

“Ni los historiadores ni nadie lo tiene en cuenta y, sin embargo, mi abuela me lo contaba...”.

Narrativas históricas de los ranqueles de La Pampa

 Antonela E. dos Santos Montangie*

Resumen

Durante las últimas décadas hubo cambios significativos en los abordajes historiográficos que se ocupan de las trayectorias históricas de los pueblos indígenas. Nuevas voces han venido a complejizar, desde sus experiencias, preocupaciones y posicionamientos actuales, las narraciones históricas hegemónicas y homogéneas. Este artículo examina las articulaciones entre el pasado y el presente que proponen los ranqueles del noroeste de la provincia de La Pampa, analizando los modos en que sus discursos entran en relación, tensionan y problematizan ciertos relatos oficiales estatales y académicos. Las versiones que los ranqueles presentan –desde su particular presente– sobre los procesos y relatos que declararon primero su aloctonía y peligrosidad, y luego su acriollamiento y degeneración cultural, nos permiten adentrarnos en otros marcos de interpretación que aportan nuevos elementos para reconstruir historiográficamente ciertos períodos de la historia argentina e iluminar las circunstancias actuales de este pueblo.

Palabras clave

Narrativas Históricas
Memorias
Usos del Pasado
Ranqueles
La Pampa

“Neither historians nor anybody takes that into account, however, my grandmother used to tell me about that...”. Historical narratives among the ranqueles of La Pampa.

Abstract

Over the last decades, historical studies analyzing indigenous trajectories have changed significantly. New voices have come to complicate a historical narrative that was previously hegemonic and homogeneous, and that has now begun to include new experiences and concerns. This article examines the articulations between past and present of the *Ranquel* from the northwest of the province of La Pampa (Argentina). It analyzes how their discourses contest official State and academic narratives. *Ranqueles* express their own versions about the processes and accounts that stated, firstly, that they were not natural natives and were dangerous, and then that they were hybrids and

Key words

Historical Narratives
Uses of the Past
Memories
Ranqueles
La Pampa

* Licenciada en Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Correo electrónico: antodos@gmail.com.

had lost all their indigenous cultural characteristics. These narratives lead us to alternative interpretation frames that are not only helpful to reconstruct certain periods of Argentine history, but also provide clues to understand the *Ranqueles'* present situation.

“Nem os historiadores nem ninguém levou-o em conta, e contudo, minha avó me contava” Narrativas históricas dos ranqueles da província de La Pampa

Resumo

Palavras-chave
Narrativas Históricas
Memórias
Usos do Passado
Ranqueles
La Pampa

Ao longo das últimas décadas ocorreram mudanças significativas nas abordagens historiográficas que tratam as trajetórias históricas dos povos indígenas. A partir de experiências e preocupações atuais, novas vozes têm vindo a tornar mais complexas as narrativas históricas hegemônicas e homogêneas. Este artigo examina as articulações entre o passado e o presente que propõem os *ranqueles* do noroeste da província de La Pampa (Argentina), analisando os modos pelos quais seus discursos entram em relação, põem em tensão e problematizam os relatos oficiais (estatais e acadêmicos). As versões que os *ranqueles* apresentam, desde seu presente particular, sobre os processos e os relatos que declararam em primeiro lugar sua aloctonia e perigosidade e posteriormente sua crioulização e degeneração cultural permitem-nos adentrar em outros marcos de interpretação que aportam novos elementos para reconstruir historiograficamente certos períodos da história argentina, ao mesmo tempo que iluminam as circunstâncias atuais deste Povo.

Introducción

Las campañas militares llevadas a cabo en Pampa y Patagonia entre el año 1878 y 1885, englobadas comúnmente bajo el título de “Conquista del Desierto”, provocaron una violenta disminución de la población indígena y el sometimiento, la desarticulación y el reasentamiento de estos grupos, dando lugar a una narrativa historiográfica homogénea que, creada por las agencias estatales y por la labor de ciertos intelectuales y científicos sociales, construyó y divulgó imágenes de los indígenas que, a pesar de que han comenzado a ser problematizadas en tiempos recientes, gozan aún de salud y prestigio para el común de la sociedad argentina. Se trata, por un lado, de los postulados que caracterizan a los indígenas como indeseables: indios bárbaros que atrasan al país al no permitir el avance de la civilización y que, en palabras de Lucio V. Mansilla ([1870] 2008) en la célebre *Una excursión a los indios ranqueles*, ocupan la tierra sin saber que ésta no es para vivir, sino para trabajar; y, además, indios chilenos que, en tanto miembros de un país extranjero, son una amenaza latente para el Estado argentino. Estas ideas se conjugan con las palabras de Julio Argentino Roca quien aseveraba, hacia el fin de las iniciativas militares, que “no cruza un solo indio por las extensas pampas donde tenían sus asientos numerosas tribus” (Diario de Sesiones del Congreso Nacional, 6 de Mayo de 1884, citado en: Delrio *et al* 2010: 140) y que, por tanto, la campaña había cumplido con su cometido, controlando y sometiendo al total de la población indígena.

Tomadas en su conjunto, estas nociones han ayudado a conformar lo que Claudia Briones (2005) llama "geografías de inclusión y exclusión", que producen y establecen, mediante prácticas y discursos hegemónicos, configuraciones que ordenan en forma temporal y espacial a los distintos grupos, confinándolos a determinados lugares sociales. Estas geografías han ubicado a los pueblos indígenas como "otros internos" al Estado-Nación, al que debieron y deben ser incorporados. Los discursos oficiales asimilacionistas han "des-etnicizado" al Estado, volviéndolo un crisol de razas -núcleo neutro en el que convergen múltiples identidades (Segato, 2002)- donde cada grupo habría abandonado sus particularidades para pasar a formar parte del conjunto nacional homogéneo.

En los últimos treinta años y luego de la recuperación de la democracia en Argentina, tanto los científicos sociales como las organizaciones indígenas y algunos organismos no gubernamentales que militan por la defensa de los derechos humanos han comenzado a revisar este modo monolítico y hegemónico de contar la historia, dando lugar a otras historias que, por la posición subalterna de los sujetos que las detentan, habían permanecido borradas o enmascaradas. La antropología también emprendió un camino de reflexión disciplinar en torno a estas temáticas y generó, durante los años 1990, discusiones candentes respecto del significado de la historicidad así como de la posición que ocuparon y la agentividad que desplegaron las distintas minorías en sus (des)encuentros con diversos agentes.

Walter Benjamin (1989) sostuvo que para realizar articulaciones del pasado no necesitamos conocer cómo efectivamente éste fue, puesto que lo que hacemos es apropiarnos de ciertos recuerdos de acuerdo al modo en que estos se nos aparecen en "el instante de un peligro". Para los ranqueles, dichos "instantes de peligro" están ligados a las sospechas respecto de la autenticidad de la identidad que detentan y la legitimidad de sus reclamos. En este contexto, sus "historias alter-nativas" (Boccara, 2012) enfatizan las capacidades de resistencia, adaptación y reconfiguración que sus ancestros han sabido explotar y los colocan, en tanto grupo, nuevamente en el centro de la escena, no ya como los vencidos y dominados de la historia -y por ello, o extintos o "mezclados" y acriollados- sino como los protagonistas.

