

Modalidad Educación Intercultural Bilingüe

Coordinador a cargo: Osvaldo Cipolloni

Dirección de la colección: Silvia Hirsch y Axel Lazzari

Autores: Axel Lazzari, Ignacio Roca y Celina Vacca.

Colaboración: Nazareno Serraino y Diana Oliva

Agradecimientos

A Germán Canuhé (†), que atizó la brasa que dejaron Ceferino Morales (†), Ataliva Canuhé (†), Ambrosio Carripilón (†), Juana Cabral (†), Veneranda Cabral (†), Claudia Cabral (†) y Luisa Carripilón (†).

Y a los que la vienen protegiendo del viento del olvido:

Juana Vila Rosas, Adolfo Rosas (†), Curunao Cabral, Carlos Campú, Daniel Cabral, María Inés Canuhé, Oscar Guala, Mercedes Soria, Pedro Coria, Antonio Cabral (†), Delia Páez, Macedonio Cabral, Rosa Cabral, Ana Canuhé, Juana Cabral, Ruth Cabral, Elías Cabral, Eliseo Cabral, Noelia Cabral, Alejandro Cabral, Marti García, Luis Dentoni Yancamil, Ana María Domínguez, Carlos Martínez, Amado Cabral, Desiderio Cabral, Juan Domingo Cabral, Reymundo Cabral, Huga Lima, Daniel "Vila" Cabral, Simón Cabral, Giliberto Cabral, Juan Manuel Martínez (†), Nancy y Ezequiel Martínez, Lorenzo Sosa, Raúl Carripilón, Claudia Farías, Baldomero Blanco, Tiófila Videla, Benigna Carripilón, Héctor Páez, Adolfo y César Calfuán (†), Adelina Zárate, Graciano Zárate, Gregorio Baigorrita, Florencio Baigorrita, María Luján Pereyra, Patricia Carripi, Ceferino Fernández, Mario Zabala, Nelba Cabral, Marcelo Cajal, Natividad Cabral, Eusebia Farías, Fermín Acuña, Enrique Pereyra, Miguel Mariqueo (†), Rosa Contreras, Guillermina Gómez, Carlos Canuhé, Armando Rosas (†), Miguel Patiño, Carlos Correas, Valeriano Ainó, Máximo Saval, Horacio Bazán, Daniel Sandoval, Walter Moyeta, José Barreiro, Asdrúbal Collado, Horacio Cabral, Liliana Huitrá y tantos otros.

Coordinación de Materiales Educativos

Coordinador: Gustavo Bombini

Responsable de publicaciones: Gonzalo Blanco

Edición: Cecilia Pino

Diseño: Mario Pesci

Documentación fotográfica: María Celeste Iglesias

Realización de mapas: Programa Nacional Mapa Educativo (Dirección Nacional de Planeamiento Educativo)

Cartografía: Instituto Geográfico Nacional

Ministerio de Educación y Deportes de la Nación
Volver al futuro, Rankülches en el centro de la Argentina. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ministerio de Educación y Deportes, 2016.
52 p.; 28 x 20 cm. - (Pueblos indígenas en la Argentina; 10)

ISBN 978-987-4059-15-4

1. Calidad de la Educación. 2. Política Educacional. 3. Pueblos Originarios.
CDD 379

Prólogo

El Ministerio de Educación de la Nación tiene el honor de presentar la colección **Pueblos indígenas en la Argentina. Historias, culturas, lenguas y educación**, material de la Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe dirigido a quienes quieran aproximarse a la inmensa diversidad étnica y lingüística de la sociedad argentina, para conocerla, reconocerla y valorarla, al tiempo de elaborar propuestas de enseñanza y aprendizaje, así como diseñar planes y programas educativos.

Partimos de la constatación siguiente: si bien las cuestiones vinculadas a los pueblos indígenas tienen mayor atención de los Estados, las organizaciones y la sociedad civil, aún hay un profundo desconocimiento sobre sus realidades, las cuales con frecuencia son vistas en forma estigmatizada, como homogéneas, asimilables a la cultura envolvente u objeto de “integración”, negando sus propias diferencias y reproduciendo condiciones de desigualdad.

En sus dieciocho fascículos, **Pueblos indígenas en la Argentina. Historias, culturas lenguas y educación** presenta a los pueblos originarios en su diversidad, como sujetos de derecho, tanto individual como colectivo, con sus historias e identidades, con sus vicisitudes y reivindicaciones, desde una mirada actual.

La publicación fue pensada para los estudiantes, docentes, equipos de formación docente, equipos educativos provinciales y nacionales, organizaciones de cooperación en general y, también, para los comuneros indígenas y sus organizaciones, así como la sociedad en su conjunto, sobre todo para quienes comparten su vida cotidiana con miembros de pueblos indígenas sin verlos, reconocerlos ni valorarlos en su pertenencia e identidad.

Porque entendemos que esta diversidad nos enriquece a todos y todas, y porque para valorarla es necesario conocerla, nos comprometimos a abordar un proceso de producción de cada cuadernillo como un desafío de trabajo intercultural. Así, los contenidos, miradas e imágenes que contienen estas páginas, son el fruto de coautorías de investigadores, docentes y referentes indígenas de diferentes comunidades de distintas regiones del país.

Este material se inscribe en la estrategia de la Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe de avanzar en lo que en la región se denomina como “Interculturalidad para todos”, esto es, un contenido que atraviese los niveles y áreas curriculares del sistema educativo e interpele el sentido común de la sociedad en general respecto de un tema que requiere abordajes en perspectiva intercultural, para fomentar el reconocimiento mutuo de quienes se asumen indígenas y quienes no; esto permitiría comprenderse con vistas a una igualdad democrática de identidades culturales diversas.

Estos cuadernillos fueron realizados gracias a un convenio de colaboración académica con el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad de San Martín, previa consulta y participación activa del Consejo Educativo Autónomo de Pueblos Indígenas, como entidad de gestión participativa y asesoramiento del Ministerio de Educación y Deportes en todo lo concerniente a las acciones que la Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe asume en el marco de la política educativa nacional.

Esperamos que estas historias, culturas, lenguas y educación de los pueblos indígenas contribuyan a profundizar el tan ansiado y necesario diálogo intercultural, a fomentar relaciones de igualdad en la diversidad y a superar asfixiantes relaciones sociales caracterizadas por el prejuicio, el racismo y la exclusión del otro, con el fin de construir nuevos horizontes de hermandad entre los pueblos.

Oswaldo Cipolloni
Coordinador a/c

Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe

Acerca de la colección

Orientados por el valor de la interculturalidad crítica, presentamos dieciocho fascículos como un aporte curricular a la EIB, al sistema educativo nacional y al público en general. Esta colección desarrolla contenidos sobre las variadas y variables realidades indígenas en la Argentina, haciendo hincapié tanto en su diferenciación cultural y étnica como en los modos en que esta diferenciación se ha construido a lo largo de la historia y se sigue elaborando en el presente.

La serie se propone:

- 1) Ofrecer información actualizada sobre los pueblos indígenas que habitan en el país, tomando en cuenta los entramados sociales, culturales e históricos en los que se insertan.
- 2) Difundir las diversas situaciones sociolingüísticas de los pueblos originarios.
- 3) Dar cuenta de la diferenciación cultural y étnica de los pueblos indígenas, señalando el papel que hoy juegan “la cultura” y “la lengua” en las prácticas culturales de construcción de sus identidades.
- 4) Brindar ejemplos actuales de experiencias de educación intercultural y bilingüe.
- 5) Contribuir a la elaboración de estrategias y recursos didácticos para fomentar la interculturalidad en el aula.

Tratándose de las situaciones interculturales e interétnicas que involucran a los pueblos indígenas en la Argentina, la colección asumió el desafío de desarrollar desde su misma concepción un modelo de trabajo y discusión colectivo en clave intercultural e interétnica. De esta manera, cada fascículo debe ser leído como un *descanso* en un camino sinuoso hecho de diálogos, debates, malentendidos y silencios que hemos recorrido todos los participantes de este proyecto durante los dos años de trabajo que hemos llevado adelante. Así como es fundamental entender que este camino continúa, también es necesario subrayar el “entre todos”, que los hubo, muchos y diferentes: “entre” los editores; “entre” los editores y el Equipo de Coordinación de la Modalidad EIB; “entre” la Coordinación de la Modalidad, los editores y los representantes

indígenas del Consejo Educativo Autónomo de Pueblos Indígenas (CEAPI) en el Ministerio de Educación; “entre” los editores y los grupos de autores, “entre” los autores y las personas que estos contactaron durante sus investigaciones. Resultado de estos intensos y diversos intercambios aparece la presencia constante de coautorías y, especialmente, de coautores y colaboradores indígenas en los créditos de los textos que integran la colección. Esta participación indígena no se ha debido meramente al cumplimiento formal de un derecho garantizado sino que, ante todo, es el reflejo de los diversos flujos interculturales que nos han recorrido durante nuestra labor. Pues el “entre” siempre habilitó la posibilidad de diálogo, algunas veces de malentendidos y el debate, con la consecuente revisión de ideas y aprendizaje mutuo. Pero a veces, debemos admitir, el “entre” se cerró muy rápidamente y quedaron reforzados ciertos prejuicios y estereotipos. No podría haber sido de otra forma, pues “cultura” es tanto aprendizaje y plasticidad como repetición de lugares comunes y frases hechas, en las que nos sentimos “como en casa”, a pesar de que muchas veces nos molesten.

La capacidad de aprendizaje que supone lo cultural se da a *través del otro y con el otro*. Así aprendemos a darnos cuenta que *no* somos idénticos a nosotros mismos, es decir, que estamos habitados por muchos “otros”. Si hacemos el esfuerzo de pensar a la “cultura” como un “flujo intercultural” podremos comenzar a comprender la magia por la cual llegamos a modificarnos entre todos. Cuando repetimos la frase familiar y el estereotipo, la cultura deja de estar al servicio del aprendizaje para transformarse en un manual de instrucciones que refuerzan identidades y diferencias estereotipadas. Apostamos a invertir la tendencia y tomar el camino que va de la diferenciación a las identidades antes que el camino que llega a las diferencias partiendo de las identidades. Así, pensando desde el “entre”, “a través” y “con” el otro podremos plantear nuevas preguntas y aprender mutuamente. Observarán que los contenidos de los fascículos están ordenados según la “identidad de los pueblos indígenas”, pero esto es sólo el comienzo,

el “guiño” al sentido común que nos hacemos entre todos. El desafío es ir más allá, guiados por un sentido de lo intercultural como un fluir (a veces armónico y muchas veces discordante), reconociendo la multitud de caminos y cruces en los que *nos perdemos –nos descubrimos diferentes de nosotros mismos– justo cuando nos encontramos con otros*. La educación intercultural se propone aprender a ir más allá de la cultura (o de la lengua) pensada como identidad; esto significa aprender a hablar y pensar y actuar interculturalmente. Y esto tiene consecuencias prácticas ya que al mismo tiempo que desarmamos nuestras identidades y las de los otros también desarticulamos la jerarquía de “arriba” y “abajo” en que estas suelen estar ordenadas, y es entonces que lo intercultural se vuelve una posibilidad de democratización del saber.

El objetivo de esta colección es fomentar el reconocimiento mutuo de la diferenciación intercultural en lo que atañe a los pueblos indígenas así como entre ellos y aquellos colectivos sociales que no se reconocen tales, teniendo siempre en vista la igualdad democrática de identidades culturales. Esta preocupación ha sido una constante durante el trabajo de los editores, coautores y colaboradores, indígenas o no indígenas, quienes experimentaron de primera mano que dicho reconocimiento recíproco de diferencias en igualdad no es nada fácil de alcanzar ni sus consecuencias pueden ser previstas de antemano. Toca ahora al lector –maestros, estudiantes y público en general– hacer su propia prueba. Si se asume la propuesta, esta colección habrá dado un paso más en la dirección de aprender a *interculturalizar* la herencia de la “educación intercultural y bilingüe para indígenas” para transformarla en educación intercultural para todos.

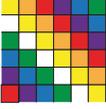
En la colección encontrarán fascículos sobre un único pueblo indígena o varios, pero podrán advertir que algunos pueblos indígenas son abordados en más de un fascículo. También hallarán fascículos acerca del tratamiento particular de ciertas lenguas indígenas.

Al adoptar este criterio de presentación se han privilegiado las situaciones locales y regionales que afectan a los procesos interculturales de

los pueblos indígenas por sobre la clasificación tradicional de los pueblos indígenas en áreas culturales.

Los dieciocho fascículos se distribuyen, por orden de aparición, de la siguiente manera:

1. Pueblos Indígenas en la Argentina. Interculturalidad, educación y diferencias
2. Guaraníes, chanés y tapietes del norte argentino. Construyendo el ñande reko para el futuro
3. El pueblo kolla de Salta. Entre las nubes y las yungas
4. El pueblo wichí hoy: iguales pero diferentes, uniendo lo propio con lo ajeno
5. Indígenas en clave urbana intercultural en el Conurbano y La Plata
6. Kollas de Jujuy. Un pueblo, muchos pueblos
7. Pueblos mocoví y qom en los espacios urbanos de la provincia de Santa Fe
8. Mbya-guaraní. *Yma roiko porã ve*, “antes vivíamos muy bien”
9. “No estamos extinguidos”: memorias, presencia y proyectos de los pueblos originarios de Cuyo
- 10. Volver al futuro. Rankülches en el centro de la Argentina**
11. Educación Intercultural Bilingüe en Chaco: toba/qom y wichí
12. Tehuelches y selk’nam (Santa Cruz y Tierra del Fuego): “No desaparecimos”
13. El Pueblo Mapuce en Neuquén: ancestralidad, vigencia y proyección
14. Pueblos indígenas en Santiago del Estero y Córdoba. Tejiendo memorias con relatos actuales
15. Quichua y guaraní: voces y silencios bilingües en Santiago del Estero y Corrientes
16. Qom (tobas) y moqoit (mocovíes). Antiguas y nuevas andanzas por el Gran Chaco
17. Del presente al pasado: la resistencia y lucha del pueblo diaguita calchaquí
18. Cultura, historia y presente del pueblo mapuche en Río Negro y Buenos Aires



Índice

| | |
|---|----|
| Introducción: Comenzar de nuevo | 9 |
| Un largo camino de regreso a casa plagado de peligros | 11 |
| Los rankülches en números y en el mapa | 15 |
| Los rankülches ayer y hoy | 19 |
| Historias del pueblo rankülche | 19 |
| Los tiempos inmemoriales | 19 |
| Los tiempos de la sociedad de frontera | 20 |
| Tiempos de dispersión, repoblamiento y migración | 23 |
| Tiempos de resurgimiento | 26 |
| Cultura: modos de vida y conciencia de identidad | 29 |
| Territorios antiguos y espacios habitados de hoy | 29 |
| Actividades productivas y formas de cooperación e intercambio | 30 |
| Comer bien, tener buena salud, curar | 32 |
| Religiosidad y ceremonias | 34 |
| Educación, antes y ahora | 35 |
| Derechos para seguir volviendo a casa | 37 |
| La Educación Intercultural Bilingüe en el pueblo rankülche | 42 |
| Volver a un mejor futuro | 45 |
| Bibliografía | 47 |

Introducción: Comenzar de nuevo

Hacía frío y la noche entera rodeaba al campo. Unas treinta personas estaban congregadas en el paraje Leubucó, al norte de La Pampa; venían de varias localidades de la provincia y algunos se habían arrimado desde San Luis, Córdoba y hasta de Buenos Aires. Celebraban el *We Tripantu*,¹ una ceremonia recientemente recuperada del olvido.

Hacía mucho frío. Era 23 de junio y ¡los rankülches festejaban el año nuevo! Esa fecha coincide con el solsticio de invierno, momento en que la Tierra está más lejos del sol y a partir del cual el año vuelve a crecer. Pero no son los rankülches ni los pueblos nativos del hemisferio sur los que viven con las “estaciones cambiadas”, sino nuestro calendario oficial. Hemos desvirtuado el profundo aprendizaje humano que enseña que el nuevo ciclo comienza al fin del día más corto y de la oscuridad más larga.

