha de consulta: Noviembre de 2015).

Curtoni, R. y M. Endere

2015 Cuando el diálogo facilita el consenso: rescate, investigación y re-entierro de restos humanos en la provincia de La Pampa. En *Investigaciones acerca de y con el pueblo ranquel: pasado, presente y perspectivas*, editado por C. Salomón Tarquini e I. Roca, pp.145-158. Ed. UNLPam, Santa Rosa.

Cuyul Soto, A. y G. Davinson Pacheco

2007. *La Organización de los Pueblos Indígenas en Argentina: El caso de la ONPIA*. El autor, Buenos Aires.

De la Cruz, L.

1969 Viaje de Don Luis De la Cruz desde el Fuerte el Ballenar hasta la ciudad de Buenos Aires. En *Colección de Obras y Documentos relativos a la Historia Antigua y Moderna de las Provincias del Río de La Plata*, editado por P. de Angelis, pp. 45-385. Plus Ultra, Buenos Aires.

Delrio, W., D. Lenton, M. Musante, M. Nagy, A. Papazian, y P. Pérez

2010 Del silencio al ruido en la Historia. Prácticas genocidas y Pueblos Originarios en Argentina. Trabajo presentado en el III Seminario Internacional Políticas de la Memoria. Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti, Buenos Aires.

Delrio, W.

2005 *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia. 1872-1943*. Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires.

Depetris J.

2002 El destino de la comunidad ranquel. *Revista Primero de Octubre* 42. Sitio Web: <http://www.cpe.com.ar/PrimeroDeOctubre?sldOct=1> (Fecha de consulta: Octubre de 2015).

Depetris, J. y P. Vignes

1999 *Los rostros de la tierra*. Ediciones de la Travesía, Santa Rosa.

Eco, U.

1968 *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*. Lumen, Barcelona.

Elías, N.

1990 *La sociedad de los individuos*. Península, Barcelona.

Endere, M. L.

2000 Patrimonios en disputa: acervos nacionales, investigación arqueológica y reclamos étnicos sobre restos humanos. *Trabajos de Prehistoria* 57(1): 1-13.

Endere, M. L.

2009 Algunas reflexiones acerca del patrimonio. En *Patrimonio, ciencia y comunidad. Un abordaje preliminar en los partidos de Azul, Olavarría y Tandil*, editado por M. L. Endere y J. L. Prado, pp. 17-46. UNICEN y Municipalidad de Olavarría, Olavarría.

Endere, M. L.

2011 Cacique Inakayal. La primera restitución de restos humanos ordenada por ley. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad Americana* 1(1). Sitio Web: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus> (Fecha de consulta: Octubre de 2015).

Endere, M. L.

2013 Recaudos legales y éticos aplicables a los profesionales que trabajan con el patrimonio arqueológico y bioantropológico. En *Temas de Patrimonio Cultural*, editado por M. L. Endere, M. G. Chaparro y C. Mariano, pp. 13-33. Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Tandil.

Endere, M. L.

2014 Archaeological Heritage Legislation and Indigenous Rights in Latin America: Trends and Challenges. *International Journal of Cultural Property* 2:319-330.

Endere, M. L. y I. Podgorny

1997 Los gliptodontes son argentinos. La ley 9080 y la creación del patrimonio nacional. *Ciencia Hoy* 7(42): 54-59.

Endere, M. L. y R. Curtoni

2006 Entre lonkos y ólogos. La participación de la comunidad indígena Rankülche de Argentina en la investigación arqueológica. *Arqueología Suramericana* 2(1): 72-92.

Endere, M. L. y R. Curtoni

2007. Acerca de la interacción entre la comunidad indígena Rankülche y los arqueólogos en el área centro-este de La Pampa. *Quinto Sol* 11: 197-205.

Escolar, D.

2007 *Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Prometeo, Buenos Aires.

Falaschi, C., F. Sanchez, A. Szulc

2005 Políticas indigenistas en Neuquén: pasado y presente. En *Cartografía argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, compilado por C. Briones, pp.149-183. Antropofagia, Buenos Aires.

Fernández, J.

1997 La muerte del ranquel y su repercusión en la práctica narrativa, *PT* 6: 23-42.

Fernández, J.

1998 *Historia de los indios ranqueles. Orígenes, elevación y caída del cacicazgo ranquelino en la pampa central* (siglos XVIII y XIX). Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, Buenos Aires.

Fernández Garay, A.