Constituidas a partir de memorias familiares fragmentarias, silencios y cono- cimientos transmitidos pero alimentadas también por sus circunstancias y posicionamientos presentes, las narraciones actuales de los ranqueles desafían la univocalidad de lo que llamaré aquí "historia oficial", no sólo desde la denuncia de los sucesos cruentos de las campañas militares y de la violencia que el Estado ejerció sobre su gente, sino también desde la creación de una manera particular de entender y narrar relaciones históricas de subordinación, exotización y alterización que se extienden hasta el presente. Y al hacerlo, se erigen como "marcos alternativos de interpretación del pasado" (Ramos, 2010).

Tomando como guía la propuesta de Guillaume Boccara de "devolverles protagonismo socio-histórico a los agentes sociales indígenas pero sin ocultar el hecho de que su agentividad se despliega siempre dentro de un espacio social constreñido, minado por la violencia y atravesado por la heteronomía" (Boccara, 2013: 258) presentaré, en lo que sigue, los tópicos más importantes de las narraciones que los ranqueles realizan sobre su propia historia, a saber, que ellos siempre estuvieron en el territorio que actualmente es parte de la provincia de La Pampa, que el Oeste pampeano es su hogar, que ellos se

“guardaron” allí “como la savia en invierno, en lo más profundo del tronco” (Nazareno, 2012, comunicación personal) para luego reanacer, y que nunca fueron improvisados cazadores recolectores.

A partir del análisis del material recogido durante el trabajo de campo en el noroeste de la provincia de La Pampa,¹ pondré a dialogar las narraciones ranqueles sobre los orígenes de su pueblo con las versiones oficiales que los ligan a pueblos trasandinos, convirtiéndolos retóricamente en “chilenos”. Luego ahondaré en las críticas que ellos realizan a la “historia de los historiadores” que, al enfatizar sus estrategias cazadoras-recolectoras, no habrían hecho más que resaltar su supuesto salvajismo. Argumentaré, finalmente, que a través de cada una de estas ideas, los ranqueles polemizan abiertamente con las narrativas oficiales que los declararon extintos condenándolos a un pasado folklorizado y, al hacerlo, dan sentido a su presente “andar en la reivindicación”.

“Historia de los historiadores”, “bibliografía” y “la historia” son modos ranqueles (que retomaré a lo largo de este artículo) de denominar lo que aquí designaré como “historias oficiales”. La oficialidad de estas ideas, que en términos esquemáticos quedan de manifiesto en los títulos de cada sección, remite, fundamentalmente, a su exitosa difusión en amplios sectores de la sociedad a través de una gran variedad de medios (museos, textos escolares, notas periodísticas, etcétera), a la buena acogida que ellas han tenido y al nivel de generalización que han logrado.

Si bien es posible identificar a los autores detrás de las extendidas caracterizaciones de ciertos indígenas de Pampa y Patagonia como maloqueros y provenientes del vecino Chile—dentro de los cuales tal vez Rodolfo Casamiquela (1982) sea una de las figuras más representativas—, así como señalar de dónde provienen y cómo han ido afianzándose los discursos de la extinción y el degeneramiento post-conquista, una vez incorporadas al sentido común, estas nociones han perdido su vínculo con sus autores y su contexto de enunciación.

La generalización que los ranqueles realizan al hablar de “la historia de los historiadores” no desconoce que otros académicos han propuesto visiones alternativas. Por el contrario, muchas de ellas son retomadas por líderes ranqueles que han mantenido lazos duraderos con historiadores, antropólogos y arqueólogos; y han nutrido con sus producciones sus propios discursos y reflexiones. Hecha esta salvedad, ¿por qué sigue utilizándose tal generalización? Una posible respuesta es que el genérico “historiadores” funciona ante la necesidad de erigir un interlocutor polémico detrás de esos discursos, siempre actuales, que con el tiempo se han ido despojando de sus principales autores y promotores. Otra—compatible con la primera— es que tal ambigüedad en la denominación posibilita incluir diferencialmente a unos u otros, haciendo que dicha categoría sea más o menos restrictiva de acuerdo a las circunstancias particulares y a los interlocutores frente a los cuales se la enuncia.

Los ranqueles

Los ranqueles o *rankülche* (“gente del carrizal”, del *rankül-*, “cortaderas” o “carrizal” [*Cortadeira selloana*] y *-che*, “gente”)² eran tradicionalmente grupos de gran movilidad que habitaban el centro de la República Argentina. A inicios del siglo xx y luego de las campañas militares fueron desarticulados y reasentados mediante una serie de traslados forzados (Depetris, 2003). Tal como sostiene Claudia Salomón Tarquini, el grueso de los sobrevivientes de la

1. Este trabajo forma parte de una investigación más amplia sobre los usos, percepciones y representaciones del entorno entre los ranqueles del noroeste pampeano. El material que aquí se presenta proviene del trabajo etnográfico iniciado en el año 2012 entre familias que habitan los departamentos Loventué y Chalileo de La Pampa, así como de entrevistas que he mantenido con *lonkos* de comunidades de otras zonas de la provincia. Los testimonios que se transcriben han sido grabados en distintas oportunidades durante el trabajo de campo.

2. Axel Lazzari señala una distinción entre el término “ranquel” que referiría a “aquellos indios que poblaron cerca de las fronteras ganaderas coloniales y republicanas por más de un siglo, que fueron sometidos a fines del siglo xix, y que por último se convirtieron en sobrevivientes” (2007: 92); y el término “rankülche” que connotaría la nueva situación del movimiento indígena y las políticas de reconocimiento pluralista. No me haré aquí eco de dicha diferenciación y utilizaré ambos términos como equivalentes, privilegiando el primero de ellos, puesto que mis interlocutores durante el trabajo de campo así lo hacen.

Conquista se instaló en lo que se conoce como "oeste pampeano"³ (Salomón Tarquini, 2008: 100), en las colonias creadas hacia 1900 o en terrenos fiscales o de propiedad privada. Allí lograron rearticularse y continuar con sus prácticas y saberes tradicionales.

3. El "oeste pampeano" está conformado por el área de los departamentos Chalileo, Chicalcó, Limay Mahuida, Puelén y Curacó, y el oeste de los departamentos Loventué y Utracán.

