



**Universidad Nacional
de General Sarmiento**

DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES 2005-2015

Acreditación de la CONEAU (230/11)

Tesis para Obtener el grado de
Doctor en Ciencias Sociales

Título de la Tesis

**VISIONES Y PRÁCTICAS DE RECONOCIMIENTO DE Y PARA LOS
INDÍGENAS EN LA PROVINCIA DE LA PAMPA**

Alumno: Mario Eduardo Mendoza

Directora: Claudia Briones

Diciembre de 2015

**FORMULARIO “E”
TESIS DE POSGRADO**

Niveles de acceso al documento autorizados por el autor

El autor de la tesis puede elegir entre las siguientes posibilidades para autorizar a la UNGS a difundir el contenido de la tesis: a)

- a) Liberar el contenido de la tesis para acceso público.
 - b) Liberar el contenido de la tesis solamente a la comunidad universitaria de la UNGS:
 - c) Retener el contenido de la tesis por motivos de patentes, publicación y/o derechos de autor por un lapso de cinco años.
- a. Título completo del trabajo de Tesis: Visiones y prácticas de reconocimiento de y para los indígenas en la provincia de la pampa
 - b. Presentado por: Mendoza, Mario Eduardo
 - c. E-mail del autor:mario2784@yahoo.com.ar
 - d. Estudiante del Posgrado (consignar el nombre completo del Posgrado):
Doctorado en Ciencias Sociales
 - e. Institución o Instituciones que dictaron el Posgrado: Instituto de Desarrollo Económico y Social. Universidad Nacional de General Sarmiento
 - f. Para recibir el título de (consignar completo):
 - a) Grado académico que se obtiene: Doctorado
 - b) Nombre del grado académico: Doctor en Ciencias Sociales
 - g. Fecha de la defensa: / /
 día mes año
 - h. Director de la Tesis: Briones, Claudia
 - i. Descripción física del trabajo de Tesis (cantidad total de páginas, imágenes, planos, videos, archivos digitales, etc.): 199 hojas
 - l. Alcance geográfico y/o temporal de la Tesis: Provincia de La Pampa, Argentina. Trabajo de investigación realizado entre marzo de 2006 y septiembre de 2010.
 - m. Temas tratados en la Tesis (palabras claves):
Reconocimiento indígena/ Indígenas de La Pampa/ El indio pampeano permitido/
Descriptor de aboriginalidad.

n. Resumen en español (hasta 1000 caracteres):

Visiones y prácticas de reconocimiento de y para los indígenas en la provincia de la pampa

En el estado-provincia pampeano, el relato *La Pampa es una provincia ordenada* funciona como el descriptor de su identidad.

Cuando las crecientes demandas de los indígenas de la provincia se instalaron, me preocupé por conocer el papel del “orden” en la pampeanidad. Al principio me animé a hipotetizar que la expandida idea de provincia ordenada regularía los reclamos de las comunidades originarias.

Luego de recorrer por diferentes eventos y actores indigenistas y no indigenistas, en temas referidos a la reivindicación de los indígenas de La Pampa, identifique tres ejes que considero contenían en los años de estudio (2006-2010) las disputas y acuerdos en torno a qué, cómo y para qué reivindicar lo indígena en La Pampa. Eran argumentos que estructurados, eran estructurantes de la configuración de lo indígena en la provincia. Me refiero a los siguientes: “En La Pampa (casi) no hay indios”; “El indio pampeano “permitido” es rankel y promotor de expresiones culturales”; “Lo indígena es asunto (sólo) de indígenas”.

o. Resumen en portugués (hasta 1000 caracteres):

Visões e práticas de reconhecimento de e para os indígenas na província da pampa

En el estado-provincia pampeano, el relato *La Pampa es una provincia ordenada* funciona como el descriptor de su identidad.

Cuando las crecientes demandas de los indígenas de la provincia se instalaron, me preocupé por conocer el papel del “orden” en la pampeanidad. Al principio me animé a hipotetizar que la expandida idea de provincia ordenada regularía los reclamos de las comunidades originarias.

Luego de recorrer por diferentes eventos y actores indigenistas y no indigenistas, en temas referidos a la reivindicación de los indígenas de La Pampa, identifique tres ejes que considero contenían en los años de estudio (2006-2010) las disputas y acuerdos en torno a qué, cómo y para qué reivindicar lo indígena en La Pampa. Eran argumentos que estructurados, eran estructurantes de la configuración de lo indígena en la provincia. Me refiero a los siguientes: “En La Pampa (casi) no hay indios”; “El indio pampeano “permitido” es rankel y promotor de expresiones culturales”; “Lo indígena es asunto (sólo) de indígenas”.

p. Resumen en inglés (hasta 1000 caracteres):

Visions and practices for recognition of and for indigenous people in the province of La Pampa

In La Pampa state, the saying *La Pampa is an orderly province* helps to describe the people's identity.

As the growing demands of the province's indigenous people became evident, I set about researching the role that "order" played in La Pampa's people. At first, I assumed that the well-spread idea of an orderly province would take care of the indigenous communities' demands

After passing through different events and meeting with pro-indigenous and anti-indigenous groups about issues related to indigenous recognition in La Pampa, I identified three areas during my years of study that I believe contained disputes and agreements on what, how and why to vindicate the indigenous in La Pampa. Is that they were arguments, that when structured, became structural for the configuration of the indigenous in the province. I refer to the following issues: In La Pampa there are (almost) no Native Indians, the "permitted" Pampean Indian is Ranquel and a promotor of cultural expressions and indigenous questions are (only) indigenous.

q. Aprobado por (Apellidos y Nombres del Jurado):

Firma y aclaración de la firma del Presidente del Jurado:

Firma del autor de la tesis:

VISIONES Y PRÁCTICAS DE RECONOCIMIENTO DE Y PARA LOS INDÍGENAS EN LA PROVINCIA DE LA PAMPA

Mi interés por comprender las visiones y prácticas de reconocimiento de y para las comunidades indígenas en la provincia de La Pampa tuvo varios detonantes. El primero de ellos tiene que ver con la idea fuerza que utilizan los pampeanos para definirse y con la cual también son definidos. En el estado-provincia pampeano, el relato *La Pampa es una provincia ordenada* funciona como el descriptor de su identidad.

Cuando las crecientes demandas de los indígenas de la provincia se instalaron, me preocupé por conocer el papel del “orden” en la pampeanidad. Al principio me animé a hipotetizar que la expandida idea de provincia ordenada regularía los reclamos de las comunidades originarias.

Para precisar el objeto de estudio, las visiones/prácticas de reconocimiento de y para los indígenas, me propuse conocer y comprender cómo sus referentes se posicionaban y actuaban en el contexto de reemergencia de lo indígena y ante las sedimentadas políticas de ordenamiento socio cultural del estado provincial.

Después de los traslados de los restos de Panghitruz Gner (2001), muchos de los referentes indígenas y varios indigenistas quedaron movilizados. Desde ese año quienes “desordenaban” en la provincia eran los indígenas. Así, entre el 2006 y el 2010, las demandas indígenas no pasaban desapercibidas y provocaban posicionamientos que necesariamente revolvían el lugar oficializado de lo indígena en la provincia. Las demandas se conocían y dimensionaban en diferentes acontecimientos indigenistas, todos con largos preámbulos. De estos sucesos trabajé: El traslado de Gregorio Yankamil (2006); el desarrollo de talleres sobre *Patrimonio y Turismo cultural/turismo indígena* (2007); la creación de dos centros culturales indígenas y la concreción de proyectos escolares indigenistas (2008); la incorporación de la Educación intercultural bilingüe en la Ley de Educación de la provincia y el desarrollo del primer *Encuentro la pampa rankel* (2009).

Metodológicamente abordé dos dimensiones históricas, los descriptores de aboriginalidad en diferentes textos promotores de la “pampeanidad” y las visiones/

prácticas presentes. El período estudiado coincide a nivel nacional con un fuerte protagonismo de las comunidades indígenas. En La Pampa, por la forma en que lo indígena se me manifestaba, trabajé con dos comunidades urbanas movilizadas, que portaban diferentes mensajes sobre lo indígena, y con funcionarios y organismos del estado protagonistas de cada acontecimiento estudiado.

Luego de recorrer por diferentes eventos y actores indigenistas y no indigenistas, en temas referidos a la reivindicación de los indígenas de La Pampa, identifique tres ejes que considero contenían en los años de estudio las disputas y acuerdos en torno a qué, cómo y para qué reivindicar lo indígena en La Pampa. Ejes que, conforme avanzaban los reclamos, se constituyeron en ideas-fuerza que reordenaban directa o indirectamente las discusiones en cada acto de reivindicación de/para indígenas. Quiero decir, eran argumentos que estructurados, eran estructurantes de la configuración de lo indígena en la provincia.

Me refiero a los siguientes ejes: “En La Pampa (casi) no hay indios”; “El indio pampeano “permitido” es rankel y promotor de expresiones culturales”; “Lo indígena es asunto (sólo) de indígenas”.

ABSTRACT

VISIONS AND PRACTICES FOR RECOGNITION OF AND FOR INDIGENOUS PEOPLE IN THE PROVINCE OF LA PAMPA

My interest in understanding visions and practices of and for recognition of indigenous communities in the province of La Pampa was inspired by several factors. The first has to do with the core idea that people from La Pampa use to describe themselves and with which they are described by others. In La Pampa state, the saying *La Pampa is an orderly province* helps to describe the people's identity.

As the growing demands of the province's indigenous people became evident, I set about researching the role that "order" played in La Pampa's people. At first, I assumed that the well-spread idea of an orderly province would take care of the indigenous communities' demands.

In order to specify the subject matter (concepts and practices for the recognition of indigenous communities), I made it my aim to study and try to understand how indigenous leaders were positioning themselves and how they were acting in the context of their re-emergence in a provincial state laden with sedimentary policies of socio-cultural order.

After the moving of Panguitruz Gner's remains (2001), many of the indigenous leaders and pro-indigenous groups made themselves heard. Since then, those creating "disorder" in the province were the indigenous. It was for that reason that, between 2006 and 2010, indigenous demands did not go unnoticed, bringing them to the forefront in the province.

The demands gradually became known and gained dimension in different indigenous events, all with long preambles. I worked particularly on the moving of Yancamil Gregorio (2006); the development of workshops about *Heritage and cultural tourism/indigenous tourism Tourism* (2007); the creation of two indigenous cultural centres and the realization of indigenous school projects (2008); the incorporation of bilingual intercultural education in the province's Education Act and the development of the first *Ranquel pampa meeting* (2009).

I methodologically address two historic ideas, the description of aboriginality in different texts promoting *pampeanness* and current visions/practices. The period studied coincides nationally with a strong role of indigenous communities. In La Pampa I worked with two urban communities which are transmitting different messages about the indigenous, as well as officials and state agencies involved in every event I have studied.

After passing through different events and meeting with pro-indigenous and anti-indigenous groups about issues related to indigenous recognition in La Pampa, I identified three areas during my years of study that I believe contained disputes and agreements on what, how and why to vindicate the indigenous in La Pampa. They are issues that, as demands grew, went on to constitute powerful core ideas that directly or indirectly changed discussions in each act of vindication of/for indigenous. What I want to say is that they were arguments, that when structured, became structural for the configuration of the indigenous in the province.

I refer to the following issues: In La Pampa there are (almost) no Native Indians, the “permitted” Pampean Indian is Ranquel and a promotor of cultural expressions and indigenous questions are (only) indigenous.

Key words: Indigenous recognition, La Pampa’s indigenous people, The permitted Indian from the Pampas

Agradecimientos

Agradezco en primer lugar a todos los actores que dialogaron conmigo y me permitieron comprender las diferentes visiones/prácticas de reconocimientos de/para los indígenas en la provincia donde resido hace 15 años.

Quiero expresar mi especial agradecimiento a Claudia Briones, por su constante compromiso, disposición y orientación a lo largo de estos años. Trabajar bajo su dirección ha constituido una experiencia central en mi desarrollo profesional.

Dedico este trabajo a mi abuela Juana (Humahuaca), a mi compañera de la vida Alicia y a mi hija Lucía.

Santa Rosa, diciembre de 2015

VISIONES Y PRÁCTICAS DE RECONOCIMIENTO DE Y PARA LOS INDÍGENAS EN LA PROVINCIA DE LA PAMPA

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN..... 12

Especificación del tema 12

Organización de la tesis 13

Capítulo 1

EL LUGAR DE LO INDÍGENA EN LA “PAMPEANIDAD” COMO PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN 18

Por qué estudiar las visiones/prácticas de reconocimiento indígena en La Pampa 18

El lugar de lo indígena y el discurso del “equilibrio fiscal y cultural” en las representaciones de la “pampeanidad” 27

Capítulo 2

LOS DESCRIPTORES DE ABORIGINALIDAD EN LOS TEXTOS PROMOTORES DE “LA PAMPEANIDAD” 47

Los textos pro-pampeanidad y el lugar de los indígenas..... 49

Tras las huellas de los descriptores de aboriginalidad..... 76

Capítulo 3

LOS INDÍGENAS COMO DIVERSIDAD PROBLEMÁTICA 81

El tratamiento escolar de la “presencia” de los indígenas en la provincia 82

El re(des)conocimiento del derecho a la educación intercultural bilingüe..... 96

Capítulo 4

CUANDO LAS COMUNIDADES INDÍGENAS Y EL ESTADO SE ORGANIZAN PARA REIVINDICARSE/LOS EN EL PRESENTE 113

El traslado del capitanejo Gregorio Yankamil 115

El día del aborígen pampeano 123

Capítulo 5

LAS DISPUTAS INDÍGENAS POR LA AUTENTICIDAD EN UN
CONTEXTO DE PATRIMONIALIZACIÓN 138

Las posiciones sobre cómo y para qué ser indígena: esencializaciones y
estrategias 149

Las relaciones de las formas de ser indígena con el dispositivo de
patrimonialización: presente y futuro 170

CONSIDERACIONES FINALES 175

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS 188

INTRODUCCIÓN

1. ESPECIFICACIÓN DEL TEMA

Desde el año 2006, mi interés académico se ha centrado en indagar en el proceso de configuración de la alteridad indígena en la provincia de La Pampa. Dicho interés está fundado en la necesidad de saber: (a) cómo una provincia que se autoproclama “ordenada” y “reivindicadora de la cultura indígena”, en un contexto de reemergencia de lo indígena, (re)ubica en su espacio sociocultural -la pampeanidad- a los indígenas de ayer y de hoy; y (b) cómo los indígenas se posicionan y actúan frente al citado contexto y a las políticas de ordenamiento socio cultural del estado provincial.

Metodológicamente, el énfasis de la pesquisa está en las visiones/prácticas de reconocimiento de las diferencias, tanto las sostenidas por las agrupaciones indígenas como las contempladas en las diferentes políticas estatales, acerca de cómo ser/no ser indígena en la provincia. Cada una de las visiones/prácticas identificadas fue analizada teniendo en cuenta sus promotores - indígenas y no indígenas-, las referencias utilizadas, las pertenencias reconocidas y las resistencias planteadas. Siempre he procurado hacerlo sin descuidar sus articulaciones con las políticas identitarias provinciales del estado y las experiencias sedimentadas sobre lo indígena.

Para identificar continuidades y/o rupturas de las visiones/prácticas de reconocimiento, trabajé fuentes secundarias, específicamente textos promotores de “la pampeanidad”. En ese análisis, hice hincapié en los descriptores de aboriginalidad que se utilizan para construir lo indígena y construir la pertenencia provincial.

Los relatos contruidos en los textos que ofician de constructores hegemónicos de “pampeanidad” sobre el lugar de los indígenas en el pasado provincial, articulados con las posición(es) recientes sobre cómo estar -o deben estar- presentes hoy en la provincia, me permitieron identificar y comprender las nuevas y/o renovadas formas de configuración de lo indígena en La Pampa. Dicho de otra forma, me ayudaron a conocer cómo, por qué y para qué, en un contexto de re-emergencia indígena, las comunidades originarias y el estado pampeano organizan y re-organizan sus reivindicaciones e identificaciones sobre lo indígena. En el apartado que sigue, entre otras cosas, señalo de manera puntual la metodología utilizada en el desarrollo de la tesis.

2. ORGANIZACIÓN DE LA TESIS

Para el trabajo metodológico, adhiero a los que sostienen que el estado promueve, en el territorio sobre el que busca ejercer soberanía, una conformación sociocultural – nación / provincia –, que funciona como un espacio simbólico de identificación, de disputa y de intercambio de bienes simbólicos y materiales. Dicha conformación no es el reflejo exclusivo de las políticas estatales, pero tampoco se constituye fuera de ellas. Según los contextos hay acercamientos y distanciamientos entre estado y nación¹.

También, asumo la idea de que los significados y las prácticas no están objetivamente determinados, ni son el producto de la libre voluntad. Que las estructuras “objetivas” (condiciones materiales de existencia) forman la base para su construcción, y constituyen las constricciones estructurales que influyen en las interacciones. Que no obstante, “estos significados y prácticas deben también tenerse en cuenta si se buscan explicar las luchas cotidianas, individuales y colectivas que transforman o preservan estas estructuras” (Bourdieu, 1989:120).

Con estos supuestos teóricos y metodológicos, repienso las formas actuales de (re)construcción de las identidades indígenas en una provincia donde:

- el estado provincial continuamente se auto - referencia a partir de mencionar una buena administración pública y una concreta política de reivindicación indígena, y
- *la experiencia histórica sobre lo indígena* se caracteriza por tratarlos esencializados, exotizados y ubicados en el pasado y/o en el oeste (Cfr. Maristany, 1997; Lluch, 2002; Lazzari, 2007).

Al trabajar distintas formas de reclamo y organización indígena, las investigaciones sobre lo indígena en La Pampa se enriquecen; puesto que, en general, las mismas venían centrándose en el estudio del grupo más “oficializado” (Lazzari, 2007; Curtoni y Endere, 2007/2006; Poduje, 2003).

¹ Según Alejandro Grimson (2004), “a veces la nación se articula y legitima al Estado, desde conflictos bélicos hasta políticas internas pueden sostenerse en función de intereses nacionales. En otras se presentan grietas entre Estado y nación (...) hasta el punto de que la visión socialmente prevaleciente puede explicar el desamparo y la devastación de la nación como consecuencia de persistentes políticas del Estado” (Grimson, 2004:185).

Integralmente, el trabajo busca explorar e identificar la “tensión entre procesos de larga duración y transformaciones epocales recientes” (Briones, 2005:11). Da cuenta, por una parte, de los discursos que construyen y explican la otredad indígena en La Pampa; y por otra parte, sobre cómo la experiencia histórica de estos discursos - sedimentada en marcas sobre los pueblos originarios y de los pueblos originarios - contribuye a definirlos y definirse en el contexto neo- indigenista y de disputa material.

Las visiones/prácticas de reconocimiento abordadas acontecieron entre los años 2006 y 2010, y se acotaron en dos líneas de reclamo y su participación en diferentes exposiciones. El corte temporal, por otra parte, tuvo que ver con el propósito de estudiar el período denominado por los investigadores de la cuestión indígena: de alta visibilización de la problemática en Argentina (2001-2010).

A continuación detallo los objetivos y la metodología puesta en práctica en el desarrollo de la tesis, lo hago a partir de la forma en que estructuré en capítulos su presentación y análisis.

La organización de la tesis, se basa en la exposición inicial de las grandes y profundas discusiones-teorías sobre el lugar de lo indígena como problema de investigación, los fundamentos y los relatos políticos dominantes para el caso pampeano; para ir dando lugar, a lo largo de la presentación de los capítulos, a los episodios y acontecimientos puntuales que se expresaron entre el año 2006 y el 2010.

Entonces, en el capítulo 1 explico por qué es necesario estudiar las visiones/prácticas de reconocimiento indígena en La Pampa; asimismo, sienta posición sobre las categorías involucradas para tal cometido.

En el capítulo 2 estudio los descriptores de aboriginalidad presentes en diferentes textos promotores de “la pampeanidad” a lo largo del siglo XX. Con este análisis pretendo mostrar cómo identificaban y ubicaban a los indígenas en la pampeanidad, en distintos momentos históricos (1939-2002). Trabajo textos que en el momento de su publicación fueron producciones oficiales u oficializadas y que, hoy, por sus apreciaciones sobre los indígenas forman parte de las explicaciones que diferentes actores utilizan para reconocerlos.

Iniciarla tesis desde este lugar supone considerar que el estudio de los textos fundacionales sobre el todo provincial y sus otros internos es relevante para los fines de

este trabajo, ya que estudio las visiones prácticas de reconocimiento actuales. Cuando estudio el presente de las comunidades indígenas, puedo sobre esa base identificar los desplazamientos de estos signos descriptores.

Luego, en los capítulos 3, 4 y 5 la metodología utilizada forma parte del enfoque etnográfico. Éste me permitió registrar, describir y reconstruir desde adentro, con alto grado de detalle, los distintos sentidos y posiciones en disputa en/sobre las diferentes exposiciones. En cada uno de estos capítulos abordo exposiciones indigenistas con diferentes formatos, a saber: (a) organizadas de manera conjunta entre el estado y los indígenas; (b) promovidas por docentes indigenistas; (c) originadas en centros culturales indígenas; (d) armadas en proyectos estatales de enseñanza de la educación intercultural bilingüe. En cada una de ellos indagamos, ¿Quiénes la promueven?, ¿En qué contextos se generan?, ¿Cómo se formulan?, ¿Para qué se formulan?, ¿Qué acontecimientos/datos seleccionan y/o recuperan como argumento/s sobre la/s forma/s de ser indígena, deseable/s en el presente y/o en el futuro?

Específicamente, entonces, en el capítulo 3 pongo en evidencia una de las formas de pensar a los indígenas en el presente. Me refiero a las formas de concebirllos como diversidad problemática, idea que reconstruyo trabajando dos episodios que se organizan para reivindicar a los pueblos indígenas: (a) la puesta en práctica de un proyecto educativo indigenista (2008), y (b) la incorporación de la Educación Intercultural Bilingüe a la nueva Ley de Educación de la provincia (N° 2511/09) y los primeros (des)acuerdos ligados a su implantación. Esa idea la analizo, por un lado, en el discurso de docentes que conciben a los indígenas como portadores de diferencias que son un obstáculo para aprender, y, por otro lado, en el discurso de legisladores que afirman que las nuevas políticas educativas indigenistas son imposibles de concebir [comprender y generar] y, desde luego, de practicar.

Luego de reconocer en el trabajo de campo la fuerte presencia del estado provincial en los asuntos indígenas, en el capítulo 4 estudio cómo éste articula o desarticula las formas de hacerse presentes de los indígenas en sus visiones sobre cómo explicar y reivindicar en la actualidad a los indígenas pampeanos. Para ello analizo dos episodios de celebración indígena con alta visibilidad pública co-organizados con funcionarios del estado provincial (Traslado del capitanejo Gregorio Yankamil del cementerio local a la

plaza central de Victorica, 2006) y del estado municipal (Fiesta/acto en conmemoración del Día del Aborigen Pampeano, Santa Rosa, 2009). Específicamente, muestro cómo y por qué en celebraciones indígenas las demandas de reconocimiento de éstos son resignificadas por sus interlocutores estatales.

Después de trabajar las visiones y prácticas de los no indígenas sobre cómo identificarlos y reivindicarlos en el presente, en el capítulo 5 estudio entre los años 2008 y 2010 las formas en que -y para qué- los indígenas se explican y reivindicán en el presente en sus espacios íntimos de socialización.

Abordo en este punto dos líneas de reclamo indígena, pues ambas tenían por esos tiempos mucha actividad y participación dentro y fuera del Consejo de Lonkos al cual pertenecen, siendo una muy contestataria de la otra. Me refiero a comunidades que dieron forma bajo el formato de un centro cultural a su propuesta de educación indígena para indígenas, fundamentalmente con el objetivo de revivir/revitalizar/reconstruir para los “jóvenes” *la cultura* de sus ancestros.

Estos centros se conformaron condicionados por la estrategia política indigenista más consolidada por el estado provincial: la patrimonilización de los indígenas. Con estos condimentos, me propongo comprender en ese contexto político, cómo y para qué los indígenas enseñan y aprenden lo que allí denominan *la cultura y la identidad indígena*. Apunto específicamente a (a) identificar los rasgos propuestos como auténticos en cada centro, (b) mostrar cómo se construyen y (c) detectar cómo y para qué sus promotores (lonkos y “jóvenes” militantes) “utilizan” y “reutilizan” esos rasgos cuando explican lo indígena hoy.

A lo largo de todo el trabajo, busco comprender las nuevas (viejas) formas de configuración de la alteridad indígena en La Pampa. Dado que el trabajo de campo se produjo en una provincia con un estado siempre “intervencionista” y en un contexto de reemergencia indígena con alta participación de las comunidades, muestro cómo y para qué diferentes actores que hacen la aboriginalidad provincial construyen las reivindicaciones e identificaciones de/para los indígenas, y qué marcaciones y demarcaciones se ponen en juego en las relaciones identitarias.

En términos generales, con las dos dimensiones históricas (los descriptores de aboriginalidad en diferentes textos promotores de la “pampeanidad” y las visiones/

prácticas presentes), muestro, por un lado, una suerte de historia de las referencias utilizadas por los no indígenas en la construcción del otro cultural indígena; y, por otro lado, las resistencias o anuencias a estos signos, así como lo “nuevo” en las actuales condiciones de existencia y reclamo de las comunidades indígenas en La Pampa.

EL LUGAR DE LO INDÍGENA EN LA “PAMPEANIDAD” COMO PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN

1. Por qué estudiar las visiones/prácticas de reconocimiento indígena en La Pampa

En Argentina, durante el proceso de constitución del estado nacional, la formación del ciudadano implicó la adhesión a la nación sobre cualquier otro vínculo. La nación se “constituyó como la gran antagonista de las minorías” (Segato, 1998:17). El estado argentino con sus dispositivos institucionales trabajó para la nacionalización. El novel espacio nacional bajo el régimen de la invisibilización de la diversidad, “estableció modos específicos de interlocución entre los sectores de la sociedad” (Grimson, 2004:186).

El modelo histórico que condujo a la formación del estado nacional argentino fue la homogeneización cultural de sus habitantes. Estos fueron experimentando a partir del estado y sus agencias, modos específicos de identificarse, de presentarse, de organizarse y de actuar. Los procesos de construcción de la identidad de los diversos contingentes que conformaban la “nación argentina” estuvieron enmarcados por este modelo. Por ejemplo, en la escuela el diseño curricular moralizó los conocimientos y las prácticas del buen argentino a partir de valores construidos en el marco de la discusión: civilización o barbarie. Con el proceso de enseñanza y aprendizaje de estos valores, que incluía resistencias y anuencias, se jerarquizaron las diferencias culturales; es decir, la escuela - y las otras agencias del estado - “mientras intentaba la homogeneización cultural participaba de la reproducción de las desigualdades económicas y sociales” (Tedesco, 1995:30).

El trabajo de nacionalización del estado a fines del siglo XIX, el cual más adelante contó con diferentes matices, permitió la constitución de la idea de nación como modo de imaginación de pertenencia a una comunidad. Con el paso del tiempo, la nación fue utilizada no sólo “como una categoría clave de identificación política, también como un marco central de la experiencia social y de la constitución de actores políticos” (Grimson, 2004:184).

El estado y la nación, en forma articulada o desarticulada, son, por lo dicho anteriormente, interlocutores de la diversidad: “la nación, atravesada por discursos que una sociedad comparte, conoce y discute, tiene una historia propia. Tensiones propias resultantes del esfuerzo siempre administrado por el Estado nacional, por construir una unidad, dan forma a la pluralidad resultante” (Segato, 1998: 17), y con ella a la forma de vincularse y a ciertos modos de realizar dichos vínculos: un campo de interlocución².

Durante el proceso de construcción de la nación, los grupos indígenas fueron etnicizados y racializados dentro de un proceso hegemónico denominado etnicización/Nacionalización. La identidad de los mismos “fue forjada en un campo interlocucional particular donde las presiones ejercidas por el estado sobre esos grupos tuvieron un gran impacto inclusive por dejarlos aislados, al margen de los derechos y, por lo tanto, conscientes de su ‘alteridad’” (Segato, 1998:4). El proceso de etnicización/Nacionalización tiene que ver con “categorías étnico – estigmatizantes incitadas por el estado y sus agencias, que pautan tentativamente a los agentes que llegan a portarlas accesos subordinados tanto al mercado económico como a las esferas política y cultural de un estado – nación” (Lazzari, 1997:2)

Entonces, en el proceso nacional antes mencionado, en diferentes momentos y contextos, los indígenas fueron racializados, etnicizados o directamente invisibilizados; esto es, no reconocidos y por lo tanto borrados del sistema de identificaciones políticas³.

Tanto la racialización como la etnicización son tipos de marcaciones de alteridad. Son construcciones sociohistóricas, aunque presentadas como naturales, con propósitos de jerarquizar. En el campo interlocucional del estado-nación hay un “nosotros” demarcado y “otros” internos selectiva y explícitamente etnicizados y/o racializados. La perdurabilidad de la lógica de este campo tiene que ver, a la vez que la constituye, entre otras cosas con la sedimentación de la experiencia histórica; es decir, la forma de

² El concepto de campo de interlocución refiere a “un espacio social y simbólico en el cual un conjunto de actores interactúan y, por lo tanto, reconocen en ‘los otros’ -incluso considerándolos sus adversarios o enemigos- un interlocutor necesario” (Grimson, 2006:74). Los actores reconocidos en el juego son aquellos que adoptan una identificación habilitada en ese campo.

³ La racialización “niega la posibilidad de que cierta diferencia/marca se diluya completamente (...) descartando la opción de fusión en una comunidad política envolvente que también se racializa por contraste” (Briones, 2005:18). Por su parte, la etnicización implica “aquellas formas de marcación que, basándose en ‘divisiones en la cultura’ en vez de ‘en la naturaleza’, contemplan la desmarcación/invisibilización y - apostando a la modificabilidad de ciertas diferencias/marcas - prevén o promueven la posibilidad general de pase u ósmosis entre categorizaciones sociales con distinto grado de inclusividad” (Ob. Cit).

organizar la diferencia se construye en un proceso disputado de construcción de significados. Pero este proceso produce:

Nociones en base a las que ciertos aspectos se naturalizan y definen como a-culturales, mientras algunos se marcan como atributo particular de ciertos otros, o se enfatizan como propios, o incluso se desmarcan como generales o compartidos (...) Estas nociones generan su propio régimen de verdad acerca de las diferencias sociales (Briones, 2005:18)⁴

Ahora bien, desde mediados del siglo XX, con la globalización de la economía y la tecnología y la mundialización de la cultura, el estado – nación ya no regula desde una posición privilegiada las marcaciones de alteridad. En la medida en que se entretejen e intensifican relaciones globales y locales y se incrementan las relaciones sociales, “en el seno de la sociedad moderna, industrial o posindustrial, surge un espectro de referentes que se atraviesan, se chocan, se acomodan, organizando la vida de los hombres” (Ortiz, 2005:87). En este proceso de reacomodamiento de lo local, diferentes grupos que se consideran encorsetados por la identidad nacional reclaman reconocimientos referidos a su cultura. Lentamente la identidad comienza a tener un peso importante en la constitución de las reivindicaciones. En el caso de los pueblos originarios, estas demandas se articulan de manera tensa a los acontecimientos producidos en el proceso histórico que derivó en la mencionada consolidación del estado nacional:

Proceso que no casualmente, coincidió con el avance militar sobre el actual territorio argentino, que incluyó campañas de exterminio sobre aquellos grupos sociales que fueron creados y caracterizados como otros externos a la identidad ‘nacional’, pero internos en los marcos del territorio a dominar. (Delrio, Lenton y otros, 2010:3)

Con el reconocimiento de los indígenas como sujetos del derecho internacional a fines del siglo XX, las históricas demandas de los pueblos originarios a los estados se fueron canalizando de maneras particulares. Algunas, producto de ese reconocimiento y sus implicancias, se fueron transformando también de formas particulares según los

⁴ Se utiliza “el concepto de marcación y demarcación étnica para referir a que sobre los mismos cuerpos, sobre las mismas personas o grupos puede haber procesos y dispositivos que los marcan étnicamente con una identificación u otros que los demarcan en otras situaciones” (Grimson, 2006:70).

contextos y las historias propias. Por estas construcciones singulares vale nuestro interés por identificar y comprender en una provincia cuyo estado se asume indigenista, el tratamiento reciente de las demandas de/para los indígenas.

Para la tarea asumo que en un contexto de cambio en el modo de construcción y valoración de la diferencia, los distintos niveles de estatalidad refuerzan sus estrategias para “administrar sus propias formaciones locales de alteridad” (Briones, 2005:21), de manera que las demandas indígenas se hallan entramadas a políticas indigenistas que pretenden regularizarlas y normalizarlas de acuerdo a valencias y valoraciones asignadas a dichos contingentes.

Entonces las visiones/prácticas de reconocimientos indígenas son construcciones que, de forma siempre contextual y temporalmente contingente, definen lo indígena a partir de fortalecer o debilitar los distintos contornos (auto)adscriptivos⁵. Son discursos y prácticas atravesadas por políticas de reconocimiento de lo indígena de entidades y/o funcionarios estatales; aun cuando no son efecto de prácticas estatales solamente.

Acuerdo con Philip Corrigan y Derek Sayer (2007) cuando sostienen que:

El estado tiene un papel central en la construcción y administración de las identidades sociales, y en última instancia de nuestras subjetividades; que lo hace con actividades más o menos coercitivas, animadas y legitimadas por un ethos moral específico; que desde sus agencias buscan instalar una expresión única y unificadora a lo que son experiencias históricas, multifacéticas y diferenciadas de diversos grupos dentro de la sociedad y les niegan su carácter particular. (pág. 44-47)

Así, las demandas indígenas no pueden estudiarse sin problematizar su articulación con las formas culturales que impone el estado⁶. Particularmente en el caso de La Pampa, este entramado es más fuerte, básicamente porque las demandas de las comunidades tienen casi como único interlocutor al estado provincial.

⁵ Lo decimos en el sentido que el estado-nación construye “formas culturales que apelan a un repertorio de interpretaciones y tecnologías disciplinantes para investirse de sentido e inscribir las dos ‘entidades’ a ser administradas por el estado – la sociedad como totalidad y el ciudadano como individualidad” (Briones, 2005:20)

⁶ En todos los casos debe entenderse que no considero el estado “como una entidad monolítica y coherente, sino más bien un proceso histórico que tiene particularidades en tanto se desarrolla en escenarios locales específicos y desde prácticas cotidianas” (Corrigan y Sayer. 2007:23)

Reconociendo que el estado siempre interviene en la construcción de las visiones y prácticas de reconocimiento, asumo que analizando proyectos educativos, legislaciones y festividades es posible ver cómo sus funcionarios definen e intervienen la cultura, la historia y las identidades de los pueblos indígenas, y cómo éstas intervenciones afectan, a la vez que son afectadas, las concepciones sobre sí mismos y sobre sus reclamos en los indígenas por ellas interpelados. Considero que, en esta relación, las “identidades” indígenas se reconfiguran, ya sea reproduciendo, rechazando o transformando los elementos que se utilizan desde entidades estatales para reconocerlos.

Este trabajo, asume respecto de los estados provinciales la siguiente idea:

(...) también operan como instancias fundamentales de articulación que generan representaciones localizadas sobre el estado como idea y sobre la política, administrando a sus vez sus propias formaciones locales de alteridad (...) ponderan y ubican en tiempo y espacio su propia diversidad interior; de manera que sus fronteras portan su propia materialidad de las adscripciones indígenas. (Briones, 2005:21)

Seguramente lo que sucede en esta escala no es ajeno a los criterios de gestión de la diversidad propuestos por el estado-nación. Claudia Briones aclara que “las provincias deben ser analizadas en diálogo con la nación pero como nivel de estatalidad con dispositivos de alterización particularizados” (Briones, 2004:86) y por ende con experiencias sedimentadas y transformaciones también particulares.