1988 *Relevamiento lingüístico de hablantes mapuches en la provincia de La Pampa*. Departamento de Investigaciones Culturales, Dirección General de Cultura, Santa Rosa.

Fernández Garay, A.

1993 Los cuentos del Zorro. En *Narrativa ranquel. Los cuentos del zorro*, editado por M.I Poduje, A. M. Fernández y S. Crochetti, pp. 27-124. Gobierno de la provincia de La Pampa. La Pampa.

Foucault, M.

1995 *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa, Barcelona.

Freire, P.

1970 *Pedagogía del oprimido*. Tierra Nueva, Montevideo.

Frigerio, A.

2007 Comentarios de Alejandro Frigerio. En *Patrimonio, políticas culturales y participación ciudadana*, editado por C. Crespo, F. Losada y A. Martín, pp. 41-54. Antropofagia, Buenos Aires.

Frites, E.

2011 *El derecho de los pueblos indígenas*. Programa Naciones Unidas para el Desarrollo-PNUD, Buenos Aires.

García Canclini, N.

1999 Los usos sociales del patrimonio cultural. En *Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*, editado por E. Aguilar Criado, pp.16-33. Consejería de la Cultura, Junta de Andalucía, Sevilla.

García Canclini, N.

1989 *Culturas híbridas; estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo, México.

Geertz, C.

1997 *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona.

Gez, J.

1996 *Historia de la provincia de San Luis*. Gobierno de la provincia de San Luis, San Luis.

Getino, O.

2009 *Turismo entre el ocio y el neg-ocio. Identidad cultural y desarrollo económico en América Latina y el Mercosur*. Ciccus, Buenos Aires.

Giacomasso, M. V. y Curtoni, R.

2010 Comunicación y representaciones indígenas sobre el paisaje y el patrimonio cultural en la provincia de San Luis. Trabajo presentado en el 8º Encuentro Nacional de Carreras de Comunicación. Sobre Navegaciones y Territorios. Investigación, Intervención y Contextos de la Comunicación. Universidad Católica de Santiago del Estero-Departamento Académico San Salvador, Jujuy.

Giacomasso, M.V., R. Curtoni, y M. G. Chaparro

2015 "Lo rankülche" en las políticas públicas de provincia de La Pampa, Argentina. Trabajo presentado en las V Jornadas de Antropología Social del Centro. Facultad de Ciencias Sociales- UNICEN, Olavarría.

Giacomasso M. V. y M. L. Endere

2012 El patrimonio cultural de San Luis. Reflexiones acerca de la normativa legal que promueve su salvaguarda. *Revista Andes* 26. En prensa.

Giménez, G.

1992 La identidad social o el retorno del sujeto en sociología. *Versión 2*: 183-205.

Giménez, G.

2000 Identidades étnicas, estado de la cuestión. En *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, coordinado por L. Reina, pp. 45-70. CIESAS, México.

Giménez, G.

2005 *Teoría y análisis de la cultura*. Volumen 1. Colección Intersecciones 5, México.

Ginzburg, C.

1989 Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales. En *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e Historia*, editado por C. Ginzburg, pp.138-175. Gedisa, Barcelona.

Gnecco, C.

2008 Discursos sobre el otro: Pasos hacia una arqueología de la alteridad étnica. *Revista CS en Ciencias Sociales* 2: 101-130.

Gonzales- Ruibal, A.

2007 Arqueología Simétrica: Un giro teórico sin revolución paradigmática. *Complutum* 18: 283-319.

Gómez, M.

1997 *Derecho indígena*. Instituto Nacional Indigenista, Asociación Mexicana para las Naciones Unidas, México City.

Gordillo, G.

2010 Deseando otro lugar: re-territorializaciones guaraníes. En *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*, compilado por G. Gordillo y S. Hirsch, pp. 207-236. La Crujía, Buenos Aires.

Gordillo, G. y S. Hirsch

2003 Indigenous Struggles and Contested Identities in Argentina. *The Journal of Latin American Anthropology* 8(3): 31-58.

Gordillo, G. y S. Hirsch

2010 *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. La Crujía, Buenos Aires.

Gorosito Kramer, A.

2007 El patrimonio aborígen y los patrimonios oficializados. En *Patrimonio, políticas culturales y participación ciudadana*, editado por C. Crespo, F. Losada y A. Martín, pp. 207-231. Antropofagia, Buenos Aires.

Gosden, C.

1989 Prehistoric social landscapes of the Arawe Islands, West New Britain Province, Papua New Guinea. *Archaeology in Oceania* 24: 45-58.