Hacia fines de la década de 1940s los territorios oesteños se revalorizaron, el control estatal se acentuó, nuevos pobladores llegaron a la zona y se fortaleció la labor misionera. En paralelo, se construyó el complejo hidroeléctrico Los Nihuiles en la provincia de Mendoza que, al afectar directamente el único curso de agua que atraviesa la región, provocó grandes cambios geográficos y climáticos. Como resultado de todos estos factores, la existencia relativamente autónoma de los ranqueles se vio dificultada y se inició un proceso de migración hacia los poblados vecinos (Salomón Tarquini, 2008) y de mayor repliegue cultural, con la interrupción de ciertas ceremonias, el desuso de la lengua y el desconocimiento de la identidad indígena en pos de apelativos como "paisano" o "puestero".

Desde fines de la década de 1980s los ranqueles han estado protagonizando un proceso de etnogénesis (Boccara, 2002) o, en sus propios términos, de "reivindicación", que, entre otras cosas, se traduce en un intento de conformar comunidades, elevar conjuntamente reclamos y proyectos, recuperar prácticas tradicionales y revitalizar su lengua vernácula (Lazzari, 2007, 2010).

Actualmente están establecidos, fundamentalmente, en la provincia de La Pampa, aunque también en San Luis, Córdoba y en el oeste bonaerense. Según el INDEC (2004-2005), el número de personas que en la actualidad se reconoce y/o descende en primera generación de este pueblo es de 4573.

Los ranqueles, indios chilenos

Al inicio de *Una Excursión a los Indios Ranqueles*, Mansilla explica que los ranqueles son "tribus de indios araucanos, que habiendo emigrado en distintas épocas de la falda occidental de la cordillera de los Andes a la oriental, y pasado los ríos Negro y Colorado, han venido a establecerse entre el río Quinto y el río Colorado, al nacimiento del río Chalileo" (Mansilla, [1870] 2008: 8). Al hacerlo, retoma discusiones de gran relevancia en la época previa a la conquista respecto del origen chileno o argentino de los indígenas que poblaban la Patagonia.

La "araucanización de las Pampas", modo en que la historia y la antropología ha denominado a la relación de los pueblos de Pampa y Patagonia con los de la región de la Araucanía en Chile, es un proceso histórico (Mandrini, 1984, Ortelli, 1996) que ha devenido un relato histórico-etnológico (Lazzari y Lenton, 2000) que da cuenta de "una posición autoritaria sobre la 'cuestión indígena' en Argentina, que se apoya en argumentos que limitan la percepción de la historicidad de los procesos sociales" (Lenton, 1998: 1) y que adquiere significación en tanto narrativa nacionalista.

En tanto "dato" histórico, la araucanización refiere a la expansión territorial que comienza a tener lugar fundamentalmente a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, aunque no por eso es privativa de este momento,⁴ y que conecta, en principio económicamente, pero también en forma política, social y parental a las sociedades de ambos lados de la cordillera de los Andes. Como resultado de estas interacciones, las poblaciones indígenas del este de la cordillera (que hoy es territorio argentino), hicieron propia una serie de elementos provenientes de

4. Boccara (1999) demuestra, a través de su investigación histórica sobre los Reche-Mapuche de Chile que ya desde siglo XVI hay movimientos transcordilleranos, aun cuando reconoce que estos cobran mayor vigor y se expanden hacia la segunda mitad del siglo XVIII, operando lo que el autor llama "internacionalización de la economía indígena".

5. Aunque a los fines de la argumentación posterior se enfatizan aquí los cambios que tuvieron los pueblos indígenas "argentinos" al entrar en contacto con población proveniente de la región chilena, es decir, lo que hemos denominado como "araucanización", no desconocemos que también tuvo lugar el efecto contrario, que algunos estudiosos han dado en llamar "tehuelchización" (Casamiquela, 1982) y que da cuenta de las influencias de los pueblos del este de la cordillera sobre los modos de vida de los del oeste.

otros pueblos y modificaron sus patrones económicos al incorporar el caballo y el ganado. El indio de las pampas se convirtió, en ese entonces, en "pastor y comerciante", aunque sin dejar de ser, a su vez, "guerrero y maloquero" si las circunstancias lo requerían (Mandrini y Ortelli, 2002: 243). En paralelo, cambiaron también las estructuras políticas de estos grupos que tendieron cada vez más a la acumulación de riquezas y la concentración de poder.⁵

En la ya clásica obra *The Invention of Tradition*, Eric Hobsbawm y Terence Ranger (1983) postularon, en relación al modo en que el pasado se crea y recrea desde el momento presente, el concepto de "tradiciones inventadas", que refiere a aquellas prácticas y discursos que buscan establecer la cohesión de ciertas comunidades, legitimar relaciones de autoridad y lograr profundidad temporal anclada en un "pasado histórico conveniente" (Hobsbawm y Ranger, 1983: 3). Son estos "usos del pasado" los que enfatiza Lenton (1998) cuando propone una lectura del proceso de araucanización en términos de narrativa nacionalista y analiza, principalmente en la figura de Estanislao Zeballos, los discursos "científicos" que justificaron ideológicamente las campañas al desierto. En ellos, las *quince mil leguas* aparecen como un desierto vacío que el Estado argentino debía ocupar efectivamente para evitar que esa porción territorial quede en manos del Estado chileno. Los pueblos que allí habitan aparecen caracterizados como un desprendimiento de los araucanos de Chile que, como producto de su instalación en las llanuras, habían modificado sus patrones socioeconómicos anteriores convirtiéndose en salvajes cazadores. Tal como sostiene Raúl Mandrini y Sara Ortelli:

Es esa imagen –un vasto territorio reducido a la categoría de desierto, una organización política y social limitada a la de bandas nómadas y una economía basada en el saqueo y la depredación– es una construcción del siglo XIX que contribuyó a justificar el avance de la sociedad blanca sobre la indígena y la desestructuración y desaparición de la última. Respondió a las necesidades de un proyecto político-económico que presuponía la pacificación del país, la consolidación del Estado y la construcción de la Nación (Mandrini y Ortelli, 1994: 137).

Lo que se pone de manifiesto, entonces, es que, lejos de la objetividad y la veracidad con la cual durante mucho tiempo se han evaluado este tipo de discursos, estos son parte de un contexto mayor del cual se nutren, con el cual discuten o al cual sustentan. Como tal, el relato histórico está permeado por posturas ideológicas y propósitos políticos; y es desde este lugar desde el cual se posicionan los líderes ranqueles actuales para cuestionarlo. Germán Canuhé, quien fue uno de los líderes pioneros de "la reivindicación ranquel", escribía en el año 2002:

La historia escrita de la Nación *Mamülche*, habitante desde tiempos inmemoriales del Centro de la actual Argentina, comienza en 1806, cuando un viajero chileno nacido en Concepción, don Luis de La Cruz, encomendado por ambos gobiernos, Buenos Aires y Chile, decide cruzar nuestro hábitat dejándonos un Diario de Viaje que es un testimonio invaluable de lo que vio y vivió. Antes que él, Don Justo Molina había cruzado nuestro territorio hacia Chile, volviendo con de La Cruz, dejando también algunos escritos de singular valor, dado de que se trata de documentos de primera mano. *Los que escribieron antes se refieren a supuestos, comentarios, anécdotas, ninguno ingresó a nuestro territorio [...]. Los escritos contemporáneos, influidos tal vez por la prédica roquista de que conquistaron un desierto, para justificar el Genocidio perpetrado contra los habitantes del Mamüll Mapü, (País del Monte) intentan minimizar la presencia de habitantes originarios en el Centro de Argentina, adjudicándonos diversos orígenes menos el único y verdadero: "Siempre estuvimos aquí".* (Canuhé, 2002. El énfasis es propio.)