Dado que esta tesis explora en las disputas sobre cómo concebir/no concebir, ser/no ser indígena en La Pampa, la investigación aborda las discusiones en torno a la “identidad étnica”. En las reformulaciones de los estudios étnicos (Cfr. Briones y Siffredi, 1989; Tamagno, 1988) se acuerda con la idea de que ningún grupo tiene una esencia propia, pues toda identidad es el resultado de un proceso histórico y, por lo tanto, es contingente⁷. Se construye de manera relacional; y, en este sentido, también es precaria⁸.

⁷ Adhiero a la idea de que la identidad es una construcción, en oposición a la concepción esencialista que afirma que la misma tiene que ver con rasgos culturales objetivos en común. En el capítulo 5 se observan ejemplos de ello.

⁸ “Este concepto de identidad no señala aquel corazón estable del yo, desplegándose inalterable desde el principio al fin a través de todas las vicisitudes de la historia; el trozo/porción de sí que permanece siempre-ya 'igual', idéntico a sí mismo a lo largo del tiempo. Ni –si traducimos esta concepción esencialista a la escena de la identidad cultural- es aquel "colectivo o verdadero yo escondido detrás de

Los individuos en su proceso de individuación y los grupos en su proceso de distinción de un “nosotros” frente a un “ellos”, construyen sus identidades en una relación dialéctica individuo – grupo - sociedad. Al pensar que la identidad es una construcción histórica y posicional, esto es, que “las personas y los grupos se identifican como diferentes en contextos históricos específicos y en el marco de relaciones sociales localizadas” (Barth, 1969), se debe tener en cuenta siempre que la historia es cambio, pero también, a la vez, que es sedimentación. Entonces, “la dualidad nosotros/otros es el resultado de sedimentaciones de un proceso histórico sujeto a modificaciones” (Grimson, 2004:183)⁹. Las identidades, como lo plantea Stuart Hall (1996):

En tanto están construidas en el discurso nunca están unificadas (...); nunca singulares sino múltiplemente construidas a través de diferentes discursos, prácticas y posiciones a menudo intersectadas y antagónicas. Aunque parecen invocar su origen en un pasado histórico con el que ellas se continúan correspondiendo, las identidades son realmente cuestiones de uso de los recursos de la historia, el lenguaje y la cultura en el proceso de convertirse más que de ser: no 'quiénes somos' o 'de dónde venimos', tanto como en qué debemos convertirnos, cómo hemos sido representados y cómo eso señala cómo debemos representarnos a nosotros mismos. (pág. 9)

Están construidas en el discurso dentro de un sistema de clasificaciones y de distribución de recursos y reconocimiento desiguales y asimétricos. En este sentido, son el producto de la marcación de la diferencia y la exclusión, se construyen en el marco de determinadas relaciones de poder: “disputan un lugar de poder a fin de imponer su forma de ver al mundo como la única y verdadera forma de interpretación de lo que nos rodea (...) luchan por imponer su mirada a partir de sus clasificaciones y jerarquía de valores” (Grimson, 2006:72).

varios 'yo' más superficiales o artificialmente impuestos que personas con una historia o linaje compartido tiene en común” (Hall, 1990) y que pueden estabilizar, fijar o garantizar una inalterable 'unidad' o pertenencia cultural que subyace a todas las otras diferencias superficiales” (Hall, S. 1996:6).

⁹ La sedimentación “no es sólo conocimiento; es sentimiento, parámetro cognitivo y, en ese sentido, coacción simbólica” (Grimson, A. 2004:183).

En sintonía con lo dicho anteriormente, Stuart Hall (1996) considera que, “si bien la identidad surge de la narrativización del yo, la naturaleza necesariamente ficcional de este proceso en modo alguno socava su efectividad discursiva, material o política” (Hall (1996:9). Esta efectividad puede verse en su utilización en los reclamos políticos, sociales, culturales y económicos (Cfr. Kuasñosky y Lescheziner, 1998; Foley, 2004; Valverde, 2005; Mombello, 2005; Ramos, 2005).

Por su “efectividad” política, el reconocimiento de las diferencias es un tema muy discutido y complejo al interior de las agencias promotoras y/o reguladoras de las mismas. Diferentes autores advierten que, si bien el nuevo contexto genera las condiciones para que las identidades “silenciadas”, al tiempo que negadas y marginadas, encuentren el terreno propicio para demandar reivindicaciones; también sirve para legitimar políticas de identidad que refuerzan las desigualdades, como aquellas que:

- promueven el resurgimiento de esencialismos etnicistas, cuestionables por su carácter performativo y porque no admiten la combinación de pertenencias; y/o
- hacen caso omiso del contexto e ignoran “los cimientos socioeconómicos y el régimen de dominación política que son los nervios articuladores de las desigualdades nacionales, étnicas o de género, por ello, además, alimentan la ilusión de que pueden encontrarse soluciones al margen de cambios de fondo” (Díaz Polanco, 2005:53); y/o
- responden a una agenda global más fiel a cuestiones nacionales internas de los países centrales, que a problemáticas e idiomas políticos locales (Segato, 1998:20).

Metodológicamente, para mejor asir la identidad, adhiero a la sugerencia de utilizarla como sinónimo del concepto “identificación”, porque:

Carece de las connotaciones reificantes de identidad (...) invita a especificar los agentes que llevan a cabo la acción de identificar (...) y no presupone que tal acción de identificar (...) deberá necesariamente resultar en la igualdad interna, la distintividad, el sentido de igualdad grupal que pueden intentar alcanzar los emprendedores políticos. (Brubaker y Cooper, 2001:43-44)

La categoría identificación grafica mejor la importancia de atender el contexto, la situación y la relación, y analíticamente permite “diferenciar entre auto-identificación y la identificación por otros” (Aguilar, 2005:2).

Las mismas críticas a quienes esencializan la identidad les cabe a quienes buscan esencializar la etnicidad. La etnicidad como estrategia de identificación con lo étnico es una construcción contextual en un marco de relaciones de poder y no una propiedad objetiva de los grupos, por ello se puede hablar de etnicización y/o reetnización. Claudia Briones y Alejandra Siffredi (1989) sostienen que la etnicidad es la incidencia del “clivaje” étnico en la reproducción del grupo, y lo étnico es entonces definido relacionamente dentro del interjuego de clivajes gravitantes en la dinámica agregación-desagregación.

Por otra parte, cabe destacar que para el abordaje de las poblaciones cuya etnicidad queda mayormente ligada a su autoctonía, los estudiosos sobre el tema recurren al concepto de aboriginalidad. El mismo “refiere a una construcción de alteridad caracterizada por interpelaciones etnicizadas y racializadas que se basa en la presunción de autoctonía de sujetos colectivos” (Beckett, 1988 cit. por Kropff, 2011:2). Hace alusión al proceso por el cual se construye lo indígena como “un otro interno” con distintos grados y formas de inclusión/exclusión en el “nosotros’ nacional” (Cfr. Briones, 2005; Kropff, 2011).

Específicamente utilizo el concepto aboriginalidad en un sentido longitudinal (Briones, 1998), para conocer en la configuración de la alteridad indígena en La Pampa los sentidos y prácticas construidos para definirlos y definirse. En tanto construcción social, la aboriginalidad tiene en cuenta la conjunción de voces que la conforman, voces indígenas y no indígenas, oficiales y no oficiales, nacionales y locales, científicas y periodísticas (Cfr Beckett, 1988). Si esperamos conocer y analizar los factores que condicionan las formas de ser indígena en la provincia, el concepto permite atender no sólo las prácticas del estado, sino también aquellas que se promueven desde otros campos. Claudia Briones sugiere estudiar lo indígena en procesos más amplios de construcción de categorizaciones y sentidos sociales, donde aboriginalidad y nación [provincia] funcionan como colectivos de identificación que se modelan históricamente de forma recíproca.

Para estudiar la aboriginalidad desde una perspectiva constructivista y relacional, es importante pensar que:

El juego históricamente sedimentado de marcas no sólo producen categorías y criterios de identificación/clasificación y pertenencia, sino que - administrando jerarquizaciones socio culturales - regulan condiciones de existencia diferenciales para los distintos tipos de otros internos que se reconocen como formando parte histórica o reciente de la sociedad sobre la cual un determinado estado-nación [estado - provincia] extiende su soberanía (...) los mismos van quedando siempre definidos por una triangulación que los especifica entre sí y los (re) posiciona vis - à- vis con el 'ser' nacional [ser provincial] (Briones, 2005:19-20)¹⁰.

Por lo dicho, este trabajo estudia la aboriginalidad pampeana a partir de las visiones/prácticas de reconocimiento de/para lo indígena. Específicamente, busca comprender cómo y por qué funcionarios con distintos grados de responsabilidad¹¹ e indígenas de distintas comunidades construyen, procesan y responden las demandas de/para los pueblos originarios en La Pampa. En este sentido asume que las visiones/prácticas de reconocimiento contienen un proyecto de socialización de ideas y valores específicos. Se trata de un proyecto en el que los promotores anticipan una condición futura. Por su carácter estratégico, condensa aquellos pensamientos y acciones que sus instigadores (individuales o colectivos) consideran representativos de su proyecto. Visto como utopía a lograr, se organiza para influir en el pensamiento, los sentimientos y las conductas de sus interlocutores. Puede adoptar “distintas y diversas modalidades, incluso contradictorias entre sí en virtud de la intencionalidad que la preside” (Pérez Gómez, 1998: 217). Dicha intencionalidad condiciona una particular configuración de significados y comportamientos, que sus destinatarios durante la

¹⁰ Entre corchete propio.

¹¹ Dice Pierre Bourdieu (1994) “el dominio del estado se nota especialmente en el ámbito de la producción simbólica: las administraciones y sus representantes son grandes productores de ‘problemas sociales’ (...) Son medios a través de los cuales políticas, prácticas e instituciones de lo que llamamos estado participa en la reproducción e institucionalización de unas formas particulares de ver e intervenir la realidad” (Bourdieu, 1994:95).

experiencia mediatizan con sus experiencias biográficas en estrecha relación con el contexto¹².

Asumo a la vez que cada visión/práctica de reconocimiento de/para el pueblo indígena contiene un proyecto que incluye una forma de pensar y hacer lo indígena. Por ejemplo, aquella que pretende la patrimonialización de lo indígena, en el caso pampeano, es una forma estatal de intervenir y (re)construir el pasado provincial y en él, el lugar de los pueblos originarios. Es un proyecto que a través de diferentes dispositivos busca imponer visiones sobre tiempos y lugares de la diversidad que reinscriben marcarciones y desmarcaciones, en nuestro caso, de lo indígena. Visiones que en práctica se responden, reproducen o transforman.

Estudiar las visiones/prácticas permite entender la relación entre la “cultura” de la comunidad rankel imaginada, y los procesos de formación de la experiencia de los indígenas e indirectamente de los no indígenas sobre los indígenas. Si cada proyecto, como se declara, tiene el propósito de revivir/revitalizar/reconstruir la cultura/identidad de los indígenas, las preguntas disparadoras del investigador son:

¿Qué, cómo, por qué y para qué sus promotores llevan adelante este cometido?,

¿Cuáles son los sentidos en disputa sobre estos propósitos?

2. El lugar de lo indígena y el discurso del “equilibrio fiscal y cultural” en las representaciones de la “pampeanidad”

Desde usinas oficiales y oficiosas, prima en la provincia el relato *La Pampa es una provincia ordenada*. Con la “aparición” sistemática de las demandas de reconocimiento de los indígenas provinciales (desde 2001 particularmente), me interesó pensar cómo ese relato, (re) producido de distintas formas por los gobiernos y diferentes sectores de la sociedad civil, se pondría en juego para atenderlas. Dicho de otra forma, pensaba si la

¹² En otras palabras las visiones/prácticas de reconocimiento contienen un proyecto educativo, en el sentido que implican una selección de conceptos, procedimientos y actitudes, así como una particular disposición del tiempo y el espacio, para inducir paulatinamente una serie de ideas y valores. En la práctica, las diferencias con las ideas y valores que se quiere “imponer” salen a la luz, y con ellas la tendencia lógica a modificarlas. Se podría decir que, en los espacios de convivencia e interacción, las ideas y valores que los estructuran se resignifican en una relación dialéctica provocada por las tendencias reproductoras e innovadoras que todo proceso educativo conlleva.

lógica del equilibrio fiscal, como punto de partida y de llegada de las políticas de distribución, tenía su correlato en las demandas de reconocimiento.

A continuación analizo las bases del primer aserto, para ver cómo se fue entrelazando con la recepción de las demandas indígenas.

2.1. “La Pampa una provincia ordenada”

Desde el punto de vista político, La Pampa es una provincia nueva, que recién en el año 1951 obtuvo su autonomía. Hasta ese momento, era “territorio nacional”, de manera que la elección de su gobernador dependía del estado federal.

Está ubicada en el centro del país y cuenta con una superficie de 143.440 km², lo cual representa el 6% del total nacional. Según el Censo Nacional del año 2001, la provincia poseía una población de 306.037 habitantes; pero mirando los resultados del Censo pertenecientes al año 2010, se puede observar un leve aumento, ya que ahora los pobladores totales ascienden a 316.840.

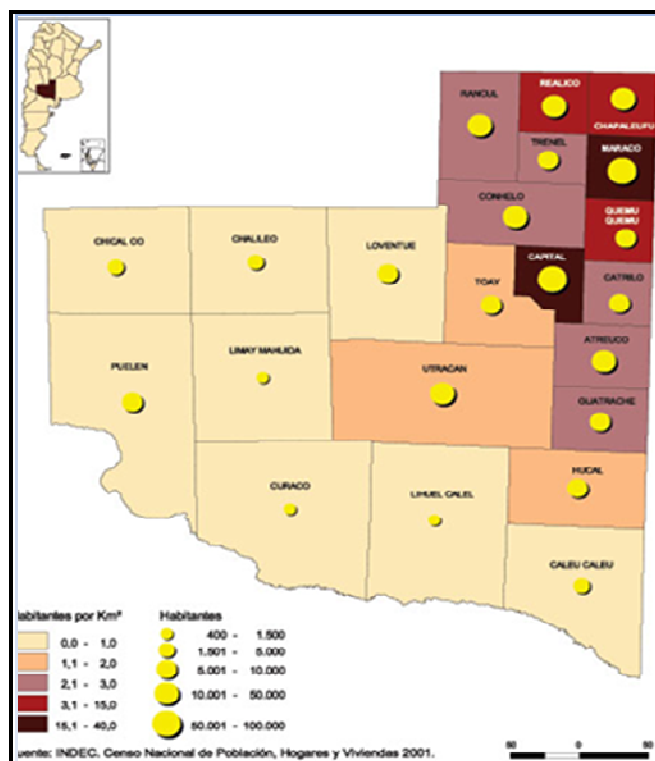
La población se distribuye decreciendo su densidad de Noreste a Sudoeste, influenciada por las condiciones del medio ambiente y, por ende, del sistema productivo provincial. De esta manera, la cantidad y la concentración de población se hallan limitadas por el clima de aridez y la baja capacidad productiva del suelo propia de su sector occidental (Ver Mapa 1). La diferencia entre el Este y el Oeste también se manifiesta en la calidad de vida, según lo demuestran algunos indicadores, como el porcentaje de viviendas deficitarias sobre el total de viviendas de cada Departamento; de hogares con hacinamiento crítico y de Necesidades Básicas Insatisfechas (NBI)¹³.

La provincia presenta una gradual variación climática desde el Noreste subhúmedo hacia el Sudoeste árido, lo cual ha servido para definir la organización territorial, la distribución de la población y la actividad económica de la Provincia en tres áreas:

- La región pampeana (pastizal) hacia el Este, actualmente ocupada en su totalidad por los cultivos.

¹³ De acuerdo al Informe de Salud 2009-2011 (Ministerio de Salud, Gobierno de La Pampa), el porcentaje de población con NBI en la provincia de La Pampa (10.3%) es menor que el porcentaje del País (17.7%). Sólo hay cuatro departamentos que presentan valores superiores a la Nación, los cuales se ubican en el oeste pampeano.

- La región del espinal (caldenal) en el centro, en forma de cuña o diagonal con orientación Noroeste-Sudeste, en gran medida una zona ganadera bovina.
- La región del monte (jarillal) hacia el Oeste, cubriendo el 50% de la superficie del territorio provincial, una zona productora de chivos a pequeña escala.



Mapa 1. La Pampa, densidad y volumen de población según departamento. Año 2001. INDEC

Desde el punto de vista socio cultural, para el sentido común, en la provincia existe una clara diferenciación: en el Oeste se ubican el criollo y algunos elementos de la cultura “indígena”, y en el Este predomina la pampa “gringa”, la del inmigrante. Esta explicación es imprecisa si se tienen en cuenta los grandes movimientos migratorios desde finales del siglo XIX, incluyendo los que se produjeron a nivel intra-provincial. Sobre todo en el este, el entramado socio cultural es muy heterogéneo.

Económicamente, por su parte, diferentes lecturas sobre los datos de los últimos 15 años dan cuenta de una provincia con equilibrio fiscal.

En lo relativo a las finanzas públicas de la Provincia, en nuestra gestión se ha mantenido una política de equilibrio fiscal, cumpliendo con las normas de sana administración presupuestaria. Esta forma de trabajar

*ha permitido **cumplir con las obligaciones en tiempo y forma**, y asistir a los municipios en situaciones de desequilibrio financiero; aún en los peores momentos del pasado reciente, que **algunos parecieran ignorar**. Hemos mantenido un nivel de gastos en los tiempos de depresión que permitieron mitigar los efectos de la crisis. Lo hemos hecho, **basados en los principios de Finanzas Públicas**, acumulando reservas en tiempo de bonanzas y aplicando políticas anti-cíclicas en tiempos de crisis, como la que vivimos recientemente, lo cual ha coadyuvado a que hoy tengamos **un índice de desocupación del 2,3%**. Esta política ha posibilitado tener una Provincia sin deudas originadas por déficits presupuestarios, con una presión fiscal de las más bajas del país. Ello ha sido posible por el **grado de excelencia en el manejo de la gestión presupuestaria, unida a un criterio de prudencia**. Si en nuestro país se hubiera tenido en cuenta todo esto, no habríamos atravesado las crisis económicas que se dieron a la largo de la historia (Discurso del Gobernador Oscar Jorge, inauguración de las sesiones ordinarias de Diputados, 01/03/2011). El resaltado es agregado.*

El trabajo de Cecilia Rumi (2003) sobre los *Determinantes Políticos del Desempeño Fiscal de las Provincias Argentinas* analiza cuatro períodos entre 1983 y 2002, y observa a La Pampa entre las ocho provincias con menos dificultades fiscales.

Juan Sanguinetti (2002) sostiene que, en La Pampa, el control político del ejecutivo provincial constituye uno de los factores que explica el desempeño fiscal de la misma.

Por su parte, los políticos opositores del gobierno sostienen que el superávit en las cuentas se logra a expensas de los ajustes y sobreesfuerzos que deben realizar los municipios.

En el año 1999, el Ministerio de Economía de la Nación reconocía que La Pampa era la provincia mejor administrada del país. Por esos tiempos, el Gobernador Rubén Marín afirmaba que la receta consistía en “(...) *no dar el paso más largo que lo que se puede. ¡Yo he congelado los sueldos desde 1992!*”¹⁴.

¹⁴ “La Pampa tiene cuentas prolijas y heridas ocultas”. Diario *La Nación*, 14 de noviembre de 1999, p.17.

Mientras Marín “recetaba”, la mitad de los pampeanos, de acuerdo a los datos del momento, estaba por debajo de la línea de la pobreza. La situación era contenida a través de diferentes políticas asistencialistas, tales como la creación de programas sociales provinciales y la construcción -con su posterior entrega demagógica- de ocho mil viviendas en cinco años.

El gobernador de tres períodos consecutivos justificaba su política con el argumento de que *“el pampeano puede vivir con lo justo, que (...) como buenos colonos piamonteses y españoles somos una provincia de lo más pijotera”* (...) ¹⁵.

El sucesor de Hugo Marín fue Carlos Verna (2003-2007), también del partido justicialista; y uno de los senadores involucrados en el “caso Banelco”¹⁶. El nuevo gobernador, para dar señales de continuidad del “orden económico”, confirmó en su cargo al Ministro de Economía de su antecesor. En cada una de las reelecciones de Marín, las radios y los diarios se poblaban de comentarios que justificaban su voto oficialista con el argumento del “orden en la administración”. Esta situación debe ser ponderada sin descuidar lo que sucedía por esos tiempos (1999 – 2001) en el resto de las provincias (bonos provinciales, saqueos, movilizaciones).

Para diferenciarse de la fuerte centralización en el manejo de los recursos realizada por el gobierno de Marín, el nuevo gobernador promovió la descentralización explicada como “un manejo más eficiente en función de las necesidades municipales” (Plan Estratégico Territorial, 2004:17).

El contexto de revitalización económica que experimenta el país a partir del año 2005, reflejado en el flujo de dinero circulante en las transacciones económicas, le permitió a Verna tener una mayor presencia económica en los municipios. En La Pampa, hasta el 2010, esa revitalización era notoria. Más aún con el aumento, en los últimos años, en un 600% de las regalías petroleras (de 30.000.000 a 180.000.000 pesos).

¹⁵ Ídem.

¹⁶ El debate en el Congreso por la ley de flexibilización laboral -que se aprobó en el 2000- terminó en un escándalo por denuncias de compra de votos en el Senado. El caso marcó el comienzo de la debacle del gobierno de Fernando de La Rúa (Alianza). De acuerdo a testigos y arrepentidos, el ministro de Trabajo de ese entonces habría dicho que para los senadores del partido justicialista que se oponían a la ley tenía “la Banelco”. Entre los sospechados de recibir ese dinero está Carlos Verna. En la causa sólo fue convocado como testigo.

La oposición a la acción de Verna sostenía que la renombrada descentralización consistía en generar en las municipalidades las demandas que la agenda oficial pretendía financiar, de manera que los intendentes sólo inauguraban proyectos del gobierno. Por esta forma de proceder, denunciaban que muchos proyectos estaban alejados de las necesidades o de las realidades de los presuntos beneficiarios. Así citaban como desaciertos el Frigorífico de pequeños animales en Santa Isabel, la Villa Turística en Casa de Piedra, el Mega estadio deportivo en Santa Rosa. En mis trabajos de campo con los puesteros chiveros del oeste, registraba las críticas al estado respecto al Frigorífico de pequeños animales, pues sostenían que tal construcción desconocía sus condiciones para comercializar¹⁷.

Por otra parte, a mediados del 2010, la provincia tenía casi 25.000 empleados públicos. Estos trabajadores son para el gobierno provincial el terreno propicio para construir hegemonía. Los “premios” de \$300 (2008) o \$1000 (2010) en fechas caprichosas, el pago de los salarios el día 28 de cada mes y los créditos blandos, son algunas de las estrategias que sobre este sector desarrolla el Gobierno justicialista, con mayoría en el estado provincial, para lograr conformidad.

Para los pocos analistas políticos de la provincia y para la oposición, el empleado público pampeano es cautivo y partícipe central de la forma con la cual el gobierno construye poder. Las figuras de cautivo y agente son relevantes para entender por qué, en los tiempos de Marín, tanto los gremios como los empleados estatales provinciales no se sumaban a las protestas y/o movilizaciones por reclamos salariales que se manifestaban en todo el país. Así, el estado de “alerta y movilización” planteado a nivel nacional entre los años 2001 y 2003, no tuvo eco en la provincia.

Se podría conjeturar que las estrategias del estado respecto de los empleados públicos, y la experiencia de éstos cuando el país se “incendiaba”, (re) construyen el relato de la provincia ordenada. En la memoria de los pampeanos, la crisis nacional del 2001 no tuvo grandes repercusiones locales. Para los pampeanos, fue la “buena administración” de la provincia lo que evitó experiencias de fragmentación social. Este argumento también está presente en quienes deciden venirse a vivir a La Pampa: “es una provincia equilibrada”, “es una tierra de oportunidades”, “está bien administrada”.

¹⁷ Nota de campo registrada en Chos Malal (extremo oeste pampeano), el 21 de noviembre de 2007.

El relato identitario *La pampa es una provincia ordenada* fue muy utilizado por el gobierno provincial y diferentes sectores de la sociedad civil, tales como los empleados públicos durante los gobiernos de Marín (1991-2003). Dicho relato no puede ser entendido por fuera del discurso político nacional de la presidencia de Carlos Menem (1989 – 1999), quien sostenía que su modelo debía ser adoptado totalmente por las provincias, dado que eran tiempos que exigían un manejo eficiente de los recursos. Para las provincias que lo cumplían, había premios.

En ese marco, La Pampa fue presentada como el ejemplo a seguir: aplicó plenamente la Ley Federal de Educación y acompañó con sus votos las reformas neoliberales. Por su condición de mejor alumna, el gobierno central la promocionó nacional e internacionalmente. También la “premió” incorporando a sus filas, en lugares estratégicos, a funcionarios provinciales. Por ese entonces, se hablaba de la “banda de los pampeanos”, ministros o subsecretarios pampeanos que trabajaban para el gobierno de Menem y promovían las políticas neoliberales en la provincia, al punto de convertirla en el laboratorio nacional de ellas. Así, durante el período Menem – Marín, el relato *La pampa es una provincia ordenada* se utilizó para diferenciarse de los otros internos nacionales. Este relato que jerarquizó a la provincia la convirtió en la más argentina y, a la vez, en la menos argentina de todas; siempre dentro de la política socio-económica neoliberal de Carlos Menem.

Con la llegada de Carlos Verna (senador nacional durante la década menemista hasta el año 2003) y Néstor Kirchner, la situación no fue diferente. Esta continuidad se dio porque el gobierno nacional veía con buenos ojos el equilibrio fiscal de la provincia, más allá de la enemistad manifiesta entre ambos líderes, sobre todo luego de los desencuentros por la reforma (flexibilización) laboral del 2000.

Carlos Verna, con su política de “descentralización concentrada”, reprodujo el control de los gastos y el equilibrio fiscal de la provincia.

A fines del año 2007, asume la gobernación por el partido político oficial el **contador** Oscar Jorge, quien se había comprometido a dar continuidad a las políticas de su antecesor. Obtuvo un triunfo notorio logrando casi un 60% de los votos que, en gran parte, fue gracias al altísimo nivel de aceptación del gobierno saliente. Antes de asumir, el comentario generalizado era que él es el más “*pijotero*” de todos, *Jorge es un*

administrador, no un político, afirmaba la gente. Lo cierto, es que en su discurso de asunción esto parece confirmarse.

*Los que me conocieron, los que estuvieron cerca saben de mi vocación de trabajo. No sé si es una virtud, pero es mi actitud frente a la vida (...) Sé que somos muchos los que **amamos la administración pública y deseamos su excelencia** (...) Como lo expresáramos en nuestra plataforma **lo que los técnicos formulen, lo que el pueblo quiera, y lo que nos sea posible realizar**¹⁸.*

Durante su gobierno, el contador logra que la provincia tenga un record de reservas en cuenta corriente y plazos fijos. El “colchón” de fondos asciende a 1.680 millones de pesos, un monto equivalente al 31% del presupuesto anual de la provincia. Las reservas alcanzan los \$681.710.000 en dineros disponibles, que se suman a los depósitos en el Banco de La Pampa, banca provincial que cerró el balance 2010 con 998 millones en dineros del estado. El ahorro se logra a pesar de la crisis financiera internacional de 2009, y de que la provincia experimentó sequía en 2008, 2009 y 2010. También es de destacar dentro de sus recursos, la deuda histórica que la nación tiene con La Pampa, casi 1.200 millones de pesos, en su mayoría por anticipos de fondos que realiza la provincia para que la nación cumpla con sus obligaciones en el territorio pampeano¹⁹.

Juan Reyes (2011) sostiene que “lo más importante de los números guardados ha sido el elevado nivel de ahorros de la provincia en épocas en que a todos no les ha ido tan bien en La Pampa”. Esto de ahorrar y distribuir con “eficiencia”, no con “relevancia”, es una constante también en el gobierno de Jorge; por ello son continuas sus disputas con los gremios estatales, ya sea por aumento de salarios y/o por mejoras en las condiciones de trabajo, ya sea con los sectores industriales y/o productores agropecuarios por “créditos blandos”. A todos, el gobernador antepone la necesidad de ser eficientes.

Sus interlocutores son casi siempre los actores mencionados, en gran medida porque la provincia no experimenta grandes poblaciones con necesidades básicas insatisfechas.

¹⁸ Resaltado propio.

¹⁹ La deuda está conformada entre otras cuestiones por: Régimen Policial por \$414.247.195; el fondo complementario del Instituto de Seguridad Social creado para solventar el 7% necesario para abonar el 82%, la deuda es de \$238.354.531; anticipos financieros de Rentas Generales de fondos en concepto de fondos nacionales para construcción, refacción y mejoramiento de viviendas por \$322.522.020; pagos previstos por obras acordadas en la ley N° 2292.

De acuerdo al Boletín estadístico pampeano (2010), en los últimos cinco años los guarismos sobre pobreza en hogares son de los más bajos desde 1983, a nivel nacional 6,8% y en la provincia 3,2%.

Veamos ahora cómo la lógica del equilibrio fiscal, como punto de partida y de llegada de las políticas de distribución, se fue entrelazando con las demandas por reconocimiento de los derechos indígenas a nivel provincial.

2.2. “La Pampa reivindica la cultura indígena”

El estado y su política de territorialización de lo indígena

La Pampa está atravesada por la cuestión indígena. Su territorio estuvo poblado por diferentes grupos indígenas que fueron arrasados durante las campañas militares del siglo XIX (1879 – 1885). Diferentes autores (Poduje, 1998; Garay, 1998; Hux, 1998; Curtoni, 2000) sostienen que a partir del año 1700 aparecieron caciques con el gentilicio rankel. Estos grupos indígenas, genéricamente conocidos como "ranqueles" (gente del carrizal), “eran agricultores cazadores de a caballo y realizaban el trueque con otras etnias, su contacto con los tehuelches y la similitud lingüística con los mapuches los tornó un grupo heterogéneo” (Garay, 1998)²⁰. Esta idea de heterogeneidad está muy consensuada entre los investigadores: “se formaron en un proceso de mezcla y reemplazo entre grupos locales anteriores e indígenas provenientes de la araucanía” (Curtoni, 2000:116)²¹.

²⁰ En la literatura especializada, los rankeles de La Pampa aparecen referenciados como *ranqueles* (Garay, 1998, 2001; Hux, 1998; Poduje, 1998; Depetris, 1998; Lazzari, 2007; entre otros) o *rankeles* (Curtoni, 2000; Valencia, 2006; entre otros). Consultados sobre esta aparente similitud en la nominación, integrantes de las comunidades sostienen que lo correcto es rankeles, porque la figura de la letra *K* tiene fuerte presencia simbólica en la cosmogonía del pueblo rankel. Por esto último, durante la escritura de la tesis escribo rankel.

²¹ Se coincide con la idea de que la araucanización de la pampa como discurso académico “tiene la tendencia a esencializar las características de las sociedades humanas y a deshistorizar los procesos que la relacionan. Dichos argumentos se refieren a migraciones ‘araucanas’ hacia ‘Pampa/Norpatagonia’ y a procesos inexorables de aculturación que involucran la difusión y/o imposición de rasgos culturales ‘araucanos’ sobre poblaciones ‘tehuelches’ y ‘pampas’. Entre los efectos pretendidos de la araucanización se cuenta la alterización irreversible de las pautas socio-económicas de los pueblos indígenas ‘pre-araucanos’, y su conversión en saqueadores (parasitarios) del anillo de pueblos y estancias pampeanas (...) El efecto nacionalista de la noción de araucanización tiene efectividad por su redundancia en enunciados referentes a territorialidad, que indican la extranjería de ‘lo araucano’ en oposición de la aboriginalidad de ‘pampas’ y ‘tehuelches’ (...) se pretende en consecuencia -debido a la forma en que se manifiesta la aboriginalidad en nuestro país- evaluar sus derechos a la nacionalidad argentina (...)” (Lenton, 1998:3-8).

Cuando a mediados del siglo XIX la conquista de los indígenas y su territorio comenzó a definirse:

Convivían una política que buscaba por diversos medios el exterminio poblacional, la supresión cultural y la expropiación territorial con otra en la que la creación de la diferencia territorial y cultural estaba en función de una integración subordinada al estado como meros cuerpos materiales. (Lazzari, 2010:56)

Ambas, impactaron en la política de etnificación y sirvieron para segregar y someter a los indígenas de la pampa-norpatagonia²².

Luego de las campañas militares, Claudia Briones y Walter Delrio (2002) sostienen que:

Para los indígenas que sobrevivieron según preconcepciones acerca de cuán civilizables/civilizados y argentinizables se pensaron se fueron implementado distintas formas legales de espacialización y organización de colectivos indígenas (misiones, reducciones, colonias, reservas, radicaciones de individuos dispersos) que buscaron redimensionar selectiva y dirigidamente fronteras sociológicas al interior de la nación. (pág.72)

Las políticas oficiales para la subalternización de los indígenas a finales del siglo XIX también incluían la dispersión de los prisioneros como mano de obra en los distintos puntos productivos del país (Cfr. Salomón Tarquini, 2005).

En el entonces Territorio de la Pampa Central, los grupos indígenas sobrevivientes reclamaron tierras. Para los indígenas considerados “amigos”, sus reclamos culminaron con la fundación de las Colonias Agrícolas Emilio Mitre y Puelches, en el año 1900²³.

La calidad del suelo de las colonias -para la época de sus fundaciones las mejores tierras de la región ya habían sido enajenadas a manos privadas- y la ausencia de una política

²² Axel Lazzari (2010) prueba esto, mencionando cómo en el Tratado de 1872 los rankeles son segregados de la nación, denominándolos tribu y se los incorpora como súbditos obligados a reconocer la soberanía estatal argentina.

²³ A la Colonia Emilio Mitre fue sólo una parte de la comunidad indígena. Según Andrea Lluch (2002:57), el grupo estaba conformado por familias de caciques “indios amigos”. Para los indígenas que representaban un “peligro” por considerarlos no civilizables, el otorgamiento de tierras a solicitud de éstos era poco viable.

de desarrollo por parte del estado, atentaron contra la permanencia de los indígenas en las mismas²⁴. Desde el inicio, esto fue denunciado por los mismos pobladores:

Toda La Pampa es de ellos, nosotros aquí, en el pedazo peor adonde hemos venido los últimos y aquí acabaremos. Entre la arena y la tierra salada, no pudiendo sembrar ni piedras. Aquí nos tenés: Melimaño Reyes tratando de conseguir escritura de la colonia que el Presidente nos dio a nosotros y quién sabe si podemos guardarla porque no cumplimos condiciones. Piden que tengamos tierra cultivada y aquí no crece nada (Revista Caras y Caretas, 1907, cit. Lluch, 2002:58).