Grossberg, L.

1992 *We gotta get out of this place. Popular conservatism and postmodern culture*. Routledge, Nueva York.

Grossberg, L.

1996 Identity and Cultural Studies: Is That All There is? En *Questions Of Cultural Identity*, editado por S. Hall y P. Du Gay, pp. 87-107. Sage Publications, Londres.

Guber, R.

2004 *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Paidós, Buenos Aires.

Guber, R.

2011 *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Siglo XXI, Buenos Aires.

Haber, A.

2011 *La casa, las cosas, los dioses: arquitectura doméstica, paisaje campesino y teoría local*. Editorial Brujas, Córdoba.

Heider, G.

2015 Los pueblos originarios en el norte de Pampa Seca. Una mirada arqueológica inicial a los cazadores recolectores del sur de las provincias de Córdoba y San Luis. Tesis Doctoral. Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba. MS.

Hernández Llosas, M., J. Ñancucheo, M. Castro y R. Quinteros

2010 Conocimientos compartidos para la re-significación del patrimonio arqueológico en Argentina. En *El regreso de los muertos y las promesas de oro*, editado por I.C. Jofré, pp. 31-68. Encuentro Grupo Editor, Córdoba.

Hewison, R.

1987 *The Heritage Industry*. Methuen, Londres.

Hualpa, E.

2003 *Sin despojos. Derecho a la participación mapuche-tehuelche*. Cuadernos de ENDEPA, Trelew.

Hux, M.

1998 Consideraciones sobre los orígenes de las tribus a la Nación Ranqueles. En *Memorias de las Jornadas Ranquelinas*, coordinado por M. I. Poduje, pp. 25-31. Ministerio de Cultura y Educación. Gobierno de la provincia de La Pampa, Santa Rosa.

Hux, M.

2003 *Caciques Pampa-Ranqueles*. El Elefante Blanco, Buenos Aires.

ICOMOS

1995 *Carta de Turismo Sostenible. Conferencia Mundial de Turismo Sostenible*. Sitio Web: <http://www.turismo-sostenible.org/docs/Carta-del-Turismo-Sostenible.pdf> (Fecha de consulta: Septiembre de 2015).

ICOMOS

1999 *Carta Internacional sobre turismo Cultural. La gestión del patrimonio en los sitios con patrimonio significativo*. Sitio Web: http://www.icomos.org/charters/tourism_sp.pdf (Fecha de consulta: Septiembre de 2015).

INDEC

2012 Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010. Resultados definitivos. Serie B N° 2, Tomo 1. Instituto Nacional de Estadística y Censos, Buenos Aires.

Ingold, T.

2004 Culture on the ground. The World Perceived Through the Feet. *Journal of Material Culture* 9(3): 315-340.

Jaureche, A.

2004 *Los profetas del odio y la yapa*. Editorial Peña Lillo, Buenos Aires.

Jofré, C.

2010 *El regreso de los muertos y las promesas de oro*. Encuentro Grupo Editor, Córdoba.

Jones, S.

1997 *The archaeology of Ethnicity: constructing identities in the past and the present*. Routledge, London.

Laclau, E.

1996 *Emancipación y diferencia*. Ariel, Buenos Aires.

Laclau, E.

2004 Discurso. *Revista Topos y Tropos* 1:1-8

Laclau, E.

2005 *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.

Laclau, E. y Mouffe, C.

1987 *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Siglo XXI, Madrid.

Laguens, A.

2009 De la diáspora al laberinto. Notas y reflexiones sobre la dinámica relacional del poblamiento humano en el centro-sur de Suramérica. *Arqueología Suramericana* 5(1): 42-67.

Lander, E.

2000 Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, editado por E. Lander, pp. 11-41. CLACSO, Buenos Aires.

Lazzari, A.

2007a Historias y reemergencias de los pueblos indígenas. En *Explora. Las ciencias en el mundo contemporáneo*, coordinado por P. Funes y A. Lazzari, pp. 1-16. Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología de la Nación, Buenos Aires.

Lazarri, A.

2007b Identidad y fantasma: situando las nuevas prácticas de libertad del movimiento indígena en La Pampa. *Quinto Sol* 11: 91-122.

Lazarri, A.

2010 Autenticidad, sospecha y autonomía: la recuperación de la lengua y el reconocimiento del pueblo rankülche en La Pampa. En *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en Argentina*, compilado por G. Gordillo y S. Hirsch, pp. 147-172. La Crujía, Buenos Aires.