Hacía muchísimo frío. En torno al fogón la gente pasaba las horas conversando, tomando mate, comiendo, abrigándose con ponchos, sombreros y frazadas. Algunos se volvían a encontrar después de un tiempo, otros se conocían por primera vez. Se abrazaban, se acurrucaban, caminaban un poco y volvían al grupo en busca de cobijo. Hablaban de parientes y amigos en común, compartían experiencias e historias, cantaban, bailaban, tocaban música con instrumentos autóctonos, pero sobre todo estaban ahí, haciendo fuerza para que el mundo pudiese renacer nuevamente. A unos pasos se levantaba el *rewé* –un tronco de caldén de más de un metro y medio de altura– marcando el centro sagrado y el camino que conecta, a través de los cuatro escalones tallados en su superficie, la tierra y el cielo. Al lado, se había clavado una bandera con los colores rankülches. Cada tanto la gente se acercaba al *rewé* para dejar ofrendas y pedir por la prosperidad, la salud y el bienestar de los suyos y de todas las criaturas. También se aproximaban al fogón y ahumaban sus ropas y pertenencias para purificarlas. Al clarear todos comenzaron a juntarse alrededor del *rewé* y allí, abrazados, recibieron con gritos y saludos los primeros rayos del sol.

Hacía frío, mucho frío pero la gente, a fuerza de fervor y ruegos, había logrado convencer a Nguenechén (o Vuta Chao) que les regalara una ronda más de vida.

El *We Tripantu* o año nuevo es una de las tantas iniciativas de reelaboración de la cultura rankülche que se vienen celebrando en La Pampa desde hace veinticinco años y, más recientemente, en San Luis y Córdoba. Sin embargo, esta ceremonia, en la que han participado los autores de este texto, no se celebró durante más de cien años en La Pampa. ¿Por qué?, ¿la gente se había olvidado?, ¿había algo de malo en esta ceremonia?, ¿alguna institución prohibía a los rankülches juntarse para recibir el nuevo año en invierno? ¿Por qué se celebra ahora?, ¿por qué esas ganas sinceras de los miembros de esta comunidad por estar todos juntos?, ¿por qué los rankülches se muestran tan entusiasmados durante el *We Tripantu*?²

En este fascículo se contarán muchas cosas sobre los rankülches para intentar responder a estas preguntas y hacerse otras nuevas. El recorrido se desarrollará de la siguiente forma: primero, se plantean los desafíos que se les presentan a los rankülches para ser reconocidos como un pueblo indígena vivo y auténtico. En segundo lugar, se hace referencia a algunos

datos geográficos y sociodemográficos de la actualidad rankülche en La Pampa, San Luis y Córdoba. Luego, se presenta la “película histórica” que desemboca en este presente, repasando aspectos de la sociedad de frontera, la conquista

1. También se conoce por *We Xipantu* y *Winoy Tripantu*.

2. En este material adoptamos el gentilicio “rankülche” en singular y en plural, siendo conscientes de que circulan además los términos “ranquel”, “rankel”, “rankül” y “ranquelino”. Todos derivan de la misma raíz y significan “gente del carrizal”. Consideramos que tal vez “rankülche” sea el que mejor simboliza la reemergencia actual.



Axel Lazzari

We Tripantu en Leubucó, 2002.

y los esfuerzos posteriores de los rankülches por readaptarse a la nueva situación. En la siguiente sección, se destacan algunos rasgos de la cultura rankülche, en su dinámica creativa entre el pasado y el presente. Finalmente, se abordan las demandas presentes del movimiento rankülche,

prestando especial atención a la cuestión de la educación intercultural y la lengua. Ojalá entonces se pueda comenzar a pensar en qué podría consistir y cómo podrían hacerse nuevos aportes a la educación intercultural en relación con los rankülches.³

3. Este fascículo está en estrecha relación con los fascículos de esta misma colección que tratan acerca de los pueblos indígenas de Cuyo (fascículo 9), de Córdoba y Santiago del Estero (fascículo 12), de Santa Cruz y Tierra del Fuego (fascículo 14), de los Valles Calchaquíes de Salta, Tucumán y Catamarca (fascículo 17) y de Buenos Aires (fascículo 18). Todos ellos plantean la cuestión de la EIB en el marco de los procesos de reemergencia indígena que parten de situaciones de invisibilización.

Un largo camino de regreso a casa plagado de peligros

Como en todo hay que comenzar por el principio pero, en este caso, no se trata de un origen perdido, sino de un nuevo principio que no está muy lejos en el tiempo. Sólo hay que volver unos pocos pasos atrás, hacia el fin de la década de 1980. Allí podemos ver a una persona que empezaba a decir a través de los diarios y las radios, en charlas en escuelas y en congresos docentes, que La Pampa no era, como a todos les habían enseñado, una “provincia sin indios”. Esa persona se llamaba Germán Canuhé. Fue él quien comenzó a hacer circular, con la ayuda de mucha gente no indígena, la noticia de que en La Pampa existían los rankülches.

En las zonas rurales del oeste pampeano siempre se supo que “todavía” había unos pocos “descendientes de indios”, pero en las ciudades como Santa Rosa, General Pico, General Acha y en toda la región este de la provincia ya nadie pensaba en los indígenas, ni siquiera los mismos rankülches, que hacía poco habían llegado a las ciudades desde el campo, querían recordar ese pasado que los ponía tan tristes.⁴

Lo que la población de la zona sabía era que “antes” de la “conquista del desierto” toda la provincia había sido parte de un gran territorio indígena habitado por “indios” y que entre sus caciques se destacaban Yanketruz, Mariano Rosas, Baigorrita, Pincén, Calfucurá y Namuncurá. Cada habitante pampeano había aprendido que “después” de la conquista nada de los “indios” había quedado, salvo algunos ecos lejanos en los nombres de los parajes y los pueblos, en los “rostros de la tierra”, en las anécdotas de los viejos o en las costumbres camperas.

La historia contada por los manuales escolares y los museos era muy simple y fácil de recordar: “antes” había “indios” y “después” ya no hubo más. ¿Por qué después no hubo más? Porque desaparecieron, era la respuesta. Si acaso alguien era un poco más curioso surgían otras dos explicaciones también obvias: porque los mataron en la conquista o porque los sobrevivientes se asimilaron y son ahora como un pampeano más que vive en el campo o en la ciudad. Cosas fáciles de entender. Pero para que no quedaran dudas, esta historia afirmaba algo

más: nunca más habría “indios” en La Pampa. Lo que significa que sólo se podría hablar de indios como cosa del pasado. Eso tranquilizaba a muchos que creían que la “civilización” había cumplido su cometido al derrotar a la “barbarie”; sólo unos pocos se lamentaban de los medios violentos empleados y, en verdad, la gente ni interesada estaba. Si se hablaba de la “pampa indígena” era porque algún historiador o poeta andaba escarbando olvidos. ¡Eso sí le gustaba al pampeano de a pie! Anécdotas, palabras y leyendas indígenas siempre acudían en algún momento a darle color a una ronda de mate o a la mesa familiar. ¿Qué curioso, no? A pesar de que toda la historia enseñada y aprendida en los libros y en la calle que decía que los indios ya no eran, no estaban, habían sido, estos recuerdos volvían, como fantasmas, a poblar la vida más íntima de las personas. La gente parecía no poder desprenderse de ese pasado. Vivía en un suelo indígena bajo la sombra del indio, y lo negaban (Lazzari, 2007).

Germán Canuhé, nacido en el oeste pampeano, que vivió en Buenos Aires y recorrió el mundo como marino mercante, no estaba de acuerdo con seguir alimentando la historia del indio fantasma. Decía lo contrario a lo aprendido y reproducido por la cultura pampeana, decía que los indios no habían desaparecido. Hoy en día, que se acepta que en La Pampa viven los rankülches, nos parece que Canuhé y otros que lo acompañaron en los primeros pasos como Juana Vila Rosas, la tenían fácil. Pero no fue así. Cambiar la frase “los indios eran y estaban” por “los rankülche son y están” es tan difícil como rogarle al sol que salga una vez más. Significó –¡y aún significa!– un gran esfuerzo convencer a las autoridades provinciales, los maestros, los periodistas y los profesores de la universidad, es decir, a todas esas personas que se especializan en transmitir los mensajes de cómo son y deben ser las cosas oficialmente.

Pues bien, hoy en La Pampa los rankülches son reconocidos. Pero si los rankülches siempre estuvieron, ¿cómo se atrevió a preguntar Canuhé treinta años atrás, por qué no los veían?, ¿y por qué a los mismos rankülches les costaba

4. Aunque hemos procurado incorporar información de diversas regiones urbanas y rurales de las provincias, el texto enfatiza en la realidad de los rankülches que habitan en las zonas rurales del oeste pampeano. Esto puede explicarse por la importancia que adquirió la cuestión de la memoria de los “últimos ranqueles” como faro y justificación del proceso de organización rankülche.

tanto verse como tales? Es que para comenzar a ver lo que siempre se ignoró hay que cambiarse los lentes de la historia enseñada y aprendida. Así como los microbios y las grandes constelaciones fueron descubiertas por microscopios y telescopios, también es preciso crear un nuevo “visor” para ver a los rankülches (y a todos esos grupos indígenas que han sufrido situaciones parecidas de invisibilización). Este material quiere ayudar a seguir perfeccionando este “visor”, esta nueva forma de ver.

Durante la última década pareció suficiente que algunas autoridades empezaran a considerar a los rankülches como gente que vivía en el presente y ya no como una especie de “muertos vivos” cuya única razón de ser era trabajar, permanecer y ser testimonios del pasado. Fue una época importante en la que se dio impulso a talleres de lengua indígena, de memoria, de artesanas, se lanzaron algunos proyectos de becas educativas y sobre todo se produjo en 2001 el retorno de los restos del cacique Mariano Rosas, ese gran acontecimiento para los rankülches y también para los pampeanos.

En cuanto a San Luis, también fue necesario cuestionar prejuicios que confinaban a los rankülches al pasado (Vacca, 2015). El proceso de reivindicación de este pueblo adquirió visibilidad e impulso en 2006, cuando algunos referentes indígenas locales (rankülches y también huarpes) entablaron relaciones con el gobierno provincial y el movimiento rankülche de La Pampa. Al poco tiempo, se reconoció oficialmente la preexistencia étnica y cultural de las comunidades originarias de la provincia y se volvió más frecuente encontrar alusiones al pasado y presente rankülches. En Córdoba los movimientos son todavía incipientes, pero ya se han organizado comunidades en el sur provincial, la región que correspondía a los antiguos territorios rankülches.

Paralelamente a estos reconocimientos reclamados y otorgados, se iban organizando las comunidades rankülches, instalándose sus autoridades y generando espacios para reaprender la cultura, la lengua y, sobre todo, los derechos que les garantizaban ser diferentes con el fin último de disfrutar de un bienestar en igualdad de condiciones con el resto de los habitantes del país.

¿Pero son definitivos estos logros? ¿Están los rankülches conformes con que solamente se reconozca su existencia y su identidad y se les otorguen algunos beneficios esporádicos y muy selectivos? ¿Cómo quieren ser reconocidos hoy

los rankülches? En los últimos años, los miembros de esta comunidad comenzaron a repensar mejor este “visor” que les permitió, poco a poco, y no sin zonas oscuras, reconocerse y ser reconocidos como diferentes e iguales al resto de los pampeanos y los puntanos. Ya no sólo reclaman ser aceptados, sino también ser los protagonistas de su propio proyecto cultural y social.

Pero antes de avanzar es necesario señalar que todavía existen muchas resistencias para otorgarles a los rankülches el lugar que se merecen. Se trata de preconcepciones muy arraigadas que les hacen difíciles sus vidas en la actualidad. Estos prejuicios siguen aflorando en la voz de las autoridades oficiales, pero sobre todo se cuelean en las conversaciones cotidianas en el trabajo, el boliche, la calle o el hogar. Algunos de ellos son muy discriminadores y otros son simples estereotipos pero con consecuencias negativas.

Uno de los autores de este material recuerda un episodio vivido años atrás cuando el encargado de una estancia le dio su parecer sobre los rankülches de Colonia Mitre, localidad rural del oeste pampeano:

*Yo no estoy en contra de los indios, al contrario. Los conozco mucho, somos vecinos. Yo hace muchos años que estoy por ahí. Pero son flojos, no trabajan nunca. Tienen poca constancia. El gobierno los ayuda. Yo no estoy en desacuerdo con que los ayuden, pero les tienen que dar créditos a los que pagan. No hacen nada. Tienen esas chivas y luego están todo el día vagueando.*⁵

Este buen hombre no hacía más que repetir la verdad aprendida en la escuela y en su vida cotidiana: “los indios son vagos y esperan que los ayuden”. Pero dejemos que su vecino rankülche le conteste:

Y, realmente, para cultivo las tierras donde nosotros estamos no dan. El que no ha hecho la prueba, si quiere nosotros le damos una hectárea, dos hectáreas, que venga a hacer la prueba si es capaz de hacerla producir, porque acá lo único que se produce es la cabra y ahora que hay algunos vacunos. Así que el que diga que (los indios) no lo producen de flojos estaría hablando un poco fuera de la verdad. Porque esos señores que dicen que compraron y vinieron a poner alambres, molinos por todos lados, tiraron pastos llorones por todos lados, tiraron trigo y maíz y pregúntenle qué es lo que cosecharon. ¿Cosecharon trigo, cosecharon lo que sembraron? No, cosecharon olivo [yuyo]. Dejaron todo ya. Se fueron.

5. Si no se indica lo contrario, todos los testimonios recogidos provienen de los registros etnográficos realizados por Axel Lazzari en distintas regiones de La Pampa, entre 2000 y 2016.

¿Será entonces que los indios son vagos o que en realidad no tienen el suficiente capital —como sí lo tiene el patrón del encargado— para poner a producir el campo? Pero, incluso, ¿es suficiente contar con el capital o se necesitan muchas generaciones para darse cuenta de que las tierras de la Colonia Mitre “no dan” más que para chivas y algunas vacas? La respuesta es simple: Los indígenas saben más que el prejuicioso recién llegado. Ese saber es parte de su cultura, pero no de una cultura ancestral precolombina, sino de una cultura de resistencia forjada sobre la base de los duros aprendizajes realizados después de la conquista para sobrevivir en tierras malas, las únicas que les permitieron tener a los indígenas. Es desde estos saberes y experiencias que los rankülches, poco a poco, se animan a recordar lo olvidado forzosamente, recreando viejos rituales como el *We Tripantu*. Pero aun durante estos vigorosos procesos de reelaboración reaparecen los estereotipos cuando menos se los espera.

En 2003, en el Taller de Lengua y Cultura Ranquel en Santa Rosa y el maestro escribió en el pizarrón: “*nelan lente*” y tradujo: “no tengo lentes”. Cuando dijo esto un alumno lo interrumpió: “¡Pero la palabra ‘*lente*’ es muy contemporánea!”, a lo que el maestro respondió: “Sí, es contemporánea, pero son cosas que ustedes van a afrontar en la vida con este idioma”. Como en cualquier otra lengua originaria, el *rankülchedugun* tiene muchas palabras de origen castellano como *kapura* (cabra), *kawellu* (caballo) y *waca* (vaca), ¿pero acaso el castellano no está repleto de palabras inglesas como *Internet*, *show*, *marketing*, *okey*, etc.? El prejuicio del alumno consistía en creer que el *rankülchedugun* es una lengua de los “tiempos de antes” y que por esto no puede incorporar palabras “contemporáneas”. Sin darse cuenta, el estudiante revelaba la dificultad de entender que los rankülches no son testimonios de los días pasados, sino actores del presente que reelaboran activamente el pasado para construir un mejor futuro. Esto muestra que, aun queriendo reconocer a los rankülches, el “visor” de los blancos no siempre ve lo que los rankülches quieren mostrar.