Claudia Salomón Tarquini (2005) sostiene que, durante la primera mitad del siglo XX, los destinos de los indígenas que vivían en el Territorio fueron dispares, y pone el acento en la siguiente idea:

Las estrategias de reproducción familiares de los descendientes de indígenas asentados principalmente en los departamentos del oeste y sur del Territorio de La Pampa incluyeron la expulsión temporaria de algunos miembros de la unidad doméstica, en búsqueda de trabajo asalariado. Esta circunstancia implicó una intensa circulación y contactos con la sociedad mayor. (pág. 111-131)

Los posteriores estudios sobre el desarrollo de la Colonia Emilio Mitre sostienen que el mismo estuvo condicionado no sólo por la mala calidad del suelo, sino también por la división de la propiedad en unidades de 625 ha. -cuando la unidad económica calculada para la zona es de 5000 ha.-, y la falta de derechos de propiedad de la tierra. (Cfr. Casamiquela, 1975; Medus, 1995; Lluch, 2002). Luego de estudiar las diferentes intervenciones estatales para el “desarrollo” y la “educación” de los habitantes de la colonia (Operativo Colonia Mitre -1969-; Informe Colonia Emilio Mitre -1974), Axel Lazzari (2010) identifica continuidades en las formas de diagnosticar y accionar, por lo que afirma que “los indios siempre siguen ahí a pesar de los cortes ‘dictadura’ y

²⁴ Axel Lazzari (2010) sostiene que la Colonia se presentó como un expediente para asimilar a los ‘últimos remanentes de las viejas tribus’ a través de la introducción de una producción agropastoril, formas de organización social y valores civilizados. El investigador se pregunta si la escasez, la pobreza, el mal clima, el suelo yermo constituye una situación siempre ya objetiva o el fetiche director del discurso de la civilización.

‘democracia’ que, sin dejar de operar, están sobredeterminados por la divisoria aún más marcada civilización-incivilización" (Lazzari, 2010:82).

Ya con el reconocimiento político como provincia (1952), desde un inicio La Pampa buscó representar la cuestión indígena con elementos exotizados y pertenecientes al pasado²⁵.

(...) Las lanzas pampas, cruzadas por detrás del campo del escudo, recuerdan el espíritu guerrero del indígena y las armas con las que defendió sus dominios. Las espigas de trigo que circundan los campos del escudo hablan de la fertilidad de la tierra pampeana (...). La figura del indio es un homenaje a la raza indígena que poblara estas tierras y cuyo desplazamiento permitió la ocupación, poblamiento e incorporación de estas regiones a la comunidad geográfica, política y económica de la República Argentina (...) (Ley Provincial N° 291 de Creación del Escudo provincial, 1964).

Hoy, para el estado pampeano, el otro cultural indígena es el rankel. Cuando busca identificar a los “originarios” de La Pampa, los reconoce como tales. En general, los reconoce sin mencionar su filiación con los mapuches. Con estas actitudes, el estado toma partido en el debate que tienen las comunidades rankeles de la provincia acerca de su “origen” y su relación con los mapuches. Esa posición la construye y reconstruye, no sin desencuentros, en “diálogo” con los referentes rankeles y sus versiones sobre la historia indígena de la provincia. Una de las formas en cómo sucede esto, se analiza en el Capítulo 2.

Por otra parte, el sentido común pampeano (re) niega la existencia actual de los indígenas o los ubica en el oeste, principalmente en la Colonia Emilio Mitre. Esta espacialización de la diferencia tiene sus raíces en la expandida política de territorializar a los indígenas, es decir:

²⁵ Estos criterios, asociados al de civilización, seguían funcionando a mediados del siglo XX. Axel Lazzari (2010) sostiene que la escrituración de tierras que llevó adelante el Operativo Colonia Mitre (1969) estuvo guiada por criterios de civilización (y de política civilizada, como se verá) siendo beneficiados tendencialmente aquellos intrusos que no eran considerados indígenas. Sostiene también que la educación formaba parte central de las prioridades del proyecto. Se trataba, una vez más, de elevar culturalmente a la zona.

Intervenir para que se asocie de forma prescriptiva e innegable un conjunto de individuos y grupos a límites geográficos bien determinados, (y) etnicizar a través de mecanismos arbitrarios y de arbitraje (en el sentido de exteriores a la población considerada y resultante de la relaciones de fuerza entre los diferentes grupos que integran el estado).
(Pacheco de Oliveira, 2004:298)

Con la diáspora, luego de haber perdido la autonomía por las campañas militares, más las “obligadas” migraciones “a” y “desde” la Colonia Emilio Mitre, no es posible situar a los indígenas de La Pampa en un solo espacio geográfico; y menos aún, reducirlos a la idea de un grupo homogéneo. Sin embargo, para el estado y la sociedad civil de la provincia, hablar de “indígenas” implica mirar hacia el oeste; y con ello se yuxtaponen las representaciones sociales que tienen sobre el oeste y sobre los indígenas.

En términos de registros oficiales, los dos últimos relevamientos (CENSO 2001, INDEC/ECPI 2004-2005) aseguran que el 4% (13.600) de la población pampeana se autoidentifica y/o descende de un pueblo indígena. De ese total, 4.573 son rankeles. Cuestionando este dato, Axel Lazzari sostiene que por la forma en cómo se realizaron los relevamientos, el interés de los mismos fue “registrar indígenas sin la suficiente autenticidad y autoctonía” (Lazzari, 2010:41)²⁶.

Respecto a la situación socio-económica de las comunidades indígenas provinciales, el CENSO 2001 muestra que un 13,6% de los hogares indígenas registra NBI (menor al promedio nacional de hogares indígenas con NBI, 23.5%), porcentaje mayor que el del conjunto de hogares provinciales con NBI (9.2%). Si observamos datos recientes (Ministerio de Salud de la provincia, 2009-2011), podríamos mencionar un aumento a nivel provincial (10,3 % de población con NBI). También, siguiendo la misma fuente, si cuatro departamentos del oeste pampeano registran un NBI del 18%, podríamos hablar de un aumento de dicho índice en las comunidades indígenas.

²⁶ Axel Lazzari (2010) sostiene que lanzados a detectar indígenas en base a los presupuestos pluralistas, el Censo 2001 y la Encuesta 2004/2005 cercan y producen importantes cantidades y calidades de diferencia rankülche.

El estado y su política actual de reivindicación de lo indígena

Cada vez que el estado provincial tiene que explicar lo indígena en la provincia, se auto-reconoce como reivindicador de los pueblos originarios. Para probar esta autovaloración, cita su participación en el denominado “traslado de los restos de Mariano Rosas” (2001).

Panghitruz Gner, cacique general de las tribus rankelinas, fue bautizado por quien lo tuvo cautivo, Juan Manuel de Rosas, como Mariano Rosas. Murió en 1873 en Leuvucó²⁷ y su sepultura fue profanada durante la campaña militar de 1879. El 22 de junio de 2001, luego de pasar más de cien años en el Museo de la ciudad de La Plata, sus restos fueron trasladados a su tierra natal (Cfr. Lazzari, 2003)²⁸.

El episodio tuvo trascendencia nacional (Ley Nacional 25.276 /00) y fue presentado como de “reparación histórica” al Pueblo Rankel. El mismo, contó con la participación de comunidades indígenas de la provincia y zonas aledañas, funcionarios municipales, provinciales y nacionales, diferentes medios masivos de comunicación e instituciones civiles del medio local.

²⁷ Leuvucó (agua que corre) está ubicado a 25 km. de Victorica. Supo ser lugar de asiento de las tolderías de Mariano Rosas, y un paraje estratégico para la comunicación entre los grupos. La ciudad oesteña de Victorica es el primer centro urbano fundado en La Pampa, el 12 de abril de 1882; se encuentra a 120 km de Santa Rosa, capital de la provincia. El nombre es un “homenaje” al entonces ministro de Guerra y Marina, General y doctor Benjamín Victorica.

²⁸ “¿Quién fue Mariano Rosas? Hijo del gran Painé Guor, su nombre real era Panghitruz - Guor (Zorro Cazador de Leones). De niño, secuestrado por un enemigo de su padre pasa cinco largos años en una estancia de Rosas. De allí su nombre "cristiano". Escapó una noche y volvió a sus toldos en Leuvucó, en la actual provincia argentina de La Pampa. Murió en 1873 y lo sucedió su hermano Epumer (Dos Zorros)” (Comunicado de la comunidad Rankel-Toay, agosto de 2000).



Victoria- La Pampa

Para los investigadores de la cuestión indígena y diferentes organizaciones indígenas, el citado episodio ocupa un lugar importante en la visibilidad pública de la problemática indígena en Argentina (Cfr. Lazzari, 2003; Lenton y Lorenzetti, 2005).

La visibilidad pública mencionada por los investigadores hace alusión a diferentes procesos locales e internacionales que permiten que hoy se hable de “re-emergencia indígena”. A pesar de que los derechos indígenas son incorporados durante la reforma constitucional de 1994, los procesos más referenciados para el país son los acaecidos en el año 2001, a saber: la entrada en vigencia del Convenio 169 de la OIT; el reconocimiento por parte del estado argentino, frente al Comité de Derechos Humanos de la ONU, de la precariedad e incompletitud de las instituciones nacionales en cuanto a la implementación de políticas para con los pueblos originarios; el inicio de la convocatoria desde el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) para implementar la participación indígena en dicho organismo estatal; la inclusión por primera vez de la variable de autoreconocimiento indígena como materia medible en el Censo Nacional de Población del año 2001; la ocupación en acción de protesta del INAI por parte de dirigentes indígenas y no indígenas; y el mencionado traslado de los restos de

Panghitruz Gner (Mariano Rosas) del Museo de La Plata a Leuvucó - Victorica-” (Cfr. Lenton y Lorenzetti, 2005)²⁹.

Diego Escolar (2005) habla de reetnización indígena en el país y, citando el trabajo del GELIND, señala como causas de ello:

Una agenda indigenista trasnacional en abierta expansión, la instalación “políticamente correcta” de discursos exegéticos de la diversidad cultural o de emancipación a través de políticas de la diferencia y la expansión de derechos a través de la producción de legislación indígena. (pág.63)

El reconocimiento de la preexistencia de los pueblos originarios establecido en la reforma de la Constitución Nacional (1994)³⁰ y la entrada en vigencia del Convenio 169 de la OIT (2001), entre otras cosas, modifican las reglas para el tratamiento de la cuestión indígena. Por ejemplo, adherir al Convenio de la OIT significa:

Reconocer la especificidad de los derechos indígenas, prescribir la obligatoriedad de la consulta a los Pueblos sobre políticas que los afecten y desarrollar con mayor profundidad el concepto de territorio, en el cual se incluyen los recursos naturales y el entorno. (Lenton y Lorenzetti, 2005:297-8)³¹.

²⁹ El Convenio 169 es un instrumento legal continuamente recuperado por las comunidades indígenas para fundamentar sus demandas de reconocimiento. También es usado por los organismos vinculados a la cuestión indígena para promover, por ejemplo, programas políticos para los pueblos originarios (Programa Nacional de Relevamiento Territorial de Comunidades indígenas, ejecución de la ley 26.169 – INAI-; Foro Nacional Derechos de los Pueblos Indígenas en la Política Pública –MDS, INAI; Reunión de lonkos de la comunidad rankel de La Pampa para tratar los despojos en oeste pampeano).

³⁰ La Constitución de la Nación Argentina a partir de la reforma de 1994, establece en el artículo 75 Inciso 17 que corresponde al Congreso:

- Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos.
- Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural
- Reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan.

³¹ Si bien en 1992 el Congreso de la Nación aprueba la ratificación del Convenio de la Organización Internacional del Trabajo (Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales, 1989) mediante la ley 24.071; la misma entra en vigencia en el año 2001, al hacer Argentina el depósito de ratificación correspondiente ante la OIT.

Todos estos procesos atraviesan las políticas de reconocimiento y las experiencias de (re) organización de los grupos que se reconocen indígenas³².

Hasta el momento en que inicié la tesis, en el año 2006, el estado provincial aseguraba, en sus diversos sitios de exposición, estar más que a tono con los avances jurídicos sobre cómo tratar a los indígenas. En la práctica, lo cierto es que durante el desarrollo de la investigación este organismo nunca dejó de “atender” los diversos reclamos indigenistas. Por ejemplo, acompañó los traslados del Cacique Yankamil (2006), promocionó eventos de turismo indígena como los Centros Culturales (2008), escuchó al Consejo de Lonkos para conocer su posición sobre la nueva Ley de Educación provincial (2009).

Considero que aquí reside una de las claves para explicar la situación de los indígenas en la provincia. El estado provincial siempre “dialoga” con los indígenas y, quizás por ello, sus demandas no trasciendan la frontera provincial. Sostengo que, por esta actitud del estado provincial, el gobierno nacional no es el destinatario central de los reclamos. Todo se “cocina” en casa.³³ En este punto, el caso pampeano se diferencia de otros tratamientos a las demandas indígenas. Por ejemplo, se diferencia de San Luis, porque si bien el estado “dialoga” con los ranqueles, lo hace para “evitar”, por diferencias político partidarias, al gobierno nacional. Se diferencia de Chubut porque los mapuche-tehuelches “evitan” al estado provincial (Cfr. Ramos y Delrio, 2005).

A sabiendas de que recurrir únicamente al diálogo no implica un incremento de posibilidades políticas para la población indígena, a lo largo de la tesis vamos a ver cómo y para qué dialogan, directa o indirectamente, el estado y los indígenas: qué visiones y prácticas de reconocimiento ensayan, negocian y resisten. Haremos hincapié en las formas en cómo y para qué estos diálogos se suceden, sin olvidar que La Pampa se asume como “una provincia ordenada”³⁴.

³² En los discursos de las comunidades indígenas se hallan citas de leyes y artículos que dan cuenta de cierta interiorización de la legislación indígena; ejemplos de esto son las recurrentes menciones al artículo 75 inciso 17 de la Constitución Nacional, la ley 24.160 y el Convenio 169 de la OIT.

³³ En el año 2007, cuando el Ministerio invita a pensar la EIB, un técnico de dicho organismo me dice en confianza que todo es un “engaño pichanga”, todo está “cocinado”.

³⁴ En el año 2006, un grupo de productores inquietaba al gobierno de Carlos Verna con una serie de reclamos por créditos blandos para afrontar la sequía que experimentaban en sus predios. En una fiesta provincial que reúne a los productores, la presencia y el discurso del gobernador eran más que esperados. El mandatario para poner “orden” afirma: *Es un placer compartir la fiesta de los genuinos agricultores pampeanos [los que trabajan, no los que reclaman] aquellos que hicieron la historia agrícola de La*

Las renovadas demandas indígenas en los albores del siglo XXI

Durante el trabajo de campo, pude identificar distintas líneas de reclamos y organización indígena, todas integradas al Consejo de Lonkos Rankeles de la provincia de La Pampa³⁵. Entre las más representativas puedo citar tres.

A- La línea dominante en el Consejo de Lonkos: asumida por un conjunto de personas autoidentificadas como rankeles con residencia básicamente urbana³⁶. Estos sostienen que los rankeles son un pueblo distintivo, no un subgrupo mapuche. Con esta afirmación, continuamente buscan diferenciarse de los otros grupos indígenas. Son muy conocidos por el estado pampeano, que cuando pretende referenciar a la pampeanidad los invita para mostrarse. De ser tan “públicos”, son para el estado y la sociedad civil los referentes de la danza y la lengua rankel. En reuniones privadas son muy críticos de las políticas del estado provincial respecto a sus derechos; sin embargo, públicamente, se muestran complacientes en cada invitación. Están organizados en diferentes comunidades, y en general son lonkos o caciques con agrupaciones formales sin prácticas de participación comunitaria. Su referente es un dirigente conocido que participa de diferentes comisiones indígenas, nacionales y provinciales³⁷.

B- La línea opositora en el Consejo de Lonkos: Conformada por una comunidad organizada a partir del fuerte liderazgo de su lonko e integrada en su mayoría por “jóvenes” urbanos que viven en Santa Rosa y Toay³⁸. Se autodenominan rankeles - mapuches. Por esta situación, en los últimos meses del año 2008 pidieron a la Confederación Mapuche de Neuquén su reconocimiento; llegando a esta instancia luego de fuertes enfrentamientos con los lonkos adheridos al grupo descripto anteriormente.

Pampa, los que años tras año con tesón más allá de los resultados del año anterior vuelven a sembrar, sabiendo que este es el mejor aporte para su provincia”.

³⁵ De acuerdo al presidente del Consejo de Lonkos, hasta el año 2010, en la provincia había veintiún (21) comunidades rankeles organizadas. De ellas, seis (6) registradas en el RENACI (INAI) y otras seis (6) registradas en el Registro Provincial de Entidades de Bien Público. Once (11) se encontraban en proceso de obtención de su personería jurídica.

³⁶ Son pocos los integrantes que viven durante todo el año en la zona rural. La mayoría reside en los centros urbanos de Santa Rosa, General Pico, Victorica y Santa Isabel.

³⁷ Me refiero a Germán Canuhé, quien falleció en octubre de 2011. Un día después de su partida, el diario más influyente de la provincia sostenía “En su vida fue un combativo referente de su gente, que ocupó diversos cargos como dirigente indígena nacional y de la Nación Rankül; presidente de la Federación Indígena del Centro de la República Argentina; participante y conferencista en distintos foros en el país y en el exterior (Colombia, Qatar y México); organizador de congresos, seminarios y encuentros; y además investigador y documentalista de la Nación Ranquel” (Diario La Arena, 08/10/2011).

³⁸ Toay es una comunidad distante a 12 km de Santa Rosa, para los capitalinos es su “dormitorio”.

En general tienen una posición crítica respecto de las políticas del estado provincial y de los académicos que estudian lo indígena. Si bien no son tan reconocidos públicamente, son identificados tanto por sus pares como por el resto de la sociedad por su actitud desafiante.

C- La línea Emilio Mitre: Conformada por diferentes lonkos que viven en el oeste pampeano, no necesariamente dentro de la Colonia. Algunos de ellos están al frente de una comunidad rankel. Son referentes que no tienen presencia en los medios ni en las políticas de reconocimiento ensayadas por el estado provincial. Los miembros de sus comunidades tienen su campo o puesto en la zona rural, pero también residen en algunas épocas del año en uno de los pueblos aledaños: Santa Isabel, Algarrobo del Águila, Trenel, Victorica (poblaciones de 1.000 a 5.000 habitantes). Algunas comunidades están movilizadas porque corren serios riesgos de perder el campo que trabajan (crían cabras y chivos para su venta en épocas festivas del verano, poseyendo entre 50 y 100 animales por unidad doméstica)³⁹. A diferencia de los dos primeros, este grupo no menciona de manera continua sus antepasados rankeles; en este sentido, la disputa sobre la rankelinidad no está presente en sus discursos, por lo menos de forma recurrente. Por otra parte, tampoco se presentan como hablantes de la lengua materna, como sí lo hacen los anteriores (hasta el punto de disputarse entre ellos cierta experticia en el habla “originaria”). Sus integrantes llevan adelante prácticas ancestrales tales como el tejido, el trabajo en cuero y la crianza de caprinos. Por estas prácticas y por su identificación como puesteros, se auto-reconocen rankeles. No es su posición sobre lo sucedido en la “conquista del desierto” y/o el manejo de la lengua y/o su posición en los debates sobre si son rankeles – mamulches – rankulches – mapuches – borogas – etc. lo que los hace ser rankeles. Por el contrario, frente a estos temas, en muchas oportunidades se los ve cautelosos y estratégicos⁴⁰.

³⁹ Como ocurre en otras zonas, en pleno proceso de agriculturización, el avance de la soja y el corrimiento de la frontera agropecuaria hacia áreas de menor productividad, han fomentado gradualmente la destrucción de pequeñas unidades campesinas (MALuT, 2006). Los cambios productivos ocurridos en las últimas dos décadas y su intensificación a partir de 2001 han detonado y visibilizado los conflictos por la tierra en el oeste pampeano.

⁴⁰ En una charla, uno de los lonkos me confiesa lo siguiente, “honestamente no hablo tanto de si somos rankeles u otra raza porque no lo tengo en claro. El único que figura como rankel en los informes históricos es Cabral el platero, [su bisabuelo] del resto no dicen qué es (...) Para mi somos iguales a los mapuches, tenemos el mismo idioma”. En diferentes ocasiones, cuando se les pregunta sobre su pueblo de pertenencia, contestan rankel. En el Encuentro de Pueblos Originarios (marzo de 2009), durante las acreditaciones, luego de que la lonko de la comunidad Rankel Mapuche Toay se registrara, el joven

Esta heterogeneidad de voces, y sus diferencias constitutivas, están presentes en los diferentes capítulos del trabajo, ya sea para entender las visiones/prácticas que se ensayan, o para romper con la mirada estática y única que tienen, consciente o inconscientemente, explícita o implícitamente, los pampeanos sobre lo indígena.

Las dos primeras líneas son abordadas de manera central, fundamentalmente porque durante el trabajo de campo (2006-2010), en el mencionado contexto de reemergencia indígena, tuvieron una gran exposición social a partir de sus proyectos y denuncias. Por ejemplo, ambas presentaron sus centros culturales y participaron activamente de los diferentes actos de reivindicación indígena (ver Capítulos 4 y 5).

Por el contrario, en el período mencionado, los que conforman la denominada línea Emilio Mitre, no sólo estuvieron dispersos, espacial y socialmente, sino que en muchos casos fueron subsumidos por las otras dos. En los momentos de alta exposición, sus referentes se mostraban sin propuestas diferentes a la de sus compañeros de lucha urbanos. No obstante, en muchos pasajes de la tesis aparecen sus voces.

A continuación, antes de avanzar con el estudio de las visiones/prácticas recientes, voy a mostrar cómo, a lo largo del siglo XX, se representaba y ubicaba a los indígenas en diferentes textos promotores de la pampeanidad. Identificaré los “oficiales” descriptores de aboriginalidad, que anticipo tienen influencia en la construcción de las “nuevas” identificaciones de los indígenas pampeanos.

encargado de tal actividad le pregunta a uno de los lonkos de la línea Emilio Mitre, ¿también rankel mapuche? No - afirma rápido-, rankel.

LOS DESCRIPTORES DE ABORIGINALIDAD EN LOS TEXTOS PROMOTORES DE “LA PAMPEANIDAD”

1. INTRODUCCIÓN

Mis trabajos de campo para conocer las actuales visiones/prácticas de reconocimiento muestran que los distintos actores involucrados, o a involucrar, en la cuestión indígena de la provincia plantean reiteradamente, entre las formas de construirse y construir a los indígenas, diferentes aspectos que bien podrían denominarse signos descriptores de aboriginalidad. En su uso, cada signo se expresa con su opuesto constitutivo; por ejemplo, dicen: “los originarios de la provincia son rankeles (no mapuches)”. Los signos registrados son: inmigrantes/autóctonos; patriotas/antipatriotas; muertos/vivos; mapuche/rankel; civilizables/incivilizables. De esta manera, según sea el interlocutor y el contexto, el “indígena pampeano” es construido de diferentes formas.

Diversos trabajos (Lojo, 1997; Lazzari, 1998; Nacach, 2006) sostienen que, de alguna manera, los signos descriptores de aboriginalidad observados ya fueron co-construidos en los relatos escritos por viajeros o militares en el siglo XIX. Para comprender las actuales exposiciones públicas de los proyectos de reconocimiento indígena, en el presente capítulo nuestro los descriptores de aboriginalidad que están presentes en diferentes textos constructores de la pampeanidad del siglo XX.

Específicamente, la idea es identificar, en distintas épocas, los signos que una selección de textos oficiales u oficializados utilizan para incorporar a los indígenas en el todo provincial. Las producciones estudiadas cumplen dos condiciones: fueron citadas por intérpretes actuales y buscan explicar La Pampa y sus “otros” internos. Son textos promovidos y/o avalados por el estado provincial, que al momento de su publicación fueron sistemáticamente socializados, y que aún hoy son recuperados para explicar episodios pasados y presentes. Si bien tienen formatos diferentes -textos escolares, informes académicos, informes políticos, conferencias-, todos dan una versión sobre los habitantes pre y post hispánicos del espacio hoy conocido como La Pampa. Contienen versiones legitimadas, en principio por el peso de las instituciones que las contienen – estado provincial, Universidad, Cámara de Diputados, Ministerio de Educación-; luego, gracias a lo primero, por su continuo uso social en la reinscripción de la historia

provincial; y, finalmente, porque fueron socializados en instituciones educativas. Desde ese lugar, son versiones oficiales, aceptadas por muchos y, en cierto sentido, performativas de la pampeanidad. Así, son versiones que buscan, con distintos avances, administrar la dispersión posible de sentidos sobre cómo explicar la “originaria” otredad/alteridad de los “indígenas pampeanos” en los diferentes presentes de La Pampa.

Los textos estudiados son:

- *El Pasado y el Presente de La Pampa, Cinco conferencias radiales* (1939). Stieben, Juan Enrique.
- *Manual de Geografía de La Pampa* (1958), Stieben, Juan Enrique.
- *La pampa india* (1974). Amieva, Ever.
- *La Pan-patagonia* (1989). Roldan, Luis Ernesto.
- *La Pampa Ciencias Sociales y Formación ética y ciudadana* (2002), Puerto de Palos, Activa.

Metodológicamente, los analizo específicamente a partir de los enunciados que proclaman sobre el lugar de los indígenas en la pampeanidad. Considero que estos enunciados “no solo traducen las luchas y los sistemas de dominación sino que es lo que, y a través de lo que se lucha” (Foucault, cit. Pérez, 2004:175). Dado que los textos estudiados en su momento fueron textos oficiales u oficializados, más la autoridad pedagógica que adquiere el libro en el siglo XX, considero que lo vertido en ellos estructura y se estructura en relatos que expresan, desde el proyecto oficial y las relaciones de poder, “los ‘auténticos’ rasgos de originalidad” (Mombello, 2005:152). Es decir, (re)crean, a la vez que “imponen”, lo que ese proyecto considera representativo y significativo de lo indígena para la provincia⁴¹.

Por su inseparable aspecto educativo, son significativos medios de socialización de las generaciones futuras. No es casualidad entonces que entre los textos citados, aquí

⁴¹ Los libros “constructores de identidad” contienen “elementos procedentes de las mentalidades y culturas del pasado, más allá de la voluntad de los participantes actuales de ese discurso” (Podgorny, 1999:121).

analizados, se encuentren dos “manuales” o libros de texto⁴². Es decir producciones que “funcionan de modo prescriptivo en la práctica escolar, en tanto señalan lo que debe enseñarse, enfatizan ciertos aspectos en detrimento de otros y establecen la secuencia de los contenidos a enseñar, entre otros aspectos” (Sacristán, 1988:20).

Por todo esto, son libros que pueden ser concebidos como una matriz de identificación y diferenciación del espacio socio cultural que sus promotores pretenden (re)construir. De esta manera, permiten conocer qué marcaciones y demarcaciones estos actores influyentes ponen en juego en las relaciones identitarias de dicho espacio.

2. LOS TEXTOS PRO-PAMPEANIDAD Y EL LUGAR DE LOS INDÍGENAS

En varias oportunidades he observado que tanto indigenistas, indígenas, como funcionarios apoyan sus discursos en argumentos extraídos de los textos “excursionistas” de Lucio Mansilla, Luis de La Cruz y Estanislao Zeballos.

En la provincia, estos textos son concebidos como la puerta de entrada, ya sea para describir, ya sea para comprender, y/o explicar lo indígena. Son reivindicados porque sus autores son (re)presentados como los únicos testigos de “cómo eran los indígenas”⁴³.

Cuando tenemos que hablar y profundizar sobre el tema de la gente que ocupó las tierras de la llanura pampeana previa a la colonización del blanco, o sea la ocupación indígena, llamémosle el Mapuche, Ranquel, Huilliche o generalizando, el Mamulche, indefectiblemente tenemos que poner a nuestro alcance los testimonios escritos de Lucio V. Mansilla, Estanislao Ceballos, Luis de la Cruz, o los escuetos partes militares remitidos a sus superiores por los Jefes de expediciones tales como el Coronel Racedo, General Villegas o el General Olascoaga, por citar a los más detallistas. Si bien no son los únicos en los que uno puede estribar el tema por haber sido éstos testigos presenciales y actores a su

⁴² Se puede distinguir entre libros de texto y libros escolares. “El primer término puede quedar reservado para libros escritos, diseñados y producidos específicamente para su uso en la enseñanza, mientras que el segundo se utilizaría para libros empleados en la enseñanza, pero menos íntimamente ligados a las secuencias pedagógicas” (Jhonsen1996 en Alzate Piedrahita, 2000: 25-26).

⁴³ En adelante, las palabras en cursiva son citas textuales de los informantes o de los escritos obtenidos en los trabajos de campo.

vez en la época que nos ocupa, podemos dar fe y veracidad absoluta a esos relatos y de ellos permitírnos hacer nuestras personales conclusiones (Ecos de Malones, Pancho Duque, 2008)⁴⁴.

Si bien estos textos, sobre todo el de Mansilla, hicieron aportes importantes para cambiar la imagen del indio de aquel entonces; también, se sumaron al trabajo de etnicizarlos como los “otros” culturales argentinos⁴⁵.

En esta línea, considero valioso trabajar los textos constructores de la pampeanidad. Así como otras investigaciones aseguran que los autores “excursionistas” acompañaron con sus obras la incorporación subordinada de los indígenas al todo nacional, a continuación muestro, desde una selección de textos oficiales u oficializados del siglo XX, cómo el sector hegemónico reconstruye a los indígenas para (des) reconocerlos pampeanos.

⁴⁴ Editado por el Fondo Editorial Pampeano, este texto forma parte del material educativo que promueve el Ministerio de Cultura y Educación provincial.

⁴⁵ Axel Lazzari (2010) sostiene que “*Una excursión* viene a desenterrar hacia 1870 y con cierta dosis de provocación el esquema civilización/barbarie del *Facundo* de Sarmiento, escrito veinticinco años antes como libelo antirosista. La idea de civilización clemente implica una ruptura con el lenguaje de la exclusión, pero también conserva líneas de continuidad con éste, pues la clemencia presupone la falta del que se alza contra la civilización y lo introduce imperativamente en el mismo ámbito cognitivo y moral del que la otorga” (Lazzari, 2010: 83).

La influencia de Stieben se debe a la funcionalidad de su pensamiento con el de los grupos de poder del momento. Por ello sus producciones siempre son difundidas por el estado provincial de la época. Así, las conferencias que conforman *El Pasado y el Presente de La Pampa...* fueron incorporadas a la Memoria Gubernativa del año 1939 y propaladas por la radio del estado; mientras que *Toponimia Araucana* fue publicado por la Subsecretaría General de la Gobernación y declarado con valor cultural y folclórico provincial. Todos sus libros están presentes en las bibliotecas y casas culturales de la provincia, de manera que forman parte de, quizás, la primera y más importante de las invenciones sobre la pampeanidad.

Abordamos por ende la obra de Stieben como la de un pensador oficial, o al menos oficializado, que entre las décadas de los cuarenta y los sesenta fue ungido como la voz que enseñaba las claves para imaginar La Pampa.

La primera Conferencia del libro *El Pasado...* se realizó el 2 de marzo de 1939. Allí, Stieben sostiene que las cinco conferencias *tienen por objeto exclusivo hacer conocer la verdad del pasado y del presente, para contrarrestar falsos conceptos que han perjudicado el desarrollo del Territorio*. Agradece esta tarea de “esclarecimiento” al General de Brigada Miguel Duval (Gobernador de La Pampa, 1939-1945), que no sólo lo invita a colaborar con ello, sino que trabaja en *hacer conocer el territorio de su gobierno*.

Por ese entonces Duval lleva adelante un gobierno de corte nacionalista, que “propugna el disciplinamiento social a través de la exaltación de un acendrado patriotismo” (Santesteban, 2005:1).

El título de la primera conferencia se denomina *La guerra con el indio*. Allí el autor sostiene que, de acuerdo a sus lecturas en el territorio que hoy se conoce como provincia de Buenos Aires, exceptuando la parte serrana, no había indios radicados, porque no había leña. Con este argumento sostiene que las “expediciones” de los españoles eran punitivas, y afirma que se hacían para castigar a los indios que los invadían desde enormes distancias (siglo XVIII).

Con esta línea, afirma que, desde un principio, la relación con el indio estuvo marcada por el pillaje de éstos, que según él se hacía por meras intensiones económicas y por el odio hacia los blancos; así, el malón es visto como su perfeccionamiento, no como

estrategia de resistencia política a una invasión. Para Stieben, el indio odia al blanco porque se opone al progreso. Siempre los concibe como sujetos económicos y viscerales, combinación que le permite hablar de una guerra.

El ejercicio del pillaje, factor económico, y el odio al cristiano que desde Buenos Aires iba invadiendo sus tierras al empuje del progreso agropecuario, factor espiritual, determinaron en el indio una organización formal [malón], con que lanzaba desafíos de potencia a potencia (pág. 8).

Menciona la existencia de dos imperios indígenas en La Pampa. A ambos los denomina *pampas*, que para él son araucanos y reciben, según el tipo de lugar de residencia, nombres diferentes. También sostiene que habitan dos lugares estratégicos: Salinas Grandes (Voroas) y Leuvucó (Ranculches). Estratégicos porque allí sí había árboles (leña) y porque son equidistantes entre Buenos Aires y Araucanía. Con esto avala su idea del tráfico de animales de estancias y de cautivas argentinas para los ricos caciques de Araucanía.



El malón fantasma (Hualichu Mapu, leyendas, cuentos y relatos de la Pampa misteriosa, 1951)⁴⁷.

⁴⁷ “Apoetéxico en su salvajismo, desprendiéndose de la noche, entre el mudo pavor de los cinco hombres que ni siquiera atinaban al grito, se les venía encima el malón indio . . . ¿Huir? ¿Hacia dónde? ¡Si ese oleaje brotaba de la tierra! Los rostros de los pampas, greñudos, desmelenados, lucían vinchas de sangre.

La relación entre los españoles y los pampas es planteada sólo en términos de guerra (1820- 1880). En esa relación muestra a los segundos como *invasores, nómades, con origen misterioso, pillos, vendedores de cautivas infieles, salvajes, bárbaros, vándalos, prehistóricos, incultos, guerrilleros*⁴⁸ y, antes que nada, *chilenos*⁴⁹.

Y ahora un paréntesis: los pampas siempre se consideraron chilenos y se sentían gobernados e instigados por Arauco. Esta conducta explica la ocurrencia posterior del perito Barros Arana, cuando, después del protocolo de 1893, solicita para su nación, la mitad de la Patagonia, desde el Río Diamante al Sud. Y cierro el paréntesis (pág. 11).

Al final de la conferencia, Stieben afirma que, ya en el período republicano, los pampas eran enemigos y que pudieron sostenerse más por los problemas políticos de los argentinos que por sus fortalezas.

Queda absolutamente aclarado: 1° Que los pampas solos no importaban un enemigo invencible, ni siquiera peligroso, pues sumaban apenas 10.000 personas entre niños, mujeres, ancianos y lanzas. Su fuerza provenía del apoyo que recibían del Arauco en hombres, armas y mandatos. 2° Que nuestras desgracias políticas son las únicas culpables de la prolongación indefinida de ese suplicio nacional (pág. 13).

En la segunda conferencia, denominada *La conquista de 15.000 leguas*, Stieben asegura que Roca encarnaba la opinión nacional en materia de indios.

En sus bocas, aquel alarido tremendo que cortaba el espacio y sacudía hasta los pastos pintando el terror en los ojos del cristiano más valiente, se quebraba dolorido. (...) Era imposible pensar.

(...) Hasta que la aurora comenzó a borrar en el cielo, ese cuadro de horror hacía pocos instantes colgado de las sombras. Era la reversión de un instante de la historia fronteriza, que se mantuvo flotando sobre el campo, disipándose para dar lugar al restablecimiento del panorama actual, ante los ojos perplejos de los peregrinos arrieros, a quienes aquellos minutos les parecieron siglos. Y poco después, sin salir del asombro, vieron esfumarse la insólita visión y reaparecer en lento emerger del suelo, los tensos alambrados de la víspera, limitando los cuadros alfalfados; la casa blanca de la estancia; los animales pastando tranquilos en la cercanía; la luna libre de tinieblas y el montecillo de álamos. . . .La transfiguración estaba aún consumándose cuando un tren de pasajeros rodaba estrepitoso, cortando el campo hacía un momento cubierto por la gigantesca gusanera del Malón Fantasma.