En mis visitas a varias familias ranqueles, esta historia me fue relatada en numerosas ocasiones. Es posible diferenciar, en términos generales, dos variantes. La primera de ellas corresponde a algunos líderes del movimiento ranquel que fueron cercanos a Canuhé, leyeron sus trabajos y escucharon sus ideas (e incluso, fueron sus activos colaboradores). En esos casos, se pone de manifiesto un claro conocimiento de las producciones de diversos académicos sobre el tema y un interesante trabajo de apropiación y reconfiguración.

A la hora de narrar su historia apelan a los resultados de excavaciones arqueológicas llevados a cabo en la zona que funcionan, en sus relatos, como "pruebas" de que no están inventando nada: a partir de las dataciones arqueológicas de tres mil años de antigüedad propuestas para sitios cercanos al paraje Poitahue, sitúan en un tiempo muy lejano el inicio de la ocupación de esta zona. Este dato, tomado como evidencia científica y en diálogo con los escritos de viajeros del siglo XIX que nombran a los *mamülche* como habitantes de las pampas, les permite sostener, sin dudas, que "siempre estuvimos aquí".

Frente a mi pregunta por el término *mamülche* explican que significa "gente de la leña" o "siempre está referido a un palo" o "es algo de un tronco". Cualquiera de estas acepciones les permiten a mis interlocutores sostener que es el término más antiguo para hablar de los pueblos de la zona, y que no hay dudas al respecto porque "si estamos dentro de un bosque de caldén [*Prosopis Caldenia*] como estamos ahora, estamos en donde vivía la gente de la leña".⁶ Explican también que de la Cruz menciona a los *rankülche* o *rankil* que significa "cortadera" y refiere a una especie de pastos que, al igual que en el caso anterior, "había de eso por todos lados ahora acá". Respecto del apelativo *loche* que menciona de la Cruz, me cuentan que refiere a los que viven en los médanos y el argumento que esgrimen es la contracara de los anteriores: si *mamülche* y *rankülche* marcan continuidades espaciales y temporales (por condiciones ambientales que se han mantenido inalterables) entre las personas con quienes se entrevistó de la Cruz en 1806 y quienes actualmente se reconocen como ranqueles, *loche* remite a cambios geográficos del último tiempo que explicarían que lo que antes era medanoso, ahora está cubierto de vegetación.

La segunda variante que he identificado, es decir, los relatos de aquellos que no se han vuelto figuras públicas o cuya participación en las instancias de diálogo y debate con actores no indígenas ha sido menor, nos conduce hacia una cronología más corta, delimitada por los alcances de la memoria genealógica. El "siempre estuvimos aquí" se remonta, en estos casos, a tres y hasta cuatro generaciones anteriores y enfatiza que si una persona, sus padres, sus abuelos y los padres de sus abuelos han habitado dichas tierras, por una operación de extensión, son familias ranqueles oriundas de la zona. Dicho razonamiento aparece, en muchos casos, ligado tanto a los relatos de sus padres y abuelos que no conocieron "ni Santa Rosa, ni Buenos Aires, ni ninguno de esos pueblos tan grandes", como al sentirse cómodos en la zona y permanecer en ella: "ser de acá y de ningún otro lado".

El tópico común está, aun cuando existan diferencias entre los distintos relatos, en la intención que uno de mis interlocutores, *lonko* (cacique) de una de las comunidades de la zona oeste de la provincia, enuncia con claridad: "desmitificar muchas cosas que se trató de imponer en la bibliografía que trata de buscar el origen de nosotros, los pueblos originarios de La Pampa en otros lugares, como que siempre venimos de Chile o somos de los Comechingones". Él le adjudica las consecuencias negativas que el relato de la araucanización ha tenido y tiene sobre su grupo a "la bibliografía", refiriendo con ello a producciones

6. Los departamentos Chalileo y Loventué son parte de la región que se conoce como "bosque de caldén", que conforma una cuña que atraviesa la provincia de noroeste a sudeste en el margen del complejo fluvial Atuel-Salado-Chadileuvú. El Monte pampeano o Bosque de Caldén se caracteriza por la presencia de caldenes y algarrobos (*Prosopis alba*).

históricas y antropológicas que, según él mismo explica, al estar interesadas en una supuesta fidelidad a “lo que pasó”, han perpetuado la violencia simbólica sobre ellos, imponiendo un estilo narrativo y una agenda de temas lejana a sus intereses y preocupaciones.

Los ranqueles, indios salvajes

La aseveración anterior se patentiza en la frase que da título a este artículo: “ni los historiadores ni nadie lo tiene en cuenta cuando leen la historia y sin embargo, mi abuela me lo contaba”, que escuché de boca de uno de mis interlocutores. La “historia de los historiadores” aparece, para muchos ranqueles, como una historia ajena, que no da verdadera cuenta de los hechos y que, cuando lo hace, exagera.

Yo criado en el campo, conocemos las capacidades de los caballos, las capacidades humanas de uno mismo, cómo se vive en el campo, cómo se hace para sobrevivir, lo difícil que es a veces la situación del agua, de la comida y claro, cuando a vos te dicen “Yanquetruz era el mejor guerrero del mundo”, no, Yanquetruz era un ser humano y si tenía un caballo o dos caballos, por más buenos que hubiesen sido, no podría haber hecho más de trescientos kilómetros en tres días. Es una exageración decir que con dos caballos hacés trescientos kilómetros en dos días, nadie lo hace porque no existe ni el ser humano que resista ni caballo que lo resista y bueno, *la historia habla de un Yanquetruz que pelea con Huidobro y no se quién, y guerrea con todo el mundo y le gana a todos. Sin dudas hay algunas cosas agrandadas y otras olvidadas.* (Nazareno, 2013, comunicación personal. El énfasis es propio)

Las palabras de este dirigente ranquel resumen el posicionamiento crítico que ellos adoptan frente a los relatos que, como se vislumbra en los dichos reseñados, carecerían de la experiencia de primera mano con aquello sobre lo que se habla: el campo, los caballos, las dificultades de la vida en el oeste. Dentro de las “cosas agrandadas” mencionan, fundamentalmente, los episodios del avance militar y los enfrentamientos durante las Campañas al Desierto. Este sobredimensionamiento incluye el énfasis en las grandes personalidades, aquellas que habrían sobresalido en la época y, por ello, aparecen nombrados en las narraciones históricas, en contraposición a una masa indiferenciada de indígenas que queda desdibujada. Para algunos éste es un rasgo típico de las producciones históricas más “técnicas”, “numérica y de detalles” y “con poca idea de la vida de todos los días”, que estarían transpolando la noción occidental de liderazgo, dándole un protagonismo que los líderes ranqueles históricos no tuvieron y que los buenos líderes actuales deberían evitar.