Años atrás comentaba un dirigente rankülche de una ciudad del este pampeano:

Acá, si bien no hay una discriminación manifiesta, te das cuenta. Por ejemplo, desde hace casi cinco años desde la municipalidad se viene haciendo un homenaje a la mujer. Entonces, siempre se eligen cinco o seis

mujeres del pueblo para destacar. Y durante los cinco años estuve diciendo que le otorguen un premio o la destaquen a Josefa como una ranquel, como una mujer que ha tenido su laburo con el telar, que ha ganado premios en Palermo. Y hasta ahora no pasó. Yo no quiero insistir demasiado con eso, porque tampoco quiero que sea forzado. Eso va a pasar, pero va a pasar cuando ya no tengan más mujeres para distinguir. Concretamente, este año estaban pensando a quien premiar y yo les dije que la destaquen a Josefa. Lo de ella también tiene su valor, su lucha diaria y silenciosa o sin demasiada participación. Ella trata de decir lo que puede y eso también vale. No es fácil plantarte y decir que uno es indio.

En este testimonio puede verse que actualmente mucha gente reconoce un valor positivo a las artesanías textiles, pero esta aprobación no siempre alcanza a las personas que las hacen. Es como si la sociedad prefiriera valorar la “cultura indígena” por sobre sus hacedores. ¿Por qué sigue siendo tan difícil superar estos ninguneos y malentendidos? Pareciera que siempre es más fácil vender o exhibir un poncho rankülche que “plantarte y decir que uno es indio”.

La dificultad en “asumirse” rankülche pareciera tener que ver con que resulta muy complicado cortar la maraña de actitudes profundamente arraigadas que los propios rankülches han venido aprendiendo para sobrevivir. El silencio y el olvido han sido las formas más comunes de pasar desapercibidos y se los ha confundido con “asimilación” y con el “mestizaje” con los blancos. Suele decirse en La Pampa y en San Luis que aquí “estamos todos entreverados”: “gringos”, “rusos” y “gallegos” casados con “indias” y viceversa; los hijos son “medio indios” o “más gringos”; “indios” y “blancos” son vecinos y amigos. Sin embargo hay “mejores” y “peores” “mezclas”, “cruzas” y “yuntas”, y la “mala” mezcla siempre tiene que ver con un exceso de “indio”.

En este mundo que parece “igualito” pero que no lo es, se han mezclado también los silencios y los miedos. Salvo los rankülches que hoy son los protagonistas activos del movimiento de organización y recreación cultural, a la mayoría de sus integrantes les cuesta aceptarse como rankülches. Si se les pregunta por su identidad indígena suelen responder:

“¿Qué vamos a hacer?, si somos de esa raza ¿O no somos de esa raza?”, nos responde una mujer anciana.

*“Yo soy india, no lo niego, no niego la raza”,
dice una joven.*

*“Bueno, yo no sé, quizás somos indios”, se
ataja un tercero y cuando le comentamos
que su hermana se consideraba rankülche,
opina: “sí, más bien, [...] será, no sé”.*

Si queremos entender un poco más las posibilidades y desafíos de la educación intercultural en La Pampa y San Luis, en particular en referencia a los rankülches, debemos reconocer que el proyecto iniciado por Germán Canuhé, el cual

denominó “Un largo camino de regreso a casa”, ha avanzado mucho pero todavía está lleno de obstáculos viejos y nuevos. Admitir la presencia indígena en La Pampa fue el gran logro de este proyecto, que luego se extendió a otras provincias, pero reconocer que toda cultura e identidad se van construyendo con los materiales del pasado y las circunstancias del presente y que la única autenticidad es la de los miembros de una comunidad viviendo de cara al futuro, son cosas que aún no están claras para propios y ajenos y para las que tenemos que seguir reajustando el “visor”.

Los rankülches en números y en el mapa

¿Cómo aparecen los rankülches si los observamos con esos lentes que usan las estadísticas oficiales? O sea, ¿cuántos son?, ¿dónde viven?, ¿de qué viven?, etc. La mayor parte del pueblo rankülche vive en las provincias de La Pampa, San Luis, y Córdoba, pero también muchas familias y personas residen en diversas zonas del país, como la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y las provincias de Buenos Aires, Santa Fe, Mendoza y Tucumán.

Los rankülches habitan tanto en zonas rurales como urbanas. En La Pampa, la población rural se concentra en la región noroeste de la provincia, en pueblos como Santa Isabel y Telén, en la Colonia Emilio Mitre, Algarrobo del Águila, Víctorica y en las zonas aledañas. En San Luis, hacia el sur, cerca de La Pampa, se ha instalado recientemente un asentamiento rural planificado llamado Pueblo Nación Ranquel. En cuanto a la población rankülche urbana en La Pampa, se encuentra distribuida en los pueblos del norte, en Santa Rosa, General Pico y General Acha, así como en algunos pueblos del este. En Santa Rosa, los rankülches provenientes del campo se fueron instalando en zonas específicas, dando lugar a barrios que actualmente concentran a la gran mayoría de los descendientes y/o pertenecientes al pueblo rankülche, como, el barrio El Salitral, Villa Parque y Zona Norte (Salomón Tarquini, 2010). Asimismo, en la provincia de San Luis, la población rankülche se encuentra mayormente en las localidades de Justo Daract, Villa Mercedes y los pueblos de la zona sur. También al sur de la provincia de Córdoba hay comunidades rankülches como es el caso de la que lleva el nombre de “Ramón Cabral”, en la localidad de Del Campillo.

Según la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) realizada entre 2004 y 2005 por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC), existirían 10.149 rankülches distribuidos en el país, 4573 de los cuales se encontrarían en La Pampa.⁶ En el Censo de 2010 se volvió a relevar esta cuestión y se estimó la existencia de 14.860 personas pertenecientes o descendientes del pueblo rankülche en todo el país (INDEC, 2012). Para la provincia de La Pampa el mismo censo precisó una cantidad de 14.086 personas que se consideran descendientes y/o pertenecientes a un pueblo indígena, lo cual constituye el 4,5% de la población total provincial. Sobre ese número total, el 44,4% se reconoce rankülche, el 30,2% mapuche y el 8,7% pampa. En promedio, el 85,9% de la población indígena de La Pampa vive en áreas urbanas, y el resto en zonas rurales.

En la provincia de San Luis, como resultado de la desarticulación familiar y la dispersión en distintos puntos de la provincia sufrida por los rankülches a fines del siglo XIX, el proceso de reconocimiento y organización de este pueblo atraviesa otra instancia en relación con La Pampa, y eso se ve reflejado en los números de las estadísticas. Por ejemplo, en los resultados de la ECPI de 2004 y 2005 correspondientes a San Luis no se desagrega el dato de la identificación de personas pertenecientes o descendientes de los rankülches en esta provincia. Por otro lado, el Censo de 2010 identificó 7994 personas (3909 varones y 4085 mujeres) que se autoadscribieron como parte de un pueblo originario de esta provincia. Este número constituye el 1,9% del total de la población de San Luis e incluye, entre otros, a comechingones, huarpes, mapuches y rankülches.

| Provincia | Población total | Población indígena o descendiente de pueblos indígenas u originarios | | | |
|-----------|-----------------|--|------|---|-------|
| | | Total | % | Población indígena o descendiente que se reconoce rankülche | |
| | | | | Total | % |
| La Pampa | 315.110 | 14.086 | 4,5% | 6245 | 44,4% |
| San Luis | 428.406 | 7994 | 1,9% | 299 | 3,7% |
| Córdoba | 3.256.521 | 51.142 | 1,5% | 2888 | 5,6% |

Fuente: Elaborado por Celina Vacca a partir de los datos de INDEC. Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010.

6. Hay que entender que todo censo es una “fotografía” y como tal nos provee datos cuantitativos importantes pero no permite una reconstrucción de los procesos históricos.

Muchos rankülches llevan una vida comunitaria. Por lo general, estas comunidades están integradas por familias emparentadas que se agrupan en un barrio y comparten diferentes aspectos de la vida cotidiana: se visitan asiduamente, se pasan información, se prestan cosas, se apoyan en momentos de necesidad, se casan entre conocidos, salen de padrinos y compadres, adoptan hijos de crianza, van a la misma iglesia, suelen votar por el mismo candidato, algunos comparten campos de pastura, en caso de que los tengan, y a veces se juntan para trabajar comunitariamente. Eso sí, lo que más les gusta —como a todos— es reunirse para festejar lo que haya que festejar. Es verdad que hay muchas familias rankülches que viven más aisladas de otros rankülches, sobre todo en las ciudades, pero justamente el movimiento de organización indígena les ha permitido conocer y juntarse con parientes lejanos y entablar relaciones con nuevos amigos. Hay que remarcar que estas comunidades rankülches no excluyen en absoluto la relación con vecinos no indígenas y la inclusión de no rankülches en ellas. Ya se dijo, en este mundo “estamos todos entreverados”. Entonces, nada más lejos de la “pureza” o el “aislamiento” en una comunidad rankülche en La Pampa.

La excepción es el ya mencionado Pueblo Nación Ranquel, un conjunto de viviendas

construidas por el gobierno de San Luis a 220 km al sur de la capital, que por su emplazamiento en el “medio de la nada” y el traslado de un conjunto de familias para que vivan en ese lugar, remeda los antiguos “pueblos de indios” de la época colonial (Espinosa Molina, 2013). Sin embargo, en ese espacio, muy poco habitado en la actualidad, hubo importantes asentamientos rankülches antes de la Conquista del Desierto.

Muchas veces los lazos comunitarios toman la forma oficial de “comunidades indígenas”. En este sentido especial, se trata de una personería jurídica reconocida por la ley e inscripta en un registro nacional administrado por el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI). La personería jurídica permite gestionar diferentes proyectos por vías legales, como la solicitud de becas educativas o los reclamos territoriales, entre otras cosas. Aunque es difícil hablar de una cifra exacta, dado que están en un proceso de organización constante, podemos afirmar que actualmente en La Pampa hay alrededor de 15 comunidades rankülches, entre las que poseen o tramitan su personería jurídica y las que no lo han hecho. En San Luis, al momento de la fundación del Pueblo Nación Ranquel, se organizaron dos comunidades que ahora funcionan como una sola pero que no están inscriptas en el INAI.

Vista aérea de viviendas del Pueblo Nación Ranquel ubicadas de modo circular.



Los rankülches ayer y hoy



Diseño: Norberto Mollo (2016)

En la actualidad los rankülches que habitan zonas rurales se dedican a las faenas de campo: son albradores, molineros, hacheros y cuidadores de caballos. En menor medida hay quienes poseen tierra y animales propios (chivos y vacas) para el consumo personal y la venta. En estos casos el ingreso familiar suele completarse enviando un integrante de la familia a las cosechas

de frutas, como la uva, a las provincias vecinas o a trabajar en obras de infraestructura en diversas zonas del país. Por otra parte, la mayoría de los rankülches que habitan zonas urbanas trabajan como empleados públicos (policías, enfermeros, administrativos) o en el sector de servicios (comercios, bancos, escuelas o se desempeñan en oficios como mecánicos, carpinteros, albañiles,

choferes, empleadas domésticas, cocineras). Muchos rankülches engrosan la economía informal como cuentapropistas, sobre todo en la industria de la construcción. Algunos se dedican a la elaboración y venta de artesanías (en textiles y en cuero) y hay una minoría que ejerce

profesiones, como, abogacía. Este abanico de ocupaciones nos muestra que en el movimiento rankülche y en las comunidades indígenas pueden convivir familias y personas con diferentes niveles de ingreso, educación y expectativas sociales.

Los rankülches ayer y hoy

Historias del pueblo rankülche

La distinción entre pasado y presente puede variar en intensidad. Muchas veces los sucesos del pasado parecen muy lejanos y ajenos a las preocupaciones presentes de la mayoría de los rankülches, pero en otras ocasiones ese pasado vuelve a “estar vivo” como en el reentierro de Mariano Rosas o en las celebraciones del *We Tripantu*. Esta sensación de extrañeza con respecto al pasado también se relaciona con quienes son los que recuerdan y escriben las historias. En boca de una abuelita que les habla a sus nietos del pasado no vamos a encontrar ni los mismos hechos ni las mismas interpretaciones ni el mismo sentido moral que en un manual o un artículo académico. Depende de las circunstancias que se seleccionan y cuánto de autoridad nos inspira quien habla o escribe. Tampoco debemos pensar que los rankülches –en toda su diversidad interna– aceptan una misma y única versión de la historia, pero hay ciertas coincidencias en la importancia dada a ciertos hechos y en la forma de interpretarlos y asumirlos como propios.

Presentamos entonces algunos ejes e hitos que se puede considerar claves como insumo para una educación intercultural. Para ello tomaremos las nuevas versiones de los historiadores,

arqueólogos y antropólogos sobre la *historia de los rankülches* y la distinguiremos –mediante recuadros– de la *historia desde la perspectiva rankülche*, tanto aquella que ensayan algunos grupos de rankülches a partir de sus relecturas, como la que recuerda la gente y la que está plasmada en lugares e imágenes.

Los tiempos inmemoriales

Una educación intercultural debe reconocer que existen modos diversos de narrar los hechos en el tiempo. Lo que llamamos “historia” es sólo uno de ellos, el “mito” es otra. Si bien los rankülches de hoy no apelan a los mitos para contar el origen del mundo, de los humanos y de ellos mismos, ensayan una mezcla de mito e historia para explicar su existencia. Germán Canuhé nos cuenta en varios de sus textos que los mamülche-rankülche habitan desde “tiempos inmemoriales” el territorio que hoy se reparten entre La Pampa, San Luis, Córdoba y Buenos Aires. Con esto lo que nos dice es que la memoria cronológica no alcanza para dar cuenta de esta presencia tan antigua, y si bien las formas científicas de la memoria, como las que ejercitan la arqueología y la historia pueden ayudar,

Mapuches y otros grupos en La Pampa

Según los datos del Censo Nacional de 2010, de los 14.000 indígenas autorreconocidos en la provincia, 4261 son mapuches. Cabe entonces una aclaración de por qué nos centramos en este material en los rankülches. Cuando Germán Canuhé comenzó a expandir la idea de que los “indios estaban vivos” enfrentaba el típico gesto de “mandar a los indios al pasado” que iba acompañado de la idea de que esos indios eran “mapuches” o “araucanos”. Pero, dado que su tronco familiar era rankülche, creía Canuhé que había dos formas de “ningunear” oficialmente a los rankülches: como fantasmas y como mapuches. Por eso insistía en traerlos al presente como “mamülche-rankülche” sin negar una posterior “mapuchización”. Esta insistencia de Canuhé en lo rankülche contó con el apoyo de muchos intelectuales y autoridades provinciales, y donde antes se hablaba de mapuches empezó a hablarse de rankülches. Quizá existía la idea de que si se tenía que reconocer indígenas, era mejor contar con aquellos que fueran más representativos de La Pampa. ¿Cómo recibieron los indígenas de La Pampa la propuesta de Canuhé? Muchos la aceptaron como verdad, sobre todo, los que provenían de la zona de Colonia Mitre y Victorica. Pero otros manifestaron dudas y prefirieron seguir pensándose como mapuche-rankülche como en el caso de un grupo de Toay. Incluso hoy en día hay algunos activistas indígenas que se reivindican “mapuches” a secas. Vemos así que la interculturalidad atraviesa también al movimiento indígena que pone distintos acentos identitarios de acuerdo con las lecturas que hacen de la historia general desde sus propias memorias familiares.

7. Según las investigaciones arqueológicas la presencia humana en la región se remonta a aproximadamente 8.400 años AP (Gradín *et al.*, 1984). Algunos de los paraderos y cementerios más antiguos se encuentran en lugares como el Parque Nacional Lihuel Calel. Estas sociedades se organizaban en pequeñas bandas igualitarias seminómades y basaban su economía en la caza de animales como el guanaco. La arqueología prehistórica no está en condiciones de identificar los sentidos de pertenencia de la gente cuyos restos de actividad estudia, sin embargo, en la región que nos ocupa, ha logrado dar cuenta de una dinámica de circulación territorial que abarcaba desde la costa del Pacífico hasta la costa atlántica (Berón, 2007).