—¡Cosas de Mandinga!” (Selección del cuento *El malón fantasma*, Hualichu Mapu, leyendas, cuentos y relatos de la Pampa misteriosa).

⁴⁸ Su oficio es la guerra (Ob. Cit.: 18).

⁴⁹ Raúl Mandrini (1984) sostiene que los habitantes de las pampas eran grupos sedentarios de gran movilidad y que fueron caracterizados como nómades porque dicha caracterización era funcional a los proyectos estatales del momento.

Había llegado el hombre necesario (...) En 26 días queda despejada la pesadilla centenaria y cumplida una de las páginas más brillantes de nuestra historia (...) Los sacrificios en hombres fueron ínfimos y en toda la expedición, hasta 1881, se gastaron solamente 1.200.000 pesos (...) La conquista de 15.000 leguas estaba consumada; comenzaba la integración del territorio nacional y vencida la barbarie en el más belicoso y tenaz de sus defensores. El general Roca había devuelto a su patria la fe en su gran destino (...) ¡Fue la campaña más magnánima conocida! Ningún país de la tierra puede exhibir una página más humana y patriótica (pág. 17 -18).

Para finalizar, y justificar aún más las “campañas”, luego de informar que los pampas que no huyeron a Chile (siete mil) fueron ubicados en colonias indígenas, trae imágenes de cómo están allí:

Minados por el alcohol, el tabaco y la miseria.

Concluye que ésa sería la situación de los pampeanos de no haber sido por las “campañas de 1880”.

Hoy se comprende porque (sic) no fue suficiente ni acertado otorgar tierras en común a las tribus, ni hubieran servido de nada los títulos individuales sobre leguas y más leguas. Esos indios carecían en absoluto de nociones de orden, administración doméstica y trabajo (...) ¿Cómo iban a convertirse, pues, de la noche a la mañana en sosegados pastores y honrados agricultores? (pág. 18).

Como colofón, invita a los artistas a construir la pampeanidad, a dejarse *emocionar con lo auténtico*. Los insumos que propone surgen de su relato, elevado por él y sus promotores al estatus de verdad histórica. Así, sugiere darles valor artístico a los *héroes dignos de recompensa*, a la *gran resistencia de los indígenas*, a los personajes, a los aspectos materiales de la cultura de ambos grupos y a los aspectos físicos del territorio conquistado y los “sufrimientos” de transitarlo.

Esta es la obra del General Roca, una de las más grandiosas y beneméritas de la historia nacional, que la primera generación no ha podido exaltar aún y que los poetas, pintores y escultores no han podido

traducir en poemas, colores y formas a cuya tarea me permito invitar a los numerosos valores jóvenes de La Pampa (...) que encontrarán en los héroes de esa jornada, en la épica resistencia de Calfucurá, en la diligencia, en la carrera, en el malón, en el telegrafista, en el médano, en el ojo de agua, en la angustia del silencio, en la toldería, motivos de arte auténtico y emotivo, como es emotivo cuando se afianza en la fuerza telúrica y en la historia del terruño” (pág. 19).

En síntesis, Enrique Stieben sostiene que los grupos indígenas recién se radicaron en el territorio a fines del siglo XVIII, que todos eran araucanos y que llegaron por el caballo y “negocios”. Amparado en el par cognitivo civilización - barbarie, fundamenta las campañas militares que los despojaron e invita a “emocionarse” con lo sucedido, exaltando a los soldados (héroes) y a los “adelantados” (colonos), sin subestimar la épica resistencia indígena.

Muchos hombres adquirieron tierras antes de ser conquistadas para facilitar al Estado los recursos necesarios a empresa tan magna. Eso se olvida con demasiada ligereza, y sin esos arbitrios no se hubiese conquistado La Pampa. Esos hombres emprendedores hicieron más: arriesgándolo todo y con ímprobo trabajo personal adelantaron a millares de familias pródigamente todos los elementos: el traslado, materiales de construcción, máquinas, herramientas, animales de labranza, semilla, alimento, ropa, aves de corral, vacas, etc. (pág. 22).

Más tarde, en el libro *La Pampa, su historia...* (1946), un estudio del territorio desde el año 1604, Stieben sostiene que los verdaderos pampas -los pámpidos- fueron desplazados por los araucanos en un proceso que denomina “araucanización de la pampa argentina”, acaecido alrededor de 1600 o 1650. Según Stieben, la principal consecuencia de este proceso fue la desaparición casi completa de los *vestigios idiomáticos de pueblos propiamente pampeanos y patagónicos*. Entonces, cuando llegaron los españoles casi no quedaba nada de los originarios de La Pampa.

Aquí describe a los araucanos como guerreros desterrados, también como hombres con alta capacidad adaptativa al lugar conquistado. Ambos aspectos son resaltados de manera diferenciada en los distintos momentos de la relación con los “blancos”. Así, en

el momento de los primeros “encuentros” sostiene que los araucanos eran esencialmente *guerreros*.

Raza más fuerte, carnívora, más despierta, robusta y ágil, hizo sentir su dominio al indolente llanero pampeano, porque su pequeña patria lo obligó a ser guerrero y dinámico, y porque; puestos primeros en contacto con los españoles en Chile, adoptaron pronto el caballo, la vaca, la oveja, y el cuchillo de acero, lo que, agregado a su carácter de carnívoros, al espíritu aventurero y a la necesidad perentoria de “importar” su alimentos robándolos, les dio una sensible superioridad sobre los mansos moradores de la inmensa pampa (pág. 26).

Atribución que sostiene con la llegada de los Voroas (Sudeste) y los Ranculches (noroeste) -en el siglo XVIII-, en tanto los considera grupos araucanos.

(...) queda registrado el temple, la constitución sanguínea, de esa raza notable, cuando establece su baluarte por tres siglos en la Pampa y saquea y hostiliza al invasor a enormes distancias, sin tomarse punto de reposo, con astuta diligencia y desvelos (...) El temple se volcaron en La Pampa con caudillos incomparables como Cachul, Painé, Lanquetrrú, Callvucurá y otros, inteligentes y bravos, todos nacidos en Chile y que no interrumpieron la continuidad heroica y audaz de sus antepasados, sino hicieron honor a sus tradiciones nacionales (pág. 30).

Esa esencialización de la identidad indígena (portadora de un espíritu guerrero) lo lleva a elaborar su tesis sobre el por qué del fracaso de los tratados en el período republicano: los indígenas como parte firmante eran, antes que nada y entre otras cosas, bárbaros.

(...) los tratados carecían en absoluto de significado para los bárbaros holgazanes del cardenal. Estos eran tan inútiles, que no sabían criar ni siquiera la poca hacienda requerida para su consumo. Su único medio de vida era el robo: de allí la inutilidad permanente de los tratados. Violado reiteradas veces el último, marcharon dos nuevas expediciones punitivas a La Pampa (pág. 38).

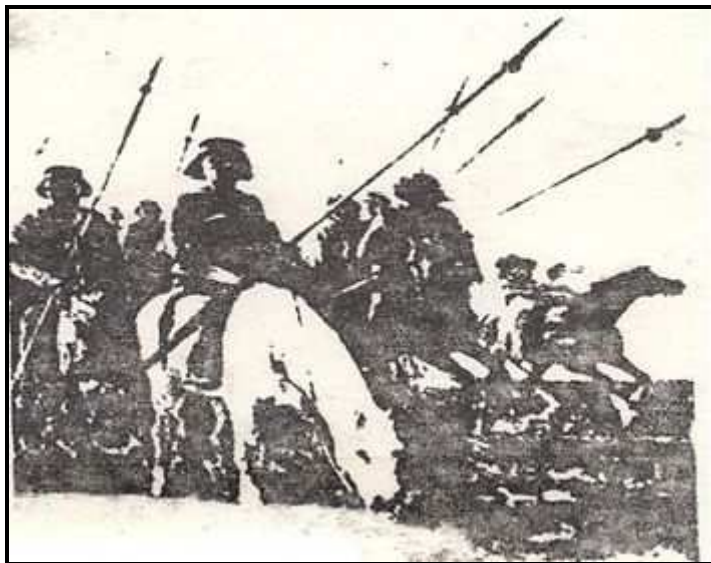
En el último de sus libros, *Manual de Geografía de La Pampa* (1958), Stieben reivindica los datos vertidos en sus anteriores obras y, en uno de los apartados, realiza

un repaso de la situación de los indígenas luego de las campañas militares. Aquí resalta el otro rasgo de los originarios de la Araucanía construido por él: *rapidez adaptativa*. Así, por la “velocidad” de asimilarse al nuevo contexto, pondera a los indígenas como inteligentes.

A la sazón ya todos vestían a lo paisano, estaban bautizados, poseían nuestras costumbres y trabajan en las más diversas tareas rurales, y las mujeres como sirvientas, lavanderas (...) Los más, prefirieron radicarse en los suburbios de los pueblos que iban surgiendo en su antiguo hábitat, en donde se hallan aún algunos indios muy viejos y sus descendientes, tan civilizados y trabajadores como los humildes argentinos (...) trabajan en las más diversas faenas y mandan sus hijos a la escuela. Conocemos inclusive veteranos choferes, mujeres modistas y buenas amas de casa. Es una estirpe recia, inteligente, y que se asimila con suma rapidez los estilos de vida usuales entre nosotros, además de este vecinamiento, viven aún muchos en las dos colonias pastoriles cuyas tierras les fueron cedidas por el estado (...) (pág. 71).

La cita no muestra la violencia originaria, más bien la disimula. El paso de una identidad esencializada, la de *guerreros* (incivilizados), a una forjable, *adaptables* (civilizables), es una estrategia necesaria de la época para explicar los nuevos grupos subalternizados: ¡son los indios pampeanizados! Son inteligentes, pero también fueron (son) bárbaros y guerreros; de esa combinación la inteligencia que portan no puede ser más que práctica: sus oficios lo corroboran. Sin decirlo, o diciendo que son inteligentes pero indios, los lleva de la etnia a la clase sin cambiar su posición en la sociedad, y con ello naturaliza dicha posición y la forma de justificarla.

LA PAMPA INDIA (1974)



Tapa del texto Seminario de historia y geografía regional

Luego de su nacionalización (1973), la Universidad Nacional de La Pampa (UNLPam) llevó adelante un seminario de Historia y Geografía Regional. El mismo fue promovido por el Instituto de Estudios Regionales que estaba coordinado por docentes que se asumían *nacionalistas de izquierda*. Este grupo hoy es reivindicado por muchos historiadores indigenistas pampeanos, cuyas voces aparecen con distintas intensidades en los capítulos siguientes.

Las clases del seminario (1974) fueron publicadas y socializadas por la UNLPam. Los objetivos del acontecimiento académico eran (1) *Tener un conocimiento concreto y real de los requerimientos del medio*, y (2) *Construir la conciencia pampeana*. Para los organizadores, hasta ese momento la Universidad estaba separada *de las necesidades del pueblo*. Ese divorcio, afirmaban, instaló en la Universidad la enseñanza a partir de simulaciones académicas. Con este diagnóstico, consideran que la regionalización de los planes de estudio de las carreras de la UNLPam la acercaría al pueblo. Por ello, proponen *tener un conocimiento concreto y real de los requerimientos del medio*. El principal obstáculo que ven para lograr esto es que la provincia es *demasiado joven y no tiene conciencia regional*. Para ellos esto es un problema, porque **debe** existir una conciencia regional.

Pensamos que tiene que haber, que tiene que existir una conciencia regional, y la Universidad se propone desde su ámbito hacer todo lo

posible para dar los elementos técnicos, los elementos de investigación, los resultados de un estudio serio y riguroso, para que sea realidad esa conciencia (pág. 8).

El seminario se dictó en seis meses, y participaron al principio alrededor de 400 personas, entre estudiantes, funcionarios y entusiastas. Se organizó en tres ejes: Histórico, Geografía Económica y Geografía Humana.

El primer punto del primer eje se denominó: *La pampa india*. Esto porque los organizadores consideran que la historia de La Pampa tiene un origen en ese espacio y tiempo socio cultural. Así, el objetivo que se plantean para el primer encuentro es lograr *una revalorización crítica de los mapuches pampeanos*.

El docente a cargo fue el profesor Ever Orlando Amieva. El mismo es presentado como un investigador y escritor pampeano que reside en Buenos Aires⁵⁰.

El docente inicia el seminario con una dedicación a dos constructores de la pampeanidad: Enrique Stieben y Eliseo Tello. Los considera portadores de *actitudes mentales* que dividen falsamente a la provincia. Sin embargo, cuando los describe, no sólo refuerza dicho antagonismo, sino también la valoración de uno sobre otro.

Uno provenía, claro, con mucha cultura, del sector intelectual, e hizo un aporte que yo creo está definitivamente asentado para los pampeanos, a partir del cual nosotros tenemos que empezar a caminar. Me refiero a don Enrique Stieben.

El otro, encerrado en un indigenismo intransigente, tuvo muchas vicisitudes personales en su vida, y no podía comprender, ni quería comprender, otra cosa que no fuera la defensa total, sin discusión y a muerte del indígena. Ese fue don Eliseo Tello. (Pág. 11).

Para el disertante, el antagonismo culto/intelectual vs. indigenista/intransigente no deja ser. A partir de ello, construye la idea de que *si se quiere construir la conciencia de un*

⁵⁰ Entre sus principales obras, se encuentra *Parque Luro* (Fondo Editorial Pampeano, 1993).

verdadero modo de ser pampeano ha llegado la hora de la síntesis entre ambos. Pone así a los estudiantes del seminario en la obligación de acompañarlo en tal empresa⁵¹.

Amieva utiliza la primera parte del encuentro para dejar en claro que, si bien el ser pampeano forma parte del ser nacional, tiene características propias que deben descubrirse.

Es un modo que existe, que lo tenemos que describir, y necesitamos descubrir en nosotros mismos. Lo debemos descubrir por esa síntesis que yo reclamo, en la cual las actitudes mentales o prejuicios mentales que todavía nos separan han de confluír (pág. 11).

Para él, los pampeanos están obligados a descubrirse diferentes porque tienen algo que los hace diferentes. Todavía no se sabe qué, lo que sí se sabe, siempre de acuerdo a su versión, es que cada vez que aparecen versiones antagónicas, La Pampa no es. Para él, los pampeanos son un tercer elemento.

La síntesis que reclama y se propone llevar adelante para construir/esencializar el *verdadero ser pampeano* contempla confrontar los relatos y prácticas que se disputan su definición; sin embargo esto durante el taller no sucede.

Para Amieva, si se quiere explicar la *pampa india* hay que abandonar la tesis oficial, aquella escrita por los que mataron a los indígenas. Según el autor esta tesis porta una *ideología colonialista* que hay que revisar, para lograr la *descolonización o liberación*.

De acuerdo a su versión, *La pampa india* comienza con la araucanización (XVI-VIII). Considera que el ganado cimarrón que habitaba estas tierras convocó a los araucanos, que lo comercializaban en Chile. Como también el ganado fue deseado por *la fuerza que proviene de Buenos Aires*, su disputa es vista por Amieva como la “causa” central de las “fricciones” en el siglo XVIII. Dentro de esta idea, asegura que los rankeles y los borogas, por su condición de araucanos, apoyaban las invasiones comerciales provenientes de Chile.

⁵¹ El reclamo de hacer la síntesis es muy recurrente entre los funcionarios y algunos indigenistas en el presente. Un ejemplo podrá verse en el capítulo 4.

Para ejemplificar, con esas coordenadas, la existencia de las explicaciones antagónicas que no dejan brotar el ser pampeano, recupera las aclaraciones sobre la disputa del ganado cimarrón:

Sobre esa hacienda regían los principios del otro lado, es decir, de la propiedad privada, que el mapuche nunca alcanzó a comprender. Si nosotros observamos o juzgamos esa actitud desde un punto de vista, éstos eran ladrones. Ahora, si la juzgamos o vemos desde el otro punto de vista, ellos campaban por su tierra y lo que estaba en la tierra era de quien lo necesitara (pág. 16).

En el ejemplo, de acuerdo a la lógica de Amieva, ninguna de las dos versiones es válida. Aquello era una guerra inevitable, ya que no se podía detener el empuje que tenían las fuerzas de Buenos Aires y el Virreinato por las libertades que se conseguían desde el punto de vista comercial.

Lo cierto es que había una guerra de colonización y nosotros la sufrimos, no sólo como los mapuches, sino inclusive en la constitución propia de nuestro país (pág. 19).

Entonces, como fue una guerra inevitable, para revalorizar a los mapuches, tal el objetivo de su apartado, Amieva propone sólo rescatar los valores de los guerreros, no el entramado político que derivó en la guerra. Así, sugiere para hacer la síntesis, recuperar de los primeros “inmigrantes” pampeanos -los indígenas- una serie de conductas que según él tenían en la vida política y ante la adversidad.

Para seleccionar los valores a rescatar, Amieva resalta la relación afectiva de los mapuches con su “nuevo” territorio; por él, dice, cuando lo tuvieron que defender mostraron su espíritu heroico y no les molestó aliarse con el gobierno (de la revolución y republicano respectivamente) ante las amenazas europeas.

Entonces, si los *pampeanos quieren homenajear a los viejos mapuches, deben ser mapuches hoy*. Propone como estrategia de reconocimiento reencarnarlos a partir de esos valores:

Este pueblo en armas, independiente, que demostró tanto valor en la defensa de la patria, yo creo que por lo menos debe ser comprendido,

comprendido a partir de nosotros mismos. Es decir, este puñadito de valores, ecos de heroísmo que hacen a la defensa de una comunidad, yo creo que es lo que tenemos que rescatar (pág. 21).

Asegura que si bien los mapuches desaparecieron, hoy se conservan en los pampeanos porque existieron. Para evitar una dispersión de sentidos sobre lo mapuche, que considera puede incomodar, propone trabajar las preguntas:

¿Para qué nos sirven los mapuches? ¿De qué manera los araucanos son hoy en nosotros?

Con ellas ordena los sentidos posibles, y contribuye a entender su preocupación por homenajear a los mapuches. Si bien se separa de quienes los alterizan radicalmente diferentes, tampoco los considera “otros” semejantes vivos, contemporáneos. Más bien, los trata como la parte antigua y desaparecida del “nosotros” que (re)visibiliza esencializándolos como *indómitos*.

Resumiendo, La Pampa es rica pero desconocida; esto la convierte en un territorio marginal en la toma de decisiones del país. Para lograr su reconocimiento y resaltar su participación en la historia de nuestro país, el autor propone que los pampeanos aprehendan los signos de sus primeros desaparecidos. Los signos que paradójicamente explican su desaparición: unidad, libertad y heroísmo.

No tenemos ningún tipo de poder de decisión sobre lo nuestro (...) yo sueño que La Pampa, que para mí tiene la figura de tractor, arranque y pueda ser en nuestro país un lugar de decisiva importancia, si es que la conciencia pampeana pueda reunir un puñado de valores como el de independencia, de la libertad, como el del coraje en la defensa del suelo de la patria (pág. 31).

Sugiere que los pampeanos deberían aliarse al gobierno nacional, pero también defender sus riquezas, como los indios. Para evitar confusiones, producto de invocarlos, confirma que éstos están muertos, y que sólo pueden volver, producto de una introspección, como valores revalorizados -post mortem-.

Ese es el desafío que tenemos los pampeanos, si podemos aprehender estos signos que vienen de lo desaparecido, pero que de alguna manera

nos llegan. Estas ideas de la unidad del pueblo, de la independencia y de la libertad (pág. 32).

Amieva aporta la necesidad de hacer la síntesis cultural para crear la identidad pampeana. Para ello sugiere abandonar lo “indio”, porque si aparece su voz o sus voceros aparecen las visiones antagónicas que no dejan ser. También instala una nueva forma de “integrarlo”: son “nosotros” pero la parte intrépida -ya no indómita-, que deberíamos poner en acto sólo para defendernos, no para defenderlos y/o defenderse.

LA PAN-PATAGONIA (1989)

El libro se elaboró en base a un trabajo del entonces ex Ministro de Educación de la provincia, Luis Roldán. Se publicó a sugerencia de la Cámara de Diputados provincial para socializar los argumentos de la inclusión de La Pampa en la región patagónica⁵². En ese momento, el territorio de La Pampa estaba incluido en la región patagónica producto, primero, de un acuerdo de gobernadores realizado en Neuquén en 1984; segundo, porque en Septiembre de 1985 el Congreso Nacional sanciona la ley 23.272, que así lo disponía. Recién en Marzo de 1986, mediante Decreto N°414 del Poder Ejecutivo Nacional, la citada norma se reglamenta. No obstante ello, se escuchaban voces en contra de la inclusión. En algún sentido, a ellas se dirige el trabajo de Roldán (1987).

Luego del decreto, fueron varias las normas que extendieron los beneficios de la región patagónica a la provincia de La Pampa⁵³.

Roldán es un afiliado a los gobiernos peronistas de la provincia, ha ocupado diferentes cargos públicos y es considerado por muchos políticos y artistas como un investigador y escritor de las “raíces provinciales”. Por esta consideración, es un referente del oficialismo sobre aspectos vinculados a la cultura y a la educación provincial. Una prueba de esto es que en muchas oportunidades Roldán se ha presentado, apoyado por el gobierno, en los medios de comunicación, para dar su versión sobre hechos históricos asociados al lugar de los indígenas de La Pampa durante el siglo XX⁵⁴.

Entonces, el libro *La Pan-patagonia* se elabora en un contexto de lucha del estado provincial por ser incluido en la zona patagónica. Hasta 1984, La Pampa no era aceptada de buen grado por el resto de las provincias del sur como parte de tal conglomerado. Para esa fecha, el estado provincial desarrolla la estrategia de mostrar cuan patagónica es la provincia, a partir de fundamentar los aspectos en común. Los funcionarios pampeanos creen que tal inclusión le posibilitará a la provincia acceder a

⁵² Un antecedente se encuentra en la primera reunión de gobernadores del sur argentino (17 de febrero de 1984, Rawson, Chubut), a la cual fue invitada La Pampa para *armar un proyecto de promoción del desarrollo de la Patagonia y su integración a la Nación*.

⁵³ Por ejemplo, un régimen de promoción industrial y un plus patagónico en el salario de los empleados públicos nacionales.

⁵⁴ Durante el traslado de los restos del capitanejo Gregorio Yancamil (Capítulo 3), tuvo una activa participación, promoviendo categorías, presentes en Pan-patagonia, para mirar el acontecimiento.

una serie de “beneficios” políticos y económicos que administra el estado nacional para las provincias patagónicas; y así, poder afrontar mejor el desamparo político y el “rudo” ambiente patagónico⁵⁵.

Que el sur y la Patagonia siguen teniendo necesidades básicas de desarrollo insatisfechas como en la época territorialiana. Que el centralismo está vigente, que la desarticulación y el aislamiento son moneda corriente y que si no lo logramos vencer los estrechos límites de las fronteras políticas para formar una región, no será fácil erradicar la pobreza, la dependencia y el desierto de nuestras provincias (pág. 8).

Para Roldán, las provincias patagónicas comparten un presente de carencias y marginalidad que las pone en situación de vulnerabilidad. De esta manera propone la unión regional, que implicaría la inclusión de la provincia, para desde esa unión reclamar al estado mejores condiciones de integración nacional. Dentro de su diagnóstico, afirma que hoy la Patagonia sigue siendo un *desierto* y que esta situación hace vulnerable la soberanía nacional sobre estos *espacios vacíos*; por ello exige que el estado nacional los ponga en producción.

Entre las “cosas” comunes, hacedoras de lo patagónico, el autor además puntea los *antepasados comunes* y una política sociocultural sobre la población y su poblamiento. Además del clima, el suelo, la flora, la fauna y el producto bruto geográfico, Roldán sostiene...

(...) somos Patagonia porque hay un pasado común por nuestros indígenas, por una misma operación militar de conquista, una colonización y posterior despoblamiento (pág. 10).

Ya en el apartado referido al enfoque histórico sobre *la patagoneidad de La Pampa*, alega que los *indios pampas* son los tehuelches del norte. De paso, destaca el compromiso de la provincia en rescatar la cultura indígena, y el ejemplo que utiliza para demostrarlo es el diseño del escudo provincial.

⁵⁵ Si bien la norma está aprobada, desde el año 2001 los empleados públicos provinciales se hallan movilizadas por lograr en su salario el “plus patagónico”.



Ley N° 291/1964. Creación del Escudo de la Provincia de La Pampa

Roldán lee la presencia del “indio” en el escudo como una imagen nemotécnica que recuerda a los pampeanos el espíritu indómito de los indígenas (las lanzas cruzadas) y su pasado y herencia exterminada por la civilización (la figura del indio a caballo). En el libro, en varios pasajes afirma que los indígenas están muertos.

Volviendo a los *ancestros comunes*, Roldán los homogeniza etnicizándolos, primero como tehuelches y luego como araucanos (araucanización). Habla de flujos y reflujos culturales producto de intercambios que terminaron construyendo una gran cultura, formada por la unión de todas las culturas que existieron, según él⁵⁶.

¿Por qué hablo yo de pampeano-patagónico? Bueno porque en la época del caballo, por un reflujo de la cultura del norte de la Patagonia hacia La Pampa, se unifica una gran cultura (...) Sobre eso viene la araucanización y se hace una pan cultura criolla. Pero en parte la cultura criolla, que avanza desde el norte, es la misma que después va a colonizar la Patagonia, esa sí que pasa a través de la pampa, y por eso hay una enorme coherencia cultural (...) Por eso, a la luz de estos episodios, del último momento de la vida de las tribus indígenas, y de esa extensión del poblamiento patagónico, de la forma en que produjo el

⁵⁶ Es el mismo argumento utilizado por Rodolfo Casamiquela (1975).

poblamiento patagónico, es que yo hablo de una pan cultura pampeano-patagónica (pág. 28).

Luego de fundar acríticamente el relato del caldero patagónico *pan cultural*, propone cuantificar, medir y recomponer esa “gran” cultura indígena-criolla, para reconstruir la patagoneidad argentina; y con ello, indirectamente, también afirmar la idea de que esa cultura porta/incluye, “fundido/mezclado”, lo indio.

(...) censar, rastrear y estudiar y recomponer todo lo que quede de las culturas indígenas y criollas de ese pan-sentimiento. Y luego reinyectarlo en la sociedad pampeano-patagónica y en el resto del país (pág.28).

En ningún momento se refiere específicamente a los aspectos que, según él, quedan de lo indígena, y sólo aisladamente habla del arte rupestre, los restos arqueológicos y el folclore. Esta omisión, en algún sentido, se explica por su aseveración de que lo patagónico-pampeano se define por las ausencias.

Ausencia de una entonación regional, de un origen étnico común.

Esto es, lo patagónico tiene un pasado común, antepasados en común; no obstante, según Roldán, se caracteriza por lo que le falta.

Porque siguen faltando cosas, el autor (re)describe la Patagonia como un *desierto*. Considera que sigue siendo un *espacio vacío e improductivo* y una frontera política que *quiebra en dos la nación*. Así propone una *nueva conquista del desierto*, pensada (de nuevo) como una estrategia para el desarrollo de la región e impulsada por el estado nacional.

Es necesario realizar un nueva Conquista del Desierto para que la integración y cooperación entre los estados provinciales produzca como consecuencia el desarrollo y aprovechamiento pleno de las potencialidades del sur. Pero éste no podrá ser llevado a cabo sin el auxilio financiero de la Nación y sin una promoción y fomento a sus actividades específicas que le permitan una industrialización gradual y armónicamente localizada sin perjuicio para ninguna provincia y en beneficio de la nación toda (pág. 31).

En la propuesta de Roldán, la reivindicación de lo indígena es utilizada sólo con el sentido de construir el argumento para afirmar la patagoneidad de La Pampa. Su relato de la raíz cultural indígena patagónica comienza y termina en el (ante) pasado. No expone las potencialidades de portar lo indígena; más bien lo desvaloriza en el sentido de que explica la identidad patagónica, de ayer y hoy, por las ausencias y carencias. Para él, la nueva “conquista” con nueva tecnología, implica una nueva colonización, dado que por esos lados casi no hay nada; sólo una pan-cultura que al parecer requiere una nueva “oleada”.

CIENCIAS SOCIALES Y FORMACIÓN ÉTICA Y CIUDADANA (2002)

Desde la reforma educativa de 1993, en 4to grado está prescripto por el diseño curricular provincial enseñar en el área de ciencias sociales el eje temático: *La Pampa*. Puerto de Palos es la única empresa que editó un material didáctico para tal cometido. *Ciencias Sociales y Formación ética y ciudadana* es un libro escolar construido para colaborar con la tarea docente de enseñar los aspectos considerados relevantes para explicar La Pampa.

En las escuelas de la provincia, de acuerdo a los docentes consultados, el libro es utilizado con recurrencia; ya sea porque no hay otro material que reúna los contenidos prescriptos para enseñar sobre la provincia, ya sea porque está escrito por docentes pampeanos, y/o porque tiene actividades “interesantes”. La aceptación que tiene el libro también pudo apreciarse observando cuadernos de clase de 4to grado de diferentes escuelas. En ellos, las actividades propuestas por el libro se repiten, independientemente del lugar físico-geográfico y social del alumno autor del cuaderno⁵⁷.

El libro se organiza en tres bloques: a) *Las sociedades y Los espacios geográficos*, b) *Las sociedades a través del tiempo* y c) *Las actividades humanas y la organización social*. A su vez, el segundo bloque se estructura en 6 capítulos:

- *Los primeros habitantes de La Pampa,*
- *La Pampa en el período colonial, La Pampa entre 1810 y 1880,*
- *La Pampa entre 1880 y 1930, Crisis, éxodo y luchas, y*
- *La Pampa entre 1951 y 2002.*

En el primer capítulo, se resalta la idea de que la presencia humana en La Pampa ha sido fechada en una antigüedad de 8.620 años y que los primeros pobladores eran *pequeños grupos o bandas nómades* que dejaron diferentes testimonios, tales como puntas de piedra, pinturas rupestres y diversos utensilios. Seguidamente pasa a comentar los habitantes del espacio pampeano en el siglo XV y XVI: los *güniina kena* (paisanos del país); a los que se describe como grupos de cazadores-recolectores que recibieron

⁵⁷ De la lectura de los cuadernos escolares, me llamó la atención cuán direccionados se hallaban los trabajos de aprendizaje propuestos por los diferentes docentes, y cuán apegados quedaban a la propuesta del libro *Ciencias Sociales y Formación ética y ciudadana*.

distintos nombres, por ejemplo, los araucanos los llamaban *puelches* (gente del este) y los españoles *pampas*.

En este punto deja en claro que los originarios pampeanos eran los *güniina kena*, hecho reafirmado con la aclaración de que su denominación *pampas* es la más generalizada.

En el capítulo referido a *La Pampa en el período colonial*, se sostiene que *los pampas* en los siglos XVII y XVIII mantuvieron permanente contacto con los españoles y con los indígenas que se hallaban al otro lado de la cordillera de los Andes. Para plantear estas ideas, en varias oportunidades se refiere a *los pampas* como los indígenas de “La Pampa” y a los araucanos como chilenos.

La relación entre los indígenas de La Pampa y los araucanos, aborígenes originarios de Chile, se dio entre los siglos XVII y XVIII (pág. 49).

A los españoles los referencia como *blancos*, sin entrecomillar.

Afirma que la instalación de los araucanos en el territorio y la integración forzada de *los pampas* a su cultura se conoce como araucanización; que como consecuencia de ello se instalan los *vorogas* y los *rankeles*. Para describir a estos últimos, bajo el subtítulo *Organización política y social de los araucanos*, se emplean ejemplos gráficos que los caracterizan como comerciantes de ganado maloneado, agroganaderos rústicos y hábiles artesanos. La descripción va acompañada de dos citas del libro “Viaje al país de los araucanos” de Estanislao Zeballos. Citas que hablan de prácticas culturales adaptativas (comidas, vestidos y rituales) terminan simplificando – vaciando – el subtítulo que las contiene. Por otra parte, Zeballos en ningún lugar es referenciado, por ejemplo, para explicitar sus intereses en la región.

También le dedica un lugar central a la disputa entre los araucanos y los españoles por el ganado cimarrón. De hecho sostiene que, cuando el ganado comenzó a agotarse, se dieron conflictos que enfrentaron a blancos e indígenas. Inmediatamente agrega un comentario despolitizante: *Ambos tenían el mismo objetivo: pelear por lo que consideraban de su propiedad*⁵⁸.

⁵⁸ Despolitizante porque no asume el poder como una relación tensa con historias e intereses de dominación.

Del tema en cuestión, resaltado en negrita, queda claro que en el período colonial había dos formas de obtener el ganado salvaje: las vaquerías, a cargo de los criollos en los siglos XVII y XVIII (luego vendrían las estancias XIX) que *cazaban ganado salvaje y sin dueño*, y los malones a cargo de los indígenas en el siglo XIX: *era una empresa colectiva, consistía en incursionar sorpresivamente en el territorio blanco y tomar el ganado que allí había* (en las estancias). Entonces, quienes invadían eran los indígenas.

El texto va acompañado con dos imágenes que buscan representar una rastrillada indígena y un malón.

La rastrillada es explicada en el cuerpo principal como una consecuencia de los malones.

El constante traslado de animales (a Chile) fue marcando los trayectos recorridos repetidamente, y así se formaron las rastrilladas indígenas (pág. 52).

Por su parte, la imagen del malón muestra el secuestro de las mujeres casi como único sentido del mismo. En el ejemplo, se observa que el texto que acompaña la imagen, a la vez que explica su contenido, suma y funda sentidos sobre la “cultura” de los originarios de La Pampa.



Según el libro, malonear le reportaba a los araucanos “argentinos” sólo *licores, vinos, objeto de metal y plata*, aspectos que los indigeniza, tal cual el sentido común pampeano lo hace, como “ladrones, viciosos y primitivos”.

La distancia cultural es (re)construida constantemente, aún cuando se reconozcan espacios compartidos, pues siempre se habla de las diferencias entre el “blanco” y el indígena; así, en los ejercicios prácticos se pregunta:

¿Qué elementos de cada cultura se compartían en las pulperías?

También esa distancia es reafirmada cuando se afirma que los aspectos que los hacen iguales están afuera de ellos y de su relación:

Blancos e indígenas tenían muchas cosas en común (...) el caballo y la caza y la cría de ganado.

La poca distancia entre el rancho y la toltería facilitaba el contacto y la integración (pág. 53).

Así, la porosidad de las fronteras es explicada más por una cuestión de azar e intereses económicos que por afinidades y necesidades comunes, algunas nacidas seguramente como consecuencia de lo anteriormente explicado como “el contacto y la integración”.

Cuando se explica La Pampa entre 1810 y 1880, se menciona que durante las guerras por la independencia la relación con los indígenas además de comercial fue militar, dado que *colaboraron en el avance contra los españoles*.

Al referirse al período de Rosas, deja en claro que fue una etapa donde se creó un especial interés por las tierras indígenas debido a cuestiones económicas; que los indígenas quedaron entrampados en la estrategia de dividirlos en indios “amigos” y “enemigos”; que para los primeros se les brindó animales y regalos, mientras que a los otros, que seguían llevando animales a Chile, se los combatió con participación de los indios “amigos”. A este período se lo califica como de paz con el indio.

La “paz” se quiebra, siempre de acuerdo al texto, con la caída de Rosas. Lo llamativo es que cada vez que menciona que un tratado se cae, resalta de la vida de los indígenas, los malones. Pareciera que es lo único que hacen [más bien, lo que se quiere destacar de ellos].

Con los criterios utilizados, el texto deja en claro que los indígenas que vivían en La Pampa eran (son) chilenos: los rankeles eran enemigos (agresivos) y los vorogas amigos con salvedades, porque son negociadores sin escrúpulos⁵⁹.