Lazzari, A. (editor)

2011 Debates. Revista Corpus. Archivos virtuales de la Alteridad Americana 1, 1. Sitio Web: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus/issue/view/30/showToc> (Fecha de consulta: Diciembre de 2015).

Lenton, D.

1992 Relaciones interétnicas: derechos humanos y autocrítica en la Generación del 80. En *La problemática indígena. Estudios antropológicos sobre pueblos indígenas de la Argentina*, compilado por J. Radovich y A. Balazote, pp. 27-65. CEAL, Buenos Aires.

Lenton, D.

1994 *La imagen en el discurso oficial sobre el indígena de Pampa y Patagonia y sus variaciones a lo largo del proceso histórico de relacionamiento: 1880-1930*. Tesis de licenciatura. Universidad Nacional de Buenos Aires, Departamento de Ciencias Antropológicas. MS.

Lenton, D.

2010 La "cuestión de los indios" y el genocidio en los tiempos de Roca: sus repercusiones en la prensa y la política. En *Historia de la Crueldad argentina*, coordinado por O. Bayer, pp. 29-50. RIGPI, Buenos Aires.

Lorandi, A. M.

1988 El servicio personal como agente de desestructuración en el Tucumán colonial. *Revista Andina* 6(I): 135-173.

Lorandi, A. M. y L. R. Nacuzzi

2007 Trayectorias de la etnohistoria en la Argentina (1936-2006). *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XXXII*: 282-297.

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. y S. Ortelli

1992 *Volver al país de los araucanos*. Sudamericana, Buenos Aires.

Mansilla, L. V.

1870. Una excursión a los indios Ranqueles. Stockcero, Buenos Aires.

Martín Barbero, J.

1987. *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Editorial Gustavo Gili S.A, México.

Martín Barbero, J.

1990. De los medios a las prácticas. En *La comunicación desde las prácticas sociales. Reflexiones en torno a su investigación*, coordinado por G. Orozco Gómez, pp. 9-18. Universidad Iberoamericana, México.

Martín Barbero, J.

2001 *La educación desde la comunicación*. Norma, Buenos Aires.

Martínez Cobo, J. R.

1986 *Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas. Conclusiones, propuestas y recomendaciones*. ONU, New York.

Martínez Sarasola, C.

1996 *Nuestros Paisanos Los Indios. Vida, historia y destino de las comunidades indígenas en la Argentina*. Emecé, Buenos Aires.

Martínez Sarasola, C.

2004 El círculo de la consciencia. Una introducción a la cosmovisión indígena americana. En *El lenguaje de los dioses. Arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica*, editado por A. M. Llamazares y C. Martínez Sarasola, pp. 21-65. Biblos, Buenos Aires.

Mattelart, A y A. Dorfman

1979 Para leer al Pato Donald. Siglo XXI Editores, México.

Mayol Laferrère, C.

1996 Cacicazgo de Payne (1836-1844) de acuerdo con la documentación de la Frontera de Córdoba. Su muerte y exequias. *Revista Cuarto Río* 1: 85-127.

McCombs, M.

2004 *Setting the Agenda. The Mass Media and Public Opinion*. Paidós, Cambridge.

Meneses, U.

2009 O campo do patrimônio cultural: uma revisão de premissas. Trabajo presentado en el I Forum Nacional do Patrimônio Cultural. Sistema Nacional do Patrimônio Cultural: Desafios, estratégias e experiências para uma nova gestão. IPHAN, Brasília.

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.

Michieli, C.

1991 Cuyo en la protohistoria. Trabajo presentado en el I Encuentro Cultural Cuyano. Trabajos y Conclusiones. Ed. Culturales de Mendoza, Mendoza.

Michieli, C.

1993 Los indígenas de San Luis en la protohistoria. *Sobre vuelos y tiempos* 2 y 3: 1-11.

Moyano, M. (editora)

2010 *Ranqueles: del silencio a la palabra*. Gobierno de San Luis, San Luis.

Muñoz, L.

2014 El reconocimiento de nuevas identidades: cómo enfrentar la etnogénesis desde la Academia. En *Pueblos indígenas, Estados nacionales y fronteras*, coordinado por H. Trinchero, L. Muñoz y S. Valverde, pp. 219-246. CLACSO, Buenos Aires.

Muraro, H.

1987 *Invasión cultural, economía y comunicación*. Legasa, Buenos Aires.