8. ¿En qué fuentes suelen basarse los historiadores para reconstruir el pasado de los rankülches? Hay una serie de textos fundamentales. Por una parte, están las crónicas del fin de la colonia de Justo Molina y de Luis de la Cruz, los primeros “cristianos” que dejaron un registro escrito de sus viajes por los territorios rankülches entre 1804 y 1806. Por otra parte, hay fuentes de la etapa de la organización nacional, entre las que destacan las *Memorias* escritas por el coronel Manuel Baigorria en 1868 y *Una excursión a los indios ranqueles* de Lucio V. Mansilla de 1870.

9. La arqueología histórica de la región investiga los restos de las actividades de los grupos culturales que formaban la sociedad de frontera. A diferencia de la arqueología prehistórica, muchas veces se ayuda de archivos escritos y hasta de memorias actuales. Por esa razón, está en condiciones de hablar propiamente de pueblos indígenas como los rankülches. Ver, por ejemplo, Tapia (2015).

10. Los malones nunca fueron un mero “robo de ganado” y de “mujeres” perpetrado por grupos de “salvajes”. Consistían en una empresa económica de apropiación cuyos frutos se repartían de acuerdo con los caballos aportados mientras que las mujeres y los objetos de prestigio se apropiaban individualmente. También tenían un valor político: sus objetivos eran las estancias de los enemigos, y, en ese sentido, podían contar con el apoyo de otros estancieros criollos (Lazzari, 2012: 40).

también tienen sus debilidades, ya que se basan en fechas convencionales y pruebas de las que nunca se está completamente seguro (¡y en eso consiste su carácter científico!).⁷

Entonces, ¿cómo narrar los tiempos inmemoriales? La respuesta a esta pregunta podría ser “con imágenes”. A diferencia de las palabras, las imágenes nos ponen en presencia de cuerpos y cosas que nos afectan directamente. Traen a la vida eso que muestran y en eso radica su poder. Las imágenes de los tiempos inmemoriales pueden estar en las publicaciones o en los propios espacios de la memoria pero coinciden en mezclar cosas de tiemposidos y en llevarnos fuera de ese tiempo “normal” que se nos escurre entre los dedos. Las imágenes de los tiempos inmemoriales detienen el tiempo en un lugar, son nuestra querencia.

Los tiempos de la sociedad de frontera

Ya sabemos que muchos rankülches empiezan por los “tiempos inmemoriales” para narrar y vivenciar sus historias. También dijimos que suelen apelar a los especialistas y a los manuales para recontar la historia. A continuación vamos a dar unas pinceladas acerca de esa historia más conocida, que responde al punto de vista de lo que los rankülches llaman “historia oficial”,

indicando en recuadros las relecturas y recuerdos de los propios rankülches.⁸

La región que hoy llamamos Pampa, el norte de la Patagonia y la Araucanía en Chile consistía en una gran red de circuitos económicos y políticos que fundía a la sociedad indígena con la sociedad hispano-criolla en una *misma sociedad de frontera*.⁹ En ese marco, la organización social entre los rankülches incluía tres niveles: 1) el espacio doméstico construido por lazos de parentesco en torno al “toldo”, donde se organizaba la subsistencia en función a una división sexual del trabajo; 2) la “tribu”, a partir de la cual se organizaban las expediciones de caza y los malones;¹⁰ y 3) los espacios intertribales y fronteras hispano-criollas, abarcando extensas cadenas de comercialización de ganado a ambos lados de la cordillera (Mandrini, 1984).

Entre fines del siglo XVIII—cuando el nombre “ranquel” aparece por vez primera en las crónicas coloniales— y 1878, año de la pérdida de su soberanía, la historia rankülche está marcada por los nombres de sus grandes líderes: Carripilún, Yanketruz, Pichuiñ, Painé, Panguithruz Gner (conocido como Mariano Rosas), Epumer Rosas, Ramón Cabral y Baigorrita. Hacia 1830, el linaje de los Gner—Painé y sus hijos Mariano Rosas y Epumer— estaba emplazado en Leubucó y el de Pichuiñ y de su hijo Baigorrita, los Guala, estaba ubicado en Poitagüe, en ambos casos en la zona del monte de Caldén. Durante el siglo



Axel Lazzari

Cosas que detienen y mezclan el tiempo.

Panguithruz Gner (Mariano Rosas)

Mariano Rosas fue un importante cacique ranquelino de Leuvucó, también llamado Pangithruz Gner. Nació hacia 1818, fueron sus padres el conocido cacique Painé (Gner) y Quilche [...]. En abril de 1838 el joven Panguithruz, de unos 22 años de edad, fue tomado prisionero por indios de la tribu sometida del cacique Santiago Llanquelén y remitido a Buenos Aires a disposición del gobernador Juan Manuel de Rosas. En calidad de prisionero fue trasladado a Santos Lugares y Palermo. Con el correr de los meses, el gobernador le cobró particular afecto, rodeándolo de particulares atenciones. Lo hizo bautizar, dándole su apellido (Rosas), y procuró que aprendiera el castellano y los principales trabajos del campo. No bien se enteró que su padre Mariano había enviado comisiones de paz a Buenos Aires, preparó en secreto una fuga recalando finalmente en Leuvucó.

A la muerte de Painé, en julio de 1847, lo sucedió en el cacicazgo su hijo Calvaín, quien falleció trágicamente en enero de 1858 [...]. Esta circunstancia llevó a que Mariano fuera elegido por aclamación, en un parlamento, como nuevo cacique gobernador de dicha parcialidad. Cumplió este rol hasta 1877 cuando murió a causa de problemas en su salud, en un contexto crítico para los ranqueles ya que estaban siendo hostigados por las fuerzas militares nacionales. Lo sucedió en el cargo su hermano Epumer. Los restos de Mariano Rosas yacían en Leuvucó de acuerdo a las costumbres ranqueles. Sin embargo, fueron desenterrados de su lugar original por Eduardo Racedo luego de la llamada "conquista del desierto". El Coronel le entregó el cráneo a Estanislao Zeballos, quien lo donó en 1889 al Museo de Ciencias Naturales de La Plata donde se registró con un número para ser exhibido y analizado. Allí permaneció hasta su restitución a Leuvucó y al pueblo rankülche en 2001.

Fragmento extraído y resumido de *Los rankülche sobre la huella de Mansilla. Desde la voz de descendientes rankülche* (Confederación Ranquel, 2010: 268-270).

Ya con Julio Argentino Roca como ministro de Guerra se desplegó un hostigamiento permanente sobre los rankülches de Mariano Rosas y Baigorrita que aún conservaban su autonomía en tierra adentro. En octubre de 1878, cerca de Villa Mercedes, tuvo lugar la matanza de un grupo de rankülches conocida como "del Pozo del Cuadril" cuya crudeza fue resaltada por la prensa del momento.

En 1879 se pusieron en marcha una serie de campañas ofensivas, entre ellas, la comandada por Eduardo Racedo y Rudecindo Roca. Como resultado de este ataque, miles de indios fueron tomados prisioneros (entre ellos los caciques Epumer y Pincén) y otros tantos resultaron muertos, como el cacique Baigorrita. El 20 de junio de 1879, Julio Argentino Roca felicitaba al coronel Eduardo Racedo por "haberse posesionado de los campos que se extienden de las fronteras de Córdoba y San Luis hasta el río Salado, limpiándolos de cuanto indio contenían". Esta frase resume uno de los resultados principales de la conquista del desierto: la desarticulación de la sociedad indígena mediante la ocupación de sus territorios.

La última resistencia militar se produjo tres años después de la muerte de Baigorrita y fue protagonizada por Gregorio Yankamil, sobrino de Epumer y Panguithruz Gner. El 18 de agosto de 1882 un pequeño grupo de indígenas mal pertrechados al mando del capitanejo se enfrentó a una partida del Ejército comandada por los "indio amigos" Mora y Simón en Cochicó, cerca

Baigorrita en una monografía

...Mil ochocientos setenta y nueve

Fue cuando lo derrotaron.

Un día quince de junio

Cayó este macho peleando.

Se lo iban a llevar vivo,

Le ataron las manos

Y después le dieron orden

De que montara a caballo.

Reventó las ligaduras,

A uno le tiró un ponchazo.

Él no se quiso entregar

Prefirió morir peleando.

Ahí quedó con cinco o seis

Guerreros que le quedaron.

Se fue así como él pensaba

Antes muerto que entregado.

Después de firmar tres veces

Con el gobierno los pactos

Se aniquiló a su pueblo

Al año de lo tratado.

Fragmento del poema de Héctor del Valle, aparecido en la monografía "Vida y muerte del Cacique Manuel Baigorrita" escrita por Luciana Alfonzo García, alumna del Centro Jila Campú, en Victorica. La autora tenía 9 años en 2003, cuando realizó este trabajo.

Huyendo durante la guerra

AL: ¿Su padre llegó a estar en la guerra?

Antonio: No, mi abuelo sí. Mi abuelo Cochí Cabral estuvo en la guerra. Cochí quiere decir que es dulce.

AL: ¿Y su padre le contaba que su abuelo fue a la guerra?

Antonio: Sí, él ha disparado muy muchos años. Andaba disparando.

AL: ¿Lo perseguían?

Antonio: Sí, lo perseguían y él no se entregaba. En una ocasión, él se había entregado; no sé en qué parte sería, pero se había entregado. Dicen que cuando llegó de la conquistación (la zona conquistada) adonde estaban los aborígenes de él, iba derecho a la muerte. Tenían que matarlo. Y cuando volvió dicen que le querían matar. La misma familia decía que no podía ser. Entonces, dicen que lo salvó el Epumer.

AL: ¿Él era de la tribu de Epumer?

Antonio: No, él no era nada, estaba suelto. Así que el Epumer lo salvó. “Qué vamos a matar a un hombre si ya estamos perdiendo la guerra”, dicen que dijo el Epumer.

Cochí Cabral me dijo que vivió muchos años disparando; y dicen que cuando ya no encontró gente, ahí recién se entregó. Habrá estado disparando veinte años, pero no sé. El mejor animal que él tenía para disparar era un burro.

Conversación entre Antonio Cabral y Axel Lazzari en Colonia Mitre, febrero 2003.

del actual pueblo de Puelén. El resultado no fue decisivo, pero pocos años después el suceso fue glorificado como “Batalla de Cochicó” por las fuerzas vivas del recién fundado pueblo de Victorica.

Tiempos de dispersión, repoblamiento y migración

Las familias prisioneras fueron repartidas como botín: los hombres fueron llevados al penal de la isla Martín García o enviados a realizar trabajos forzados a las zafras azucareras, algodóneras y yerbateras en el norte argentino, o incorporados a las fuerzas de seguridad; por otro lado, los niños y mujeres fueron distribuidos

como trabajadores domésticos entre las familias de la élite porteña y provinciana. Los rankülches fueron “asimilados” al vencedor con lo cual se destruyeron o debilitaron sus redes familiares, sus liderazgos políticos y espirituales, su lengua y cosmovisión. A muchos hasta les cambiaron los nombres reemplazándolos por nombres criollos. Todos estos sucesos dejaron una herida profunda entre los rankülches, y conocerla nos permite entender sus problemas y demandas actuales.

Tras las campañas militares, muchos rankülches que ya vivían en las fronteras de San Luis y Córdoba se dispersaron en las estancias y pueblos circundantes. Un contingente importante de los indígenas militarizados en Villa Mercedes y Sarmiento Nuevo, perteneciente a la tribu de Ramón Cabral, fue enviado a repoblar el nuevo Territorio Nacional de La Pampa. Así formaron parte de la fundación Fortín Resina (luego

Los caciques que pactaron con el blanco

Antonio: Les dieron las tierras estas porque fueron los caciques. Antes tenían una diferencia. Parece que unos pocos de los caciques se entregaron hacia el blanco, pero otros no, otros pelearon.

AL: ¿Y quiénes entregaron?

Antonio: Los que entregaron son Caleu, Ramón Cabral, Baigorria, Yankamil. Todos esos hicieron pacto con los blancos. Entonces, por eso les dieron las tierras. Pero el resto no. Al resto no sé qué le habrán hecho. Ellos habitaban por Guaymallén, por Mendoza.

AL: ¿Ellos no hicieron pacto?

Antonio: Claro. Ellos, al contrario, le hicieron la guerra ahí nomás.

AL: Y no les dieron tierras.

Antonio: Nada. A esos no les dieron tierras. Dicen que ellos fueron de esa manera.

AL: O sea, que fue bueno que hicieran el pacto.

Antonio: Claro. Ese pacto lo hicieron para salvarse. Yo creo que prácticamente podrían haberles hecho el pacto a todos. Así, las cosas serían mejores porque ellos hicieron guerra. Dicen que no querían ser blancos. Ellos no querían ni por nada.

Conversación entre Antonio Cabral y Axel Lazzari en Colonia Mitre, febrero 2003.

12. La declinación de la Colonia Puelches en los años treinta ayuda a explicar la invisibilización de un territorio indígena no rankülche en La Pampa.

La colonia en tiempo de los caciques

Dicen que juntaron a todos, todos los caciques, se presentaron las familias: “este hijo tengo, tantos hijos tengo, este otro”. Dicen que todos colaboraban para comer todos juntos. Tenían chozas nomás. Entonces el cacique Caleu gobernaba la zona esta (la costa de la Colonia Mitre). Él gobernaba del límite de Ventrecó, del campo de Rosas, para acá, hasta el 18, por ahí, porque hace triángulo. Entonces ellos empezaron a repartir las tierras nuevamente y a poblar cada uno. Más al sur pertenecía al cacique Santos Morales el resto. Y de ahí se cortaba. Y Mitre, de ahí para allá, pertenece a los blancos. Y de ahí a Yankamil.

En el lote 21 mandaba Baigorrita. Esos son los caciques. Cuando fallecieron los caciques empezaron a no haber más. Hubo un hijo de Caleu pero dicen no era capaz de gobernar. La gente ya se hizo más entre los blancos. Había más cruz. Ya no más lonko ahí, se había terminado. Cuando murió Santos Morales también le hicieron lo mismo. Lo mismo Baigorrita. Se terminaron los caciques. No, no hubo más. Bueno, ellos probablemente empezaron a meter más los blancos, mezclaron mucho eso más que todo, muchos de los aborígenes se casaban con los blancos. Entonces empezaron a olvidar prácticamente la idea, la forma y el modo de hablar.

Conversación entre Antonio Cabral y Axel Lazzari en Colonia Mitre, mayo 2003.

Victorica) —entre sus antiguos asentamientos de Leubucó y Poitagué— y de General Acha. Durante la década de 1890 la gente de este grupo, que se había instalado en el fértil paraje La Blanca, fue

creciendo con los indígenas que andaban sueltos y se les juntaban. Pero esta situación cambió rápidamente y fueron expulsados de este lugar demasiado bueno para ocultarse a la codicia

Un lugar digno para vivir

Hasta los años 1944, 45, 46, 47 y 48, el Oeste Pampeano era un lugar digno para vivir. Había fauna por doquier, perdices, martinetas, avestruces. Liebres, vizcachas, piches, peludos. Muchos pájaros y aves acuáticas. El verde campeaba por todas partes, los muchachos nos entreteníamos revolviendo los tréboles para tratar de encontrar alguno de cuatro hojas, decían que traía suerte. Las chivas, las ovejas, los caballos, todos gordos. Las chivas daban chivitos y abundante leche que nos servía para nuestro consumo, para fabricar quesillos, para comerciar el excedente en el pueblo, que estaba ahí nomás. Las ovejas su lana, sus corderos, su carne [...] Los fines de semana íbamos a pescar. Siempre había un remanso disponible. Con hilo de albañil, anzuelos, un corcho, una tuerca como plomada. Y algo de no creer, la carnada tanto para las truchas como para los pejerreyes era un pedazo de carne. Volvíamos con nuestra cosecha de pescado a disfrutarla en familia [...] En el campo la actividad era la señalada, la yerra, la esquila, la cosecha, el arreo, el cuidado de los animales. No había éxodo en ese tiempo. La fauna variada, los frutos de piquillin, Algarrobo y chañar, la huerta familiar que teníamos, una granja que nos proveía de carne, huevos, que también nos servía como trueque para nuestros vicios, junto a la zafra de chivos y corderos, y el arte indio: matras, ponchos, riendas y aperos de cuero, hacía que nuestras vidas dependieran de nosotros mismos (Canuhé, 1998).