El otro aspecto sobre el cual la historia habría “agrandado”, como ya he dicho anteriormente, se refiere a “lo numérico”. En tono de burla, he escuchado frases como “en el mes de agosto del año 1892 viene el coronel Arredondo con doscientos un soldados y lo atacan trescientos cinco indios”, que ilustran la intención de describir con exactitud lo que ha sucedido y apelar, por ello, a fechas y números que no sólo no aportan más que datos anecdóticos, sino que resultan, para los ranqueles de hoy en día, difíciles de creer. Hay una tendencia a descreer de las cifras exactas porque, haciendo caso omiso a la posibilidad de que existieran registros y listados, la mayoría de los ranqueles no acepta que alguien haya podido contar cuántos indios o cuántos soldados había, cuando están convencidos de que, en realidad, lo único que se veía era “un manojito de indios y caballos desparramados”.

Los aspectos sobredimensionados en los relatos históricos nos hablan de críticas que refieren, sobre todo, a estilos y énfasis narrativos que los ranqueles parecen no compartir. Las lecturas ranqueles estarían haciendo evidentes los problemas que despliegan ciertas narrativas que, al poner en el centro de escena determinados acontecimientos, banalizan otros que quedan como datos anecdóticos menores en el fondo de un relato principal. En este sentido –y si como Paul Connerton (2008) ha postulado– los silencios y los olvidos no son meras fallas en los procesos del recordar sino que están íntimamente ligados a voluntades y acciones de diversos actores sociales, revistiendo valores diferenciales y cumpliendo distintas funciones, los elementos que los ranqueles resaltan como “olvidados” se vuelven también centrales.

Lo olvidado por las narrativas históricas refiere al modo de vida de sus antepasados en el momento previo a la conquista. Es en este contexto en el que el libro de Mansilla es revalorizado por ellos como una visión, sesgada pero útil,⁷ de la vida cotidiana ranquel, que bien puede compatibilizarse con los recuerdos familiares que los distintos miembros del grupo atesoran –e incluso sobre varias temáticas– llenando los vacíos que la transmisión intermitente entre generaciones ha provocado o catalizando la reflexión y el intento de recuperar aquellos aspectos en los que los recuerdos aparecen como más fragmentarios o incompletos.

7. Una expedición a los indios ranqueles es, para ellos, una obra sesgada en tanto no es un ranquel quien la escribió, pero es a su vez útil porque a pesar de que Mansilla era blanco y militar, vivió entre los indígenas y tuvo “conocimientos de primera mano” sobre ellos.

La memoria ranquel es construida diariamente a partir de recuerdos individuales que comienzan a entramarse y de otras fuentes –como sería el caso del libro de Mansilla– que se incorporan a los relatos y suplen la falta de recuerdos de primera mano. Este trabajo de *bricolage* confluye en una evocación de la cotidianidad ranquel de sus antepasados como ligada a los valores de la tranquilidad, la independencia y la libertad, aun cuando abundan testimonios sobre las penurias que impone un ambiente hostil.

Esta valoración positiva aparece acompañada, en muchos casos, del anhelo presente de volver a esa situación, que se evidencia en los relatos de quienes viven en los pueblos –pero han vivido durante algún tiempo en el campo– y esperan con ansias la posibilidad de volver a visitar a sus parientes y amigos porque allí dicen sentirse bien y porque –aunque la vida actual en los campos del oeste lejos está de ser igual a la de la época anterior a la conquista– en comparación con la vida en los pueblos, el campo es visto como lugar de contacto con la naturaleza y de libertad.

En contraposición a esta imagen casi idílica, el conocimiento de sentido común que circula en gran parte de la sociedad retoma la idea (desprendida de sus autores originarios y del contexto en el que fue producida) de que el modo de vida de los indígenas de Pampa y Norpatagonia era bárbaro, tanto porque se trataba de grupos poco previsores, obligados a recorrer extensas distancias tratando de procurarse algo de alimento y un hogar provisorio, como porque eran ladrones violentos que organizaban grandes malones. Contra esto, Mandrini (1984) ha sostenido que los habitantes de las pampas eran grupos sedentarios de gran movilidad y que fueron caracterizados como nómades porque dicha representación era funcional a los proyectos estatales que enfatizaron que el salvajismo de estos indígenas era tal que primó por sobre las tradiciones cultivadoras de los araucanos. En igual sentido argumentan algunos ranqueles cuando dicen que ellos nunca fueron cazadores-recolectores.

Dicho mote es mal visto por los líderes ranqueles, quienes sostienen, tal como he planteado anteriormente, que tal denominación sólo podría explicarse por la

falta de conocimiento de quienes han escrito la historia sobre las dinámicas de la vida cotidiana ranquel. Se oponen así a la imagen que para ellos trae aparejada la caza-recolección: personas improvisadas que andan dando vueltas con sus cueros y unas pocas pertenencias tratando de encontrar algo de alimento para así sobrevivir. Uno de mis interlocutores sostiene que:

A los ranqueles siempre nos gustó comer piche [*Zaediis pichiy*] o peludo [*Chaetophractus villosus*], pero siempre teníamos las vacas encerradas en un corral. Un corral de ramas aunque no había alambre, no había la tecnología que hay hoy, no había un boyero eléctrico, pero siempre tuvimos... y eso me lo explicaban muy bien porque me decían “los jagüeles no eran como son ahora”. Antes no existía ni la pala de hierro ni la posibilidad de calzar un pozo, entonces dice que en los médanos, viste que ahí, el agua dulce filtra siempre en los médanos, entonces donde había médanos había de sacar agua. Entonces lo hacíamos, era un jagüel que es cuando se hace un pozo hecho a mano, pero se hace hasta donde llega el agua, y los animales bajan hasta el agua [...]. Es algo que no se tiene en cuenta eso (Miguel, 2013, entrevista. El énfasis es propio).

En este relato, como en tantos otros, el jagüel de bajada, la cría de animales y la utilización de caballos aparecen como diacríticos de un modo de vida sencillo pero no por ello improvisado. Tal como recuerdan que sus padres y abuelos les contaban, en esos jagüeles, realizados “a unos cuatrocientos o quinientos metros de la casa”, se aquerenciaban los caballos: se los enlazaba, se los jineteaba y se los acostumbraba a mantenerse cerca de esa fuente de agua. De igual modo se procedía con otros animales de cría.