Es llamativo que la única vez que aparece la voz de los indígenas es a partir de la cita de una carta de Calfucurá para pedir.

(...) Señor presidente hágame el favor, si no es perjuicio, de ordenar al coronel Rivas que me dé quinientas vacas y quinientas yeguas (...).

El relato histórico continúa con la mención de las ofensivas generales propuestas por Calfucurá (1850, 1872) y las “obligadas” respuestas armadas de los “blancos”. Aquí, también insiste con el argumento de que sólo había paz cuando se firmaban acuerdos y que cuando estos se caían los indígenas volvían al malón, descriptos como feroces ofensivas indígenas. En ningún momento menciona las razones por las cuales estos acuerdos se disolvían.

En 1872 Calfucurá volvió a asolar la campaña. En una incursión temible incendió viviendas y se apoderó de una gran cantidad de ganado (pág. 58).

Para explicar lo sucedido durante la presidencia de Nicolás Avellaneda (1874-1880), afirma que éste tenía dos objetivos: *terminar con la amenaza indígena e incorporar más tierras a la producción agrícola ganadera*. El primero se lee como una necesidad, dado el argumento construido sobre los indios ofensivos y sus ofensivas. El segundo se presenta junto a la tesis de que “el mundo industrializado demandaba alimentos”.

Tres aspectos llaman la atención sobre los objetivos mencionados: el primero es que son presentados sin relacionarlos; el segundo, la aseveración absoluta de que había una necesidad creciente de producir más; y tercero, que si bien son tratados de manera separada, en la consigna de los trabajos prácticos uno es subsumido por el otro. Se elabora una consigna con el propósito de obtener una respuesta que no es ni más ni menos que un posicionamiento sobre las campañas militares, lo que en este caso equivale a decidir, sobre la “suerte” de los indígenas.

Pregunta:

⁵⁹ Calfucurá es referenciado como un audaz negociador y perseguidor de los indios “rebeldes”.

¿Por qué Avellaneda quería sumar más tierras a la producción agrícola ganadera?

Respuesta esperada (presente tal cual en el texto)

Para producir más alimentos para enviar a los países industrializados, como Inglaterra.

La respuesta esperada no desespera a los autores, creo que tampoco a los maestros; porque las opciones a disposición son dos y ya fueron ponderadas: la tierra era (es) para los indios (barbarie) o la tierra era (es) para el mundo (civilización). Con la respuesta aprehendida, el exterminio de los indígenas no es interrogado.

Estos aspectos, con el mismo tratamiento, vuelven a aparecer cuando se habla de las justificaciones que anteponían los funcionarios del momento para llevar a cabo la campaña del desierto. Allí se escriben entrecomilladas las palabras “desierto” y “civilizar”, pero no se hace lo mismo con las explicaciones *para producir las tierras o evitar el avance chileno sobre la pampa*. Como resultado, más bien se ponen fuera de toda discusión y de toda posibilidad que tengan otros sentidos más que el que denotan.

Así, “*la campaña del desierto*” es explicada con cuatro categorías de análisis y sus correspondientes conclusiones: corrimiento de la frontera agropecuaria, arbitraria distribución de las tierras, incorporación al modelo agroexportador e inmigración gringa.

De ellas asume una posición crítica con la forma en cómo se distribuyeron las tierras, no así con la forma en cómo se “distribuyeron” los indígenas vivos. Para esto último sólo hay una descripción apolítica.

Los que lograron sobrevivir fueron convertidos a la religión católica. Algunos pasaron a trabajar como peones en las estancias y otros fueron organizados en pequeñas colonias. En otros casos, los trasladaron a trabajar a Buenos Aires, o a Tucumán en la explotación de caña de Azúcar. Las mujeres fueron empleadas como servicio doméstico en diferentes casas de familias ricas (pág. 60).

3. TRAS LAS HUELLAS DE LOS DESCRIPTORES DE ABORIGINALIDAD

En este capítulo, he mostrado cómo algunos textos pro-pampeanidad mencionan y ubican a los indígenas “pampeanos” en La Pampa. Dado que los textos seleccionados fueron citados por actores que hoy hacen a la aboriginalidad, los datos construidos contextualizan las (nuevas) formas de explicar y ubicar a los indígenas en el todo provincial. En este sentido el aporte de este apartado puede ser leído en dos dimensiones: como una descripción de los descriptores de aboriginalidad utilizados en distintos momentos del siglo XX por los textos oficiales u oficializados; y como un cuerpo oficializado y enseñado de signos descriptores de lo indígena. En este último sentido, el trabajo presenta formas disponibles de reconocer lo indígena que, si fueron aprendidas, podrán ser reconocidas en diferentes versiones, en diferentes actores.

En términos generales, muestro que así cómo los textos constructores de la aboriginalidad pampeana del siglo XIX para su argentinización humanizaron a los indígenas de estos lares, durante el siglo XX una serie de textos pro-pampeanidad revisan esta argentinización, pampeanizándolos (al menos, lo promovían) de acuerdo a las necesidades políticas y sociales del momento.

En la etapa que podría denominarse de “Lucha por la provincialización”, el intelectual legitimado por los grupos de poder, Enrique Stieben, enfatiza en su historia indígena pampeana tres períodos: *La guerra con el indio*, *La conquista de 15 leguas*, y los “indios” hoy. En ellas pasa de concebir a los indígenas como el “otro cultural regresivo agresivo” al “otro social precario”, no precarizado porque en ningún momento hace cargo al estado provincial o nacional de tal “suerte”.

Para describir a los indígenas utiliza, en las primeras etapas, los términos araucanos (inmigrantes), bárbaros (incivilizables), negociadores egoístas (no piensan en la nación), entre otros. A los indígenas de hoy los describe como inteligentes (civilizables), porque los ve “adaptados” y/o “criollizados”.

En la etapa latinoamericanista pos dictadura (1973 – 1976), muchos intelectuales funcionarios con una posición política de compromiso con los sectores populares y con el movimiento nacional representado entonces en el peronismo reivindican una historia indígena de La Pampa, a la que denominan *La Pampa india*.

La denominación *La Pampa india* es un reconocimiento histórico, novedoso para la época. El texto representativo de la explicación de dicho reconocimiento naturaliza el territorio provincial, y a la par deja en evidencia un nuevo relato sobre cómo reconocer a los indígenas pampeanos. Sus promotores lo construyen para superar lo que ellos llaman una antinomia que no deja SER: seguir por el camino del progreso y abandonar lo indígena vs. volver a los primeros habitantes.

El nuevo relato *descolonizador*, la síntesis, implica pensar a los mapuches como la parte intrépida del nosotros cultural. Son concebidos en el todo provincial como una parte, no una particularidad, que por supuesto es más que sus valores.

Para describir a los indígenas utiliza, para el periodo que va del siglo XVI-XVIII, los términos araucanos (inmigrantes), indómitos (incivilizables) y comerciantes chilenos (no piensan en la nación), entre otros; para el siglo XIX, heroicos patriotas de su lugar y hasta del gobierno nacional (patriotas, por ello, civilizables). A los indígenas de aquel momento (1970) los disuelve (muertos) en el todo nacional.

En la etapa pro-Patagonia (1984 – 1989), la provincia a partir de su intelectual del momento construye el relato del espacio pan cultural patagónico. Con él, sin que éste sea su objetivo central, disuelve lo indígena para luego reconstruirlo como el otro cultural *arqueológico y folclórico, la raíz provincial y regional*.

Describe a los indígenas “originarios” como tehuelches (autóctonos), para luego hablar de intercambios culturales con la araucanización. No se refiere valorativamente a las campañas militares de 1880 (tampoco a las anteriores), sino que más bien sostiene su argumento apolítico de “intercambios culturales”. Al referirse a la actualidad (1989), defiende el argumento de que los indígenas son los antiguos pobladores de la región que perecieron defendiendo su tierra durante la “conquista del desierto” (muertos).

En tiempos actuales, el único libro de texto de amplia circulación en las escuelas explica a los indígenas de La Pampa a partir de tres períodos. En el inicial, *Los primeros habitantes de La Pampa*, caracteriza a los originarios de la provincia, los pampas, como grupos de cazadores-recolectores nómades, establecidos en el lugar por lo menos hace 8620 años.

En el capítulo referido a *La Pampa en el período colonial* instala, primero, la idea del “contacto” cultural de los pampas con los araucanos y los españoles (XVI); luego, que

la araucanización (XVII-XVIII) convierte a los pampas en maloneadores (XIX) de un ganado “sin dueño”. Así instala la idea de una guerra entre dos grupos no originarios (inmigrantes) y diferentes; donde uno de ellos, para ser caracterizado, es reducido a sus aspectos culturales adaptativos.

Cuando explica La Pampa entre 1810 y 1880, discrimina a los indígenas según su comportamiento con el estado-nación. Así en algún sentido habla de indígenas patriotas /antipatriotas, indígenas amigos (ocasionales) /enemigos. Siempre el argumento utilizado para ubicarlos en un lugar u otro es su agencia para malonear. El relato histórico sobre el tema se estructura de la siguiente manera: a un período de malones le sucede uno de paz (siempre promovida por los “blancos”), y luego de nuevo uno de malones. Si bien nunca se explica por qué se caen los acuerdos, sí se enfatiza que les sucede una feroz ofensiva indígena (malón). Esto, sumado al argumento de que el mundo “tenía hambre”, contribuye a pedagogizar las campañas de 1880 como una necesidad. De esta manera, las consecuencias “no deseadas” de las mismas bien podrían ser analizadas, o por lo menos abren el camino para ello, con el silogismo “el fin justifica los medios”.



Los indígenas del presente (2003-2004) son mencionados en dos oportunidades. En ninguna se los referencia a partir de una etnia reconocida en la provincia, ya sea rankel o mapuche; para hacerlo se utiliza el significante *aborígenes*. Cada oportunidad está

acompañada de una fotografía, y ambas aluden al -por esos tiempos- recientemente inaugurado “enterratorio de Mariano Rosas”, en Leuvucó (2001). Las imágenes muestran individuos portadores de prácticas culturales más cercanas a las fuerzas de la naturaleza que a las del hombre “moderno” de hoy, ataviados y espacializados como en el pasado, como si nada hubiera pasado. Resaltan determinados aspectos de las costumbres indígenas en desmedro de las identidades experimentadas por quienes en el presente se asumen indígenas. En una de las fotos, se observa claramente cómo, de todos los participantes del traslado de Panguitruz Gner, se hace foco en aquellos que portan la imagen estereotipada de los indígenas. Parafraseando a Mary Pratt (1997), la folclorización del otro exalta el rol del observador quien, de esa manera, controla simbólicamente al objeto. En algún sentido, esto colabora en una suerte de esencialización de la cultura y de la identidad indígena, ubicándolas más cerca de lo patrimonializable que de lo político.

El análisis de los libros de textos pampeanizantes, en diferentes momentos de la historia de la provincia, muestra cómo sus autores simplifican el conflicto interétnico entre los indígenas y de éstos con los conquistadores. Siempre lo hacen a partir del argumento de la araucanización. Utilizado para elaborar una cadena de razonamiento: 1) no hay (borra) indicios de aboriginalidad pampeana. La que queda es araucana, pues los verdaderos pampas fueron aculturados de manera violenta; 2) así, las campañas de 1880 son una disputa entre no pampeanos con un mismo interés; 3) por ello el conflicto deviene en una guerra inevitable, porque el mundo progresaba y los araucanos, por su intraducibilidad, atrasaban.

Respecto a los indígenas del presente, en los discursos aparecen una serie de rupturas atadas a los contextos políticos del momento. En los años setenta, cambia la intraducibilidad radical que pesaba sobre ellos. Son incorporados al NOSOTROS como la parte intrépida de la moral provincial; en los 90’ no como un parte sino como “condimento” del caldero pampeano, y en la última década como un “otro” interno, pero folclorizado.

En la actualidad, muchos de estos descriptores son utilizados por diferentes actores en diferentes contextos. Por ejemplo, en el próximo capítulo vamos a ver cómo en contextos educativos y gubernamentales reaparece la idea de indígenas intraducibles,

dando lugar a concepciones y tratamientos que los ubican como una diversidad problemática.

LOS INDÍGENAS COMO DIVERSIDAD PROBLEMÁTICA

Si en el capítulo anterior he analizado sentidos oficiales u oficializados sobre cómo identificar lo indígena en algunos tramos del siglo XX, en éste y los próximos muestro cómo se los concibe en el presente. En referencia de los diferentes actores vinculados a la construcción de la alteridad indígena en La Pampa (aboriginalidad pampeana), particularmente en este capítulo estudio a los no indígenas que llevan adelante actos de reivindicación. Indagamos los efectos prácticos de sus visiones cuando ensayan o apoyan actos de reconocimiento de derechos para los indígenas.

Trabajo dos iniciativas desarrolladas en los años 2008 y 2009. La primera fue la puesta en práctica de un proyecto educativo indigenista en una escuela que, de acuerdo a los investigadores y los docentes, está poblada por descendientes de indígenas. Aquí, identifico cómo la cultura institucional y el docente promotor del proyecto perciben y tratan curricularmente a los indígenas.

La segunda iniciativa trabajada fue la incorporación de la Educación Intercultural Bilingüe a la nueva Ley de Educación de la provincia (N° 2511/09). En ella muestro, por un lado, de qué manera construyen los funcionarios y diferentes indigenistas sus argumentos sobre cómo reconocer lo indígena en la ley y, por otro lado, cómo estos argumentos se sintetizan en una versión legitimada sobre cómo entender y aplicar la EIB.

Si bien vamos a reconocer nuevos sentidos, a lo largo del capítulo también vamos a ver cómo uno de los sentidos asentados sobre lo indígena, que son intraducibles, es reutilizado y articulado a otros para convertir el tratamiento de lo indígena en un problema, ya sea porque conciben que sus diferencias son un obstáculo para aprender, o porque afirman que las nuevas políticas educativas indigenistas son imposibles de concebir [comprender y generar] y, desde luego, de practicar.

1. EL TRATAMIENTO ESCOLAR DE LA “PRESENCIA” DE LOS INDÍGENAS EN LA PROVINCIA

Desde las diferentes perspectivas pedagógicas se sostiene, con matices, que la escuela surge con el propósito de enseñar, previa transposición didáctica, los contenidos legitimados por la academia y aquellos legitimados por el espacio socio-cultural donde se inserta, para adaptar las nuevas generaciones al medio donde viven (reproducción), e instruirlos para que se sostengan en él con argumentos (cambio). De manera que, desde sus mandatos fundacionales, la escuela porta la ambivalencia de reproducir e innovar. Los trabajos de investigación sobre el mandato “enseñar lo legitimado” muestran a su vez que éste siempre es resignificado por la cultura institucional que cada escuela construye.

Por ser una institución jerárquica, los sentidos de los directivos y docentes tienen un mayor peso específico a la hora de significar qué, cómo, por qué y para quién enseñar y aprender. Desde su lugar de autoridad, definen los modos políticamente correctos de pensar, sentir y actuar, y organizan curricularmente su enseñanza y aprendizaje. Con ello promueven rutinas, costumbres, rituales, que apuntan a reproducir su particular interpretación de los mandatos que debe llevar adelante la escuela que dirigen y trabajan. Más allá de que en la acción del currículum seleccionado estas interpretaciones no son meramente “copiadas” por los estudiantes, se sabe de su valor en tanto organizan y delimitan los intercambios educativos.

A continuación, en la cultura institucional de una escuela de La Pampa que impulsa proyectos indigenistas y está poblada con estudiantes indígenas, muestro cómo docentes y directivos condicionados por sus estereotipadas lecturas sobre las diversidades que conforman a sus educandos, pedagogizan las diferencias en el currículum en acción.

Los datos que se presentan, surgen de estudiar en la escuela a partir de técnicas etnográficas como la observación directa no participante, entrevistas y el diario de campo. La estadía en la misma fue de diez días, lo cual incluye cinco días de permanencia en un 6to grado y el análisis de cuadernos con actividades. En el grado, el tiempo estuvo delimitado por la carga horaria que utilizó la maestra para trabajar los contenidos planificados referidos a los pueblos originarios.

1.1. UNA ESCUELA CON PROBLEMAS

A mediados de año 2008, una maestra de la escuela ubicada en la zona norte de la capital pampeana solicitó a la universidad -específicamente al Instituto Socio histórico-material educativo sobre las comunidades indígenas de La Pampa. Luego de afirmar que a la misma concurren descendientes de indígenas que no se reconocen como tales, pidió colaboración para *trabajar con mayor conocimiento el tema de los pueblos originarios de La Pampa*⁶⁰.

La escuela se encuentra en una zona considerada, por el sentido común capitalino, como “de riesgo”. También, se la reconoce como el lugar del puntero político del peronismo más conocido y mediático, reputado además de supuestas vinculaciones con la droga y la delincuencia. En el proceso de re-emergencia de la cuestión indígena en La Pampa, la zona ha sido citada por diversos historiadores como habitada por descendientes indígenas ubicados anteriormente en el Salitral (Depetris, 2003; Salomón Tarquini, 2010).

Es uno de los dos establecimientos educativos de Santa Rosa que tienen la modalidad de jornada completa. Esta modalidad se caracteriza por el extendido horario escolar (7:45 a 15hs), los servicios de alimentación (desayuno, almuerzo y merienda) y sus ofertas de formación en oficios (carpintería y telar)⁶¹.

Durante el trabajo de campo, desde un primer momento, los docentes definían la escuela por una diversidad de problemas. La caracterizaban y explicaban en relación al papel “determinante” que le otorgan al contexto barrial y/o familiar que rodea a sus alumnos: hambre, prostitución y droga. Sostenían que los problemas socio culturales del barrio y de las familias hacen problemática a la escuela. En verdad, asumen que la diversidad de la institución es doblemente problemática: primero, porque desde el vamos es diversidad de “problemas”; y segundo, porque la diversidad en la escuela siempre es un “problema” en sí mismo.

Para administrar esa “diversidad problemática”, en ese momento directivos y docentes ponían en práctica una serie de técnicas disciplinarias que reconocían necesarias, pero

⁶⁰ Igual que en capítulo anterior, las palabras en cursiva son citas textuales de los informantes o de los escritos obtenidos en los trabajos de campo.

⁶¹ Un horario tipo de las actividades diarias es el siguiente: 7:45 Ingreso; 8:00 Desayuno; 8:30 Inicio de clase en el aula; 12:30 Almuerzo; 13:10 Reinicio de las clases; 14:00 Taller de oficios; 15:00 Egreso.

no suficientes. Estaban convencidos de que sus alumnos no estudiaban, ni van a estudiar a pesar de los controles destinados para que sí lo hagan. Esto instalaba la idea de que en contextos adversos nunca se controla demasiado. Por sus experiencias vividas, los maestros más antiguos socializaban en la escuela el sentido de que el fracaso escolar y los actos de violencia eran inevitables: por esta probanza, en la institución se creía que las técnicas disciplinarias eran insuficientes, sin que esto significara que las ponderaran innecesarias. En la vida cotidiana de la escuela, observábamos que estas técnicas condicionaban los intercambios que se sucedían⁶².

Las experiencias de los docentes con la aplicación de técnicas para vigilar y corregir dejan un saldo negativo respecto de los propósitos que persiguen con ellas. Quizás por cómo se evalúa esta experiencia, por esos tiempos en la escuela no se actuaba solamente sobre el cuerpo del individuo; además de vigilar y castigarlo, se actuaba sobre el “medio ambiente” (Foucault, 2006) de los educandos: sobre el currículum a enseñar, para administrar a distancia sus acciones posibles.

Directivos y docentes consideraban la violencia y el fracaso como acontecimientos posibles e inevitables -el contexto socio familiar lo condiciona-, por ello asumían que es menos costoso que sólo vigilarlos o castigarlos, educarlos como “diferentes”, de manera diferenciada. Con todo ello, pretendían conseguir lo máximo de una escuela violenta y con fracasos escolares: una escuela menos violenta y con menos alumnos sin aprender.

Las diferencias que construían tanto docentes como directivos “representaban” a los “alumnos violentos”, a los “alumnos con un entorno familiar problemático” y a los “alumnos descendientes de indígenas”. “Diferencias” que en la práctica se superponían, pero que los docentes trataban por separado. Sí consideraban que todas, de una u otra manera, eran obstáculos para la enseñanza y/o el aprendizaje, y que de no ser tratadas se convertían en promotoras de más violencia.

⁶² Menciono algunos episodios de disciplinamiento:

✓ Durante el recreo se observa una cantidad llamativa de docentes vigilando la “conductas” de los alumnos. Es llamativo el recelo con que cumplen dicha función. La mirada esta puesta puntualmente en los alumnos considerados violentos. El recreo culmina con la formación de los alumnos en hileras por grado y su posterior ingreso al aula: “*forman para que entren de manera ordenada*”.

✓ Antes de pasar al comedor, durante la clase, los chicos salen para higienizarse de dos en dos. La pareja siempre es del mismo género, y la acción que tarda aproximadamente entre 15 y 20 minutos distrae la atención en la clase: “*Andá Belén., anda Nadia: al baño, lleven la toalla y el jabón*”.

1.2. FORMAR COMO DIFERENTES DE MANERA DIFERENCIADA

En las observaciones de clase, identificamos tres formas de organizar el currículum según las diferencias reconocidas: tres formas de pedagogizar las diferencias⁶³.

Currículum autogestionado

La escuela tenía una norma poco reglamentada que consistía en permitir a los alumnos considerados “violentos” retirarse a su casa cada vez que comenzaban a tener actitudes agresivas, y así lo pedían. El argumento que se esgrimía era que estos chicos, cuando trabajan con el conocimiento por un tiempo prolongado, *se ponen agresivos*. La salida institucional era ponerles a su disposición la posibilidad de retirarse a su casa.

La política de la escuela era disciplinarlos a partir de observarlos en clase, encerrarlos en las salidas escolares y, más sutilmente como población, ubicarlos como responsables de la organización de los (sus) tiempos y espacios para aprender. Dejaba en sus manos el tiempo de permanencia en la escuela, con o sin intenciones de aprender.

Durante nuestra estadía, los alumnos etiquetados como “violentos” parecían tener muy en claro la disposición sobre cómo tratarlos. Muchas veces utilizaban la norma para satisfacer sus necesidades subjetivas del momento: salir de la escuela. Para esos chicos, aprender o no aprender era su responsabilidad⁶⁴.

Currículum a la medida de las posibilidades

Durante las clases observadas, eran constantes las interrupciones ocasionadas por sujetos o sucesos ajenos a las mismas. Por ejemplo, un preceptor que pedía firmas, el portero que repartía yogurt, el timbre del recreo para los más chicos, la atención por

⁶³ Acordamos con aquellos investigadores que sostienen que la forma en cómo se organiza el currículum trasmite un cuerpo de saberes que busca estructurar el campo posible de acción de los otros, pues ello define regímenes de verdad que, a partir de marcas y señales, “informan lo que es pensable y decible y lo que no es, y separan para nosotros lo que es verdadero de lo que no lo es” (Veiga Neto, 1997:39). En nuestro caso particular, lo que nos interesa ver es cómo esa organización del currículum “sintetiza modos singulares de producción y control de alteridades” (Mombello, 1998:24).

⁶⁴ “Anoche me quedé hasta tarde viendo tele”

¿Hasta qué hora?

“Hasta la 5. Estoy cansado, toca el timbre y me voy, agarro la comida y me voy”.

¿Cómo haces?

“Les digo que me voy y no me dicen nada”

(Agustín, un alumno considerado violento).

parte de la maestra de un quiosco que funcionaba en el aula, un alumno de otro curso que solicitaba material.

Las interrupciones, además de mostrar que eran pocas las horas reales de trabajo con los contenidos curriculares, desnudaban la rigidez con la que estaban organizadas las clases y el vaciamiento de contenidos académicos que presentaban las mismas.

La planificación del docente se organizaba a partir de dos o tres contenidos, sobre los cuales giraban las encorsetadas actividades de enseñanza. En distintas oportunidades, ya sea a partir de las interrupciones o por iniciativas propias de los chicos, emergían contenidos vinculados o vinculables a los que se trataba en el momento, pero la maestra los desechaba⁶⁵.

Para varios docentes, el vaciamiento de contenidos se daba por las limitaciones que observaban en sus alumnos:

“Voy lento porque (...) tiene que ver con la dispersión que tienen los chicos, son chicos con problemas, les cuesta concentrarse, son lentos”.

“Explico párrafo por párrafo porque les cuesta mucho comprender el significado de muchas palabras que para nosotros es habitual o para otro chico es habitual, ellos no manejan”.

¿Por qué los tiempos de enseñanza son tan fragmentados?

“En el aula todavía se trabaja de manera muy estructurada: bien estructurado en cuanto a tiempo, cuando no hay este tiempo hay mucho desorden y en el desorden en este tipo de chico genera mucha violencia, terminan golpeándose, escapándose, o yéndose de la escuela. Estructurados en el tiempo es como funciona mejor”⁶⁶.

La organización del espacio y del tiempo en las clases seguía líneas ordenadas y parceladas que facilitaban formas constantes de vigilancia a una diversidad que consideraban podía “aprender/saber poco”. Pero, también, el currículum para estos alumnos tenía una forma de organización particular: se presentaba de manera fragmentada, no sólo en el sentido de impedir intencionalmente el aprendizaje total –

⁶⁵ Por ejemplo, en la clase cuando la docente enseña qué es una leyenda, uno de los alumnos afirma: “una leyenda es un mito”. La maestra lo mira y continúa con lo planificado, pero no recupera la intervención.

⁶⁶ Maestra de 6to grado.

integral de los contenidos; sino también en el de pretende presentarse relativo a un grupo, adecuado a él. Por diferentes vías, se lo presentaba como construido a imagen y semejanza de los estudiantes, representando lo que podían aprender: poco.

La lógica de enseñar poco y de manera simple no era cuestionada por los estudiantes. Por el contrario, ellos la justificaban con argumentos biologicistas:

“Para seguir a la maestra hay que tener mate, yo no puedo”⁶⁷.

Para la escuela, estos estudiantes aprenden poco porque tienen problemas, que debido a su forma de tratarlos, son considerados irreversibles. Con esto se abre una serie de explicaciones que los ubican, junto a su familia, como responsables parciales de su fracaso en la escuela; parciales, en todo caso, "porque nacieron así".

Con estos argumentos, la rigidez y el vaciamiento en el currículum son consecuencia de las “limitadas capacidades de los alumnos”. Hasta puede suceder que estas estrategias sean insuficientes, y que los mismos no aprendan “nada”. En esa instancia, esperan cumplir con lo que consideran lo más elemental del mandato fundacional de la escuela que habitan y construyen: socializar; esto es, formar personas adaptadas al medio:

(...) ¡Que no se embaracen!, ¡que trabajen!, ¡que respeten!, ¡que hagan caso!⁶⁸.

Currículum multicultural

Para tratar específicamente la diversidad indígena, la escuela promueve y lleva adelante ciertos proyectos pedagógicos⁶⁹. A continuación, analizo uno de ellos, prestando atención a qué y cómo se enseña (para vigilar) lo indígena. El proyecto en cuestión fue llevado adelante por una maestra que se autoproclama promotora de lo indígena⁷⁰.

Durante el trabajo de campo, la promoción de lo indígena como conocimiento a enseñar y aprender en la escuela fue planteada por muy pocas docentes. No se registraron demandas de este tipo por parte de los alumnos ni de los padres; tampoco se observaron

⁶⁷ Alumnos de 6to grado.

⁶⁸ Maestra de 6to grado.

⁶⁹ Por decisión de su director, desde el año 2000 la escuela no conmemoraba el “Día de la raza”. Fundante o no, esta actitud siempre es recuperada por sus miembros para explicar la cultura institucional sobre lo indígena. A partir del decreto presidencial 1584/2010 publicado el día 3 de noviembre de 2010, la celebración del 12 de octubre recibe el nombre de Día del Respeto a la Diversidad Cultural.

⁷⁰ Se trata de una maestra que por ese entonces tenía cerca de veinte años de antigüedad en la escuela, formación de pos-título, seguridad de su forma “de ser docente” y compromiso con la institución.

en el barrio en distintos tipos de expresiones, como por ejemplo podría ser a partir de pintadas.

Las razones que esgrime la maestra para pedagogizar lo indígena son:

“la desvalorización de su cultura producto de su invisibilización en la historia oficial”; “la discriminación que sufren los alumnos que se reconocen indígenas por parte de los alumnos no indígenas”; “la vergüenza que tienen sus alumnos indígenas en reconocerse como tales”; y, “la similitud que tienen con sus alumnos por la forma en cómo son/fueron excluidos”.

a) Los trabajos de enseñanza

Para cumplir con su objetivo, la maestra trabaja en cinco días de clase la lectura y posterior análisis de dos leyendas. Lo hace con un mismo esquema. En la leyenda *AMOR A LA TIERRA: Leyenda de la PUELCHERITA*⁷¹ entrega para su lectura silenciosa una copia a cada chico. Luego, se inicia una lectura grupal y durante la misma, al finalizar cada párrafo, se realizan preguntas cerradas al texto, preguntas que tienen una única respuesta posible y se encuentran tal cual en el texto.

Con esa estrategia la maestra promueve muy poca participación de los chicos en las decisiones del currículum en acción; no obstante, ellos dan cuenta de cierto compromiso con la tarea: copian las consignas, solicitan a la maestra que mire su tarea y están atentos al análisis de la leyenda.

Luego de la lectura, la maestra escribe en la pizarra, para su reproducción en los cuadernos, una serie de preguntas bajo dos modalidades: cerradas al texto y con opciones múltiples que no desafían el pensamiento reflexivo.

Las preguntas revelan la preocupación de la docente por reafirmar en los alumnos la ecuación que constituye, desde su perspectiva, una leyenda:

Leyenda = tiempo remoto + indígenas

No son preguntas que permitan interpelar tal asociación, preguntas que den lugar a crear nuevas definiciones. Por ejemplo, el texto permite identificar a los personajes con otra

⁷¹ La maestra me informa que, en general, los textos que trabaja son buscados en internet. Tal es el caso del escrito que se analiza.

marca/identidad que la de indios. Los alumnos en clase plantean las de *jóvenes, cazadores, libres*, etc.; sin embargo, la docente se detiene en la de indígenas (remotos). Su insistencia promueve el aprendizaje de que la identidad se representa con una única faceta.

b) Los trabajos de aprendizaje

Una vía posible para conocer la forma en cómo procesan los alumnos los contenidos enseñados son los cuadernos de tarea. Éstos permiten ver qué contenidos quedan registrados, con qué jerarquías y cómo son transferidos.

En los cuadernos analizados observamos lo siguiente:

- ✓ Los contenidos registrados eran reproducciones literales del texto originario. Ninguna de las respuestas se salía de lo prescrito.
- ✓ Con el subrayado de las respuestas en las preguntas de “opción múltiple” está fijada la relación de las palabras: **leyenda - tiempo remoto – indígenas**.
- ✓ Los dibujos, la parte abierta de las consignas, también son reproducciones de lo que el texto denotaba. En todos los casos, los dibujos están en viñetas ordenadas con la siguiente cronología: primero, los indígenas juntos en armonía; segundo, los indígenas separados por la naturaleza (un temblor y un río caudaloso); tercero, indígenas naturalizados, hechos naturaleza (cactus).

c) Los trabajos de evaluación

La representación de los indígenas con elementos exotizados y pertenecientes al pasado, construida en los trabajos de enseñanza y aprendizaje, se refuerza en los trabajos de evaluación.

Los indígenas como cavernícolas venidos de otra parte

Con el propósito de repasar y revisar lo enseñado en la clase anterior, la maestra solicita a los alumnos que comenten lo trabajado.

Alumno: *En América hubo seres humanos, los cavernícolas, venían de allá* (señala en un mapa el continente asiático)

Docente: *Venían de Asia ¿Cómo vinieron?*

Alumno: *Se congeló y los cavernícolas pasaron para aquí.*

Docente: *Los cavernícolas pasaron en el año 3.000 (sic). Venían buscando comida. En el año 10.000 (sic) el ser humano llegó a Tierra del Fuego.*

Más allá de las descontextualizaciones que comete en la transposición didáctica, la maestra no trabaja la relación “cavernícolas” - “indígenas”. Para muchos de los chicos quedó la idea de que *los indígenas son cavernícolas*, o por lo menos que se parecen: *viven en cuevas, cazan, se comunican por pinturas, los indígenas vinieron de Asia.*

Los indígenas son nómades

Luego de explicar la diferencia entre sedentario y nómade: “*los nómades se trasladan de un lugar a otro, los sedentarios no*”, la maestra presenta una serie de fotografías y dibujos para que los estudiantes las clasifiquen según correspondan a pueblos nómades o a pueblos sedentarios.

La maestra trabaja cada una de las figuras según la consigna⁷². Por ejemplo:

La figura INDIOS CAZANDO

Maestra: *¿Dónde va?*

Alumnos: *Nómades*

Alumno: *María* (nombre ficcional de la docente) *¡los sedentarios también cazaban!* (convencido de su afirmación).

Docente: *No, pega más para nómade. Los cazadores son nómades.*

Alumno: *Es verdad.*

⁷² Las imágenes tienen un título (en mayúscula) y se presentan en tres hojas.

Hoja 1: 3 fotografías (INDIOS CAZANDO -Personas cubiertas de cueros con arcos-; PINTURAS RUPESTRES -Esta muy borrosa, el título “pinturas rupestres” dice más de lo que se distingue-, MUJERES INDIGENAS - 4 mujeres adultas con sombreros, con una caja para hacer música y ropa colorida-).

Hoja 2: 4 fotografías (CULTIVOS EN TERRAZAS - Una foto del Machu Pichu; entre los cerros, unas terrazas-; ALFARERIA DIAGUITA- Un cacharro colorido-; RESTOS DE UNA VIVIENDA INDIGENA - Piedras en pircas-, TEJIDO EN TELAR - Detrás de unas pircas una mujer adulta con un gran telar con tejido-).

Hoja 3: 1 fotografía y 2 dibujos (VIVIENDA INDIGENA -Toldos habitados por hombres cubiertos con cueros-; VESTIMENTA DE INDIGENA - Un hombre con cabellos largos, descalzo y con una lanza, vestidos con túnica y vincha-; VESTIMENTA DE LOS INDIGENAS - Un hombre vestido con vincha y túnica colorida. Un subtítulo: diaguitas-).

La figura MUJERES INDÍGENAS

Maestra: *¿Qué tienen las mujeres?*

Alumna: *Ese bombo se llama cultrum, nosotros bailamos con eso y a veces cantamos cuando hacemos ehhh... no me acuerdo* (la alumna es nieta de un lonko rankel)

Maestra: *¿Es una imagen de ahora?*

Alumnos: Nooo

Maestra: *Lo ponemos en el medio, porque no sabemos dónde va* (la opción era nómada o sedentario)

La figura PINTURAS RUPESTRES

Maestra: *Son dibujos de los indígenas*

Alumnos: *Que lo hacían en las cuevas*

Maestra: *¿Dónde va?*

Alumnos: *Nómades, porque vivían en las cuevas.*

Como se observa, en la evaluación de los aprendizajes hay enseñanzas. La maestra impone ideas que sostienen que: los cazadores (indios) sólo son nómades que vivían en cuevas, los nómades (indios) son el pasado (*no son imágenes actuales*) y los indios (vivos) están en el medio, entre el pasado y el presente.

En el trabajo con las figuras, donde se espera que los alumnos transfieran lo aprehendido, se observa que asumen el concepto de identidad indígena no sólo como una entidad monofacética, sino también sólida, estable, continua y sin interrupciones en su devenir.