Familia en Colonia Emilio Mitre.

de los blancos. Sus líderes negociaron con las autoridades un nuevo destino y así lograron que les asignaran un territorio semiárido sobre el que se fundaría la Colonia Mitre, en el actual oeste pampeano.

La Colonia Pastoral Emilio Mitre se creó en 1901 con una extensión de 80.000 hectáreas. Los lotes de 625 hectáreas se repartieron entre la gente de los caciques Santos Morales y Ramón Caleu Cabral (sobrino e hijo del cacique Ramón Cabral, respectivamente). En el vecino Lote 21 luego se asentó Luis Baigorrita (hermano del cacique Manuel Baigorrita) y su gente. Por otra parte, el gobierno nacional adjudicó tierras a familias procedentes de distintos grupos étnicos de filiación mapuche y pampa (catrieleros), que derivó en la conformación de la Colonia Pastoral Los Puelches, en el actual departamento de Curacó.¹² Sin embargo, un gran número de familias y personas no integraron colonias y se fueron incorporando a las estancias, los obrajes o los pueblos que se iban formando a comienzos del siglo XX.

La vida de las familias rankülches asentadas en la Colonia Mitre y en los parajes cercanos

transcurrió en relativo aislamiento hasta fines de la década de 1940. Ayudaron las condiciones semidesérticas que no atrajeron grandes contingentes de inmigrantes ni de capitales. Esta marginalidad permitió recrear ciertos lazos comunitarios que conservaron algunas pautas culturales anteriores a la conquista, incluyendo la lengua, el rankülche-dugun. Algunos lo recuerdan como un tiempo de abundancia.

De esta época se destacan las memorias asociadas a la producción de ovejas en la Colonia Mitre. Los rankülches criaban rebaños numerosos, contados en cientos o miles de cabezas según la "importancia" de la persona que lo hacía. Complementariamente, se organizaban como esquiladores en comparsas que recorrían durante meses grandes extensiones, llegando a la provincia de Buenos Aires.

Un anciano de la Colonia atribuía al ciclo de la lana el comienzo de la aculturación:

Cuando llegaron las ovejas a la Colonia, los paisanos empezaron a tener mucho trabajo. Entonces, ya pierden ese (modo de vida) tradicional que tenían.

Las comparsas de esquiladores en 1940

Salíamos en comparsas de quince, veinte, treinta personas. Cuatro meses he andado. Había un capataz: era un aborígen entreverado. También iban los blancos porque era un trabajo. Pero mayormente eran aborígenes y le daban ligero. Un capataz y quince esquiladores con sus familias, con sus chicos. En los galpones (de las estancias) lo atendían a uno malísimamente. Vamos a decir que la cocinera hachaba la carne con hacha. Era una presa grande, mal cocida. Después, agarraba las galletas y las tiraba arriba de un lienzo. Eso es muy cierto. Dormíamos en los galpones cuando llovía únicamente, si no afuera. Únicamente teníamos una carpita y con eso nos tapábamos. Lo atendían como si fuera un perro. Pero, se ganaba buena plata. Por eso salía la gente. Eran 4, 5, 10 centavos por oveja. Yo supe esquilar hasta cuarenta por día.

Conversación entre Antonio Cabral y Axel Lazzari en Colonia Mitre, mayo 2003.



Comparsa cerca de Telén, La Pampa.

¹² La declinación de la Colonia Puelches hacia los años treinta ayuda a entender la invisibilización de un territorio indígena no rankülche en La Pampa.

Pero ese mismo trabajo, sobre todo con las comparsas, tenía un lado aventurero y permitió a los jóvenes y adultos abrir sus horizontes. Amado Cabral nos relataba cómo descubrió a “gente de uno” en una comparsa que llegó a Los Toldos, provincia de Buenos Aires:

Ahí pude conocer a originarios igual que yo. Fue la primera vez que salí de mi provincia. Yo ignoraba (que existían) porque en la infancia de nosotros ya estaba todo esto casi como terminado, abandonado, porque nuestros antepasados murieron y se fueron yendo lejos. Mastiqué bien ese encuentro. Yo me creía que éramos nosotros nomás, pero no. Para mí eso fue, como quien dice, una alegría, o sea, haberme encontrado con la gente de uno.

El ganado lanar empezó a mermar por la caída de los precios, las langostas y las depredaciones de los pumas. A esto se sumó el inicio de una crisis ambiental que continúa hasta el día de hoy provocada por la reducción del caudal del río Atuel que irrigaba la zona, debido a la puesta en funcionamiento del dique “El Nihuil” en Mendoza en 1947.¹³

A la par de la emigración de los rankülches, en los años sesenta empezaron a “entrar las vacas” en la Colonia y en el oeste. El ganado vacuno aumentó con los nuevos pobladores no indígenas que llegaron a la Colonia. Con “la vaca” llegó también otra mentalidad, “más capitalista”, pues la mayor ganancia que daba iba acompañada por más riesgos: “La vaca destruye menos pasto que la oveja, que el caprino y que el equino, pero cuando vienen los malos años no hay vaca que viva. Es más delicada”, decían los hombres de la época.

Tiempos de resurgimiento

En las décadas de 1960 y 1970 se desarrollaron algunos conflictos por tierras en la Colonia Emilio Mitre. En 1969 el gobierno concedió a un vecino de Victorica cinco chacras pobladas desde hacía décadas por las familias rankülches de Ceferino Morales, Pedro Páez, Ataliva Canhué y Pantaleón Peralta. Se procedió entonces a un desalojo, pero este hecho fue denunciado en la prensa provincial y adquirió gran repercusión, incluso nacional. El reclamo y movilización incluyó un encuentro con el entonces presidente de facto, Alejandro Lanusse, en una visita a Santa Rosa. En este episodio fue central la figura de Pedro Fernández Acevedo, defensor y apoderado legal de los paisanos. Los desalojos no llegaron a concretarse gracias a la victoria judicial obtenida por los rankülches. El gran aprendizaje que dejó este litigio fue que los rankülches tomaron conciencia de su capacidad para defender su tierra. Fue a partir de este hecho, que tomó estado público, que se comenzó a reconocer que “todavía” existían ranqueles en la provincia.

Como una manera de “solucionar definitivamente” la situación de la propiedad de la tierra en la Colonia Mitre, el gobierno provincial inició un plan de desarrollo integral denominado “Operativo Colonia Emilio Mitre”, por el cual se trasladó el “centro” de la Colonia a otro paraje, se abrieron caminos, se construyeron algunas casas y una escuela. Como parte de este “Operativo”, se escrituraron muchos lotes pero en su mayoría quedaron en manos de los poseedores no rankülches. Por esta razón, el “Operativo” no consiguió detener la migración de las familias rankülches hacia fuera de la Colonia. De todos modos, fue a través de experiencias como esta que los rankülches comenzaron a tomar conciencia de la necesidad de reorganizarse, una vez más (Roca y Abbona, 2013).

Sequía y emigración

Luego, comenzó la sequía. Se alejaron las lluvias, apareció la langosta, enflaquecieron y comenzaron a morir nuestros animales, dejaron de venir los camiones del intercambio, dejó de funcionar el ferrocarril hasta Telén, se fueron secando nuestros remansos. Cada poblador, con mil, dos mil, tres mil ovejas, se fue quedando sin nada. Al Río Atuel lo habían secado. Las chivas, las ovejas, se fueron muriendo de hambre, ante la falta de pasto. Al final no quedó nada. Había que emigrar. Por cientos nos fuimos yendo. Algunos a Mendoza. Otros a Telén, Victorica, Santa Rosa, Buenos Aires. Sin calificación laboral nuestro destino fue y es pasar a conformar cordones de carenciados (Canhué, 2005).

13. El río Atuel que, junto a su brazo occidental, el Arroyo de la Barda, y el río Chadileuvú, forman la sección sur de la cuenca del Desaguadero, amortiguaba las condiciones de aridez de la zona.

EXPULSION A LOS INDIOS RANQUELES

primera hora

AÑO LV/NA 1088/GENERAL PICO, SABADO 17 DE JUNIO DE 1972
Calle 18 N° 742-T.E. 923 y 2462. Precio Ejemplar Sueldo \$ 0,50

"Indios Querer Tierra"

"La Tendrán", Dijo Lanusse

El lenguaje de los ranqueles resonó en la Casa de Gobierno y marcó uno de los acontecimientos más comentados, especialmente entre los periodistas metropolitanos, cuya curiosidad no pudo ser disimulada. Pero además de los nombres de prensa, hubo otra gente que se interesó vivamente por la situación de los descendientes de indios de la Colonia Mitre, quienes poseen los títulos de propiedad de una tierra que han heredado.

Y el "indio querer tierra" obtuvo como respuesta el S. presidencial: Lanusse se comprometió a que esos títulos estarán en manos de las ochenta familias indígenas antes del 17 de agosto, "Día de San Martín", como dijo el presidente.

"El Ejército va a cumplir con lo prometido", afirmó Lanusse, y los dueños y custodios restos de los indios se libitaron con la noticia y lo palisbre a del agradecimiento.

Revista Siete Días, 1969 y diario Primera Hora, 1972

El conflicto por tierras en la prensa nacional y provincial de la época.

Cultura: modos de vida y conciencia de identidad

Ya en los tiempos de la democracia fue adquiriendo importancia la doctrina del pluralismo cultural y los derechos indígenas fueron reconocidos en la Constitución de 1994. Desde entonces, el Estado nacional lanzó diversos programas de apoyo y desarrollo de las organizaciones indígenas. Se comenzó a hablar cada vez más de "identidad cultural" como un modo de organizar las demandas indígenas desoídas y postergadas por décadas. En ese contexto dieron sus primeros pasos Germán Canuhé y Juana Vila como ya se ha señalado.

Tengamos en cuenta que los rankülches, tras la ocupación de sus territorios, fueron sometidos a un despojo material y espiritual, a un etnocidio. Su antiguo modo de vivir fue transformado radicalmente. Sus pautas de familia y de crianza, de alimentación y de vestir, sus saberes técnicos, sus ideas sobre el mundo, sus prácticas de culto, su lengua y hasta el "sentirse indígenas" fueron casi destruidos hasta el punto en que se creyó que "ya no había indios".

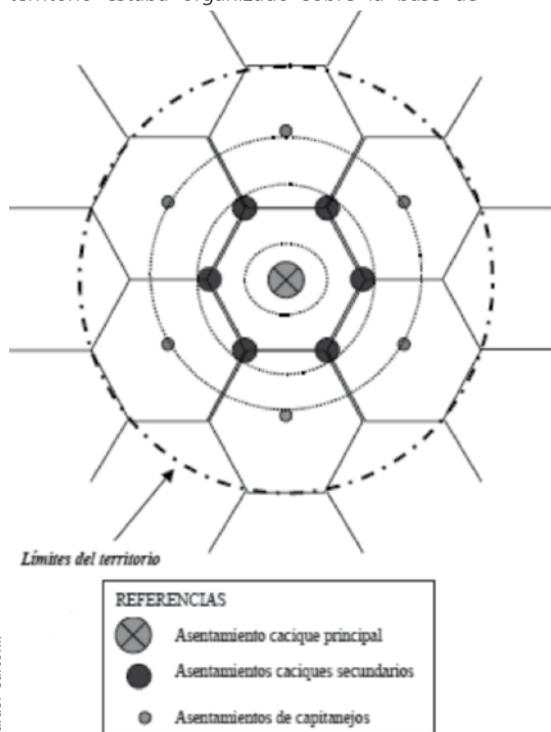
Entonces, ¿cómo hacer para recuperar la "identidad cultural" cuando muy poco de ella ha quedado? Esto requiere que ajustemos nuestro "visor" nuevamente para darnos cuenta de que uno de los modos de tomar conciencia de la propia cultura es contando a otros acerca de las costumbres de todos los días. Siempre es otra persona la que nos pone el espejo para darnos cuenta de lo que somos. Y cuando esa persona es un extraño en el grupo, aún mejor, porque hay que explicarle lo que a todos les parece obvio. Y ahí nos damos cuenta de que lo obvio no es tan evidente y entonces tomamos conciencia de lo que hacemos, decimos y pensamos.

En las siguientes páginas veremos lo que cuentan los rankülches sobre algunas de sus costumbres así como lo que se puede leer acerca de ellas en algunos libros. Mencionaremos lo que hoy hacen, dicen y piensan, esos hábitos culturales que aparecen como telón de fondo de sus vidas. Entre esas cosas que tienen costumbre de hacer está el recordar el pasado, lo que hacían sus "viejos" en los "tiempos de antes", que ya eran entreverados o "interculturales", como se dice ahora. Las imágenes del

pasado son importantes porque ayudan a construir la "identidad cultural". ¡Pero no hay que confundirse! La cultura es como una rueca que, al girar, va retorciendo e hilando lo que recordamos del pasado y vivimos en el presente. Una vez retorcido el hilo, sólo falta comenzar a tejer, contarles a otros acerca de nuestra "identidad cultural". Pero antes, cuando predominaba el miedo y la vergüenza de ser indio "no había a quién contarle el cuento", por eso es tan valioso que ahora que los rankülches están reaprendiendo a estar juntos, los escuchemos y leamos.

Territorios antiguos y espacios habitados de hoy

Antes del fin de la autonomía de los rankülches, el espacio territorial comprendía el Mamül Mapu (país del monte del Caldén) al oeste y el Leu Mapu (país de los médanos) al este. Este territorio estaba organizado sobre la base de



Rafael Curtoni.

Modelo territorial de un linaje rankülche.

un patrón circular. Esta misma forma se repetía aproximadamente en la ubicación de las moradas. En torno al toldo principal se situaban a cierta distancia otros más pequeños que conformaban la toldería. A su vez, las tolderías de los caciques secundarios, de los capitanejos y de otros indios se ubicaban alrededor, y a prudencial distancia, de la toldería del cacique principal (Curtoni, 2000).

De las tolderías “partían numerosas sendas que daban a las rastrilladas, caminos principales, a una vertiente, a un pastizal, al monte o a otras tolderías. Al lado de la toldería se levantaba el cementerio” (Poduje, 2000: 13). Las tolderías se situaban cerca de las fuentes de agua y leña, con buena provisión de animales de caza y campos de pastoreo para el ganado caballar y vacuno.

De esta manera describe Lucio V. Mansilla el toldo tradicional hacia 1870:

Es un galpón de madera y cuero. Las cumbreras, horcones y costaneras son de madera; el techo y las paredes de cuero de potro cosido con vena de avestruz. El mojinete tiene una gran abertura; por allí sale el humo y entra la ventilación [...] Todo toldo está dividido en dos secciones de nichos a derecha e izquierda, como los camarotes de un buque. En cada nicho hay un catre de madera, con colchones y almohadas de pieles de carnero; y unos sacos de cuero de potro colgados en los pilares de la cama. En ellos guardan los indios sus cosas. En cada nicho pernocta una persona (Mansilla, 1953: 409).

La conquista desarticuló el territorio circular y los rankülches tuvieron que adaptarse a una organización espacial cuadrículada en la que se distribuían los nuevos pueblos y los campos mensurados. Además, ya no fue posible acceder tan fácilmente al cuero para la construcción de los toldos y así las viviendas pasaron a ser construidas de pasto, barro y chapas, semejando los ranchos criollos.

Los rankülches que aún viven en el campo habitan en “puestos” (espacio que reúne las casas, los corrales y los molinos) ubicados en chacras propias o en estancias de un patrón. Hoy en día hay un constante ir y venir entre el puesto y el pueblo cercano, posibilitado por mejores caminos y vehículos. La vida doméstica no transcurre en el interior de la casa sino en la “matera” o “enramada” que suele estar adosada a la construcción principal. Allí se ubica el fogón que espera con sus brasas la pava para calentar agua o la olla para un guiso.