Aunque en la actualidad los campos del oeste cuentan con alambrados que les permiten separar y encerrar a los animales en corrales, aquerenciar caballos sigue siendo una práctica bien valorada por los hombres de la zona que se jactan de ser quienes mejor entienden a estos animales; y los actuales tajamares se asemejan y cumplen las mismas funciones de provisión de agua que antaño realizaban los jagüeles.

Jagüeles, caballos y ganado aparecen en los relatos como aquello que les daba seguridad y estabilidad a las familias ranqueles que podían, así, “criar hijos” sin mayores problemas. En este contexto, si recurrían a menudo a la caza era sólo “porque la carne de los bichos cazados es mejor” o porque “te ahorrarás de carnear y comerte a tus propios animales”. Aun hoy en día las salidas de caza son momentos importantes de reunión de los parientes y amigos que viven alejados y se juntan no sólo para la caza sino también para compartir la comida posterior –siempre que ésta haya sido exitosa y los hombres vuelvan con piches, peludos o choiques (*Pterocnemia pennata*)–; pero antes como ahora la caza es considerada subsidiaria (al menos en términos económicos) dentro de un sistema de cría de ganado caprino y lanar que les permite definirse a sí mismos como crianceros antes que como cazadores.

Algunos líderes recuerdan el episodio al que refiere Mansilla en *Una excursión a los indios ranqueles* sobre su ofrecimiento de construirle a Mariano Rosas una casa de ladrillos y la posterior declinación del cacique, quien prefirió seguir viviendo “como el resto de los paisanos” en las tolderías. En estos relatos lo que se subraya es que el vivir en tolderías tanto como el realizar salidas de caza surge de la elección racional de los ranqueles antiguos que, previo evaluar costos y beneficios, habrían concluido que conviene cazar para poder mantener estable el número de cabezas de sus propios rebaños y que es preferible realizar construcciones simples porque son más fáciles y requieren menos trabajo. El

estilo de vida sencillo no sería, entonces, muestra del atraso y el salvajismo con el que se los ha buscado caracterizar, sino, por el contrario, resultado de la gran pericia de sus antepasados:

El hecho de tener ese tipo de construcciones era porque lo más fácil es el cuero de potro porque todos los días o día por medio se comían un potro y cuando terminaban de comerlo, juntaban el cuero, los cosían entre sí y tenían una lona hecha. ¿Para qué iban a estar luchando para hacer techos con madera, con paja, si tenían cuero que para otra cosa no lo usaban? (Nelly, 2013, Comunicación personal)

El carácter de seres improvisados y rudimentarios que abunda en la literatura nacional, así como el mote de "vagos" que algunos de sus vecinos aún hoy en día siguen endilgándoles –y que habilitan discursos y prácticas discriminatorias– resultan, de este modo, revertidos. A los ojos de quienes se reconocen como ranqueles descendientes de los antiguos habitantes del oeste pampeano, esos modos de hacer y de ser muestran la "viveza de los viejos" de adaptarse a las condiciones, de analizar la situación y buscar aquellas soluciones que les resultaran menos costosas en términos económicos y energéticos. Pero en paralelo al reconocimiento a las capacidades estratégicas de sus ancestros, ese modo de vida sencillo se vuelve también orgullo de quienes han sabido mantenerlo a lo largo del tiempo y anhelo de muchos de quienes por diversas razones se han alejado, tal como uno de mis interlocutores lo relata:

Les gustaba vivir así [a los de antes], es lindo ese vivir, es como si después ahora vamos a verlo a Daniel. Daniel vive en una casita más humilde que la mía todavía y tiene un fogoncito afuera y él tenía una casa armada en Santa Isabel y la dejó y se vino a vivir acá, y le gusta vivir mejor así. Es lindo vivir así, a la orilla de ese fogón con toda su familia, estar afuera, al aire libre, abajo de ese árbol, que estar encerrado con el calefactor adentro. Al ranquel nos gusta esa vida libre, difícil acá. (Nazareno, 2012, comunicación personal)

Esta vida libre, en contacto con la naturaleza, se ha vuelto uno de los puntos nodales sobre los cuales los ranqueles reflexionan y discuten actualmente, no sólo porque –como veremos en el próximo apartado– subyace y legitima frente a otros su proceso actual de reivindicación al poner de manifiesto continuidades entre los antiguos pobladores y ellos, sino también porque la búsqueda y/o recuperación de esta "vida en libertad" opera, al interior del grupo, como marcador identitario y como camino a seguir.

Los ranqueles, indios extintos

Los tópicos reseñados anteriormente confluyen y alimentan la idea del "oeste" –con sus campos áridos y poco comunicados con el resto de la provincia– como "hogar" de los ranqueles, lugar habitado por ellos de manera continua en la época anterior a la conquista y luego de ella, morada de los ancestros que allí están enterrados y espacio de vida de familias que han preservado las tradiciones ranquelinas y siguen viviendo conforme alguna de ellas, y, por todo ello, centro desde el cual es posible un renacer.⁸

Frente a las dificultades de explicar la brecha abierta por la narrativa oficial entre unos pobladores originarios extintos y/o confinados al pasado, y estos hombres y mujeres que actualmente se reconocen como indígenas y buscan reafirmarse como tales, los ranqueles recurren a versiones divergentes del

8. Merece llamarse la atención respecto de que los relatos que aquí se presentan pertenecen a familias que viven actualmente en el oeste –sea en zonas rurales, sea en centros urbanos–. Lazzari (2007) sostiene que, para el caso de quienes no están tan claramente vinculados con la zona de Emilio Mitre y sus alrededores, el postulado de la Colonia como "hogar" puede resultar forzado y ficticio. Retomo aquí dicha salvedad.

pasado para recontextualizar su “reconocerse” y “andar en la reivindicación” y anclarlo, desde una perspectiva temporal y espacial, en continuidad con sus ancestros.

La Colonia Emilio Mitre, ubicada en el departamento Chalileo, fue creada en 1899 a partir de la Ley 1501 de Concesión de Tierras Públicas para Ganadería. Las tierras fueron adjudicadas a indígenas y no-indígenas que se comprometieron a poblarlas y utilizarlas para la cría de ganado y la realización de cultivos. Su ubicación geográfica alejada de los centros poblacionales más importantes, sumada a la mala calidad de las tierras y a un régimen pluvial escaso, mantuvieron –y mantienen aún hoy en día– a esta zona por fuera de los circuitos económicos y políticos provinciales más importantes.

Dicha característica podría habilitar lecturas tendientes a mostrar el carácter de *ghetto* de esta colonia, alejada, encerrada en sí misma, excluida y relegada a los márgenes y, por tanto, funcional a las intenciones gubernamentales post-conquista. Sin embargo, quienes postulan en la actualidad al oeste como “hogar” sostienen, sin dudarlo, que son estas mismas características las que les permitieron replegarse, “guardarse para adentro” y permanecer tácticamente en silencio hasta que las condiciones fueran más propicias. Salomón Tarquini ha explorado en una serie de artículos recientes (2009, 2010) las estrategias adaptativas que los ranqueles reasentados en Emilio Mitre habrían llevado a cabo para adaptarse a las condiciones ambientales adversas, mostrando cómo estas soluciones –ancladas la mayoría de las veces en prácticas tradicionales– les habría permitido a estos grupos ejercer, durante la primera mitad del siglo xx, una limitada autonomía.