Al no asumir la contemporaneidad de los indígenas -¡están en el medio! -, promueve una mirada exótica de los mismos, de otro tiempo y espacio; originarios, pero lejanos, extraños. Si no se puede ser a la vez cazador (pasado) y sedentario (presente), queda la duda ¿se puede ser indígena en el presente? La respuesta que sobrevuela es que se puede ser “a medias”.

Al pensar la diferencia cultural mediante polaridades, la maestra reinscribe una operación de esencialización de identidades recurrente, en tanto “no reconoce las temporalidades disyuntivas y fronterizas de las culturas minoritarias y parciales (...)” (Bhabha, 2006:100-101). Quizás por no (saber) concebir estas temporalidades, no otorgue presencia en el presente a los indígenas, y no recupere las identificaciones indígenas de los niños y jóvenes que habitan la escuela/el barrio. Identificaciones construidas sobre la lucha de diferentes puntos de vista de ser indígena en la provincia, de habitar diferentes realidades socio-históricas.

Uno de los chicos que estudia en la escuela es nieta del presidente del Consejo de Lonkos. Con ella nos encontramos en cuatro oportunidades, todas en ocasión de actos de reivindicación organizados por el Consejo. Siempre observo que disfruta bailar las danzas presentadas como típicas de la cultura indígena. Durante el tratamiento del proyecto la docente la habilita a hablar casi siempre con preguntas puntuales que van en tono con su idea de exhibir de manera folclórica la cultura rankel.

En el contexto de reemergencia indígena, los “jóvenes” poseen nuevas formas de habitar lo indígena, que no son recuperadas. Por el contrario, sí lo son los relatos “originarios”, que al decir de Homi Bhabha (2002), no son otra cosa que partes incorporadas ambivalentes a los archivos del saber colonial y textualizadas como la verdad de la cultura nativa. Estos contribuyen a la incorporación parcial y mutilada de los pueblos indígenas. En esta línea se puede inscribir la entrada a su conocimiento a partir de las viviendas, las vestimentas y demás producciones culturales materiales del pasado que termina referenciándolos como pobres, precarios y naturales⁷³.

⁷³ Para ejemplificar esta típica e interesada entrada al conocimiento de los pueblos originarios, cito lo acontecido en el taller de Pueblos Originarios de Abril de 2008. Allí se preguntó a los participantes (adultos mayores) qué sabían sobre los indígenas. Las respuestas representativas son las siguientes:

- *Sé muy poco. Lo que aprendí en la escuela: sus vestimentas, algunas de sus costumbres, su alimentación, su vivienda.*

- *En nuestra patria vivían diseminados en todo el territorio, los grupos llamados tribus se encontraban en lugares donde se producía algún alimento: peces, yeguarizos, maíz, etc. La vestimenta era según la zona, en el sur las pieles, mientras que en climas templados se cubrían con un tapa-rabo.*

- *Lo que sé es por libros de historia que los describen con costumbres como son ellos, primitivos. Vivían en contacto con la naturaleza y sólo tomaban de ella lo que necesitaban.*

- *Que se integraban a la naturaleza (en general respetaban la tierra).*

Con la homogeneidad y estabilidad con la que se los presenta, aún cuando se los haga presente, no dejan de estar (ser) distantes. En la escuela se va al pasado para convertir el tiempo en distancia, y reconstruir lo indígena en oposición a la cultura que lo legitima.

El gran ausente en los trabajos de enseñanza y aprendizaje es el ejercicio de la “memoria de los actos originarios de poder” (Artieda, 2005:61). Esta ausencia invisibiliza la historia de las relaciones interétnicas o las banaliza, tal como lo demuestra el orden de las escenas de la leyenda Camalote construido por la maestra y los alumnos en el aula:

1) Había un niño, un indio llamado Chululú de 6 años. Su abuelo le enseña a nadar, pescar y cazar.

2) Se conoció con una nena española. Ella tenía 15 años, se hace amiga de los indios. Le enseñaba a hablar castellano a los indios.

3) Llega el verano y todos se tiran al agua, y él se estaba ahogando. Ella fue a salvarlo pero no lo puede salvar, porque ella no sabe nadar.

4) El abuelo se tira para salvarlos, logra salvar a Chululú pero no puede salvar a Pilar.

5) Todos se quedan esperando en la orilla, esperando que salga; en el lugar donde se había ahogado aparece un camalote, se transformó en una planta. (Observación de clase)

1.3. LA DIFERENCIA [INDÍGENA] COMO OBSTÁCULO DEL APRENDIZAJE

Como lo explicamos en el capítulo 1, los habitantes de la Colonia Emilio Mitre sufrieron continuos desplazamientos hacia las grandes ciudades. Producto de la precariedad en la que migraron, en ellas fueron ocupando o creando barrios pobres. Uno de ellos es el que alberga la escuela que estudiamos.

En la escuela, vimos que los docentes consideran al barrio (la escuela) como un espacio poblado por familias (estudiantes) violentas, desprotegidas e indígenas destratadas. Que luego de evaluar sus peligrosidades y posibilidades de cambio - todas consideradas una barrera para enseñar y aprender –, diseñan un tratamiento curricular diferenciado: un dispositivo ideado para que la escuela funcione sin problemas.

La propuesta está en el currículum, porque éste no sólo prescribe contenidos, sino también formas de explicar el éxito o el fracaso escolar. Al presentarlo como universal y accesible para todos, sus ideólogos ocultan la correspondencia de su organización témporo-espacial de los conceptos, procedimientos y valores que se pretende enseñar con las formas de acceder al conocimiento de un grupo social hegemónico. Por desconocer esta correspondencia, muchas veces se explica el fracaso como un problema personal, familiar, hasta cultural.

Cuando el alumno asume el fracaso como propio, ocupa un lugar diferenciado en la escuela. Abandona el lugar de sujeto con derecho a aprender por el de sujeto asistido, porque no puede aprender sólo. Desde este nuevo sitio, su vulnerabilidad es mayor, porque la escuela no es el lugar donde se aprende, sino otra organización de asistencia. Consideramos que una adecuación curricular desde la asistencia debilita el ejercicio natural de la resistencia que provoca el aprendizaje constructivo y naturaliza la escolaridad sin conocimiento relevante. Aprender es siempre doloroso porque se debe dejar de lado una serie de esquemas ya consolidados. No obstante, es en general un proceso que implica resistencia, negaciones, alteraciones, y que en una escuela considerada problemática puede actualizar resistencias políticas históricas. A esto parece temerle la escuela, por ello invierte en enseñar sin sufrimiento.

La escuela utiliza el currículum para quitarse responsabilidad sobre la suerte de sus “alumnos diferentes”. Con el propósito de atenderlos mejor, construye un currículum para cada “diferencia”, pero al invitarlos a gestionarlo los autoresponsabiliza de su aprendizaje y, al vaciarlo de contenidos, los aleja del conocimiento. Con esta estrategia, la escuela controla a la distancia las diferencias: permanecen sin resistencia de ningún tipo.

Puntualmente, la diversidad representada por los alumnos indígenas es promovida por algunos docentes y directivos porque consideran que los pueblos originarios tienen una cultura casi intraducible, que por ello fueron desterrados, marginados y olvidados, y sus descendientes son destratados. Con ese argumento, consideran un problema enseñarlos/tratarlos; por ello buscan a los “especialistas”. Pero, mientras tanto, los pedagogizan esencializados, folclorizados y desvanecidos en el presente. Como además de verlos diferentes culturalmente, asumen que hoy tienen problemas para aprender,

enseñan lo indígena de manera simplificada, sin pliegos. Cuando aparece como contenido curricular, lo indígena es enseñado como uno de los temas que evita sufrimientos cognitivos⁷⁴.

Con estas concepciones, esencializar es el camino pedagógico preferible, porque permite enseñar, y luego evaluar, atributos fijos, observables y replicables. Las “intervenciones” de los alumnos indígenas son pautadas con preguntas acotadas al pasado y a las producciones culturales materiales, utilizadas como recursos para testimoniar que lo que queda de aquello son “testigos”⁷⁵.

Por el contrario, enseñar por los “entre medios” exige la participación real de los estudiantes, a través de sus experiencias relacionales.

Lo indígena no está articulado a los contenidos académicos, ni a la función transformadora de la escuela. En nuestro caso, la escuela se reserva el derecho a pedagogizar/administrar las diferencias por cuestiones de seguridad.

Lo que observé en este micro mundo escolar, el tratamiento de lo indígena como un problema, también pude registrarlo en un escala mayor un año más tarde (2009), cuando se discutía la incorporación o no de la Educación Intercultural Bilingüe (EIB) a la ley provincial de educación.

⁷⁴ Un ejemplo de esto es el proyecto educativo “El saltral” (2007). De acuerdo a lo que pude reconstruir, fue un proyecto llevado adelante por un plurigrado integrado por alumnos de diferentes edades y grados, que compartían el mismo espacio, porque según los docentes tenían pronunciados problemas de aprendizaje. El trabajo consistía en recopilar fotos y datos de la escuela en su antigua ubicación.

⁷⁵ Es interesante ver cómo estos invitados son tratados como portadores de una suerte de síntesis del pensamiento indígena.

2. EL RE(DES)CONOCIMIENTO DEL DERECHO A LA EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE

Con la aprobación de la Ley de Educación Nacional (N° 26.206) a fines del año 2006, las provincias debían elaborar y aprobar la propia. Al cierre del año 2008, el Ministerio de Cultura y Educación de la provincia envió un proyecto de Ley de Educación a la Cámara de Diputados para su tratamiento. El mismo fue abordado, en primera instancia, en distintas jornadas institucionales escolares, por los docentes. Al poder ejecutivo, esta estrategia le permitió presentarlo como un trabajo conjunto con uno de los actores sociales más interesados.

Conocido el proyecto, entre los aspectos que más cuestionaba el Consejo de Lonkos figuraba el destrato del gobierno a los artículos 52 y 53 de la Ley de Educación Nacional, referidos a la modalidad EIB⁷⁶.

La EIB es quizás la conquista más importante de los pueblos originarios en tiempos de reemergencia indígena. En este apartado, muestro cómo los diferentes actores involucrados en la elaboración de la Ley Provincial de Educación construyen sus concepciones sobre ella; y cómo y por qué esas concepciones se articulan para configurar una EIB muy acotada al rescate y valoración de “las” pautas culturales de los

⁷⁶ CAPITULO XI: EDUCACION INTERCULTURAL BILINGÜE

ARTICULO 52. — La Educación Intercultural Bilingüe es la modalidad del sistema educativo de los niveles de Educación Inicial, Primaria y Secundaria que garantiza el derecho constitucional de los pueblos indígenas, conforme al artículo 75 inciso 17 de la Constitución Nacional, a recibir una educación que contribuya a preservar y fortalecer sus pautas culturales, su lengua, su cosmovisión e identidad étnica; a desempeñarse activamente en un mundo multicultural y a mejorar su calidad de vida. Asimismo, la Educación Intercultural Bilingüe promueve un diálogo mutuamente enriquecedor de conocimientos y valores entre los pueblos indígenas y poblaciones étnica, lingüística y culturalmente diferentes, y propicia el reconocimiento y el respeto hacia tales diferencias.

ARTICULO 53. — Para favorecer el desarrollo de la Educación Intercultural Bilingüe, el Estado será responsable de: a) Crear mecanismos de participación permanente de los/as representantes de los pueblos indígenas en los órganos responsables de definir y evaluar las estrategias de Educación Intercultural Bilingüe. b) Garantizar la formación docente específica, inicial y continua, correspondiente a los distintos niveles del sistema. c) Impulsar la investigación sobre la realidad sociocultural y lingüística de los pueblos indígenas, que permita el diseño de propuestas curriculares, materiales educativos pertinentes e instrumentos de gestión pedagógica. d) Promover la generación de instancias institucionales de participación de los pueblos indígenas en la planificación y gestión de los procesos de enseñanza y aprendizaje. e) Propiciar la construcción de modelos y prácticas educativas propias de los pueblos indígenas que incluyan sus valores, conocimientos, lengua y otros rasgos sociales y culturales. (Texto de la Ley 26.206, de Educación Nacional, aprobada por el Congreso de la Nación Argentina el 14 de Diciembre de 2.006, promulgada por el presidente el 27 de Diciembre y publicada en el Boletín Oficial número 31.062, del 28 de Diciembre de 2.006)

indígenas, al igual que para las escuelas que la soliciten y con muchas dudas sobre su aplicabilidad.

Para conocer esto, analizo a) la reunión entre los diputados y el Consejo de Lonkos (2009), b) las posiciones de los legisladores (2009 – 2010) y c) las notas publicadas sobre el tema por el diario de mayor circulación en la provincia (2009-2010)⁷⁷.

⁷⁷ Recorro el tiempo que va desde la presentación del primer borrador del gobierno a fines del año 2008, hasta la aprobación de la Ley de Educación Provincial, en agosto de 2009.

2.1. EL PROYECTO OFICIAL: ¡INTERCULTURAL SÍ!, ¿BILINGÜE PARA QUÉ?

a) La cumbre entre los diputados y el Consejo de Lonkos

Conocida la omisión de la EIB en el proyecto de Ley de Educación del Gobierno, algunos integrantes del Consejo de Lonkos, molestos, se reunieron con los legisladores provinciales.

El encuentro no sirvió para intercambiar posiciones, y básicamente consistió en la exposición, por parte de un lonko, de las críticas y las contrapropuestas de los indígenas. Por su parte, los diputados no intervinieron.

Desde un primer momento, los visitantes pidieron por la modalidad Educación Intercultural Bilingüe (EIB) apoyándose en tres argumentos muy claros:

- *La EIB es una conquista expandida.*
- *La EIB es un derecho prescripto en la Constitución y diversos acuerdos legales, pero nunca reglamentado.*
- *La EIB es una oportunidad para oficializar la participación efectiva de las comunidades indígenas.*

Respecto al ámbito y la forma de su aplicación en la provincia, explicitaron que la EIB sería *para los indígenas que la soliciten*.

También los miembros del Consejo de Lonkos leyeron el informe elaborado por el Consejo Educativo Autónomo de Pueblos Indígenas (CEAPI) provincial, del cual son los miembros más activos⁷⁸. Allí solicitan que se respete el espíritu de la Ley Nacional de Educación N° 26.206, porque fue construida con los aportes de los representantes de

⁷⁸ Consejo Educativo Autónomo de Pueblos Originarios (CEAPI). Fue creado por diferentes líderes indígenas del país en el año 2007, básicamente para realizar un seguimiento de la Ley N° 26.206 de Educación Nacional, específicamente del Capítulo XI: Educación Intercultural Bilingüe. Está integrado por un representante de cada grupo étnico provincial, aunque La Pampa tiene uno por los rankeles solamente. Recién el 12 de Agosto de 2010 el Ministerio de Educación de la Nación reconoce al CEAPI como una entidad representativa de los pueblos indígenas con función consultiva y de asesoramiento ante el Ministerio de Educación de la Nación y el Consejo Federal de Educación para la planificación y gestión de la EIB (Resolución N° 1.119). Los miembros del Consejo de Lonkos sostienen que a nivel nacional y provincial el CEAPI no es reconocido de la manera que esperan cada vez que se tratan temas vinculados a la educación de los indígenas. Hasta ese momento el CEAPI no tenía gran reconocimiento ni financiamiento de parte del Estado provincial.

todos los pueblos originarios del país. También, para convalidar sus propuestas presentan un concepto que consideran fundamental: *revisionismo histórico*.

El revisionismo que demandan se apoya en la seguridad de que la historia argentina fue relatada con tergiversaciones, que la gente quiere saber “la verdadera” historia y que la escuela de hoy debería llevarlo adelante. Este grupo asegura que la verdad está en archivos y en cartas militares, que los reconocen como ellos se asumen: *diferentes, rankeles y patriotas*⁷⁹. Podríamos decir que esa “otra historia” contiene hechos o acontecimientos que constituyen dialécticamente cómo se conciben, incorpora citas de especialistas y fuentes que reconocen y los reconocen⁸⁰.

De esta forma, el revisionismo histórico que proponen y practican es más un recurso de afirmación o una estrategia de reconocimiento que una invitación a revisar a través de un camino científico una hipótesis de trabajo. Dicho de otra forma, estratégicamente muchos de los integrantes del Consejo de Lonkos se afirman/abroquelan en la información de las fuentes que contribuyen a constituirlos, más que en contar un devenir desde marcos otros o propios. Desde ese lugar construido en la historia, plantean *por lo menos que las leyes provinciales respeten su idiosincrasia y sus derechos a la participación*. Por lo visto, no es de extrañar que este grupo haya exigido en la reunión con los diputados las siguientes demandas:

- Incorporar el reconocimiento con respeto a la identidad/cultura de los PIs cada vez que se mencione explícitamente a la nación y/o a la provincia.

⁷⁹ “Hace 130 años acá era sólo pueblo rankel, estaba la nación rankel como nación reconocida ante el pueblo argentino; porque era una nación aliada que había ofrecido lanceros a Sobremonte para luchar antes de la revolución. Le había ofrecido 3.000 lanceros para defender todas las costas de atlántico de los ingleses que venían a invadir en aquel entonces. Aliada en ese sentido. Y aliada luego en 1819 cuando estábamos en plena guerra con los españoles por la liberación. Fue aliada la nación rankel con el gobierno argentino en no dejar pasar a los españoles del lado de Chile que venían para acá. La nación rankel se reconoció argentina (...) De repente por la decisión de un grupo social del estado dejamos de ser nación. Fuimos aniquilados como pueblo y acá en la Pampa hubo un genocidio muy grande. Tenemos muchísimos archivos que hablan de esto, simplemente hay que investigar” (Lonko miembro del CEAPI provincial).

⁸⁰ El revisionismo que proponen también tiene una cara que concibe a los sucesos del pasado como hechos o acontecimientos “objetivos”, “reales”, “sólidos”, “probados”. Datos pasibles de ser “recogidos”, libres de interpretaciones, ubicados en sitios estratégicos: *Hay muchas cosas de la historia argentina que yo me enteré cuando fui grande, cuando estuve en la Facultad o cuando me puse a investigar en archivos históricos o en cartas de partes militares de ese tipo de cosas* (Lonko miembro del CEAPI provincial).

- Demandar la participación de los PIs provinciales, no sólo de sus comunidades sino también de sus organizaciones, en los asuntos que los involucren.
- Promover el rescate y la enseñanza de la identidad/cultura, pero también la lengua de los PIs, a cargo de idóneos de los propios PIs y no sólo a través de meros especialistas.

De ellas, sólo la tercera fue motivo de discusiones en los días posteriores a la cumbre con los diputados, mientras las primeras ni siquiera fueron consideradas. Los argumentos de tal destrato podrán verse en el apartado que sigue.

b) Los sentidos de los legisladores

Luego de la cumbre con los indígenas y de otras reuniones con actores vinculados a la nueva Ley de Educación, la Comisión de Legislación General, Cultura y Educación y Asuntos Municipales de la Cámara de Diputados reelabora la propuesta oficial (abril de 2009).

En términos generales, la propuesta de los diputados adhiere al proyecto oficial. Los aportes van en la línea de dejar escrito con claridad el papel protagónico e indelegable del estado provincial en el funcionamiento de la educación pública, gratuita y obligatoria. En lo referido a los pueblos originarios, el documento de los legisladores sólo recupera algunos de los aportes del CEAPI que plantean el respeto a su cultura/identidad. Respecto a la EIB, si bien la proponen como modalidad, la mayoría de los legisladores no avala los argumentos esgrimidos por el Consejo de Lonkos sobre su necesidad⁸¹.

El trabajo de campo en los distintos bloques políticos muestra que no hay entre ellos puntos antagónicos de relevancia respecto a lo que entienden por EIB, pues en general la conciben como una estrategia para la enseñanza de la lengua indígena. Sus diferencias giran en torno a los argumentos de por qué no profundizarla y/o prescribirla para todos.

En silencio, afirman de una u otra manera que aplicar la EIB es un problema. Los argumentos son varios:

⁸¹ Borrador de Ley de Educación provincial de la Cámara de Diputados (Junio de 2009).

- ✓ Los “originarios” de La Pampa no la necesitan. Ellos “no necesitan mucha inversión, con que no se los moleste está bien”⁸².
- ✓ Existe un avance legislativo y político “progresista” en materia de los derechos de los pueblos originarios que se desconoce. Diputados no oficialistas afirman desconocer “lo nuevo” de las leyes y las políticas para los pueblos indígenas. Por ese desconocimiento prefieren avanzar de a poco, para no equivocarse.
- ✓ Generaría numerosos inconvenientes en su aplicación, principalmente con los no indígenas. Diputados de diferentes bloques mencionan, en varias oportunidades, que saben de cierto malestar en la sociedad acerca de la incorporación de la EIB en la nueva Ley de Educación Provincial.
- ✓ Los indígenas son pocos. El oficialismo desde un primer momento le prometió al Consejo ser “justo”. La idea de justicia que maneja está asociada a la cantidad. Si son pocos se les puede conceder sólo una parte de lo que piden; todo no, porque ello significaría tener preferencias, y estos diputados se arrojan no concederlas.

Pta Comisión - ¿Se sabe la cantidad de personas que pueden enseñar la lengua?

Lonko- En este momento hay seis personas

Pta Comisión - Tengo que ser sincera, esto [su presencia en la Cámara] no quiere decir que luego se vea reflejado el cien por ciento de lo que ustedes están sugiriendo hoy. Vamos a tratar de llegar a un acuerdo, a un acercamiento. Muchas veces entre lo posible y lo real hay una brecha. Les vamos a informar hasta dónde es nuestra voluntad de avanzar en las modificaciones que ustedes nos han alcanzado (Presidenta de la Comisión)⁸³.

A tres meses de la aprobación de la nueva ley, los políticos involucrados, debido a su reducida concepción sobre la EIB, sólo se preocupaban por conocer cuántos (indígenas o no indígenas) estaban en condiciones de enseñar la lengua y en las posibles resistencias de los no indígenas a aprenderla. Este concepción reduccionista es tan así,

⁸² Diputado de la Coalición Cívica.

⁸³ Audio de la reunión del 18 de marzo de 2009.

que en varias ocasiones me comentan que el gobernador se opone a la EIB porque él sugiere como bilingüismo provincial el par castellano – inglés⁸⁴.

Por esos tiempos, los legisladores buscaban dejar en claro que ellos serían los protagonistas centrales en la elaboración del nuevo marco jurídico educativo. Pero la sostenida participación indígena ponía en duda esto último, y anticipaba que la brecha entre *lo posible y lo real* no iba a ser tan arbitraria como se la podían imaginar los legisladores. La visibilidad de los indígenas no se iba a decidir unilateralmente, no sólo porque se había conformado un grupo de interlocutores con posiciones sobre su pasado y su futuro, sino también porque otros actores no indígenas querían sentar posición.

c) La aboriginalidad pampeana a través del Diario La Arena⁸⁵

Luego de tomar conocimiento de la propuesta de los legisladores, sin dejar transcurrir mucho tiempo, el poder ejecutivo regresó a la Comisión su segunda versión, la cual era muy parecida a su primera propuesta. Para el caso que nos interesa, el nuevo (viejo) proyecto oficial nuevamente no contemplaba la EIB, de manera que desautorizaba la versión de los legisladores.

Por esta actitud, los diputados de la oposición circularon las omisiones y el diario *La Arena* intervino socializándolas. La publicación activó la participación de diferentes actores que hacen a la aboriginalidad pampeana. Hasta ese momento, ninguna de las versiones de la Ley había tenido tratamiento a través de los medios de comunicación.

En ocho días, el diario invitó a participar y/o publicar la opinión de los diferentes actores que se consideraban afectados con la posición del gobernador. En todos los casos, las notas están acompañadas de titulares que reproducen la posición de actor entrevistado, ninguna se organiza para intercambiar posiciones. Todos los actores tienen un titular de manera separada.

⁸⁴ De acuerdo a mis informantes, el comentario lo habría pronunciado en una reunión con miembros de las distintas comunidades rankeles de la provincia. El encuentro se desarrolló a fines del año 2008, a pedido de los indígenas, para hacerle llegar sus preocupaciones por la nueva Ley de Educación Provincial.

⁸⁵ El diario *La Arena* es el periódico más vendido de la provincia. Forma parte de La Arena S.A. que también posee una radio F.M., Radio Noticias. El pequeño multimedio siempre se muestra crítico con los gobiernos justicialistas de la provincia denunciando, por ejemplo, resonados casos de corrupción. Su masividad queda en evidencia si se tiene en cuenta que es el medio que más aportes publicitarios recibe de parte del gobierno provincial. Según un informe oficial, La Arena S.A. recibió en el período enero-junio de 2010 la cifra de \$ 310.312,46, el más alto que reciben los medios de La Pampa.

No a los Pueblos Indígenas

El día Jueves 9 de julio de 2009 la tapa del periódico *La Arena* denuncia que el Poder Ejecutivo provincial *no quiere garantizar educación gratis a los 4 años y vetó varias modificaciones introducidas por los diputados*; entre ellas los conceptos *valoración de la cultura aborígen y pueblos indígenas*⁸⁶.

En el apartado referido a los pueblos indígenas, plantea que el gobierno exhibe un nuevo rechazo. La afirmación se sustenta en la idea de que existen diferencias notorias entre el gobierno y los diputados, respecto del espíritu de la nueva Ley de Educación Provincial. Los puntos más discutidos serían: el rol del estado ante el financiamiento educativo, la forma de incluir la educación sexual en el currículum escolar y el tratamiento de los pueblos indígenas de la provincia.

El periodista construye la tensión entre los actores del estado a partir de interpretar los “rechazos” del gobernador. Para él, si el proyecto de los diputados contiene las sugerencias de los distintos sectores interesados en la nueva ley, la actitud del mandatario es por lo menos “anti democrática”.

*El gobernador (...) tachó (...) borró (...) vetó*⁸⁷.

El autor de la nota denuncia los artículos “cambiados”, pero no dice nada del (des)tratamiento que recibieron los artículos referidos a la EIB (80 y 81). También omite aspectos relevantes de la historia de redacción de algunos artículos, por ejemplo, que los diputados dejaron afuera de su borrador demandas puntuales del CEAPI⁸⁸. No obstante, su nota en el diario es provocativa.

⁸⁶“*El PEP no quiere garantizar educación gratis a los 4 años*”. Diario La Arena, 09 de julio de 2009, p.1.

⁸⁷ Técnicamente, en el discurso legal el veto es un derecho que tiene una autoridad para oponerse a la entrada en vigor de una ley o una resolución aprobada por órganos legislativos. En este sentido, como el proyecto no es ley, no es apropiado utilizarlo. Hacerlo en este contexto puede contribuir a la confusión, pero también para esclarecer la hipótesis de que ésa sería la actitud del gobernador si fuese ley. Por la repercusión que tuvo la nota, se podría pensar que la hipótesis del periodista es compartida por algunos sectores. Éstos actuaron como si realmente hubiese sucedido el veto, dejando en claro su opinión sobre el gobernador: *economicista* (UTELPA) y *conservador* (Universidad).

⁸⁸ A continuación muestro, en la propuesta de los legisladores las sugerencias del CEAPI provincial, que están entre corchetes. Las que están en negrita son las que fueron incorporadas, mientras que las subrayadas corresponden a las rechazadas.

Capítulo I : Principios, derechos y garantías

Artículo 3°.- La educación es una prioridad provincial y se constituye en una política de Estado para construir una sociedad justa [**y pluriétnica**] ...

Artículo 5°.- El Estado Provincial fija la política educativa, teniendo como fundamento y fin último al educando y a la sociedad como sujetos destinatarios del derecho a la educación, en concordancia con la

*El Gobernador atrasa unos cuantos años, advirtió una historiadora*⁸⁹

Un día después de la nota en cuestión, el Diario *La Arena* incorpora al debate dos actores centrales del sistema educativo: el gremio docente (UTELPA) y la Universidad. Ambos son sumados para comentar la actitud del gobernador: el primero sobre el financiamiento educativo, y el segundo por el tratamiento a los pueblos originarios. De nuevo, el dato llamativo es que los dos temas son abordados por separado; el diario no hace dialogar o interactuar las opiniones de sus entrevistados.

En general, los periodistas provinciales abordan el tema de los pueblos originarios con preguntas sobre datos o procesos históricos. Esta mirada muchas veces incomoda a los entrevistados (indígenas o no indígenas), porque les exige experticia en el discurso histórico, es decir, conocimiento de la historia indígena provincial⁹⁰. Así, no es casual que para tratar el tema de la EIB la entrevistada de la Universidad fuera una historiadora.

En página central, la redacción insiste con la idea del veto *a la valoración de la cultura aborígen*. En la nota, la docente e investigadora de la UNLPam sostiene que *el gobernador le atrasa el reloj unos cuantos años*. Para explicar su comentario, afirma que la intervención del jefe de gobierno le hace acordar *a la política de los gobernadores del Territorio de La Pampa de invisibilizar totalmente a la población indígena*.

política educativa nacional establecida en la Ley Nacional de Educación y controla su cumplimiento con el propósito de consolidar la unidad nacional, respetando las particularidades regionales [y la cultura de los pueblos originarios].

Capítulo XII

Educación Intercultural [**Bilingüe**]

Artículo 80.- La Educación Intercultural es la modalidad del sistema educativo responsable de impulsar una perspectiva pedagógica en articulación con la educación común, que contribuya a [**rescatar**], [**preservar**] y fortalecer las pautas culturales, [**la historia**], la cosmovisión e identidad [de los pueblos indígenas en cumplimiento de la ley nacional de educación] propiciando el diálogo mutuamente enriquecedor de conocimientos y valores entre los pueblos indígenas y poblaciones étnica lingüística y culturalmente diferentes.

⁸⁹ “*El Gobernador atrasa unos cuantos años advirtió una historiadora. RECHAZO A LA EXCLUSIÓN ABORÍGEN EN PROYECTO DE LEY DE EDUCACIÓN*”. Diario *La Arena*, 10 de julio de 2009, p. 1.

⁹⁰ Por ejemplo, si los agrónomos o maestros que trabajan en el oeste participan de experiencias con las comunidades indígenas del lugar y pretenden socializarlas, los periodistas inician la nota preguntado sobre la historia de los primeros habitantes del lugar. Una hipótesis es que los investigadores que dan a conocer la situación de los indígenas de la provincia son historiadores. Ellos ocupan con frecuencia los espacios donde se referencia los indígenas.

Seguidamente, en la nota, la entrevistada considera que la posición oficial va a contramano del movimiento latinoamericano de reconocimiento de los derechos de pueblos originarios y es *como tirar atrás una conquista de muchos años*. Afirma que la actitud del gobernador *es de una persona muy conservadora, por negar todo derecho a los pueblos originarios*. Para la docente, las demandas por la EIB *molestan políticamente, porque implicaría cambiar la orientación de los contenidos*.

En la entrevista, la historiadora utiliza dos formas, a priori opuestas, de explicar los “rechazos” del gobernador:

- los vetos son consecuencia de que “el gobernador (los pampeanos) vive 100 atrás” o
- los vetos son consecuencia de un puntual posicionamiento regresivo del gobernador (los pampeanos) que “los lleva para atrás 100 años”⁹¹.

Cuando La Pampa se mira a sí misma, siempre está la duda -sobre todo en el investigador- de si considera que su formación socio cultural es un entramado que reconoce el “aporte” de las poblaciones indígenas o, por el contrario, que se constituye precisamente para “superarlas”.

La Pampa pública, la de los suplementos culturales, de los medios, de las proclamas políticas, de la Constitución Provincial, propone una política de reivindicación a los pueblos indígenas. Se proclama *Tierra de Raíces y tradición*⁹² porque dice contener *formas de vida que se relacionan con el ser argentino, mezcla de aborígen, inmigrante y criollo*. Reconoce su “raíz” indígena en el pueblo rankel, lo considera *dueño indiscutido del suelo pampa (...) portador de tradiciones y de un lenguaje que no ha permitido que se pierda (...)*, más allá de que considere que su gran legado es su influencia en las artesanías de la provincia.

⁹¹ Si se leen sólo los epígrafes, las dos explicaciones están presentes:

El gobernador atrasa / Siempre se ha tratado de negar la existencia de la población indígena / Prácticas genocidas / (Educación) Conservadora / Es como estar cien años atrás.

⁹² Secretaría de Turismo de la Provincia de La Pampa (2008) **Escapada todo el año. La Pampa Tierra Virgen, Tierra de las Raíces y la Tradición y Tierra de Paz**. Gobierno de La Pampa.

Por su parte, para La Pampa del mundo privado, de los comentarios no publicados, de los furcios, de los exabruptos, de la vida cotidiana, la pampeanidad está (debería estar) libre de indígenas e indigenidades⁹³.

Considero que para entender los rechazos del gobernador no son válidas las preguntas sobre si los mismos son una continuidad del proceso de invisibilización o, por el contrario, un retroceso al proceso de reetnización en la provincia. Los análisis realizados permiten sostener que es en el movimiento pendular, que va del relato “La Pampa no es indígena (es gringa)” al relato “La Pampa reivindica a sus indígenas”, donde se pueden observar los pormenores del proceso de alterización indígena en la provincia. Ambos relatos son las dos caras constitutivas del proceso. Cada una funciona, según el contexto, como un reaseguro de la otra, como una contrafigura que sanciona si su par constitutivo se excede en sus argumentos⁹⁴.

No es que La Pampa nunca avanzó en el tratamiento de los pueblos originarios, ni tampoco que tenga una sostenida política de reivindicación de los mismos. Parece, más bien, que ambas percepciones son parte de la misma certeza cotidiana con la que se actúa y construye la alteridad de los pueblos indígenas.

No estamos pidiendo que todo el mundo se vuelva indígena⁹⁵

Conocidas las omisiones del gobernador, el multimedio que las hizo públicas consultó sobre ellas a los representantes del CEAPI provincial⁹⁶. Con ello, continuó el debate.

⁹³ Esta faceta tiene su presencia mientras se debatía la Ley de Educación Provincial: el ejemplo son los comentarios de un árbitro del fútbol local en uso cotidiano de uno de los sentidos del significante indio. Ese uso de alguna manera interrumpe e interpela el camino racional y “correcto” con que los legisladores pretendían, por ese entonces, construir la norma. El episodio en cuestión se centra en los dichos de un árbitro que sostiene que algunos jugadores *no tienen cultura (...), son indirigibles, (...) son indios*.

⁹⁴ En el caso de los dichos del árbitro de fútbol, en los días inmediatos, porque a nivel colectivo la discriminación es repudiada, el réferi se disculpa. Sus dichos van en contra de la deuda que tiene con su condición de “civilizado”. La condena y la desconsideración moral por parte de los “civilizados” llevan, con ellas, la duda de su civilidad. La intervención del INADI, repudiando sus dichos y solicitando que se retracte, representa a la sociedad y sus normas morales. La vergüenza y la culpa colectiva e individual provocan la sanción esperada para sostener el orden civilizatorio de la provincia; el tribunal de disciplina de la Liga Cultural de fútbol sanciona al árbitro con un mes de suspensión.

⁹⁵ “La omisión de los pueblos originarios: ¿no estamos pidiendo que todo el mundo se vuelva indígena?”. Diario La Arena, 11 de julio de 2009, p.14.

⁹⁶ Entrevista realizada en el programa Rock y Noticias de la emisora Radio Noticias (10 de julio de 2009: 16:30hs.) y publicada en el Diario La Arena. Ambos medios pertenecen a un mismo grupo empresarial.

En la nota, la lonko -partícipe central en la audiencia con los diputados- deja en claro su sorpresa por la actitud del gobernador y repasa lo que considera un acuerdo con los legisladores.

Se acordó que la Ley Provincial de Educación no puede ser menos que la Ley Nacional; que la EIB fue elaborada para cumplir con los derechos que le otorgan a los pueblos indígenas; que no pedimos que todo el mundo se vuelva indígena, sino que nos dejen educar a nuestros chicos en nuestra cultura.