Mulhall, M. G.

2003 *San Luis, hombres y mujeres constructores de su historia*. Gobierno de San Luis, San Luis.

Nacuzzi, L. R.

2010 *Principios básicos de entrenamiento en la investigación: la tesis de licenciatura*. Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Nacuzzi, L. R. y C. Locaioli

2011 El trabajo de campo en el archivo: campo de reflexión para las ciencias sociales. *Publicar* IX(X): 47-62.

Navarro Florida, P.

1999 Un país sin indios. La imagen de La Pampa y la Patagonia en la geografía del nascente estado argentino. *Scripta Nova. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales* 51. Sitio Web: <http://www.ub.edu/geocrit/sn-51.htm> (Fecha de consulta: Diciembre de 2015).

Nivón Bolán, E.

2013 Las políticas culturales en América Latina en el contexto de la diversidad. En *Hegemonía cultural y política de la diferencia*, coordinado por A. Grimson, y K. Bidaseca, pp. 23-45. CLACSO, Buenos Aires.

Núñez, U.

1980. *Historia de San Luis*. Gobierno de la provincia de San Luis, San Luis.

OIT.

1989 *Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*. 76ª Sesión. Conferencia General, Ginebra. Sitio Web: http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/--normes/documents/publication/wcms_100910.pdf (Fecha de consulta: Septiembre de 2015).

ONU.

2007 Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.
Sitio Web: http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf (Fecha de consulta: Septiembre de 2015).

Olsen, B.

2003 Material Culture after text: re-memembering things. *Norwegian Archaeological Review* 36: 87-104.

Ossola, H.

2006 *El bramido del puma. Una historia del Pueblo Ranquel*. Gobierno de San Luis, San Luis.

Pascuali, A.

1990 *Comprender la comunicación*. Monte Avila Latinoamericana, Caracas.

Pearson, M. P. y C. Richards

1994 Ordering the world: Perceptions of architecture, space and time, in *Architecture and Order*. En *Approaches to Social Space*, editado por M. P. Pearson y C. Richards, pp.1-37. Routledge, New York.

Pérez Gollán, J. M.

1991 En el país del Nomeacuerdo. La situación del patrimonio cultural en la Argentina. *Ciencia Hoy* 3(16): 32.

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.

2014. *Tratados de paz en las pampas: los ranqueles y su devenir político, 1850-1880*. Aspha, Buenos Aires.

Podgorny, I.

1994 The excluded present: archaeology and education in Argentina. En *The excluded past. Archaeology in Education*, editado por P. Stone y R. MacKenzie, pp. 183-189. Routledge, Londres

Podgorny, I.

1999. *Arqueología de la educación. Textos, indicios, monumentos*. Sociedad Argentina de Antropología, Buenos Aires.

Poduje, M. I., A. Fernández Garay y S. Crochetti

1993 *Narrativa Ranquel: los Cuentos del Zorro*. Ministerio de Cultura y Educación de la Nación/Ministerio de Educación y Cultura de La Pampa, Buenos Aires.

Prats, LL.

2000 El concepto de Patrimonio Cultural. *Cuadernos de Antropología Social* 11: 115-135.

Prats, LL.

2007 *Antropología y Patrimonio*. Editorial Ariel, Barcelona.

Quijada, M.

2000 Paradigma de la Homogeneidad. En *Homogeneidad y Nación. Con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX*, editado por M. Quijada, C. Bernard y A. Schneider, pp. 15-55. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

Ramos, A. y W. Delrio

2005 Trayectorias de oposición. Los mapuches y tehuelches frente a la hegemonía en Chubut. En *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*, compilado por C. Briones, pp. 79-118. Antropofagia, Buenos Aires.

Reguillo, R.

2000 *Emergencias de culturas juveniles. Estrategias del desencanto*. Norma, Buenos Aires.

Revel, J.

1996 Microanálisis y construcción de lo social. En *Un momento historiográfico. Trece ensayos de historia social*, editado por J. Revel, pp. 41-62. Manantial, Buenos Aires.

Roca, 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)*. Trabajo presentado en las 3as Jornadas de Historia de la Patagonia. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche.

Roca, I.

2013a Agentividad indígena y discursos hegemónicos en una disputa por tierras de Colonia Emilio Mitre (1966-1972). Situando los comienzos de la militancia Rankülche en La Pampa. En *Debates y Perspectivas de la Investigación en Ciencias Sociales y Humanas*, compilado por M. E. Elizalde. Universidad Nacional de La Pampa. Facultad de Ciencias Humanas, Santa Rosa.