Los planes de vivienda en el medio rural no alteraron esta costumbre rankülche de “vivir afuera” a pesar de que los diseños arquitectónicos no siempre fueron conscientes de este hábito cultural. Un caso llamativo entre los planes gubernamentales de viviendas destinadas a esta comunidad es el del Pueblo Nación Ranquel de la provincia de San Luis que cuenta con un diseño exterior de viviendas inspirado en el toldo tradicional, en el que extraños “cueros de hormigón” y “estacas de caño” parecen estar más orientados a hacer un gesto exotista que a proveer comodidades a los habitantes de la casa.

Cuando los rankülches migraron desde el oeste a las ciudades como Santa Rosa se asentaron en barrios periféricos con casas modulares. Sin embargo, y a pesar del poco espacio disponible, se la rebuscaron para montar “enramadas”. Entre los afortunados que además tienen un terrenito al fondo no es raro encontrarse con algunos animales de granja y hasta con huertas.

Actividades productivas y formas de cooperación e intercambio

Las fuentes de subsistencia de los rankülches antes de la conquista se basaban, principalmente,

Boleada de avestruces

En los campos cercanos a la Colonia Mitre persiste la costumbre de la boleada de avestruces (choique) durante el mes de marzo. En el “tiempo de los caciques” se juntaban quince o veinte jinetes con boleadoras de “dos bolas”. Hacían grandes cercos de varios kilómetros y luego espantaban a las aves que corrían hacia los jinetes trazando gambetas. Era preciso una gran destreza con el caballo para adivinar el paso del avestruz y asestarle el golpe con las bolas. “¡Qué lindo! Nos pasábamos tres días a campo abierto, jaraneando”, recuerda Antonio. En la actualidad se reúnen menos jinetes y rara vez se atrapa un avestruz pero el espíritu festivo permanece intacto.



Axel Lazzari

en el pastoreo de ganado caballar y vacuno y su comercialización en las fronteras. Tras la conquista y la pérdida territorial, aquellas familias y grupos rankülches que siguieron ocupando espacios rurales pasaron a criar ovejas, primero, y cabras, posteriormente, tal como mencionamos. La caza de animales para alimentación como el peludo, la mulita, la vizcacha, el avestruz, el zorro, el

lagarto y hasta el puma complementaban la economía doméstica.

Los rankülches que hoy viven en el campo se reparten entre quienes realizan tareas de ganadería vacuna y caprina en campos propios o como peones.

Hasta hace poco tiempo atrás en el oeste pampeano era muy común que la cría de ganado

Separando una vaca en el corral, Colonia Mitre.



Axel Lazzari

"Llevate esto para tu casa", Colonia Mitre.

se realizara a campo abierto, sin alambrados. Los dueños de los animales, muchas veces parientes, compartían el mismo pasto. Esta pauta de cooperación los distinguía de sus vecinos no aborígenes. Cuenta Curunao Cabral:

Antes lo que teníamos nos prestábamos. Esa era una costumbre de mi padre que se perdió. Vamos a hablar de lo más natural: la yerba, la carne [...] el que no tenía se le compartía. Uno le prestaba al otro hasta que llegaba el proveedor y se devolvían las cosas de vuelta.

A pesar de que esta práctica de cooperación se ha venido reduciendo, siguen existiendo importantes esferas de intercambio de favores entre los rankülches, como en el momento de ayudar a construir una casa o en las “señaladas” de los animales. Por ejemplo, el pedido de devolución de una vaca prestada años atrás puede demandar al dueño más de un día de charlas y mateadas. Se muestra aquí pautas de conducta que anteponen los compromisos morales sobre los intereses materiales.

Estas prácticas son un eco de aquello que Mansilla escribió, con admiración, de los “bárbaros ranqueles”:

Estos bárbaros, dije para mis adentros, han establecido la ley del Evangelio, hoy por tí, mañana por mí, sin incurrir en las utopías del socialismo; la solidaridad, el valor en cambio para transacciones; el crédito para las necesidades imperiosas de la vida y el

jurado civil; entre ellos se necesitan especies para las permutas, crédito para comer. Es lo contrario de lo que sucede entre los cristianos. El que tiene hambre no come si no tiene con qué (Mansilla, 1953: 144).

Hasta la década de 1960, en el oeste Pampeano todavía era frecuente el trueque en las transacciones con animales. Así, la gente de la Colonia Mitre solía dirigirse a caballo hacia la cordillera de Mendoza llevando ovejas y trayendo de vuelta matras. Pero a medida que entraba el dinero en los campos el trueque fue cesando.

Hasta la vestimenta y los utensilios de la vida cotidiana pasaron a convertirse en “artesanías” para ser vendidas en el mercado. Ponchos, matras, peleros, fajas y otras prendas así como los trabajos de trenzado en cuero para los aperos son los objetos más apreciados. Otros adornos contruidos en hilo, madera o cerámica completan el conjunto de artesanías tradicionales cuyos precios de venta nunca equiparan las largas horas de trabajo que requieren.

Comer bien, tener buena salud, curar

La alimentación siempre está ligada a la buena salud. Así lo expresa Antonio al comparar el pasado con el presente en la Colonia Mitre:



Hombre tejiendo en un telar de palos, Colonia Mitre.

Antes se comía carne de potro, de yeguarizo. La gente vivía más. Todos llegaban casi a los cien años porque tomaban la sangre cruda de los animales al matarlos. También se comían la carne cruda. Se ve que eso los ponía fuertes. Pero ahora nosotros no llegamos. Será por el cáncer y esas cosas que dicen. También conocían la papa y esas cosas. Había una papa de monte que era rica.

Los rankülches no se alimentaban de un caballo domesticado considerado “amigo” sino de aquellos potros que se encontraban en estado salvaje en el campo. Hoy gran parte de la alimentación rankülche se basa en el consumo de carne, pero hay cada vez más harinas y azúcares de productos elaborados, con los consiguientes problemas de salud derivados de estos. Por eso los alimentos que provienen del campo son muy valorados en esta comunidad y hay constante tráfico de huevos, aves de corral, piezas de carne vacuna, de chivos, de

animales de caza, yuyos, etc., hacia los pueblos y las ciudades, lo que va estrechando vínculos entre parientes y amigos.

En el campo, pero también en los pueblos y ciudades, siguen existiendo personas con conocimiento especial sobre las plantas medicinales o “yuyos”. Son popularmente conocidas como “curanderas” o “curanderos” y en muchos casos pertenecen a familias rankülches. Algunos de los “yuyos” que más usan estos hierberos son la carqueja, el tomillo, el té de burro, el agua de jarilla, la cola de caballo, el diente de león, el pelo de choclo, el matico y la cáscara de chañar. Un miembro de esta comunidad que viva lejos de los centros urbanos y sufra alguna dolencia, mientras espera la llegada de un médico o se traslada hasta allí, empieza a tratarse con alguna hierba natural y luego, si estas fallan, con medicamentos farmacológicos.

Le preguntamos a Antonio cómo se siguen curando algunas molestias entre los rankülches.



Celina Vacca

Ruka de hormigón en Pueblo Nación Ranquel.

Un desafío intercultural: ¿la comida del otro es veneno?

Recordaba Amado cuando llegaba el mercachifle al puesto: “El turco venía diciéndole a la abuelita que le comprasen al chico una ‘sucoa’ (cacao en polvo). Mi abuela dijo que no, que lo del turco era tierra (cuyún) o veneno (guadá). El turco dijo que no era veneno, que era dulce. El turco me llamó y me dio de probar. Y era rico, le dije a mi abuela que era rico. Entonces, el turco nos dejó un poco para que probásemos”.

(Conversación entre Amado Cabral y Axel Lazzari en Colonia Mitre, mayo de 2004.)

Para el dolor de cabeza “se agarraba una botella y se la cascaba. La astilla más chiquita los viejos te la ponían en una sien. De ahí caían dos o tres gotitas y el dolor se iba”. El empacho se curaba “(vamos a decir una palabra fea) con caca de perro. La molían con jarilla y de eso salía un té y la gente lo tomaba para curarse”.

Es muy interesante el método que utilizaban antes los rankülches para hacer una “radiografía”.

Cuando había golpes y quebraduras era necesario conocer el daño, entonces agarraban un corderito grandecito y se lo ponían en el pecho al herido. Entonces hacían una radiografía y salía la enfermedad. Prácticamente, ahí salía si estaba quebrado, golpeado, si tenía sangre. Eso salta totalmente. Después de apoyarlo sobre la persona, lo degollaban, le sacaban bien la sangre, lo abrían y ahí se sabía a dónde tenía el golpe. Eso lo he visto en muchas ocasiones. Peutún se llama. Es una radiografía con el cordero. Decían que los aborígenes sabían.

Para entender en un sentido amplio la medicina indígena es necesario pensarla en relación con el propio monte, un espacio natural que alberga una gran diversidad de vida. Por un lado, existe un plano material que es el ya mencionado de los “yuyos” para infusiones, baños medicinales, una alimentación específica en relación con la huerta, etc. Por otro lado, hay un plano intangible que es el de *Futa Chao* (el gran padre o espíritu) y la *Ñuque Mapu* (la madre tierra) a los que se invoca para curar y otorgar bienestar.

Religiosidad y ceremonias

La religiosidad tradicional se basa en la cosmovisión que tiene el círculo como figura sagrada. En él se representa la totalidad donde se reúnen cuatro puntos en armonía que marcan el encuentro entre el cielo y la tierra. Del este emerge la luz sagrada, la fuerza espiritual, que ayuda a proteger el equilibrio que proveen los espíritus benéficos. Todos los ciclos de la vida comienzan y terminan en el mismo punto, como el sol que sale y se pone describiendo un arco circular. Por esta razón, encontramos en las

ceremonias espacios y movimientos circulares.

Hoy muchos rankülches profesan el catolicismo –que comenzó a expandirse después de las campañas militares integradas por los salesianos– y otros tantos en la actualidad se afilian a iglesias evangélicas, por lo que existen muchos pastores que son dirigentes indígenas. Los evangélicos suelen referirse a “antes”, cuando los “viejos” tenían “sus creencias”, como tomar un hacha y hacer una cruz para espantar la tormenta o tirar sal o “yelo” para evitar que cayeran piedras. También dicen que los viejos creían en los *kalkú* o “brujos”. “En esa época era así”, dicen con condescendencia. A pesar de que estas creencias hoy les inspiran rechazo también reconocen que los aborígenes antiguos no se equivocaban al ofrecerse a *Nguenechén* o *Vuta Chao* y “está bien porque es el mismo Dios”. A la inversa, los ranqueles que no pertenecen a las iglesias evangélicas o al catolicismo se lamentan de que sus “hermanos” hayan perdido la espiritualidad tradicional. Las diferencias religiosas son quizá una de las más potentes manifestaciones de las distinciones culturales. Es importante tomar conciencia de esta interculturalidad dentro del propio mundo rankülche.

Los rankülches organizaban rituales para realizar pedidos a los dioses o hacerles ofrendas de distintas características. En la actualidad, muchos recuerdan relatos de sus abuelos respecto del *nguillatún*, es decir, la reunión de la gente para rogar, agradecer y pedir en común por el bienestar de la comunidad, las personas, los animales y los frutos de la vida en general. Esta ceremonia tiene lugar al amanecer cuando, con los brazos apuntando hacia el primer sol, se realizaba el ruego. El *We Tripantu*, del que ya hablamos en un pasaje anterior, es una ocasión especial del *nguillatún*.

De esta forma relataba Antonio los detalles de la última rogativa que se celebró en Colonia Mitre, allá por los primeros años del siglo XX. Él la llama la “fiesta del avestruz”:

Los viejos decían que la fiesta del avestruz tiene que ser en febrero o, me parece, en marzo. Mi padre sabía decir que ellos jugaban a juntar piquillín para la fiesta del avestruz. La fiesta del avestruz tiene que ser en el campo. Todo tenía que ser avestruces. Y el que no tenía avestruces tenía que usar perdices u otros bichos de caza. Entonces, todos bailaban el baile del avestruz. Yo me había cachado un poquito el canto. Dice: “purrún kultrún / purrún choique / purrún kultrún / purrún choique”. Ya cuando

Llegaron acá dicen que nunca hicieron porque no había avestruces. Dicen que una sola vez hicieron acá, en un campo cerca de donde está mi hermana. Dicen que hacían un círculo grande, hacían bien como un camino, y que de entrada había que cruzar al galope dando tres vueltas. Esa es la ley de los aborígenes. Pero se juntaban los blancos, todos. Había una romería grande. Al galope, tres vueltas había que dar.

Otra fiesta que se realizaba en el pasado está relacionada con la esquila de las ovejas. Contaban los ancianos que en el oeste pampeano era usual que al finalizar la faena, los trabajadores de las comparsas recibieran de los patrones un yeguarizo o un potro de regalo. Se sacrificaba el animal, se bebía su sangre, se alimentaban de su carne y, en algunos casos, se comían su hígado. La comilona era de noche y venían después bailes y música criolla, como polcas, chacareras, zambas, chamamés, etc.

El acompañamiento sonoro es un aspecto importante en las ceremonias tradicionales que hoy realizan los rankülches. En la danza sagrada del *choique purrún*, las mujeres van ritmando los pasos de los bailarines con sus golpes de *kultrun* (tambor) mientras los hombres soplan las *trutrucas* (trompetas).

Educación, antes y ahora

En el pasado la educación entre los ranqueles se desarrollaba a partir del vínculo familiar, a través del ejemplo práctico y por transmisión oral. Nos cuenta Curunao Cabral:

Escuchando hablar a nuestros abuelos, a nuestros antepasados, algo pudimos grabar de ellos: las costumbres y aún cómo ellos vivían. Ahí aprendimos a vivir nosotros.

Mediante el contacto con las variaciones del entorno, los niños iban incorporando los saberes prácticos fundamentales para la vida diaria. Una parte esencial de la socialización se confiaba a las narraciones que los mayores contaban a los jóvenes y niños, pues contenían importantes enseñanzas morales.

Con la educación primaria obligatoria llegaron muchos cambios en los contenidos de enseñanza (leer, escribir, cálculos matemáticos), todos ellos enmarcados dentro de un proceso de desindianización. El maestro se fue volviendo una persona muy importante en la comunidad. En las primeras décadas de la Colonia Mitre se instaló, gracias a la iniciativa del cacique Santos



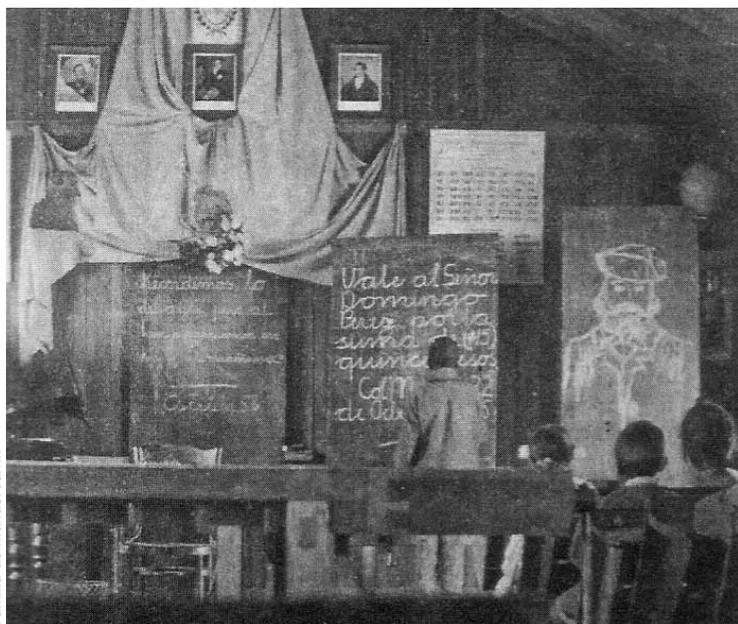
Contando un cuento

Era la hora de la siesta. Daniel Cabral y yo estábamos solos, bajo la enramada, acariciados por la brisa, las gallinas correteaban y algún perro ladraba. Muy tranquilo, comenzó a relatarme cuentos del zorro. El del zorro que competía con el peludo por quién enlazaba mejor al caballo, el del zorro que quería cazar un avestruz, el del zorro y su compadre la perdiz, que terminó cosiéndole la lengua al zorro. Los cuentos venían uno adentro de otro y los personajes animales iban desfilando ante mi presencia. Al finalizar cada cuento decía: "Bueno, y acá termina el cuento". Y me explicaba: "eran los cuentos que me contaba mi bisabuela. Cuentos muy largos porque a veces había que pasar aquellas largas noches de invierno porque nos acostábamos muy temprano. Ellas contaban todos estos cuentos, pero los contaban en 'la idioma'. Yo también los sé contar así".