Con esta declamación, la EIB es presentada públicamente como un dispositivo para los indígenas, para que se escolaricen sin perder su “cultura”. En algún sentido, esto también contribuye a (re)afirmar para/en el público en general la exaltación de la diferencia indígena. Contribuye a su (re)etnicización porque (re)instala fronteras que (re)inscriben la idea de que “la forma” de explicar a los otros y explicarse es irreconciliable. En este sentido, la aclaración *no estamos pidiendo que todo el mundo se vuelva indígena* no tiene que ver con desmentir una estrategia imperialista, sino con dejar en claro que aquello es imposible, porque la diferencia es irreductible. Constituye a su vez una forma política de definir la (inter)culturalidad provincial.

Diferenciados al extremo, asumen que cualquier tipo de reconocimiento debe contemplar su participación; precisamente porque son diferentes. A tal punto, que su “cultura” e “identidad” son tratadas como ajenas y extrañas a las que fueron obligados a “portar” con el trabajo silencioso y efectivo de la escuela, luego de las campañas militares de 1880.

Carta a los pampeanos⁹⁷

Con una Carta Abierta, el gobernador Oscar Jorge se hace presente en la controversia pública. Presenta su descargo con el argumento de que las notas periodísticas que circularon tienen *información inexacta y falaz*. Pondera su proyecto de ley de educación haciendo hincapié en la metodología participativa utilizada para su constitución.

⁹⁷ “Carta a los pampeanos”. Diario La Arena, 16 de julio de 2009, p. 7.

La carta está organizada para cuestionar sobre todo la crónica periodística publicada el 9 de julio. Como el diario nunca denunció el destrato a la EIB, el gobernador no da explicaciones sobre por qué su propuesta originaria no la incorporaba a la ley.

La estrategia para mostrar que las acusaciones allí vertidas son falsas es reducirlas, sin ahondar en sus significados y aplicaciones, a conceptos nodales para, luego, probar que estos conceptos están presentes en su proyecto de ley.

En el tema pueblos originarios, la crítica “nuevo rechazo a los pueblos originarios” (*La Arena*, 09/07/09: 14) es reconvertida por el gobernador como: “*se critica que el Poder Ejecutivo desconoce a la cultura de los pueblos originarios*”. Con esta versión funcional de la crítica, introduce el concepto de cultura y lo habilita para hablar de diversidad cultural o interculturalidad, conceptos recurrentes en el proyecto de ley.

Al culturalizar las reivindicaciones de y para los indígenas, el jefe del gobierno afirma su propuesta de reconocimiento cultural. En cierto sentido, esa propuesta está legitimada, porque en la provincia “nadie” duda de que los indígenas tienen/tenían una cultura específica, de manera que el giro semántico del mandatario es validado, o por lo menos no es cuestionado como tal.

Como lo vimos en el capítulo 2, la representación que se buscó instalar y enseñar sobre los indígenas es que son un grupo homogéneo por los valores y costumbres que compartían. Con esa estrategia se reguló, y creo que se sigue regulando, la dispersión de los sentidos de y sobre indígenas. Entonces no es novedosa la posición del gobernador, y es por ello que en su propuesta originaria de ley sólo comprometía al estado en *asegurar el respeto por la identidad cultural de los pueblos originarios*.

En una provincia que no se siente pero tampoco puede dejar de ser indígena, no es curioso que la carta de Jorge a la ciudadanía fuera la última exposición que publicó el diario sobre el tema. ¿Será que, en un contexto de discursos pampeanos a favor de los derechos indígenas, la intervención del gobernador es la “esperada” puesta en acto del lado/relato de que *la pampa no es indígena*? Tampoco es inesperada la ausencia de discusiones y acuerdos entre los diferentes actores sobre qué es la EIB, y por qué estaban a favor o en contra de su incorporación a la Ley de Educación Provincial. La falta de diálogos contribuye a reforzar las distancias.

2.2. LA LEY PROVINCIAL DE EDUCACIÓN (N° 2.511)

El 13 de agosto de 2009, la Cámara de Diputados de la provincia aprobó por unanimidad la Ley Provincial de Educación. La misma fue decretada el 28 de agosto del mismo año y en su texto estaba incorporada la EIB.

El día de la aprobación “La Pampa pública” celebraba que los legisladores “desoyeran” los rechazos del gobernador. En privado, manifestaban que la EIB debía sólo servir para exponer cosas indígenas.

Seguramente hubo una negociación y negociadores, pero la declamación desde un primer momento del Ministro de Educación de aceptar solamente una ley consensuada, más la urgencia que sostenía la provincia por tener una nueva ley, se mostraban como condiciones favorables para construir -de ser deseada- una legislación de educación provincial con otra forma de pensar y ordenar lo social. Quiero decir que ni la nueva ley, ni tampoco ninguno de los borradores, avanza con normas que promuevan una política que combine el reconocimiento cultural y la redistribución económica. Por ejemplo, el estado provincial no se mandata explícitamente a garantizar el derecho constitucional de los pueblos indígenas de recibir una educación que contribuya también a mejorar su calidad de vida, y junto a ello, asegurar los espacios de participación permanente en el desarrollo de la mejor Educación Intercultural Bilingüe que se pueda construir. Digo esto a sabiendas de que, consultados por esta carencia, los indígenas plantean que lo incorporado a la ley es sólo un avance en su causa.

Es claro que la incorporación de la EIB en la Ley Provincial de Educación implica una conquista de los pueblos originarios de La Pampa. Pero si nos atenemos a que se desatiende la discusión de sus aportes en la provincia y a la lógica en cómo ella también alteriza a los indígenas, la misma porta dispositivos dispuestos a “controlarla/debilitarla” ni bien su aplicación pretenda exceder la frontera culturalista.

En La Pampa, la iniciativa de los legisladores para incorporar a la política educativa provincial el tratamiento de los pueblos indígenas se organiza con el propósito de asegurar sólo su reconocimiento cultural. La nueva Ley de Educación Provincial incorpora una modalidad EIB muy acotada al rescate y valoración de “las” pautas culturales de los indígenas, para las escuelas que la soliciten y con muchas dudas sobre su aplicabilidad. Las explicaciones del caso se asientan en la idea de que los indígenas

son (siguen siendo) diferentes, quedan pocos y están en pleno proceso de rescate de su cultura (están incompletos). Así, los funcionarios implicados asumen que la EIB será difícil de practicar.

3. LOS PROBLEMAS DE PRACTICAR ALGO QUE SE CONCIBE COMO PROBLEMA: EL RECONOCIMIENTO COMO UNA CUESTIÓN DE PAPELES

En este capítulo vimos, en dos episodios de promoción de lo indígena, cómo tanto los promotores no indígenas como los responsables políticos de la aplicación de los derechos indígenas asumen que su tarea es difícil de practicar, porque conciben lo indígena como un problema. Concepción que se asienta en la idea, reforzada por los rankeles participantes, de que lo indígena es intraducible e improbable de realizarse.

Tanto el estado provincial como el Consejo de Lonkos, con diferentes argumentos, reducen lo rankel a un conjunto de pautas culturales esencializadas y utilizadas de diferentes maneras, según las circunstancias. Los legisladores, por un lado, las consideran parte de la “raíz provincial”; y, por otro, las utilizan para regular la dispersión de sentidos que despierta la incorporación de los indígenas entre los colectivos sociales de la provincia. Por su parte, los indígenas del Consejo de Lonkos las utilizan en un contexto de interpelación para diferenciarse más.

Cuando el estado provincial invita a pensar La Pampa, representa su “raíz provincial” con diferentes líneas/raíces tratadas por separado. Imagen que le permite poner a todas en un mismo lugar de importancia, a la vez que le sirve para explicar por qué no reivindicar sólo a una de ellas (La Pampa es una provincia ordenada). Al silenciar las relaciones históricas entre los grupos, despolitiza su versión sobre la pampeanidad y sus otros internos. De manera que la interculturalidad que tanto dice impulsar se asienta en el desconocimiento de las relaciones históricas y presentes entre los grupos, tal como lo vimos en la carta del gobernador.

Cuando las comunidades plantean los reclamos de la agenda indigenista nacional e internacional, esto es, la aplicación de las legislaciones aprobadas y la participación genuina en los actos de gobierno, la ciudadanía pampeana otorgada a los rankeles -por su reconocimiento en la “raíz provincial”- se recorta. Cuando los indígenas aparecen, más aún cuando exigen, el recorte se hace -en general el gobierno, los diputados y los docentes- con argumentos extraídos de una particular forma de entender lo cultural. Los promotores y funcionarios asumen que los rankeles tienen “una” cultura exótica y costumbrista, y, por su elevado grado de extinción, también minoritaria, fragmentada y con pocas probabilidades de revitalizarse. Ese razonamiento los habilita a pensar que los

indios del presente lo son “a medias”. Un cóctel de atribuciones, muchas veces contradictorias, que no sólo minoriza a los indígenas, sino que también los (re)incorpora al significante “regresivo cultural” provincial.

Cuando “aparecen”, los indígenas son percibidos como un problema:

(...) son resentidos (...) quedan pocos para exigir mucho (...) se parecen a nosotros (...) el mapuduwun es menos importante que el inglés (...) son destratados en donde se presenten (...) son interesados (...).

La actitud del estado provincial de tratar sus diferencias por separado es constante en las iniciativas estudiadas. Sus promotores buscan reivindicar lo indígena sin diálogos entre las partes, con lo que refuerzan las visiones esencialistas, los desconocimientos, la desconfianza, los prejuicios, la distancia, la idea de lo indígena como problema.

Como La Pampa no puede dejar de ser india, la política de reconocimiento que ensaya el estado es ambivalente, porque en ella conviven, en conflicto, dos intereses opuestos con un grado semejante de desarrollo; lo que, parafraseando a Homi Bhabha, implica un proceso simultáneo de negación y de identificación con el otro. Pero también, es ambivalente porque “el colonizador desea mirarse y percibirse a sí mismo desde ese lugar, desde el punto de vista del nativo, porque ese punto de vista lo engrandece [En ese sentido, también] contiene a la vez, agresividad y narcisismo” (Bhabha, 2002). No es tan simple la relación, pues el lugar de poder los necesita, le atraen, los rechaza, lo amenazan, los agrede. Según los contextos, uno de estos sentimientos prima sobre los otros; pero no dejan de estar todos, porque en definitiva lo que trata es de ordenar a los “otros internos”.

Cuando se exaltan, la Pampa construye su “indio permitido” (Hale, 2004). El mismo debe ser rankel, apolítico y productor de aspectos culturales tangibles.

CUANDO LAS COMUNIDADES INDÍGENAS Y EL ESTADO SE ORGANIZAN PARA REIVINDICARSE/LOS EN EL PRESENTE

En el capítulo anterior, mostré cómo y por qué los indígenas devienen problema cuando hay que explicarlos y/o reivindicarlos en el presente. Allí trabajé las concepciones y prácticas de los no indígenas en episodios referidos a visibilizar a los indígenas pampeanos, sea para explicarlos en la historia y presente provincial (Cap. 2), sea para ubicarlos como objetos y sujetos de la educación pública (Cap. 3). En este capítulo, puntualmente trabajo dos episodios que contienen acuerdos de visibilización de lo indígena entre el grupo oficial del Consejo de Lonkos y el estado a través de sus funcionarios. Son episodios que permiten ver cómo, por qué y para qué se articulan/acuerdan las concepciones de sus protagonistas a la hora de escenificar y alojar en el espacio público concretar lo indígena.

Si antes estudiamos propuestas de los no indígenas sin tanta presencia indígena, aquí abordo propuestas acordadas.

Analizo dos episodios de celebración indígena con alta visibilidad pública. El primero, un acto solemne por el Traslado del capitanejo Gregorio Yankamil del cementerio local a la plaza central de Victorica (2006). El segundo es una fiesta/acto en conmemoración del Día del Aborigen Pampeano (2009).

Específicamente, estudiamos celebraciones indígenas porque es por ellas que, en la provincia, las comunidades logran visibilidad pública. En ese sentido, asumimos que al saberse los indígenas en consideración del resto, las celebraciones tienen un trabajo de organización/negociación que en su puesta permiten ver dialécticamente cómo pretenden ser reconocidos y cómo sus interlocutores interpelan estas demandas, situándose/los en lugares específicos.

Las dos celebraciones estudiadas fueron co-organizadas con el estado; en el caso Yankamil, el Consejo de Lonkos y los estados (provincial y municipal); en el caso del Día del Aborigen Pampeano, entre una comunidad rankel de Santa Rosa, miembro del Consejo de Lonkos y el estado municipal.

Trabajamos dos escalas de estado porque están administrados por partidos políticos diferentes. La idea es saber si en sus relaciones con los indígenas del Consejo de Lonkos construyen proyectos de reconocimiento indígena diferentes.

En términos organizativos, el capítulo presenta dos grandes apartados. En el primero describimos y analizamos las celebraciones trabajadas, ponemos énfasis en su contexto histórico y político, en los objetivos atribuidos y, finalmente, en las acciones de reconocimiento que se ponen en acto. Asimismo, aquí abordamos cómo y por qué se acuerdan las formas de mostrar lo indígena.

En el segundo apartado buscamos comprender los *para qué* de los acuerdos, es decir, cómo se concreta o se deja de concretar lo indígena en el juego de demandas y ofertas de reconocimiento.

EL TRASLADO DEL CAPITANEJO GREGORIO YANKAMIL



Traslado de Gregorio Yankamil.
Escenografía en una de las puertas de ingreso a la Municipalidad de Victorica.
19 de agosto de 2006.

En el capítulo 1 mencionaba que “la repatriación de los restos de Mariano Rosas” (2001) fue un acontecimiento que puso a la provincia en un lugar de alta consideración respecto al tratamiento de lo indígena. Estimo que un segundo episodio de ésta índole es el que se desarrolló cinco años más tarde, denominado *el traslado de los restos del Capitanejo Yankamil*.

1. EL CONTEXTO HISTÓRICO

José Gregorio Yankamil (1849-1931) fue sobrino del cacique Mariano Rosas y es considerado por las comunidades como el último grito de libertad rankel. Comandó las diezmadas fuerzas en el último enfrentamiento por la defensa de su territorio en el combate de Cochicó (1882).

El combate se realizó el 19 de agosto de 1882 en el paraje Cochicó del departamento Puelén. Más allá de las diferentes lecturas sobre lo sucedido, la historia oficial elevó a los militares que participaron del mismo a la categoría de “héroes”. Esta construcción simbólica se instaló de manera central, a pesar de la distancia espacial de los hechos, en

el primer pueblo de La Pampa, Victorica. Allí funcionó y funciona como un recurso identitario.



Pirámide Héroes de Cochicó⁹⁸.

Desde el momento en que el espacio físico de la plaza central de Victorica fue transformado en enterritorio de soldados y denominado *Plaza Héroes de Cochicó* (1922), el lugar se cargó de símbolos y sentidos. La nominación formó parte de la estrategia de asimilación del estado-nación. La plaza como espacio social se utilizó, entre otras cosas, para afirmar una lectura sobre el poblamiento de la región y excluir explicaciones alternativas a la campaña militar de Roca. En este sentido, a ella no ingresó el “otro cultural indígena”, ni como discurso ni como cuerpo⁹⁹.

⁹⁸ La pirámide Héroes de Cochicó fue declarada monumento Histórico Nacional mediante un decreto del Poder Ejecutivo Nacional el 4 de julio de 1946. En una de sus caras, la pirámide cuenta con diferentes placas recordatorias, como por ejemplo: *La Nación agradece a los bravos de Cochicó. 1922; Homenaje del Centro Militar Expedicionarios del desierto. A sus camaradas los Héroes de Cochicó. 1882-1932; A los 104 años de la batalla de Cochicó, el gobierno y el pueblo de Victorica rinde su homenaje a los pioneros que hicieron posible esta historia de ranqueles, sacerdotes, misioneros e inmigrantes que fuera la simiente de esta nueva tierra. 1882-1986.*

⁹⁹ La campañas militares de 1880 iniciaron un proceso de definir límites y demarcar fronteras, y de incorporar a los pueblos originarios a una situación colonial sujeta a un aparato político administrativo. Este proceso implicó la imposición de relatos fundacionales funcionales a la estructura política y cultural que se pretendía instalar. Uno de estos relatos mostró al indígena como obstáculo para la construcción de la Nación, motivo por el cual se reivindicó a quienes lucharon contra ellos.

2. EL CONTEXTO POLÍTICO

A fines del año 2005, a solicitud del bloque justicialista, el Concejo Deliberante de Victorica, con apoyo de la Subsecretaría de Cultura de la Provincia, aprobó el traslado de los restos de Gregorio Yankamil del cementerio local a la plaza central del pueblo. El proyecto fue presentado como un acto de “reconocimiento” al pueblo rankel.

Los ideólogos del proyecto fueron el bisnieto de Yankamil y el intendente de Victorica (APV)¹⁰⁰. Ambos, desde un principio, instalaron la idea de que “el traslado era un asunto oficial”, porque contaba con el aval del gobernador. Para dar cuenta de ello, exaltaban el rápido traslado de la piedra para tallar la obra¹⁰¹ y la ayuda financiera y de recursos humanos puesta a su disposición.

Si bien la colaboración oficial respondía a una “deuda política” que el gobernador (Carlos Verna) mantenía con el bisnieto, por su colaboración en la campaña política del año 2002¹⁰², el relato de que el gobernador está comprometido con la causa, siempre estaba presente a la hora de explicar el traslado. Ese argumento “estatizó” el traspaso.

La otra idea que atravesó el traslado giraba en torno a que se trataba de una demanda del pueblo rankel. La noción se construyó para responder a la crítica esbozada por la asociación Awka Liwen (Rebelde Amanecer), cuyo principal referente es el periodista e historiador Osvaldo Bayer. A mediados de julio de 2006, integrantes de esta asociación, en una visita a la comunidad de Victorica y a través de una serie de actividades, critican el plan de mover los restos de Yankamil, asumiendo que es *una barbaridad que lo lleven a donde se reivindica al Ejército*¹⁰³.

El bisnieto de Yankamil desmerece la crítica y argumenta que proviene de personas que *son de afuera y no conocen la historia*. Afirma que el traslado *es una demanda del*

¹⁰⁰ Norberto Nicolás, tal el nombre del intendente en cuestión, es uno de los creadores de la Alianza Pragmática Victorica, conformada por radicales (UCR), aristas (ARI), justicialistas (PJ) e independientes. El vínculo de esta agrupación con el partido justicialista gobernante siempre fue fluido, al punto que muchas veces los gobernadores la apoyaron políticamente por sobre el PJ local.

¹⁰¹ La piedra para tallar la obra que representa a Yankamil pesaba dos toneladas y se encontraba a cien kilómetros de distancia, en Limay Mahuida. Sorprendió el tiempo que insumió su traslado y la ingeniería utilizada con este propósito.

¹⁰² Para el bisnieto, todo comenzó cuando Carlos Verna (2003 - 2007) estaba de campaña como candidato a gobernador de la provincia. Cuando el candidato iba al oeste pampeano, para explicar su proyecto, le pidió que *le contara algo de los indígenas. Allí quedó una buena relación, por eso cuando le pedí ésto (el traslado) conté con todo su apoyo; me debía* (Nota de campo registrada en Victorica el 20 de julio de 2006).

¹⁰³ “*Es una barbaridad que trasladen restos de cacique*”. *La Arena*, 17 de julio de 2006.

*pueblo rankel*¹⁰⁴. Este pronunciamiento para enfrentar la opinión de los de “afuera” tiñe con un tono autorreferencial al proyecto, y refuerza la relación de los promotores indígenas con los funcionarios del estado, tanto el municipal como el provincial.

3. LOS OBJETIVOS

Antes del acto propiamente dicho, cuatros actores proclaman con distintas intensidades sus expectativas sobre el mismo.

- Para los promotores rankeles, el objetivo del traslado es *revalorizar la historia*. Aseguran que el principio y el fin es informar sobre la “otra historia”. Es por ello que el traslado gira en torno a hacer visible el cuerpo del cacique rankel, para reconocerlo e indirectamente para reconocer la historia de los indígenas de Victorica.
- En medio de la polémica instalada con la asociación Awka Liwen, uno de los intelectuales del peronismo pampeano, poblador y difusor de la historia de la zona¹⁰⁵, introduce en los medios de comunicación y entre los promotores del traslado que el acontecimiento debería servir para *armonizar las posiciones a modo de síntesis histórica*¹⁰⁶. El pensador utiliza una serie de datos históricos y afirma que el nombre *Héroes de Cochicó* no fue puesto por el Ejército sino por los civiles de Victorica. Actitud que, según él, se repite en el traspaso de Yankamil, dado que es una propuesta de la comunidad del pueblo. Con este razonamiento, el reconocido e influyente actor local, cuestiona a quienes, a su parecer, falsifican la historia y con esta actitud impiden la *armonía*. Afirma que la sociedad cambió su percepción de la historia, ahora *busca armonizar lo que sucedió (...) y considera que ambos, soldados e indígenas, son dignos de estar en la plaza*¹⁰⁷.
- Para muchos victoriquenses no indígenas, el traslado tiene como objetivo subvertir los valores tradicionales del pueblo; aquellos que se organizan en torno a la figura de *los soldados como héroes*. Para estos pobladores, la historia oficial del

¹⁰⁴ El bisnieto es lonko (jefe) de la comunidad rankel Yankamil, actualmente integrada por 80 familias.

¹⁰⁵ El autor de la nota es el contador Luis Ernesto Roldán, quien desempeñó varios cargos en la administración pública, entre ellos el de Ministro de Cultura y Educación de la provincia. En el año 2006 era asesor de Presidencia de la Cámara de Diputados. Es oriundo de Victorica y autor de varios escritos referidos a "Historias de vida: de personas, pueblos, instituciones y regiones" (Santa Rosa, Publicación La Pampa, 1999), tal cual el título de uno de ellos. Por estos trabajos, Roldán se ha constituido para diferentes sectores de la sociedad pampeana en un lugar de autoridad en el tema (Ver capítulo 2).

¹⁰⁶ Roldán, Luis, "¿Podremos algún día hacer la síntesis?", *La Arena*, 31 de julio de 2006, p. 8-9.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

combate de Cochicó forma parte de una de las hazañas con las que sus antecesores defendieron “su” territorio, siendo éste un relato que opera como matriz de identificación y diferenciación. Así, al considerar que la presencia de Yankamil en la plaza central retruca su *identidad*, se oponen al proyecto¹⁰⁸. Sin embargo, cuando se rumorea que la plaza no sólo tendrá otro monumento, sino que también podría cambiar de nombre, se predisponen a concebir a los indígenas como héroes. Si *todos son héroes*, la plaza puede (debe) seguir con *el mismo nombre, Héroes de Cochicó*. Para estos vecinos el nombre pudo más que el cuerpo. Si bien no concurrieron a la ceremonia, se encargaron de solicitar/esperar que con el traslado la plaza no (los) cambie de nombre¹⁰⁹.

- La línea opositora en el Consejo de Lonkos, la comunidad Rankel – Mapuche de Toay, muy influenciada por dos “jóvenes” universitarios, esperaba que la ceremonia, más que obtener reconocimientos simbólicos, sirviera para reclamar el cumplimiento efectivo de las leyes indigenistas. Retirados, vierten fuertes críticas a la ausencias de cuestionamientos a la forma en cómo los políticos cooptaban el traslado.

¹⁰⁸ La plaza como paisaje cultural, cargada con significados simbólicos y valores sociales, estructura; actúa como un aparato que colabora para fijar en la memoria estos valores, pero también sirve como auxiliar de la memoria, para actualizarlos.

¹⁰⁹ Percibir a la plaza como un lugar especial espacializa el paisaje victoriquense: ordena jerárquicamente sus lugares. Por eso, en primer lugar los vecinos preguntaban *¿por qué no le hicieron una plaza en un barrio?, ¿por qué en la plaza principal?*

4. EL RECONOCIMIENTO EN ACTO



Enterratorio de Gregorio Yankamil. Victorica, 19 de agosto de 2006¹¹⁰.

El 19 de agosto de 2006 comenzó la ceremonia del traslado de los restos de Gregorio Yankamil. Durante el acto, no se mencionaron las distintas lecturas del combate de Cochicó; más aún, por orden del gobernador los representantes del Ejército no estuvieron presentes. Para explicar esta política, la Subsecretaria de Cultura ensayó el siguiente argumento:

(...) la idea era que no estuvieran presentes, dado que era justamente una ceremonia para reivindicarlos¹¹¹.

Nadie reparó en el argumento que prescribía un “no encuentro”. Es que, por esos días, la histórica identidad atribuida a la plaza no admitía reparos de ese tipo.

¹¹⁰ La obra fue elaborada por dos artistas y coordinada por el arquitecto Miguel García (un militante peronista de los setentas, vinculado a la actual política cultural del gobierno provincial, autor de varias obras sobre asuntos indígenas -Cacique Mariano Rosas a Leuvucó en el año 2003-, y promotor del Kirchnerismo en La Pampa). Cada uno de los artistas construyó por separado una parte, mientras uno esculpió el escudo rankel en mármol, el otro forjó dos zorros que representan el linaje del cacique Yankamil.

¹¹¹ "Propuesta de avanzada". *La Arena*, 20 de agosto de 2006, p. 22.

Los discursos centrales de la ceremonia eran muy esperados. Los oradores fueron tres: en representación de la comunidad rankel, el tataranieto de Yankamil; el intendente de Victorica; y el gobernador de la provincia, Carlos Verna.

El primero, en su alocución, significó el traslado como un “encuentro de dos culturas” que debería servir para “revalorizar la historia indígena”. Reforzando en alguna medida el objetivo propuesto por los rankeles.

(...) Puedo negar mi historia familiar en pos de que este monumento sea el símbolo que permite significar huellas, para comenzar a ubicarse en un pasado compartido que da sentido a los principios del país y la sociedad, que este encuentro de dos culturas nos permite reconocer la existencia de un pasado que se valora en la historia de nuestra provincia y de la nación (...) (Tataranieto de Yankamil, v. discurso)¹¹².

El segundo, utilizando el argumento de las *síntesis*, pidió terminar con las versiones antagónicas del pasado y fundirse en una sola identidad, la “nacional”.

(...) la versión del Ejército Argentino, que era la que primaba para los 19 de Agosto, fue contestada por la visión de nuestros hermanos aborígenes; un gran desafío (...) basta ya, trabajemos en paz (...) siempre tenemos que tener un objetivo antes que nada, ir atrás del pabellón nacional con nuestra conciencia y nuestra identidad de verdaderos pampeanos (...) (Intendente de Victorica)¹¹³.

A su turno, el gobernador volvió a insistir con la paz¹¹⁴ y dejó entrever su interés folclorizante de reconstruir la identidad de los indígenas pampeanos.

(...) Reconstruir la memoria fortalece y refuerza la vida democrática, se hace memoria para justificar y comprender el presente, las raíces de hoy se encuentran en el ayer (...) nadie mejor que este primer pueblo pampeano, que fuera epicentro y símbolo de la denominada conquista

¹¹² Fragmento del discurso del tataranieto de Yankamil en la ceremonia por el traslado de los restos de Gregorio Yankamil, [grabación] pronunciado en Victorica el 19 de agosto de 2006.

¹¹³ Fragmento del discurso del intendente de Victorica en la ceremonia por el traslado de los restos de Gregorio Yankamil, ídem.

¹¹⁴ Para ver continuidades en las formas de gobernar lo indígena, podemos destacar que, en el traslado de Mariano Rosas (2001), el entonces gobernador Rubén Marín aseguró en su discurso que el camino no es la confrontación sino con la convivencia (en paz).

del desierto para dar la cuenta de la tarea de todo este tiempo, tarea que recupera y reelabora la historia para reivindicar la presencia de la cultura ranquel, para rescatar las tradiciones de esta etnia y para proponer la convivencia en paz (...) Vecinos de Victorica, esta plaza tiene un motivo más para reunirlos, un motivo con una marcada dimensión simbólica que justifica que la elijamos como espacio para estar, para visitarla, para encontrarnos con nuestros amigos, es la memoria del cacique Yankamil la que vendremos a honrar y en ese gesto cotidiano honraremos la cultura de todo el pueblo ranquel (...) (Gobernador de la Provincia)¹¹⁵.

5. UN EPÍLOGO CON FONDO DE RADIO

Varios días después del acto, aparece con mayor énfasis lo que instaló el Gobernador en su discurso. El argumento folclórico del traslado de Yankamil formaba parte de la estrategia de reconocimiento indígena. En una entrevista realizada por una radio porteña de alcance nacional, la Subsecretaria de Turismo de la provincia explica:

*(...) Victorica, La Pampa, es el único lugar que tiene un espacio público donde se encuentran el indio y el soldado juntos (...) el espíritu ranquel es lo que queremos vender*¹¹⁶.



Guía hotelera gastronómica y turística de La Pampa (2008)

¹¹⁵ Fragmento del discurso del Gobernador de la Provincia de La Pampa en la ceremonia por el traslado de los restos de Gregorio Yankamil, ídem.

¹¹⁶ Entrevista a la Subsecretaria de Turismo sobre los lugares turísticos de la provincia de La Pampa, [registro manual] realizada por Radio Continental en el programa "Gira Continental", el 29 de agosto de 2.006. Es importante saber que el citado programa se dedica a presentar lugares turísticos de Argentina.

DÍA DEL ABORIGEN PAMPEANO

1. CONTEXTO HISTÓRICO

La institución del “Día Provincial del Aborigen Pampeano” data del año 1994 y tiene fuerza de Ley provincial (Nº1.590). Conmemora la firma del último tratado de paz entre la nación rankel y el estado argentino. El convenio fue firmado el 24 de julio del año 1878 por los Caciques Epumer y Baigorrita por el Pueblo Rankel, y el teniente coronel Olascoaga por el Ejército Argentino. Con la puesta en práctica de las campañas militares de 1880, el estado nacional violó el acuerdo.

Si bien la ley N° 1.590 prescribe en su artículo 2° que *el poder Ejecutivo Provincial, a través de sus organismos competentes, dispondrá las actividades destinadas a celebrar la fecha instituida*; su aplicación nunca fue tan pública como lo sucedido los días de julio del año 2009, con la salvedad de que no fueron dispuestas por el Ejecutivo provincial¹¹⁷.

2. CONTEXTO POLÍTICO

Mientras los diputados elaboraban de manera definitiva la Ley de Educación provincial, y a sabiendas de que el gobernador (PJ) negaba las demandas de los rankeles, el Municipio de Santa Rosa (FREPAM) acompañaba públicamente la celebración del encuentro *La Pampa Ranquel*, en conmemoración del “Día del Aborigen Pampeano” el 24 y 25 de julio de 2009.

Por ese entonces, el municipio capitalino se encontraba gestionado por la principal oposición al partido gobernante, el Frente Pampeano Cívico y Social (FREPAM), conformado por miembros del Radicalismo, el Socialismo y el Movimiento de Integración y Desarrollo¹¹⁸.

A nivel mediático, producto de un ardid construido, entre políticos opositores y el diario *La Arena* para responsabilizar sólo al gobierno provincial de las negaciones a los pedidos de los indígenas (Ver Capítulo 3), un sector influyente de la sociedad se hallaba

¹¹⁷ En los años siguientes (2010 y 2011), las conmemoraciones del “Día del Aborigen Pampeano” se realizaron con un perfil diferente. La duración fue sólo de medio día, no se realizaron en la plaza central, sus promotores pasaron desapercibidos, la participación indígena y no indígena fue sensiblemente menor y las repercusiones mediáticas fueron casi nulas.

¹¹⁸ En las elecciones del año 2011, el FREPAM perdió con el partido Justicialista la administración de la capital pampeana. Hasta ese escrutinio, la coalición era la principal oposición al partido gobernante.

sensibilizada y poblaba los medios gráficos con solidaridades y pedidos de reivindicación a los rankeles. De alguna manera, los indígenas del Consejo de Lonkos llegaban al acontecimiento “reconocidos”; por ello, más que nunca, el nombre del evento: *La Pampa rankel*.

El otro acontecimiento que marca decididamente el encuentro sucedió el 12 de octubre del año anterior (2008). Un grupo heterogéneo conformado por sindicalistas, artistas, estudiantes e historiadores locales, participó de una campaña para denunciar los efectos de la conquista y colonización iniciada en 1492. Cubrieron con cemento el busto de Julio Argentino Roca y colorearon la bandera de ceremonia de la municipalidad con pintura roja. Estos actos generaron un fuerte repudio por parte del estado provincial y municipal y del Consejo de Lonkos. Los líderes del Consejo se preocuparon por pedir a la comunidad que nos los identifique como los responsables de estos *hechos de violencia*.

El encuentro *La Pampa Rankel* se llevó adelante en la plaza central de Santa Rosa, en dos días muy fríos de invierno. Las actividades se desarrollaron en una carpa prestada por otro de los actores políticos de la provincia, la Cooperativa Popular de Electricidad (CPE). Estuvieron presentes el intendente, sus funcionarios, y algunos representantes del Consejo de Lonkos. Los promotores anfitriones fueron el lonko de la comunidad "Gente de Epumer" y un concejal del FREPAM.

3. LOS DIFERENTES OBJETIVOS

En la horas previas y en los primeros minutos de la celebración, además de los promotores, dos actores sociales que hacen a la aboriginalidad pampeana dejan sentadas por diferentes medios sus expectativas con el mismo. Expectativas que reconfiguran lo esperado por los primeros. Los actores son cuatro historiadores pro desmonumentalización de Julio Roca, y la comunidad rankel Kayu Antu Morituve. Ambos intervienen sin “autorización” e instalan sus objetivos que tienen que ver con revitalizar viejas demandas al estado municipal, en sus diferentes gestiones.

Con estas presencias, los objetivos que se perseguían eran los siguientes:

- Para los promotores anfitriones, el evento tenía por objetivo *homenajear al pueblo rankel*. Por ello, en la carpa se podía tomar conocimiento de la bibliografía sobre

la rankelinidad pampeana y -por fotografías- de la participación rankel en diferentes acontecimientos en el país. Asimismo, se podía apreciar y comprar artesanías varias. Particularmente el lonko aseguraba que los rankeles se encontraban en *una etapa de crecimiento con esfuerzo propio*; por ello pedía que los *escuchen y que sepan que fueron los primeros habitantes de esta tierra*¹¹⁹. Por su parte, el concejal esperaba que la ceremonia le sirviera para mostrar la propuesta de reconocimiento de la municipalidad. Una oferta que él promocionaba como muy diferente a lo que por este tiempo proponía el gobierno provincial.

- Para los historiadores locales más comprometidos con lo indígena, el acontecimiento debía servir para comprometer al estado municipal con la aprobación del proyecto de cambio de nombre de la avenida Julio Argentino Roca. Cuatro de estos historiadores (José Depetris, Jorge Echenique, Juan Carlos Pumilla y Daniel Bilbao) son los autores de un proyecto presentado en el Concejo Deliberante (2006) para que toda la extensión de una avenida santarroseña tenga el nombre de San Martín, anulando la parte denominada avenida Julio Argentino Roca¹²⁰. Los argumentos del proyecto se asientan en la idea de que el General Roca representa un corte al modelo sanmartiniano y que es un genocida que promovió un modelo político - económico excluyente¹²¹. Los autores se autoreconocen herederos del pensamiento que en La Pampa apareció en el año 1930 (entre otros con Eliseo Tello), que reconocía los derechos del pueblo indígena y que se constituyó en oposición a los que en ese momento exaltaban las campañas militares de 1880 y promovían diferentes versiones para invisibilizar a las comunidades indígenas¹²².