Roca, I.

2013b Lengua e historia. Dos polos (¿contradictorios?) en la actual militancia indígena en La Pampa. Trabajo presentado en las XIV JELENS y del I CLELENS Desafíos de la glotodiversidad en el siglo XXI: enseñanza, investigación y extensión. Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de La Pampa, Santa Rosa.

Romero, J. L.

1976 *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. Siglo XXI, México.

Rosas Mantecón, A.

1998 El patrimonio cultural. Estudios contemporáneos. Presentación. *Alteridades* 16: 3-9.

Rosas Mantecón, A.

2005 Las disputas por el patrimonio. Transformaciones analíticas y contextuales de la problemática patrimonial en México. En *La antropología urbana en México*, coordinado por N. García Canclini, pp. 60-95. Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes -Universidad Autónoma Metropolitana, México.

Rose, M.

2002 Landscape and labrynth. *Geoforum* 33: 455-467.

Rotman, M.

1999a El reconocimiento de la diversidad en la configuración del patrimonio cultural: cuando las artesanías peticionan legitimidad. En *Patrimonio cultural y Museología*, compilado por E. Paz y J. Torrico, pp. 151-160. FAAEE, Santiago de Compostela.

Rotman, M.

1999b *Diversidad y desigualdad: patrimonio y producciones culturales de los sectores subalternos*. Trabajo presentado en la IV Reunión de Antropología del Mercosur. Universidad Nacional de Misiones, Misiones.

Rotman, M.

2009 El Campo Patrimonial: Procesos de configuración y problematización de alteridades. *Memória em Rede* 1: 22-42.

Roulet F.

2002 Guerra y diplomacia en la frontera de Mendoza: la política indígena del Comandante José Francisco de Amigorena. En *Funcionarios, diplomáticos y guerreros. Miradas hacia el otro en las fronteras de Pampa y Patagonia (siglos XVIII y XIX)*, compilado por L. Nacuzzi, pp. 65-118. Publicaciones SAA, Buenos Aires.

Saintout, F. (editora)

2003 *Abrir la comunicación. Tradición y movimiento en el campo académico*. Ediciones de Periodismo y Comunicación, UNLP, La Plata.

Salomón Tarquini, C.

2008 *Indígenas y Paisanos en La Pampa. Subalternización, ciclos migratorios, integración urbana (1870-1976)*. Tesis doctoral. Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Santa Rosa. MS.

Salomón Tarquini, C.

2010 *Largas noches en La Pampa. Itinerarios y resistencias de la población indígena (1878-1976)*. Prometeo, Buenos Aires.

Salomon Tarquini, C.

2011 Procesos de subalternización de la población indígena en Argentina: los ranqueles en La Pampa, 1870-1970. *Revista de Indias* LXXI (252): 545-570.

Sánchez, F.

2008 Movimiento indígena y democracia. En *¿Democracia no lograda o democracia malograda? Un análisis del sistema político del Ecuador: 1979-2002*, editado por F. Sánchez, pp. 191- 223. FLACSO, Ecuador.

Schmucler, H.

1997 *Memoria de la comunicación*. Biblos, Buenos Aires.

Said, E. W.

1990 [1968] *Orientalismo*. Editorial al Quibla, Madrid.

Segato, R. L.

2007 *La Nación y sus Otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Prometeo Libros, Buenos Aires.

Serres, M y B. Latour

1995 *Conversations on science, culture, and time*. The University of Michigan Press, Ann Arbor.

Slavsky, L.

1992 Los indígenas y la sociedad nacional. Apuntes sobre política indigenista en Argentina. En *La problemática indígena. Estudios antropológicos sobre pueblos indígenas de Argentina*, editado por J. C Radovich y A. O. Balazote, pp.67-79. Centro Editor de América, Buenos Aires.

Spadafora, A. M., M. Gómez, y M. Matarrese

2010 Rumbos y laberintos de la política étnica: Organizaciones unificadas y faccionalismos indígenas en la Provincia de Formosa (pilagá y toba). En *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*, compilado por G. Gordillo y S. Hirsch, pp. 237-258. La Crujía, Buenos Aires.

Souza Lima, A.

2010 Poder tutelar y formación del estado en Brasil: Notas a partir de la creación del Servicio de Protección a los Indios y localización de Trabajadores Nacionales. *Desacatos* 33: 53-66.

Svampa, M.