El zorro es el gran protagonista de estos cuentos. Sus acciones siempre tienen un doble sentido. "El zorro es tonto, pero tiene su picardía. A veces gana y a veces pierde". Esto es fácil de descubrir en el cuento de "el zorro y la cigüeña":

Había una vez una cigüeña y un zorro muy amigos. Una vez invitó a comer el zorro a la cigüeña y aquel sirvió arrope para los dos en un plato playo, el zorro lo comía muy bien pero la cigüeña no tomó nada pues sabemos que su pico es largo y angosto por esto le fue imposible tomar. Al otro día invitó a almorzar la cigüeña al zorro y ésta sirvió miel para los dos en una botella. La cigüeña la tomaba lo más bien, en cambio el zorro se conformaba lamiendo las gotitas que la cigüeña dejaba caer (Giovannoni y Poduje, 1988: 82).

(Conversación entre Daniel Cabral y Axel Lazzari en Santa Isabel, enero 2004).



Familia de Manuel Jarrín

Aula en la escuela de Colonia Mitre, década de 1910.

Morales, la escuela del maestro Manuel Jarrín (Salomón Tarquini y Lanzillotta, 2011). Por supuesto que la educación no se basaba en los principios de la interculturalidad pero, sin

embargo, no siempre la diferencia cultural era desvalorizada.

Pero no todos los niños rankülches asistían a las escuelas rurales, ya sea por las distancias o por la necesidad de trabajar o porque muchas veces, sobre todo en las escuelas hogares, eso conllevaba la separación de los niños de sus padres. A pesar de ello, algunos aprendieron a leer y escribir. Recuerda Curunao Cabral:

A mi hermano Amado, cuando trabajaba en una estancia, le enseñaba la hija del patrón. Entonces, él me enseñó a deletrear el abecedario. Así, yo comencé a armar palabras. Ahí se me abrió la cabeza. Después aprendí a escribir y a hacer operaciones aritméticas en el Servicio Militar.

En la actualidad, las experiencias educativas de los rankülches se dan en el marco formal de la educación normal en las zonas rurales y urbanas pero, como veremos, ya se está comenzando a implementar la EIB en La Pampa.

Derechos para seguir volviendo a casa

Al día de hoy todo pasa por volver a ser rankülches. El desafío es conseguirlo de acuerdo a proyectos que los propios indígenas consideren ampliamente como propios. El “volver a ser” no está tan lejos del “seguir siendo”. Se trata de “engordar el hilo”, como dijimos, de la continuidad entre pasado y presente. Para ello se pone en acción una capacidad que tenemos todos los seres humanos: la imitación. Imitando creativamente las “costumbres de antes” y arrojándolas a los derechos indígenas de hoy, los rankülches van descubriendo nuevas posibilidades y desafíos. De esta manera, van dándole sustancia y razones a su “camino de retorno”. A continuación, veamos algunos de los principales senderos recorridos.

El derecho a organizarse políticamente de acuerdo con pautas tradicionales se expresa en varios aspectos. En La Pampa, el pueblo ranquel cuenta con la figura de un gobernador general. La autoridad de este cargo se basa en poseer conocimientos de la lengua y la cultura y en alguna medida también, en el hecho de tener su residencia en el campo. Desde su creación este cargo ha sido ocupado por Carlos Campú. El órgano propio de autogobierno de los rankülches

es el Consejo de Lonkos. Reúne a la mayoría de los lonkos de las diversas comunidades. El presidente y el parlamento toman las decisiones sobre el pueblo rankülche en general. El vínculo con las autoridades provinciales se canaliza, desde 2013, por medio del Consejo Provincial del Aborigen (CPA), dependiente del Ministerio de Desarrollo Social de la provincia. En San Luis, el Pueblo Nación Ranquel tiene el estatus de un municipio de carácter transitorio. El lonko es la autoridad principal, el cual es designado por medio del Poder Ejecutivo provincial¹⁴ y trabaja en coordinación con el Programa de las Culturas Originarias, que depende del Ministerio de Turismo y las Culturas de la provincia.

Disponer de tierras aptas y suficientes y de un territorio propio son dos aspectos de un derecho muy difícil de hacer cumplir. No obstante, en La Pampa se han obtenido algunos logros. Así, en el pueblo de Quehue una comunidad obtuvo en comodato tierras municipales para la crianza de animales; en Parera también se accedió a una parcela de tierra municipal; en Víctorica otra comunidad gestionó y consiguió seis hectáreas con título de propiedad. Pero el más importante de todos esos procesos es el



Axel Lazzari

Cartel de bienvenida al Pueblo Nación Ranquel.

¹⁴. Cabe mencionar el rol principal que cumplió el gobernador Alberto Rodríguez Saá en la fundación y organización de este pueblo. Debido a esto y a que este se asume como descendiente de rankülches, fue proclamado como *Lonko che*, es decir “jefe de lonkos, de todos, de toda la gente” (Giacomasso, 2016: 137).

relevamiento de tierras (ReTeCI) que se realizó en el oeste pampeano bajo los auspicios de la Ley Nacional de Educación 26.206. Al día de la fecha varios miles de hectáreas en la zona de Colonia Mitre se encuentran en un largo trámite de expropiación (Lazzari, 2015). También resultaba destacable el papel de los rankülches en la discusión sobre la propiedad comunitaria indígena en el marco de la reforma del Código Civil (Oliva, Mariqueo y Consejo de Lonkos, 2012). En la provincia de San Luis, el Pueblo Nación Ranquel se crea en 2007 como una restitución de tierras a las que se trasladaron familias provenientes de las localidades de Villa Mercedes y Justo Daract.

El derecho a una memoria propia o “reparación histórica” ha sido el más cumplido hasta el momento, quizá porque aparentemente –pero sólo aparentemente– es el que presenta menos conflictos de intereses. Sin duda, la más importante de estas reparaciones fue la restitución del cráneo de Panguithruz Gner (Mariano Rosas) desde el Museo de Ciencias Naturales de La Plata a Leubucó, el 23 de junio de 2001. Aunque fueron muchas las disputas y negociaciones, finalmente “Mariano pudo volver a su casa”. Entre los rankülches este hecho tuvo un impacto emocional y político de gran envergadura. Significó volver a creer en la posibilidad de organizarse nuevamente como un pueblo.

El diseño piramidal del enterratorio de Mariano Rosas fue inspirado en la cosmovisión indígena rankülche. Está montado sobre troncos y en cada una de sus caras está tallado el

símbolo de los caciques rankülches. En la cara este hay un zorro que representa al linaje *Gner*, del propio Mariano. Las caras restantes homenajean a los linajes *Guala* (pato), al que pertenecía Baigorrita, *Nahuel* (“tigre” o yaguareté), el de Ramón Cabral, y al “fundador” de los rankülches en la figura de *Carripilún*.

Otro hito muy recordado es el reentierro de Gregorio Yankamil quien, como señalamos anteriormente, había comandado las fuerzas indígenas en el denominado “Combate de Cochicó” de 1882. Los restos de los pocos soldados del Ejército muertos en esa escaramuza –en su mayoría “indios amigos”– yacían desde 1923 al pie de la “pirámide” de Cochicó, en la plaza principal de la ciudad de Victoria (La Pampa). Sobre el culto a esta memoria el pueblo había construido su identidad. En agosto de 2006 se llevó a cabo la reparación histórica en la que participaron los rankülches y las autoridades municipales. En la voz de los protagonistas, este traslado tuvo por objetivo contar la historia que había sido silenciada y ocultada durante tantos años. La acción consistió en desenterrar los restos de Yankamil, que estaban en el cementerio local, y trasladarlos a la plaza central. Desde ese momento, el jefe indígena compartió los honores con aquellos soldados del Ejército contra los que había combatido en el pasado y la plaza pasó a llamarse oficialmente “Héroes de Cochicó” (Curtoni y Chaparro, 2011; Mendoza, 2016).

Estas exhibiciones públicas de reivindicación de la memoria de los rankülches no



Axel Lazzari



Axel Lazzari

El cráneo de Mariano Rosas al salir del Museo de La Plata y guardado en el mausoleo de Leubucó.

Ignacio Roca



Ignacio Roca



Pirámide de Cochicó y mausoleo de Yankamil en la plaza central de Victorica.

hubiesen sido posibles sin la más silenciosa y cotidiana “defensa de los indios” realizada desde muchos años atrás por el Centro Bilingüe Jila Campú fundado por el maestro Marti García con el objetivo de registrar la “otra historia” a través de los archivos y los testimonios vivos de los rankülches, así como enseñar la lengua indígena de este pueblo.

Centros culturales semejantes se fundaron años más tarde en otros lugares de La Pampa. En la ciudad de Toay Juana Vila dirige el espacio de la Comunidad Ranquel-Mapuche. Su objetivo es organizativo y docente, reuniendo personas indígenas y no indígenas en torno al conocimiento de la cosmovisión rankülche. En la zona del Bajo Giuliani, cerca de Santa Rosa,

se encuentra el Centro de Interpretación de la Cultura Originaria Ranquel (CICOR), presidido por María Inés Canuhé, lonko de Willi Antú. Este centro funciona como un “museo vivo” abierto a los interesados y turistas que quieran tener una experiencia indígena (Mendoza, 2016). En la localidad de Unión, al sur de San Luis, también encontramos un proceso de reivindicación del pasado y el presente rankülches de la región. En 2012 fue inaugurado un monumento que recuerda al Remü Wenchenao, el mismo que aparece retratado en la obra de Mansilla.



Aula del Centro Bilingüe Jila Campú de Victorica, 2003.

Una toldería rankülche en el CICOR, Toay.



Monumento a Wenchenaos en Unión, San Luis.



Izando una bandera rankülche en Del Campillo, Córdoba.

Celina Vacca

En línea con el objetivo de hacer un “revisiónismo histórico” algunos referentes rankülches de La Pampa, con la colaboración de académicos, escribieron en 2010 *Los rankülche tras las huellas de Mansilla*. Este libro reconoce la impronta que dejó en su historia *Una excursión a los indios ranqueles* de Lucio V. Mansilla, permitiendo que el mundo entero conociera su existencia. Sin embargo, desde una perspectiva *rankülche*, la obra contiene una ambigüedad. Por un lado, el Mansilla observador y turista admira y describe en detalle ciertas prácticas indígenas, pero, por otro, el coronel Mansilla resalta la supuesta inferioridad indígena y, además, revela información sensible que luego

sería clave para planificar las invasiones del Ejército al territorio rankülche. Los autores se propusieron “reescribir aquella famosa Excursión, desde nuestro punto de vista y mostrando el duro camino que hemos emprendido, ya no más con la lanza, las boleadoras, el caballo, sino con un arma que nos provee el mismo blanco, el derecho” (Confederación Ranquel, 2010: 20).

Ya en un sentido más general, el derecho a la identidad del pueblo rankülche se ve reconocido en el fomento, exhibición y comercialización de artesanías. Los trabajos en cuero y el tejido son los elementos sobre la base de los cuales, y en el caso de La Pampa, se adopta una

política explícita de construcción del patrimonio cultural de la provincia.

En los últimos años ha venido plasmándose con más impulso el derecho de los rankülches a sostener sus propias creencias religiosas y sus ceremonias. Ya hemos visto en otro tramo del material los esfuerzos de recreación de rituales olvidados como el *We Tripantu* y el *nguillatún*. A esto se suma la invención de nuevas celebraciones como el aniversario del Retorno de Mariano Rosas, que suelen coincidir con el Año Nuevo Rankülche.

Estos procesos han sacado a la luz el deseo de reconstrucción de una espiritualidad propiamente indígena. Esta nueva espiritualidad rankülche, emparentada con la mapuche, viene siendo redescubierta, aprendida y enseñada desde los centros urbanos por las mujeres ligadas a los liderazgos rankülches. Si bien muchas veces declinan la denominación tradicional de *machis*, ellas ofician de guías en los rituales, ofrecen consejo espiritual y buscan conducir sus vidas de acuerdo a una ética fundada en la armonía con los grandes ciclos de la naturaleza. La vida en el campo y los relatos antiguos son una gran fuente de inspiración para sus actividades religiosas, medicinales y artísticas. En esta misma línea, en 2009 se presentó ante la Secretaría de Cultos de la Nación un pedido formal de inscripción de la organización religiosa *Pillenue Rankül* (espiritualidad rankülche), auspiciado por el gobernador de San Luis, Alberto Rodríguez Saá.

En uno de tantos encuentros, la *machi* Ana María Domínguez explicaba los significados de congregarse bajo los auspicios de Vuta Chao, el Gran Padre:

Hoy estamos vacíos de espiritualidad. El día que ustedes quieran venir a una ceremonia

(están invitados), porque estamos caminando juntos el camino; queremos que el espacio donde hacemos la ceremonia lo respeten, que traten de sentir la presencia de Dios ahí. Nosotros plantamos un rewe, que es como embellecer un espacio, plantar un altar como dirían los católicos, un altar donde nos presentamos ante Vuta Chao. Él se va a hacer presente hacia el lado de este, un espacio donde encendemos nuestro fuego sagrado, donde presentamos todos los elementos que han cumplido un rol durante el año, ese alimento que nos ha dado la tierra. Damos gracias pero también pedimos que nos de fuerzas espirituales para seguir adelante, para tener sabiduría, para criar a nuestros hijos, para atender a los ancianos, para recuperar un poco también nuestra cultura y, sobre todo, para que no nos dejemos invadir por la codicia, que aquí en la ciudad es fácil contaminarse de un montón de vicios, ¿no es cierto? Eso es lo que hacemos nosotros cuando estamos reunidos. Yo, hermanos, tengo estas experiencias que contarles. Así ha llegado el mensajero del pueblo ranquelino a mí. Que Vuta Chao esté con ustedes.

De esta manera los derechos indígenas consagrados en la Constitución Nacional de 1994 y refrendados por las constituciones provinciales ofrecen un marco para proyectar reclamos históricos como la autonomía organizativa, la propiedad colectiva de las tierras, la administración de territorios propios y las versiones históricas propias con su puesta en valor de lugares, personajes y acontecimientos. Aparte de los reclamos más generales en torno a la vivienda digna y la provisión de salud, merecen unos párrafos de este material las iniciativas de los rankülches por la puesta en práctica de la Educación Intercultural Bilingüe.

Enseñando el tejido tradicional

Rosa es tejedora, nació en Los Puelches y vive en Santa Rosa desde que era niña. Observando a su madre y a su bisabuela empezó a practicar las técnicas tradicionales y así se convirtió en tejedora. Actualmente participa de forma activa de las acciones de reivindicación rankülche y también se reconoce descendiente mapuche. Rosa trabaja la lana en sucio primero, luego la escarda, le saca todas las espinas que pueda tener y con un *kuliu* y el *chünküd* (huso y tortera) comienza a trabajar sin ningún tipo de máquina. “Yo estoy dando un curso en la Dirección de Desarrollo Social y todas las técnicas las enseñamos tradicionalmente, siempre con la lana sin lavar, con lana de oveja que más se consigue, el lavado, el teñido, y bueno [...] el teñido también con tintes naturales. Lo primero que hacemos es limpiar bien la lana, hacer el hilado, se hace de dos cabos [...] o sea que hilamos un huso primero, el otro después, y hacemos el retorcido; después eso lo hacemos madeja, lo lavamos, lo teñimos, si hay que teñirlo, y después recién trabajamos el telar”.