Ante los ojos de los ranqueles actuales, Emilio Mitre aparece como representante de toda una serie de puestos y parajes de la zona que habrían funcionado como “lugares de resguardo”. Por un lado, Emilio Mitre es reconocido como lugar desde donde el movimiento de reivindicación ha emergido,⁹ aun cuando en la actualidad éste se haya extendido y abarque prácticamente la totalidad de la provincia. Y por otro, es visto también como espacio significativo que cobija para muchos de ellos memorias, saberes y valores que asocian con lo “verdaderamente ranquel” y que, por tanto, revierte las imágenes de la aculturación y el mestizaje como pérdida, marca continuidades y legitima su actual “reconocerse”,¹⁰ tal como queda de manifiesto en el siguiente relato:

Todas esas cositas me enseñaba [la abuela]. Todo muy lindo, yo siempre me mantengo en ese así, cuando voy al campo [a Emilio Mitre] y me voy ahí, a estar con los otros. Me gusta. Y hay un tamarisco [*Tamarix gallica*] que tiene ciento y pico de años, de los primeros tamariscos que hubo ahí fue ese, lo plantó y la familia mía quienes venían a la sombra, toda mi familia. Tiene como bancos, tiene como para subir, una cosa muy linda. Y siempre le decía a mi gente cómo podíamos hacer ahí, porque yo quiero poner algo, como un recordatorio, poner algo de quiénes son los que han vivido porque casi los demás están todos ahí, es un cementerio. (Daniel, 2013, entrevista)

Estas palabras muestran cómo los campos del oeste, lejos de constituir un ambiente inhóspito y marginal, son el escenario donde gran parte de los recuerdos y los afectos se despliegan, el “espacio vivido” (Ingold, 2000: 5) donde la vida ranquel habría transcurrido en forma solapada y silenciosa. Tanto los recuerdos felices como las historias tristes de discriminación y violencia aparecen absolutamente imbricadas con este espacio físico, el oeste, que se erige, entonces, como condición de posibilidad de un “modo de ser ranquel” que, aun habiéndose modificado a lo largo del tiempo, no deja de ser tal.

9. Los ranqueles reconocen como antecedentes directos de su reorganización en tanto pueblo indígena dos hechos. Por un lado, un litigio por tierras en Emilio Mitre entre los años 1966 y 1972 que habría posibilitado el surgimiento de líderes que, luego de una época de silencio, retomaron el legado de figuras como Yancamil, Santos Morales o Caleu Cabral y, al hacerlo, tendieron puentes entre la generación de *lonkos* que surgirán luego (los actuales) y los caciques previos a la Conquista del Desierto o inmediatamente posteriores a ella. Por otro, le otorgan gran importancia a los relevamientos lingüísticos que se llevaron a cabo en la misma zona entre los años 1983 y 1985, que generaron la toma de conciencia respecto del valor de la lengua que derivó en los intentos de recuperarla a través de talleres y cursos.

10. “Reconocerse” es el modo en que los ranqueles denominan al proceso por el cual una persona se proclama como perteneciente a un grupo étnico auto-adscribiéndose a él.

Para quienes hoy en día protagonizan la reivindicación ranquel, los hiatos en la transmisión generacional de la lengua ranquel así como la interrupción de las prácticas propias de lo que ellos llaman "espiritualidad", su adopción del evangelismo y la autoidentificación como "paisano" o "puestero", no evidencian la pérdida y el sojuzgamiento de su grupo que habrían conducido, bajo algunas perspectivas, a su extinción. Por el contrario, dan cuenta de una estrategia por parte de sus mayores que, analizando lúcidamente el contexto en el que les tocó vivir, consideraron que era mejor "bajar, como en la savia en invierno; guardarse en el tronco para alguna vez, volver a salir" (Nazareno, 2013, comunicación personal).

Conocimientos y tradiciones habrían quedado, entonces, "escondidos", transmitiéndose de manera solapada (y selectiva) en el ámbito familiar cotidiano. Siendo así, tal como sostiene Silvia Citro para el caso mocoví del Gran Chaco, "no se trata entonces de expresiones culturales que simplemente 'reaparecen' un siglo y medio después [...] sino que son consecuencia de creencias y prácticas ejercidas por los actores durante todo ese tiempo, a veces de manera oculta" (Citro, 2006: 154).

La aparente paradoja de la presencia en la provincia de La Pampa de indios extintos es, así, solucionada. Mientras que en muchos discursos la salida a este desafío analítico se encuentra en la negación de las identidades indígenas actuales por considerarlas mestizas y acriolladas, en las narraciones ranqueles la fórmula se invierte y lo que se ataca es el carácter de extinto. Enfatizando sus propias prácticas agentivas silenciosas y un habitar el oeste repleto de valores y representaciones, trazan continuidades que, dada su situación actual, se vuelven constitutivas de su ser-ranqueles hoy en día, sin por ello desconocer que este proceso de replegarse sin dudas ha contribuido a que ciertas prácticas dejen de realizarse o sigan manteniéndose pero desligadas del sentido que originalmente tenían.

Consideraciones finales

A lo largo de este artículo he procurado mostrar cómo las explicaciones que los ranqueles dan respecto a su origen y permanencia en el oeste pampeano, así como sus interpretaciones en relación a algunas características de la vida de sus antepasados –caza y recolección, vida en tolderías– solucionan, en sus propios términos, los enigmas que presentan las aparentes discontinuidades temporales puestas de manifiesto en su reciente "resurgir" como pueblo indígena.

La originalidad, la plasticidad y la autosuficiencia intelectual que ponen de manifiesto dichas narraciones históricas dan cuenta del trabajo que los ranqueles, cual verdaderos *bricoleurs*, realizan sobre el pasado, buscando "corregir la historia" (Rappaport, 1994); es decir, cuestionar lo que ocurrió y, a través de prácticas y discursos, construir lo que tendría que haber ocurrido.

Al hacerlo, despliegan su agentividad y deconstruyen el mito del conocimiento histórico en tanto que contenido fijo, polemizando abiertamente con las narraciones que los han condenado al pasado, al considerarlos extintos y postular discontinuidades inquebrantables entre los ranqueles del siglo XIX y quienes actualmente se reconocen como tales, que serían, en el mejor de los casos, meros "descendientes".

Para los propósitos de este trabajo no interesa tanto si los hechos y las circunstancias que los ranqueles narran han ocurrido realmente o si las interpretaciones que proponen son consistentes. Resulta más provechoso entender cómo los nexos que ellos establecen entre hechos anteriores y hechos presentes crean versiones eficaces del pasado que facilitan su posicionamiento en tanto colectivo y promueven la reflexión interna del grupo, aun cuando sus posibilidades para postular lecturas validadas del pasado son realmente débiles, puesto que dicho ámbito es, aun hoy en día, terreno por excelencia del quehacer académico.