1994 *El dilema argentino: civilización o barbarie: de Sarmiento al revisionismo peronista*. Ediciones el cielo por asalto, Buenos Aires.

Tacon, P.

1994 Socialising landscapes: the long term implications of signs, symbols and marks on the land. *Archaeology of Oceania* 29: 117-129.

Tamagnini, M. y A. Lodeserto

1999 Arqueología de Frontera. En *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, tomo II, editado por C. Diez Marín, pp. 483-491. Universidad Nacional de La Plata, La Plata.

Tamagnini, M. y G. Pérez Zavala

2002 El debilitamiento de los ranqueles: el tratado de paz de 1872 y los conflictos intraétnicos. En *Funcionarios, diplomáticos y guerreros. Miradas hacia el otro en las fronteras de Pampa y Patagonia (siglos XVIII y XIX)*, compilado por L. Nacuzzi, pp. 119-157. SAA, Buenos Aires.

Tamagnini, M. y G. Pérez Zavala

2003a Yendo y viniendo de aquí para allá: algunas características del accionar combinado de indígenas y montoneras en la Frontera Sur (Provincia de Córdoba) durante la década de 1860. Trabajo presentado en el V Encuentro Argentino-chileno de estudios históricos e integración cultural. Universidad Nacional de San Juan, San Juan.

Tamagnini, M. y G. Pérez Zavala

2003b Resistiendo el orden. Montoneras provinciales e invasiones ranqueles en la década de 1860. *Revista de la Escuela de Antropología* VIII: 93-104.

Tamagnini, M. y G. Pérez Zavala

2010 *El fondo de la tierra. Destinos errantes en la Frontera Sur*. Universidad Nacional de Río Cuarto, Córdoba.

Tamagnini, M, G. Pérez Zavala y E. Olmedo

2010 Los ranqueles reducidos en la frontera del río quinto durante la década de 1870: su incorporación al ejército nacional. En *Las sociedades de los paisajes áridos y semiáridos del centro-oeste argentino*, compilado por Y. Martini, G. Pérez Zavala y Y. Aguilar, pp. 295-311. Editorial de la Universidad Nacional de Río Cuarto, Río Cuarto.

Tamagno, L.

1988 La construcción social de la identidad étnica. *Cuadernos de antropología* 2: 48-60.

Tamagno, L.

1997 La construcción de la identidad étnica en un grupo indígena en la ciudad. Identidades y utopías. En *Globalización e Identidad Cultural*, compilado por R. Bayardo y M. Lacarrieu, pp. 183-198. Ediciones CICCUS, Buenos Aires.

Tamagno, L.

2002 La historia del genocidio o una historia de genocidios. Trabajo presentado en el Coloquio Historia y Memoria. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación UNLP, La Plata.

Tamagno, L. (editora)

2009 *Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*. Biblos, Buenos Aires.

Tapia, A.

2002 Un fogón del siglo XIX en tierras del cacique Baigorrita. Departamento de Loventué. La Pampa. En *Segundas Jornadas de Arqueología Histórica y de Contacto del Centro Oeste de la Argentina y Seminario de Etnohistoria*, compilado por A. Austral y A. M. Rocchiet, pp. 219-233. Dpto. de Publicaciones e Imprenta de la Universidad Nacional de Río Cuarto, Río Cuarto.

Tilley, C.

1994 *A Phenomenology of landscape. Places, paths and monuments*. Berg, Oxford.

Ucko, P.

2000 Enlivening a 'dead past', *Conservation and Management of Archaeological Sites* 4: 67- 92.

UNESCO

1972 *Convención para la Protección del Patrimonio Natural y Cultural*. 17º Sesión. Conferencia General, París. Sitio Web: <http://www.unesco.org> (Fecha de consulta: Noviembre de 2015).

UNESCO

1982 *Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales*. MONDIACULT. Declaración de México. Sitio Web: http://portal.unesco.org/culture/es/ev.php-URL_ID=12762&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html (Fecha de consulta: Noviembre de 2015).

UNESCO

2003 *Convención para la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial*. 32º Sesión. Conferencia General, París. Sitio Web: <http://www.unesco.org> (Fecha de consulta: Noviembre de 2015).

UNESCO

2006 Directrices prácticas para la aplicación de la Convención del Patrimonio Mundial. *Textos básicos de la Convención del Patrimonio Mundial de 1972*, París. Sitio Web: <http://whc.unesco.org/> (Fecha de consulta: Noviembre de 2015).