(Conversación entre Rosa Maldonado y Celina Vacca en Santa Rosa, mayo de 2015.)

La Educación Intercultural Bilingüe en el pueblo rankülche

Uno de los logros más significativos de los últimos años es la gradual implementación de la EIB en La Pampa a partir del año 2006. Esto no habría sido posible sin la activa participación de los líderes indígenas en la discusión de la ley provincial en 2009 y en el Consejo Educativo Autónomo de Pueblos Indígenas (CEAPI) del Ministerio de Educación nacional.

Desde 2011 existe el cargo de referente Provincial de EIB, dependiente de la Subsecretaría de Educación de La Pampa. Desde ese cargo se vienen impulsando varias líneas de acción, como la organización de talleres para capacitar a los docentes de esta provincia en historia, cultura, cosmovisión y lengua rankülches. Por otro lado, gracias a un censo que se impulsó desde la coordinación de EIB del Ministerio de Educación nacional actualmente se conoce con más detalle la

cantidad de alumnos indígenas en las escuelas y colegios de La Pampa. Además, la propuesta de cursos en EIB ha servido para crear un interés de parte de los no-rankülches por conocer más sobre la historia rankülche y como plataforma de formación de nuevos dirigentes de esta comunidad.

Entre las acciones en torno a la EIB en La Pampa, una de las más significativas es el curso de lengua rankülche.¹⁵ El curso se inició como resultado de la colaboración entre el movimiento indígena y el gobierno provincial en un momento donde el único antecedente en la enseñanza de aspectos de la lengua rankülche era el Centro Jila Campú de Victorica. En 1996, el Ministerio de Cultura y Educación de la Provincia de La Pampa nombró a un maestro idóneo de la lengua, Daniel Cabral, y a Nazareno Serraino como auxiliar docente. El curso se ofreció en Santa Isabel, Victorica, Eduardo Castex, Puelén, Santa Rosa, y en los últimos años comenzó a extenderse a la provincia de San Luis.

Los talleres de lengua y en especial el Curso de Lengua Ranquel ayudan a construir

Ley Provincial de Educación N° 2511 (2009)

“La Educación Intercultural Bilingüe es la modalidad del Sistema Educativo responsable de impulsar una perspectiva pedagógica en articulación con la educación común, que contribuya a rescatar y fortalecer las pautas culturales, la historia, la cosmovisión e identidad, propiciando el diálogo enriquecedor en conocimientos y valores entre los pueblos indígenas y poblaciones étnica, lingüística y culturalmente diferentes. El Estado garantizará esta modalidad, con el fin de rescatar la lengua, a las instituciones educativas que lo soliciten y que registren matrícula escolar indígena, a medida que se cuente con personal capacitado”.

La Educación Intercultural Bilingüe según dos jóvenes referentes rankülches

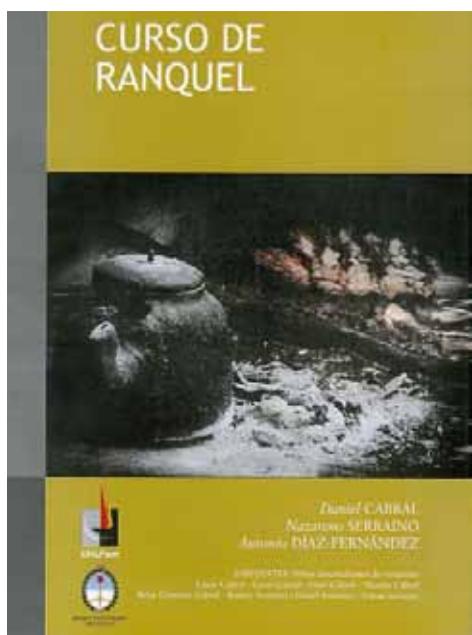
Para Nazareno Serraino, referente provincial y miembro del CEAPI, la EIB es “un rescate casi desesperado para evitar que se pierda del todo la lengua y fortalecer la cultura. Sirve para dar continuidad al trabajo que se viene haciendo con los idóneos, para prepararlos y capacitarlos. La EIB ha generado, despertado una movida dentro de las escuelas, una toma de conciencia de las verdaderas raíces. Actividades en ferias de ciencias, un intento de revisionismo histórico. La EIB acompaña este intento reivindicacionista. Sirve para ordenar y sistematizar todas esas experiencias que se vienen haciendo. Ha generado un estado de respeto al pueblo ranquel y su permanente consulta para aplicarla, ya que la EIB nunca se pensó sin ranqueles. Se hace entre todos, no hay un Ministerio que domine monopólicamente. Es equilibrada en la participación”.

Según Diana Oliva, activa militante indígena y partícipe de proyectos en torno a la EIB, “todos los derechos que demanda nuestro pueblo confluyen en la Educación Intercultural pues en este cuerpo de teorías se engloba la cosmovisión y la matriz de nuestro pensamiento indígena como pueblos preexistentes a los Estados Nacionales. La Educación Intercultural Bilingüe integra a nuestra identidad tal como se concibe desde nuestros pueblos: educación es alfabetización intercultural, es la crianza y la vida comunitaria, es la promoción del auto-sostenimiento, es recuperación del idioma ancestral, es espiritualidad, es la salud y la medicina tradicional, es el quehacer material tal como la cerámica y el tejido, son los juegos recreativos y el deporte, es la historia y el presente, es la tierra y el territorio, es la política que nos identifica como pueblos antiguos y la relación con los estados a partir de los tratados de paz en el pasado, y las relaciones diplomáticas en el presente. Educación es todo lo que en nuestra cosmovisión está integrado y en permanente relación”.

15. El primer diagnóstico sociolingüístico de la situación del *rankülchedugun* se debe a la investigación realizada por Ana Fernández Garay entre 1983 y 1986 en el oeste y sur de la provincia de La Pampa. Allí se pudo observar la situación de peligro en que se hallaba la lengua debido a la poca cantidad de hablantes fluidos y al corte en la transmisión del idioma (Fernández Garay, 1988).

una actitud positiva de orgullo y lealtad de los miembros de la comunidad hacia el *rankülchedugun*. Cada vez son más los jóvenes y adultos que se acercan con interés a los cursos y utilizan parcialmente la lengua ranquel en contextos sociales y rituales específicos.

En el marco del taller oficial, docentes, alumnos y la lingüista Ana Fernández Garay acordaron la construcción de un alfabeto ranquel que sirviera para escribir la lengua.



Este trabajo daría como fruto la publicación de textos que constituyen un primer insumo para la transmisión y enseñanza del ranquel: un diccionario (Fernández Garay, 2001), una recopilación escrita y fonográfica de testimonios (Fernández Garay, 2002), y más recientemente, el *Curso de ranquel* (Cabral, Serrano y Díaz Fernández, 2013). En esta empresa han colaborado activamente distintos especialistas de la Universidad Nacional de La Pampa.

En San Luis se están dando algunos pasos para incorporar la EIB. Principalmente, esto sucede en el Pueblo Nación Ranquel, cuya escuela, *Ruka Kimuy*, realiza actividades que apuntan a valorizar la lengua y costumbres rankülches, aunque al momento no se han realizado cambios específicos de currículo. Este establecimiento funciona como parte del proyecto provincial de Escuelas Públicas Digitales de la Universidad de La Punta (Giacomasso, 2016).

Mucho se ha hecho y mucho falta por hacer. La tarea que se priorizará en los próximos años es la enseñanza del ranquel como segunda lengua en escuelas con población rankülche, desde una perspectiva intercultural y bilingüe. Para ello se organizarán los currículos educativos oficiales en función de las características y problemáticas de cada pueblo, región o provincia, se formarán docentes para enseñar EIB y se elaborarán materiales didácticos.

Volver a un mejor futuro

En este fascículo hemos contado algunos de los desafíos y logros de la Educación Intercultural y Bilingüe en el caso del pueblo rankülche que, como tantos otros pueblos originarios en la Argentina y en América, sufrió profundos procesos de desarticulación social y cultural, luego de la pérdida de su soberanía. Pudimos diseñar un “visor” para ver con otros ojos lo que significa “cultura” e “interculturalidad” cuando se trata de reconstruir un mundo

desde las medias palabras, las ruinas, los recuerdos difusos, las negaciones, las dudas y los miedos. Así hemos testimoniado las acciones y palabras de los rankülches que pugnan por darle un cuerpo y un nombre a esos fantasmas. Los hemos visto retornando al pasado para engordar el hilo del presente y extenderlo a los que vendrán. Los vemos ahora, volviendo a un mejor futuro.

Bibliografía

- Baigorria, Manuel (1975 [1868]): *Memorias*, Buenos Aires, Solar/Hachette.
- Berón, Mónica (2007): "Arqueología de las sociedades prehispánicas de la provincia de La Pampa", *Quinto Sol*, vol. 11, Instituto de Estudios Sociohistóricos, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de La Pampa.
- Cabral, Daniel, Nazareno Serraino y Antonio Díaz Fernández (2013): *Curso de ranquel*, Santa Rosa, Universidad Nacional de La Pampa.
- Canuhé, Germán y col. (1998): *Un largo camino de regreso a casa*, La Pampa, Centro de la Argentina, mimeo.
- Confederación Ranquel (2010): *Los rankülche sobre la huella de Mansilla. Desde la voz de descendientes rankulche*, San Luis, San Luis Libro.
- Curtoni, Rafael (2000): "La percepción del paisaje y la reproducción de la identidad social en la región pampeana occidental, Argentina", en C. Gianotti García (coord.), *Paisajes culturales sudamericanos: De las prácticas sociales a las representaciones*, Santiago de Compostela, Laboratorio de Arqueología e Formas Culturais, IIT, USC.
- Curtoni, Rafael y María Gabriela Chaparro (2011): "Políticas de reparación: Reclamación y reentierro de restos indígenas. El caso de Gregorio Yancamil", *Corpus, Archivos de la alteridad americana*, vol. 1, Nº1.
- Depetris, José Carlos (2003): *Gente de la Tierra. Los que sobrevivieron a la conquista, con nombre y apellido. Censo de 1895. Pampa Central*, La Pampa, De la Travesía.
- Espinosa Molina, Ezequiel (2013): "El Estado y la (re) producción étnica en San Luis: La 'agenda de las Culturas Originarias' y la comunalización del 'Pueblo Nación Ranquel'", Ponencia presentada en la X Reunión de Antropología del Mercosur.
- Fernández Garay, Ana (1988): *Relevamiento lingüístico de hablantes mapuches en la provincia de La Pampa*, Santa Rosa, Departamento de Investigaciones Culturales, Gobierno de la Provincia de La Pampa.
- Fernández Garay, Ana (2001): *Ranquel-Español/Español-Ranquel. Diccionario de una variedad mapuche de la Pampa (Argentina)*, Indigenous Languages of Latin America/2 (ILLA), Escuela de Investigación de Estudios Asiáticos, Africanos y Amerindios (CNWS), Universidad de Leiden, Países Bajos.
- Fernández Garay, Ana (2002): *Testimonios de los últimos ranqueles. Textos originales con traducción y notas lingüístico-etnográficas*, Buenos Aires, Instituto de Lingüística (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires), Colección Nuestra América, Archivo de Lenguas Indoamericanas.
- Giacomasso, María Vanesa (2016): *Patrimonio, discursividades y políticas culturales indígenas: un análisis en Pueblo Ranquel, San Luis, Argentina*, tesis doctoral en Ciencias Sociales y Humanas, Universidad de Quilmes, mimeo.
- Giovannoni, Nélide y María Inés Poduje (1988): *Cuentos y leyendas de La Pampa*, Santa Rosa, Dirección General de Cultura, Provincia de La Pampa.
- Gradín, Carlos et al. (1984): *Investigaciones arqueológicas en Casa de Piedra*, Ministerio de Cultura y Educación, Provincia de la Pampa.
- Lazzari, Axel (2007): "Identidad y fantasma: situando las nuevas prácticas de libertad en el movimiento indígena de La Pampa", *Quinto Sol*, a. 11, Instituto de Estudios Sociohistóricos, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de La Pampa.
- Lazzari, Axel (2012): "¡Vivan los indios argentinos!" *Los ranqueles ante la etnificación discursiva en la frontera de guerra hacia 1870. Corpus. Archivos de la alteridad americana*, vol. 2, Nº 1, primer semestre.
- Lazzari, Axel (2015): "El Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas (ReTeCI) de la Comunidad Epumer: pasado, presente y futuro", en Claudia Salomón Tarquini e Ignacio Roca (eds.), *Investigaciones acerca de y con el pueblo ranquel: pasado, presente y perspectivas. Actas de las Jornadas en Homenaje a Germán Canuhé*, Santa Rosa, Editorial de la Universidad Nacional de La Pampa y Subsecretaría de Cultura de la Provincia de La Pampa.

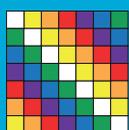
- Mandrini, Raúl (1984): *Indígenas y fronteras. Los araucanos de las pampas en el siglo XIX*, Buenos Aires, CEAL.
- Mansilla, Lucio Victorio (1953 [1870]): *Una excursión a los indios ranqueles*, Buenos Aires, Jackson.
- Mendoza, Mario (2016): *Visiones y prácticas de reconocimiento de y para los indígenas en la Provincia de La Pampa*, tesis doctoral en Ciencias Sociales, IDES-Universidad Nacional de General Sarmiento, mimeo.
- Pérez Zavala, Graciana (2014): *Tratados de paz en las pampas. Los ranqueles y su devenir político (1850-1880)*, Buenos Aires, Aspha.
- Poduje, María Inés (2000): *Viviendas tradicionales en la provincia de La Pampa*, Santa Rosa, Departamento de Investigaciones culturales de la Subsecretaría de Cultura de la provincia de La Pampa.
- Roca, Ignacio y Anabela Abonna (2013): "El 'Operativo Mitre': Desarrollismo y pueblos indígenas en la provincia de La Pampa durante la dictadura de Onganía", *AtekNa*, N° 3.
- Salomón Tarquini, Claudia (2010): *Largas noches en La Pampa. Itinerarios y resistencia de la población indígena. 1878-1876*, Buenos Aires, Prometeo.
- Salomón Tarquini, Claudia y María de los Ángeles Lanzillotta (2011): *Un Quijote en La Pampa. Los escritos de Manuel Lorenzo Jarrín (1883-1942)*, Santa Rosa, Editorial de la Universidad Nacional de La Pampa.
- Tapia, Alicia (2015): "El territorio ranquelino durante los siglos XVIII y XIX. Su relevancia en la construcción de la identidad y la memoria colectiva", en Claudia Salomón Tarquini e Ignacio Roca (eds.), *Investigaciones acerca de y con el pueblo ranquel: pasado, presente y perspectivas. Actas de las Jornadas en Homenaje a Germán Canuhé*, Santa Rosa, Editorial de la Universidad Nacional de La Pampa y Subsecretaría de Cultura de la Provincia de La Pampa.
- Vacca, Laura Celina (2015): *La provincia de San Luis y sus otros: Discursos y políticas oficiales implementadas frente a los ranqueles durante la segunda mitad de siglo XIX*, tesis de Maestría en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín.

Fuentes

Revista *Siete Días*. Año 2, N° 87, enero de 1969.

Documentos

- INDEC (2012): *Censo nacional de población, hogares y viviendas 2010: censo del Bicentenario: resultados definitivos*, Serie B, 2, Buenos Aires, Instituto Nacional de Estadística y Censos.
- INDEC (2004-2005): *Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas. Resultados*. Disponible en: http://www.indec.gov.ar/micro_sitios/webcenso/ECPI/pueblos/ampliada_index.asp?mode=12
- Oliva, Diana, Miguel Mariqueo y Consejo de Lonkos (2012): "Pueblo indígena ranquel y el anteproyecto de reformas al Código Civil". Informe en Audiencia Pública de la Comisión Bicameral para la Reforma, Actualización y Unificación de los Códigos Civil y Comercial de la Nación. Senado de la Nación y Cámara de Diputados de la Nación.



Pueblos indígenas en la Argentina
Volver al futuro. Rankülches
en el centro de la Argentina