Para poder apreciar realmente el valor de estas narrativas es preciso llamarnos a realizar un doble movimiento: uno que nos aleje de la concepción de las desarticulaciones y rearticulaciones étnicas como meras opciones situacionales voluntaristas y ventajosas; y otro que nos permita acercarnos a estas producciones como aportes serios al panorama histórico, aun cuando éstas aparezcan, en muchos sentidos, tan distantes al paradigma científico.

Mientras las sigamos considerando en términos de relatos anodinos, a lo sumo “pintorescos”, seguiremos atados a la colonialidad del poder y del saber que, disciplinariamente, tan caro nos ha costado.

Fecha recepción: febrero de 2014. Fecha de aceptación: agosto de 2014.

Bibliografía

- » BARTOLOMÉ, Miguel. 2003. “Los pobladores del desierto: Genocidio, etnocidio y etnogénesis en Argentina”. *Cuadernos de Antropología Social*, Nro. 17: 162-189.
- » BENJAMIN, Walter. 1989. *Discursos Interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Buenos Aires: Taurus.
- » BOCCARA, Guillaume. 1999. “Organisation sociale, guerre de captation et ethnogenèse chez les Reche-Mapuche à l’époque coloniale.” *L’Homme*, Nro. 150: 85-117.
- » BOCCARA, Guillaume. 2002. “Colonización, resistencia y etnogénesis en las fronteras americanas”. En: G. Boccara (Comp.). *Colonización, Resistencia y Mestizaje en las Américas*. Quito: Ed. Abya Yala - IFEA. pp. 47-82
- » BOCCARA, Guillaume. 2012. “¿Qué es lo “etno” en etnohistoria? La vocación crítica de los estudios etnohistóricos y los nuevos objetos de lucha”. *Memoria Americana*, Vol. 20, Nro. 1: 37-52.
- » BOCCARA, Guillaume. 2013. “Cultura, identidad y poder en la(s) historia(s)”. En: F. Tola, C. Medrano y L. Cardin (Eds.). *Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad*. Buenos Aires: Asociación Civil Rumbo Sur. pp. 257-267.
- » BRIONES, Claudia. 2005. “Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales.” En: C. Briones (Comp.). *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia. pp. 9-39.
- » CANUHE, Germán. 2002. *Un largo camino de regreso a casa*. En: <http://faggella.com/histoargenta/Ranqueles.htm> (Abril de 2013).
- » CASAMIQUELA, Rodolfo. 1982. “Tehuelches, araucanos y otros en los últimos 500 años del poblamiento del ámbito pampeano-patagónico”. *Síntomas*, Nro. 4: 17-29.
- » CITRO, Silvia. 2006. “Tácticas de invisibilización y estrategias de resistencia de los mocoví santafesinos en el contexto poscolonial”. *Indiana*, Nro. 23: 139-170.
- » CONNERTON, Paul. 2008. “Seven types of forgetting”. *Memory Studies*, Vol. 1, Nro. 1: 59-71.
- » DEPETRIS, José. 2003. *Gente de la Tierra. Los que sobrevivieron a la conquista, con nombre y apellido. Censo de 1895. Pampa Central*. Santa Rosa: Ediciones De la Travesía.
- » DELRIO, Walter; LENTON, Diana; MUSANTE, Marcelo; NAGY, Mariano; PAPAIZIAN, Alexis y PÉREZ Pilar, “Discussing Indigenous Genocide in Argentina: Past, Present, and Consequences of Argentinean State Policies Toward Native Peoples.” *Genocide Studies and Prevention*, Vol. 5, Nro. 2:138-159.
- » HOBBSAWM, Eric y RANGER, Terence (Eds.). 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- » INGOLD, Tim. 2000. *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres: Routledge.
- » LAZZARI, Axel. 2007. “Identidad y fantasma: situando las nuevas prácticas de libertad del movimiento indígena en La Pampa”. *Quinto Sol*, Nro. 11: 91-122.
- » LAZZARI, Axel. 2010. *Autonomy in Apparitions: Phantom Indians, Selves and Freedom (on the Rankülche in Argentina)*. Tesis doctoral inédita, Columbia University.
- » LAZZARI, Axel y LENTON, Diana. 2000. “Etnología y nación: facetas del concepto de

- araucanización”. En: *Avá*, Nro. 1: 125-140.
- » LENTON, Diana. 1998. “Los araucanos en la Argentina: un caso de interdiscursividad nacionalista”. Presentado en el *III Congreso Chileno de Antropología*, Temuco, Chile.
 - » MANSILLA, Lucio V. [1870] 2008. *Una excursión a los indios ranqueles*. Buenos Aires: Agebe.
 - » MANDRINI, Raúl. 1984. *Los araucanos en las Pampas del siglo xix*. Buenos Aires: C.E.A.L.
 - » MANDRINI, Raúl y ORTELLI, Sara. 1994. “Repensando viejos problemas: observaciones sobre la araucanización de las pampas”. *Runa*, Vol. XXII: 135-150
 - » MANDRINI, Raúl y ORTELLI, Sara. 2002. “Los “araucanos” en las pampas (c. 1700-1850).” En: G. Boccara (Comp.) *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas*. Quito, Ed. Abya Yala - IFEA. pp. 237-257.
 - » ORTELLI, Sara. 1996. “La “araucanización” de las pampas, ¿realidad histórica o construcción de los etnólogos?” *Anuario IEHS*, Vol. 11: 203-225.
 - » RAMOS, Ana. 2010. *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Buenos Aires: Eudeba.
 - » RAPPAPORT, Joanne. 1990. *The Politics of Memory: Narrative Historical Interpretation in the Colombian Andes*. Cambridge: Cambridge University Press.
 - » SALOMÓN TARQUINI, Claudia. 2008. *Indígenas y paisanos en La Pampa. Subalternización, ciclos migratorios, integración urbana (1870-1976)*. Tesis doctoral inédita, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.
 - » SALOMÓN TARQUINI, Claudia. 2009. “Construir y conservar un territorio: la familia Cabral-Carripilón en los reclamos de tierras de la Comunidad Epumer, Emilio Mitre (LP).” Trabajo presentado en las *xii Jornadas Interescuelas de Historia*, San Carlos de Bariloche.
 - » SALOMÓN TARQUINI, Claudia. 2010. Estrategias de acceso y conservación de la tierra entre los ranqueles (Colonia Emilio Mitre, La Pampa, primera mitad del siglo xx). *Mundo Agrario*, Vol. 11, Nro. 21. <http://www.mundoagrario.unlp.edu.ar/article/view/v11n21a09/370>
 - » SEGATO, Rita. 2002. “Identidades políticas y alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global”. *Nueva Sociedad* 178: 104-125.