Uranga, W.

2001 Una propuesta académica con la mirada puesta en las prácticas sociales. Maestría en Planificación y Gestión de Procesos Comunicacionales, Documento Curricular y Plan de Estudios. Facultad de Periodismo y Comunicación Social, Universidad Nacional de La Plata, La Plata.

Van Maanen, J.

1995 *Representation in Ethnography*. Sage, Thousand Oakes.

Van Zanten, W.

2004 La elaboración de una nueva terminología para el patrimonio cultural inmaterial. *Museum Internacional. Intangible Heritage* 221-222: 36-43.

Villar, D. y J. F. Jiménez

2006 Acerca de los ranqueles. Los indígenas del Mamil Mapu y del Leu Mapu (1750-1840). Trabajo presentado en el Primer encuentro entre Investigadores y Pueblos Originarios del Centro de Argentina. Universidad Nacional de La Pampa, Santa Rosa.

Villar, D. y J. F. Jiménez

2013 Los indígenas del *País de los Médanos*, Pampa centro-oriental (1780-1806). *Quinto Sol* 17: 13-38.

Vivaldi, A.

2010 El monte en la ciudad: (des)localizando identidades en un barrio Toba. En *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*, compilado por G. Gordillo y S. Hirsch, pp. 101-121. La Crujía, Buenos Aires.

Wallman, S.

1977 Ethnicity research in Britain. *Current Anthropology* 18 (3): 531-2.

Walsh, C.

2007 Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento "otro" desde la diferencia colonial. En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel, pp. 47-60. Siglo del Hombre/Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Bogotá.

Williams, B.

1989 A class Act: Anthropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrain. *Annual Review of Anthropology* 18: 401-444.

Witmore, C.

2007 Arqueología simétrica: un manifiesto breve. *Complutum* 18: 305-313.

Zarankin, A.

1999 Arqueología de la Arquitectura. Another brick in the Wall. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia* 3: 119-128.

Zizek, S.

1998 Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional. En *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, editado por F. Jameson y S. Zizek, pp. 137-187. Paidós, Buenos Aires.

Otras referencias

Constitución de la Nación Argentina

1994. Texto reformado. Scotti, Buenos Aires.

Constitución de la Provincia de San Luis

2011. Boletín oficial y judicial de la provincia de San Luis, San Luis.

Ley Nacional Nº 23.302

1985 Sobre política indígena y apoyo a las comunidades aborígenes. Sitio Web:
<http://infoleg.mecon.gov.ar/infolegInternet/anexos/20000-24999/23790/texact.htm>

Ley Nacional Nº 24.071

1992 Aprobación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. Sitio Web:
<http://www1.hcdn.gov.ar/dependencias/cltrabajo/LEY%2024.071.htm>

Ley Nacional Nº 24.375

1994 Convenio sobre la diversidad biológica. Sitio Web:
<http://www.infoleg.gov.ar/infolegInternet/anexos/25000-29999/29276/norma.htm>

Ley Nacional Nº 26.160

2006 De emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas originarias. Sitio Web:
<http://infoleg.mecon.gov.ar/infolegInternet/anexos/120000-124999/122499/norma.htm>

Ley Nº II-0526

2006 Patrimonio Cultural de San Luis. Sitio Web:
<http://www.diputadosanluis.gov.ar/diputadosasp/paginas/NormaDetalle.asp?NormalID=165>

Ley Provincial Nº V-0600-07

2007 De Restitución de Tierras a las Comunidades Originarias de la Provincia de San Luis. Sitio Web:
<http://www.diputadosanluis.gov.ar/diputadosasp/paginas/NormaDetalle.asp?NormalID=261>

Ley Provincial Nº V-0613-2008

2008 De Creación de Registro de las Comunidades Originarias. Sitio Web:
www.diputadosanluis.gov.ar/diputadosasp/paginas/verNorma.asp?

Ley provincial Nº V-0639-2008

2008 Declaración del día 11 de Octubre de 1492 como "ÚLTIMO DÍA DE LIBERTAD DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS". Sitio Web:
www.diputadosanluis.gov.ar/diputadosasp/paginas/verNorma.asp?

Ley Provincial Nº V-0677-2009

2009 De aprobación del Decreto de Necesidad y Urgencia N° 2884 MGJyC 09 de la restitución en propiedad al Pueblo Ranquel. Sitio Web: de: www.diputados.sanluis.gov.ar/diputadosasp/paginas/verNorma.asp?