- La comunidad Kayu Antu Morituve, liderada por una lonko que afirma ser descendiente de Ramón “el platero” Cabral, esperaba que el “roce” con los funcionarios municipales allanaría su pedido de un terreno ubicado en la zona sur de la capital. Según

¹¹⁹ Fragmento del discurso de Enrique Pereyra, Lonko de la Comunidad Epumer, en la ceremonia de encuentro *La Pampa Rankel*, en conmemoración del “Día del Aborigen Pampeano”, [grabación] pronunciado en Santa Rosa el 24 y 25 de julio de 2009.

¹²⁰ Hasta el año 2012, una de las avenidas que atravesaba de este a oeste Santa Rosa tenía dos nombres, la primera mitad avenida San Martín; la segunda, avenida Julio Argentino Roca.

¹²¹ Bilbao y Pumilla. Solicitud al Honorable Concejo Deliberante. Ciudad de Santa Rosa, 7 de julio de 2006.

¹²² Aquí podemos apreciar en acto la antinomia mencionada por Ever Amieva acerca de los dos constructores de la pampeanidad: Enrique Stieben y Eliseo Tello (ver Capítulo 2). Específicamente, la posición pro campañas “civilizatorias” fue encabezada por el Gobernador Duval (1939 – 1946) y su colaborador intelectual Enrique Stieben.

la lonko, dicha zona, conocida como el salitral, fue habitada por la comunidad de su antecesor luego de ser expulsada de la Colonia Emilio Mitre. En el terreno, la comunidad pretendía construir viviendas y un salón cultural para sus integrantes¹²³.

4. EL RECONOCIMIENTO EN ACTO

En los días que duró el encuentro, los dos promotores concentraron el protagonismo. El lonko por sus posiciones públicas, tanto en la ceremonia como en los medios de comunicación, sobre cómo deberían reivindicarse los rankeles ante el pedido de desmonumentalizar a Roca. Por este tipo de exposiciones es que muchos indigenistas dudaron de su aboriginalidad. El concejal, por su alta rotación pública en los medios de comunicación, ya sea creando expectativas sobre las propuestas del estado municipal o criticando al gobierno provincial por su destrato a los rankeles.

Las críticas al lonko provenían de diferentes sectores. De manera pública, desde los historiadores antes mencionados, y de manera privada de diferentes actores participantes, o no, del encuentro; por ejemplo, la comunidad Rankel Mapuche Toay, diferentes organizaciones estudiantiles y algunos “jóvenes” indígenas de la línea oficial del Consejo de Lonkos. Todos invalidaban los dichos del lonko anfitrión porque aseguraban que mira la historia con los cristales construidos durante su experiencia como comisario de la policía provincial, y porque sólo recientemente asumió su condición de indígena¹²⁴. Se lo acusaba de “milico” y de “usar lo indígena”.

Los “usos” de la identidad indígena estuvieron al día. Cuando el concejal “amigo” comenzó su exposición, esbozó un comentario que recién días después del evento fue acusado de usarla.

Yo no tengo conocimiento de algún origen rankel [no sé si tengo un antepasado rankel], sin embargo tenemos algunas sospechas [de que sí lo tengo] que a ver si la resolvemos con el lonko [en medio del acto aparece el lonko y confirma que sí lo es, lejano pero sí].

¹²³ La comunidad nunca pudo sostener un lugar de encuentro para el desarrollo de sus actividades. Un tiempo lo hizo en un espacio cedido por un club, pero para permanecer allí debía pagar los servicios básicos, condición que no se pudo sostener.

¹²⁴ Es curioso cómo es negada la faceta indígena del lonko de la Comunidad Epugner. Por ejemplo, Luis Roldán, el pensador oficialista e historiador que participó en el caso Yankamil, al hablar de él dice... *Enrique es conocido en Victorica, corrientemente como el negro Jofré, apellido de la familia que lo crió.* (Nota de campo agosto de 2009).

Volviendo al lonko “milico”, lo cierto es que él participó activamente para construir la posición de la comunidad rankel de no sumarse al pedido de los historiadores del cambio de nombre de la avenida General Roca. Su argumento era que el nombre fue una imposición del estado, y que entonces el mismo estado debía ser quien lo modifique. Un razonamiento que no sólo reunió a los indígenas participantes, sino que les permitió ubicarse por fuera de la disputa. El concejal anfitrión refuerza ese razonamiento asegurando que la *reivindicación que hacen [pretenden] es pacífica*¹²⁵, y con ello cierra la disputa del nombre de Roca a la avenida¹²⁶.

Respecto a la propuesta de reconocimiento del estado municipal al pueblo rankel, el funcionario la presentó en una ordenanza articulada en tres acciones¹²⁷. Todas atravesadas por el relato de que los rankeles tienen “una cultura” diferente, que no se sabe de ella en los ámbitos públicos y que no hay espacios de comunicación intercultural para salvar ese desconocimiento. Así, el proyecto de reconocimiento propuesto es hacer *conocer la realidad rankel para jerarquizarlos [en el todo provincial]*¹²⁸.

Las tres acciones concretas están asociadas al paisaje urbano de Santa Rosa. La primera implica poner nombres de indígenas a las nuevas calles de Santa Rosa. En boca del concejal, esa disposición municipal era *una afirmación que nosotros comenzamos a hacer en un sentido de la historia*.

La segunda acción, o “paso” como lo llama el concejal, es nombrarlos e indirectamente responsabilizarlos del cuidado de una plaza abandonada [por el estado] de la ciudad. Para él, también esa es “una manera de jerarquizar lo indígena”, porque con ello adquirirán protagonismo en la ciudad; *si algo está roto en la plaza (que lleva su nombre) van a venir a decir al municipio, che la plaza está en malas condiciones*. El concejal refuerza la acción con la propuesta de replicar este reconocimiento en las plazas de los nuevos barrios.

¹²⁵ “Reivindicación en Paz”. Diario La Arena, 25 de julio de 2009, p. 16.

¹²⁶ “Comunidad ranquel pide no cambiar nombre de la avenida Roca”, Diario El Diario, 25 de julio de 2009, p. 8.

¹²⁷ La ordenanza fue aprobada por unanimidad por el Concejo Deliberante.

¹²⁸ Fragmento del discurso de Massari Copes, concejal de la municipalidad de Santa Rosa, en la ceremonia de encuentro *La Pampa Ranquel*, en conmemoración del “Día del Aborigen Pampeano”, [grabación] pronunciado en Santa Rosa el 24 y 25 de julio de 2009.

El tercer paso “avanza” reconociendo que los indígenas que están [vivos] saben cosas que podrían replicar. El concejal les adjudica un “saber hacer” heredado, revalorizado por la reciente concientización del daño ambiental que provoca el modelo actual de explotación de los recursos naturales. La propuesta es que co-administren una reserva natural, porque los rankeles *trasmiten el valor del respeto por el medio ambiente*.

Dentro del tercer paso, el proyecto también contiene un apartado destinado a la educación bilingüe, tan comentada y resignificada por ese entonces. El sentido que le otorga la municipalidad se materializa en una propuesta educativa centrada en la lengua. La idea en principio es que *toda la denominación de la fauna y la flora de la reserva, que está en español, también esté en rankel*¹²⁹.

5. UN EPÍLOGO CON TEST DE ABORIGINALIDAD PAMPEANA

Días después del encuentro, los historiadores citados tuvieron varios entredichos con las comunidades. No sólo porque volvieron a criticar el supuesto “uso” de la identidad rankel del lonko anfitrión; sino también porque no acordaron con el pedido de tierras de la comunidad Kayu Antu Morituve. Para ellos hay que demandar territorios indígenas siempre y cuando se fundamenten *en el derecho y la verdad histórica (...) que revelan los trabajos con rigor sobre los documentos*. Así, acusan a la mencionada comunidad de reclamar un espacio con argumentos que no tienen respaldo documental.

*(...) reivindicar esas tierras por haber sido el hábitat natural de su antepasado Ramón Cabral es desde el punto de vista histórico una falacia (...) Ramón Cabral nunca habitó en las inmediaciones de Santa Rosa*¹³⁰.

Esta posición fue refutada por el principal referente del Consejo de Lonkos. En una carta masiva, circulada por correo electrónico¹³¹, afirma que *algunos “historiadores”*

¹²⁹ Las propuestas fueron bien recibidas por los participantes del encuentro, casi todos miembros del Consejo de Lonkos. En el día de sus exposiciones, la ausencia del intendente y de otras autoridades políticas con jerarquía fue cuestionada por algunos indígenas presentes.

¹³⁰ La nota de los historiadores fue reenviada a mi casilla electrónica por una joven indígena del Consejo de Lonkos. El texto electrónico tiene la firma de Jose Depetris, con fecha 29 de julio de 2009. Muy molesta con las opiniones, la joven en el asunto del mensaje reenviado plantea de manera irónica la siguiente frase *Hablando de Derechos Indígenas...*

¹³¹ Entre los destinatarios del correo, figuran lonkos de las diferentes comunidades de la provincia, organizaciones indígenas del país, investigadores de la UNLPam, diputados provinciales y asesores oficiales.

*autosobrevalorados se creen dueños de la verdad, sin aceptar que es “su verdad”, y que puede haber otras tal vez mejores. Asegura que cualquier rankel puede pedir tierra en cualquier parte de este territorio, porque éste era rankel*¹³².

También la lonko de la comunidad rankel que fue desautorizada circuló una nota donde le exige a uno de los historiadores que pida autorización a los indígenas para hablar de los indígenas. También le solicita, por un lado, que *deje de sacar provecho de las comunidades publicando libros sin consentimientos*, y por otro lado, que *si es tan indigenista investigue el incumplimiento de las leyes*.

En respuesta a los indígenas ofendidos, los historiadores insistieron con las recomendaciones de cómo (no) ser indígenas hoy:

(...) No nos detendrán en este camino los oportunistas travestidos que transforman su condición en profesión, los adulones funcionales a los burócratas de turno. Tampoco los promotores de casinos en tierras sagradas y menos los que reniegan de sus raíces por cuestiones utilitarias.

La polémica, reproducida en gran medida por el diario La Arena, sirve para conocer cómo se (re)construye y enseña la identidad de los indígenas, y también para conocer el peso de los historiadores en dicha tarea, aún cuando por esos tiempos eran cuestionados.

¹³² Germán Canhué, el autor de la nota, con ironía sostiene: *Y que nos disculpe el señor “historiador”, pero, sabrá que nuestra nación firmó un Tratado de Paz, en 1819, con los Estados Unidos en Sudamérica, donde queda perfectamente explicitado que nuestro Territorio comienza en el Río Salado, actual provincia de Buenos Aires y de hecho finalizaba en el Río Negro. Y que la frontera Norte es el Río Cuarto. Por lo tanto, no sólo Santa Rosa es Ranquel.* Este lonko en varias oportunidades sostiene que “los tratados firmados por el pueblo rankel son en la persona jurídica nación rankel y el Estado. Los tratados firmados por el resto, por ejemplo los mapuches, son entre el cacique y el Estado. Los descendientes de Namuncurá pueden pedir por el tratado firmado por Namuncurá pero no la tribu de Namuncurá porque ellos no están incluidos. Nosotros no, cualquier rankel puede reclamar por los tratados de paz firmados por la nación rankel, esa es una diferencia grande” (Canhué, 2008. Exposición en la Mesa redonda “Comunidades locales y arqueología: reclamos indígenas, derechos, ética y política”. En V Congreso de Arqueología de la región pampeana Argentina, Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de La Pampa, Santa Rosa, 15 al 18 de septiembre de 2008).

LAS PRESENCIAS CONCRETADAS: AISLADOS, SIN ALIADOS Y CERCANOS AL ESTADO PROVINCIAL

Como explicité al principio, las interpretaciones en este capítulo apuestan a identificar cómo lo indígena se concreta y se deja concretar en sus celebraciones co-organizadas con el estado. Al trabajar dos comunidades indígenas que forman parte de la línea oficial del Consejo de Lonkos, quedaron afuera del objetivo las comunidades que asumen posiciones diferentes, pero estas serán tratadas en el capítulo 5.

El “traslado de los restos del capitanejo Yankamil”, así como “la repatriación de los restos de Mariano Rosas”, aportaron discursos y prácticas al contexto de reemergencia de la cuestión indígena en Argentina. Este contexto le devolvió a la provincia, sobre todo al estado, la posibilidad de transformarlos en probanzas del relato, *La Pampa reivindica a sus indígenas*. Dicho así, nadie puede acusar al estado provincial de indiferencia ante la cuestión indígena en la provincia.

Desde el lugar de “promotor”, construido porque siempre está presente cada vez que se sucede una demanda, el estado provincial es considerado por los indígenas como el interlocutor para promover o implementar eventos que los atañen¹³³.

Axel Lazzari (2007) observa en el traslado de Mariano Rosas que el movimiento rankel está expuesto a la autorización de los no rankeles, al depender de un doble estándar que festeja la recuperación cultural y castiga cuando ésta se desvía de la “cultura auténtica”. En los casos analizados, esta suerte de dependencia de los indígenas para constituirse es ya una estrategia del estado. Los encargados de llevarla adelante son los funcionarios que participan de los eventos indigenistas.

En otras palabras, el gobierno en su alianza con los indígenas, crea diferentes dispositivos para hacerse dueño de los proyectos. Con ellos, a la vez que autoproclama sus ayudas materiales, introduce las palabras claves para reconstruir en boca de los indígenas sus propios intereses.

¹³³ En los capítulos 1 y 2, sucintamente, vimos cómo el estado provincial diseñó desde su creación estrategias que no sólo transformaron la organización social, política y territorial de los indígenas, sino que también instalaron “marcas identitarias que contribuyeron a definirse/definirlos a representarse/representarlos” (Briones, 1998:20). Por ejemplo, espacializó la diferencia, de modo que para los pampeanos los indígenas viven en el oeste.

En los casos observados, las disputas sobre cómo los indígenas se hacen y se los deja hacer presentes pueden explicarse construyendo un camino que culmina en una forma legitimada de concretarlos. Me refiero a aquel que se inicia con indígenas que se presentan exaltando aspectos culturales materiales; que sigue con la participación de indigenistas “críticos” (indígenas y/o no indígenas), que no sólo “extreman” esas formas de diferenciarse, sino que exigen más que solo celebraciones; que continúa con el desconocimiento por parte de las comunidades indígenas de las demandas “extremistas”; y que termina, condicionado por lo anterior, con la reconstrucción de una alianza con los funcionarios del estado, que anteponen categorías que reducen sus presencias/reclamos a exposiciones ahistóricas y folclóricas.

1. Las formas de presentación indígena

En los episodios estudiados, las comunidades indígenas se exponen apoyándose en dos espacios de “socialización”, la historia indígena como disciplina académica y la memoria de sus espacios familiares. En relación al primero, se presentan a partir de datos y fechas que resaltan acontecimientos del pasado colonial (19 de agosto de 1882, combate de Cochicó; 24 de julio de 1878, firma del último tratado de paz) sin una trama que los articule a sus presentes. Citan el pasado para hablar del pasado.

Respecto a los ejercicios de memoria, se exponen con relatos que sensibilizan, provocando en los no indígenas largos silencios y, en los indígenas, por un lado, el aprendizaje de nuevos contenidos para exaltar diferencias, y por otro, la revitalización de sus reclamos. Cada vez que exponen sus “pequeñas historias”, los indígenas, a la vez que se emocionan, pueblan los ambientes con alientos a sus causas¹³⁴. Construyen gestos dinamizadores, necesarios si se quiere revitalizar reclamos.

En las exposiciones, las demandas indígenas están cargadas de pronunciamientos globales y ajenos a las problemáticas que otros grupos indígenas experimentan por esos tiempos. Por ejemplo, los despojos de las tierras habitados por pobladores del oeste pampeano.

¹³⁴ En los dos acontecimientos estudiados se sucedieron diferentes ejemplos de episodios que culminaron con palabras o gestos de apoyo a sus reclamos. Por ejemplo, los diferentes relatos que poblaron el recorrido a pie que implicó el traslado de los restos de Yankamil, como en el baile del choike que danzaron cuatro lonkos en el Día del Aborigen Pampeano, finalizaron con gritos que alentaban a seguir reclamando.

También, entre sus reivindicaciones, aparece la participación. Cuando la ejercitan, lo hacen enmarcados en rígidas exigencias de exposición de su cultura ancestral. Los intersticios que toda enmarcación tiene son utilizados más para diferenciarse que para reinscribirse como parte en el todo pampeano. Por ello, considero que en esos tiempos las demandas de la agenda indigenista en boca de las comunidades indígenas locales parecen un discurso “más bien estratégico que un reflejo de su práctica política” (Rappaport, 2003:257).

2. La participación de indigenistas “críticos”

En el desarrollo de los acontecimientos aparecieron diferentes actores que buscaban duplicar la apuesta de reconocimiento solicitado por las comunidades organizadoras.

Estos actores (agrupación AwKa Liwen e historiadores locales) buscan instalar en la agenda indígena provincial la teoría y la práctica de desmonumentalizar las campañas militares de 1880. No tienen un trabajo con diálogos al interior de las comunidades y, en general, exponen sus objetivos en los medios de comunicación, casi siempre para corregir interpretaciones “históricas” de las comunidades y/o formas de ser indígena. Un ejemplo de esto último es instalar dudas sobre la aboriginalidad de quienes no apoyan sus proyectos.

Estos indigenistas, si bien promueven la visibilidad de los pueblos indígenas, por su estrategia científicista también la acotan. En nombre de la objetividad científica, reproducen una distancia con las formas locales de ser indígena. Distancia que es reforzada por las comunidades, casi siempre a la defensiva de aquella “objetividad”. Por ello, no es difícil entender que el grupo oficial del Consejo de Lonkos descalifique a los “otros” indigenistas, *son de afuera*¹³⁵, *no son indígenas*¹³⁶, *usan nuestra identidad*. Con esta actitud, este grupo no sólo descalifica a sus interlocutores, también se construye para sí y para los demás, *somos de acá, somos indígenas, heredamos nuestra identidad*.

¹³⁵ “Hablaron por boca de ganso”. *La Arena*, 24 de julio de 2006, p. 17.

¹³⁶ “Usted (un historiador local) sale públicamente por un medio de prensa a opinar sobre mi comunidad sin mi consentimiento, y sin consultar qué tipo de tratamiento del tema estoy llevando adelante con el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas sobre el tema tierras. Me pregunto a dónde se ha visto un indigenista, sin indígenas” (Lonko de la comunidad Kayu Antu Morituve).

Dentro de los interlocutores cuestionados y descalificados para dialogar con este grupo, también están los miembros de la comunidad Rankel Mapuche Toay, el motivo es que son *mapuches/de afuera*¹³⁷.

Se puede considerar que la política del Consejo de Lonkos se debilita con la “ausencia” de los interlocutores no oficiales. Básicamente porque no puede revisarse desde afuera. Para evitar las críticas, en los encuentros pro revitalización solamente hablan/hacen los rankeles organizadores. Al evadir la confrontación, por un lado, esconden las relaciones de poder y la desigualdad de oportunidades entre los grupos que hacen a la cuestión indígena en La Pampa y, por otro, impiden identificar los grados de legitimidad de los reclamos y los acuerdos.

3. La alianza con los funcionarios del estado

El rechazo a las intervenciones de los actores “externos” obliga a los indígenas del Consejo de Lonkos no sólo a justificar lo que demandan y cómo lo demandan, sino también a por qué lo demandan. Esas justificaciones, porque parten de un rechazo, conducen, por un lado, a reafirmar los objetivos iniciales de las ceremonias y, por otro, a reconfirmar su autodeterminación. En ese menester, *sabemos lo que pedimos y nadie nos dice qué hacer*, los funcionarios co-organizadores se ofrecen como testigos. Confirman que las celebraciones son acciones enteramente planificadas por las comunidades indígenas y que las mismas representan sus demandas.

Es interesante ver cómo estos funcionarios o pensadores oficialistas, mientras confirman la “autodeterminación” de las comunidades, construyen las claves para delimitar los reclamos. Parten de pensar *el respeto por la especificidad del otro*; sin embargo ese “otro” es tratado como ajeno; parten de pensar una “nueva cultura” provincial, sin

¹³⁷ A la jornada del Día del Aborigen Pampeano llegó un joven ex integrante de la comunidad Rankel Mapuche Toay. En un pequeño intercambio de palabras, fuera del programa oficial, preguntó por qué no estaban los mapuches. Ello desencadenó de parte de los interlocutores de la diminuta reunión una serie de esencialismos contruidos desde diferentes fuentes, todas bibliográficas.

Lonko 1 - Los hermanos que hoy se llaman mapuche, sus antepasados no procedieron bien con los rankeles. Los mapuches no son preexistentes en Argentina, no hay libro que lo afirme (...) Pelearon contra nosotros, esto es así, lo dicen muchos escritores. Te desafío a que pruebes lo contrario.

Rankel – mapuche- Mi planteo es más espiritual, no tanto en lo histórico. Culturalmente somos lo mismo. La cultura y la lengua es lo que nos hace mapuche (...) No hay que separar, hay que dejar esa barrera. Que no hablen la lengua es bastante malo para la cultura.

Lonko 2- En la historia lo único que aparece es el término rankel (...)

embargo la piensan sin contradicciones ni redistribuciones. En todos los casos utilizan el distanciamiento para reafirmar la propia superioridad (Žižek, 2005:172).

Estos oficialistas, para dar legitimidad a sus propuestas, instalan la idea de que toda la sociedad -indígena y no indígena- acuerda con ellas¹³⁸. Inmediatamente, aseguran que no se sabe de la cultura rankel porque no hay espacios de diálogo¹³⁹ y, con ese sentido, justifican sus propuestas de creación de espacios de comunicación entre culturas.

Los funcionarios utilizan el desconocimiento como un concepto ahistórico, y lo hacen para explicar de manera despolitizada las desigualdades. Así, lo que les pasó a los indígenas provinciales sería producto de la ignorancia de los no indígenas. De esta manera, habilitan el camino pedagógico para reconocerlos en la provincia: instruir cómo son los indígenas para “no repetir la historia”.

De la misma forma, en el caso Yankamil, es su cuerpo el recurso didáctico construido para favorecer el “reconocimiento”, un recurso que se presenta sin historia porque se expone sin explicar su primera invisibilización. En el Día del Aborigen Pampeano, la herramienta didáctica es un puñado de indígenas en una carpa, en la plaza central de la capital de la provincia.

La premisa, *enseñarlos porque no se sabe de ellos*, es cuanto menos dudosa. Siempre, si tenemos tiempo de averiguarlo, se sabe algo de lo que no sabemos. Afirmar que *no se sabe de los indígenas* le permite a los funcionarios no confrontar con lo que “saben los pampeanos sobre los indígenas”, y nos referimos a los rechazos y los estereotipos. En definitiva, esta premisa sirve para construir un nuevo “comienzo” con los indígenas.

Con la atenuada crítica a la responsabilidad de los no indígenas, el Estado se construye a sí mismo como una parte interesada por lo indígena, pero también se quita responsabilidad en cuanto a la suerte pasada y presente de estos pueblos originarios.

¹³⁸ En el caso Yankamil, otro aspecto que “utilizaron” los funcionarios/pensadores oficialistas para legitimar sus propuestas fue la identificación política partidaria (PJ) con el bisnieto. Es interesante cómo, antes de la intervención de Awka Liwen, estos actores reivindicaban la imagen de “indio indomable” del cacique (*era un bravo lancero, era mal llevado, en un acto sobre el combate de Cochicó denunció que aquello todo era mentira y fue detenido*). Tanto era esto que hacían asociaciones con la rebeldía de los peronistas en los 70'. Después de la polémica, el Yankamil oficializado fue reducido, tras la idea oficial de la “síntesis armónica”, a la idea del indio civilizable.

¹³⁹ Por ejemplo, la iniciativa educativa pro bilingüismo que propone el Estado municipal se asienta en la idea de que la lengua rankel no se desarrolló como una lengua más porque no se sabe de ella.

El camino educativo asume una posición instructiva en ese sentido, pues se busca transmitir cómo son los indígenas. Para construir el corpus pedagógico, los indígenas prefieren mostrarse a partir de esencialismos diferenciadores. Axel Lazzari (2007) sostiene que estas visibilizaciones, en tanto y en cuanto giran en torno a un presupuesto de pureza, generan dilemas e insatisfacciones y se transforman en un nuevo mecanismo de desvanecimiento de lo rankel, en tanto se guarda de ello apenas imágenes estereotipadas.

Entonces, cuando los indígenas se hacen presentes diferenciándose, en gran medida porque son interpelados para definirse sin ambigüedades, las pautas culturales que cristalizan, en el mismo proceso, se enseñan/aprenden desprovistas de historia y utopías, y se saturan al punto de no reconocer al “otro” -indígena o no indígena- para reconstruirse¹⁴⁰.

Como se sabe, entre las pertenencias y las acciones están los sujetos. Precisamente de ellos, los sujetos de carne y hueso que co-organizaron el encuentro, los proyectos de reconocimiento no hablan. No los reconocen ni les terminan de dar voz. La reivindicación apunta más a sus ancestros y a su cultura, desagregada en pautas estructurantes.

La reparación histórica tan publicitada por los Estados se reduce a otorgar, de manera testimonial, permisos y lugares en la historia¹⁴¹. Con esto, los funcionarios conservan su posición en las relaciones de poder, y desde allí “seleccionan del pasado” aspectos funcionales al presente que pretende configurar. En este sentido, el énfasis puesto sólo en la cultura material de los rankeles da indicios de lo que tienen entre manos: su incorporación al mercado como folclore. Con estas bases, suspenden la imaginación de concepciones alternativas de redistribución y reconocimiento como, por ejemplo, la exigencia del cumplimiento efectivo de las leyes indígenas.

¹⁴⁰ En el caso Yankamil, el Consejo censuró la posición de la comunidad Rankel-Mapuche Toay. Les permitieron participar pasivamente de la ceremonia, pero no leer una carta en la que pedían al Estado provincial algo más que reconocimientos simbólicos.

¹⁴¹ Uno de los puntos para entender la forma en cómo buscan su reconocimiento los indígenas se encuentra en la manera en cómo los no indígenas indigenistas, además de los Estados, los interpelan. En nuestro caso, con el discurso de *lo histórico*, estos indigenistas afirman la existencia de *una historia* sobre los rankeles. Con ello, les disputan “el” conocimiento de su pasado, debilitando así -aún más- la forma en cómo representarse y representarlos y organizar sus reclamos. La estrategia que utilizan estos promotores de la indianidad en la provincia se asienta en el argumento instalado de que la ciencia y el método científico son universales, por lo tanto desprovistos de institucionalidad estructurante.

Desde una teoría que ubica a la crítica como una posición que no deja SER a los pampeanos, tanto el Estado provincial como el municipal administran su diversidad interna. Construyen y enseñan un relato que presume que la sola exposición de las partes salda las contradicciones que los construyeron y los construyen. Proponen un reconocimiento que exige a los indígenas que “controlen” sus demandas. Asumen que sólo así los pampeanos podrán SER y, de este modo, llegaría la “paz” tan ansiada¹⁴².



Traslado del cacique Yankamil. Concurso de dibujos. Escuelas de Victorica.

Dibujos premiados 2do y 3er ciclo. 18 de agosto de 2006.

Más allá de su interés por diferenciarse del Estado provincial, las políticas de reconocimiento que ensaya el Estado municipal refuerzan el “ingreso” subordinado de los indígenas a la historia oficial que tiene el primero. El municipio los incorpora al espacio socio cultural oficial apuntando a patrimonializar su historia a través de

¹⁴² El relato es continuamente retomado cada vez que pretenden, indígenas y no indígenas, “resolver” la tensión que acarrea la demanda por exponer las distintas versiones sobre la historia. Un ejemplo podría ser el comentario realizado por un victoriquense luego de leer una nota sobre el homenaje a la Batalla de Cochicó, en su 129 aniversario.

Julio dijo: “Yankamil es un verdadero prócer del pueblo ranquel, nunca se rindió ni se entregó, mucho menos se vendió, pero a la vez era de los hombres que sostenían la necesidad de la convivencia pacífica con el blanco, aunque los blancos (como Rudecindo Roca) solo podían pensar en ellos como esclavos nunca como vecinos. Yankamil liberó a más de 250 ranqueles y pampas esclavizados en Misiones, luego volvió a su amada tierra donde defendió su raza, su estirpe y su orgullo ranquel aun siendo muy mayor. Viva la heroica resistencia del pueblo ranquel. Viva Victorica (el pueblo) pionera en la reconciliación histórica”.

<http://paginademiercoles.blogspot.com/2011/08/129-anos-de-la-batalla-de-cochico.html>

19 de agosto de 2011 18:53.

topónimos y su saber hacer. Aún cuando se quieren diferenciar por sus intereses partidarios, ponen en práctica ese ingreso subordinado y tutelado de los indígenas al todo que administran.

La forma en cómo los estados incorporan la diversidad cultural en la esfera pública “no busca poner en tensión visiones alternativas del mundo vía debate en el espacio público. Más bien, (...) se apuesta a la exposición/tematización pública de los patrimonios culturales de los diferentes” (Briones, 2007:101). Tampoco se preocupan por la forma en cómo potenciar didácticamente esas inscripciones, dejando liberada las interpretaciones a los sentidos personales sedimentados sobre *lo indígena*.

Así los indígenas del Consejo de Lonkos se concretan aislados, sin aliados y para-estatalizados.

LAS DISPUTAS INDÍGENAS POR LA AUTENTICIDAD EN UN CONTEXTO DE PATRIMONIALIZACIÓN

1. INTRODUCCIÓN

En los últimos capítulos, trabajé las formas en cómo los **no indígenas** explican y reivindican en el presente a los indígenas pampeanos. Las abordé en dos capítulos porque diferencié aquellas que se desarrollan dentro de propuestas para indígenas, de aquellas que se organizan en propuestas con los indígenas. Así, en el capítulo 3 traté las proposiciones hechas por docentes y legisladores, y en el siguiente expuse los planteamientos de funcionarios y pensadores en la organización de dos ceremonias indígenas tramitadas por la línea “oficial” del Consejo de Lonkos.

En este capítulo, estudio específicamente cómo y para qué los propios **indígenas** se explican y reivindican, tanto en el presente como cuando piensan en el futuro. El período que estudie comprende los años que van desde el 2008 al 2010. Este lapso se caracteriza por la consolidación de la patrimonialización de los indígenas como política indigenista del estado provincial.

Para lograr el objetivo, trabajé dos líneas de reclamo indígena. Las mismas están representadas en dos comunidades que, durante el trabajo de campo, fueron protagonistas centrales del movimiento indígena provincial, y que en el año 2008 plasmaron bajo el formato de un centro cultural sus propuestas de educación indígena para indígenas, fundamentalmente con el fin de revivir/revitalizar/reconstruir para los jóvenes, *la cultura* de sus ancestros.

Si bien las dos comunidades pertenecen al Consejo de Lonkos, una es opositora de la otra. Nos referimos a las colectividades *Willi Antu* y *Rankel Mapuche-Toay*. La primera representa la línea oficial y está liderada por María Inés Canuhé; la segunda es representada por Juana Vila Rosa¹⁴³.

¹⁴³ Todas las comunidades rankeles de La Pampa forman parte del Consejo de Lonkos. La única comunidad indígena pampeana que no lo integra se auto-reconoce mapuche, y es la Nawel Lelfün Mapu encabezada por Salvador Nahuel y su nieto Alejandro Nahuel.

Para abordar cómo y para qué los **indígenas** de estos grupos sociales se explican y reivindican a sí mismos, estudié significados y prácticas de sus lonkos y de los dos “jóvenes” indígenas más comprometidos en sus espacios íntimos de socialización. Muestro desde los centros culturales, cómo y para qué estos actores enseñan y aprenden lo que allí denominan la *cultura y la identidad indígena*. Específicamente, doy cuenta de las referencias que utilizan, las pertenencias que reconocen, las resistencias que plantean y los reconocimientos que imaginan.

Las lonkos se consideran a sí mismas representativas de dos formas de ser y de exigir ser indígenas en la provincia. Tienen una larga militancia en la cuestión indígena, que hace suponer que pasaron por episodios de interpelación, reflexión, acción y promoción de esta temática. Estas experiencias las hacen portadoras de posiciones consolidadas que “funcionan como nociones metaculturales con su propio régimen de verdad acerca de las diferencias sociales” (Briones, 2005: 19; 2007:11). Posiciones que son ideas/argumentos sobre la *cultura y/o la identidad* indígena que regulan, consciente o inconscientemente, las formas de representarlas; pero que al mismo tiempo recrean relaciones de poder.

Por su parte, los “jóvenes” indígenas, uno de cada centro, reconocen ascendencia y militancia indígena, y por aquellos tiempos eran protagonistas, con voz y reconocimiento, dentro de sus líneas de reclamo. Cabe aclarar que, si bien en los centros se observaban “jóvenes”, en uno más que en otro, tanto la participación como el compromiso de los mismos no eran sostenidos. En general, sus presencias eran más bien inconstantes y dependían del tipo de actividades que se generaban. Por el contrario, los dos “jóvenes” que abordo, Diana y José, no sólo lideraban sus grupos etarios, sino que también se asumían conocedores de las formas de ser indígena que los habitaban; además de mostrarse seguros de aplicarlas.

Por esto último, indago sus conocimientos respecto a cómo y para qué ser indígena hoy. En algún sentido, al trabajar con “jóvenes” comprometidos, supongo que en los aprendizajes logrados podemos apreciar el germen de las futuras formas de reclamo indígena.

Al realizar esta tarea de revisar en las propuestas indígenas las formas en que deben/buscan reivindicarse en el presente, de alguna manera también reviso la idea instalada de que los indígenas de la provincia son improvisados y/o descaracterizados.

En términos organizativos trabajo, a lo largo del capítulo, en primer lugar, el contexto político y las intenciones de cada uno de los centros culturales desde su creación. En segundo lugar, exploro las posiciones enseñadas y aprendidas en ellos sobre cómo y para qué SER indígena. En tercer lugar, analizo las relaciones de estas posiciones con el dispositivo de patrimonialización propuesto por el estado provincial.

2. EL CONTEXTO POLÍTICO Y LAS INTENCIONES DE LOS CENTROS CULTURALES INDÍGENAS

A mediados del año 2007, el estado provincial comenzó a impulsar, a partir de diferentes encuentros, el fortalecimiento de la relación entre *Patrimonio y Turismo cultural*. Esta política se sustentaba en la Ley de Conservación del Patrimonio Cultural de la provincia (N° 2083/2003) que prescribe que:

Es susceptible de integrar el Patrimonio Cultural de la Provincia de La Pampa merecedores de protección por la presente Ley: (...) Aquellas personas o grupos sociales que por su aporte a las tradiciones, en las diversas manifestaciones de la cultura popular, ameriten ser considerados como integrantes del patrimonio pampeano, estableciendo mecanismos para promover la transmisión de las destrezas y técnicas tradicionales por los artistas y artesanos antes de su desaparición por causa de abandono o falta de reconocimiento (La Ley N° 2083, artículo 3, inciso k).

Si bien esta Ley no menciona directamente a las comunidades indígenas, se promulgó en un contexto nacional de reconocimiento jurídico de los derechos indígenas. Entre otras normativas, me refiero a las leyes nacionales que tratan la *Restitución de restos aborígenes* (N° 25.517/2001) y la *Protección y preservación del patrimonio arqueológico y paleontológico* (N° 25.743/2003)¹⁴⁴.

Hasta el año 2007, la Ley N° 2083 no había sido implementada. No fue casual que las autoridades iniciaran su puesta en práctica recién cuatro años después de su promulgación. Las razones de su implementación no sólo deben focalizarse en la incipiente visibilización de lo indígena en la provincia y/o en las “presiones” internacionales y nacionales de los avances jurídicos en materia de reconocimiento de los pueblos originarios. Creo que el condicionante más fuerte venía del propio gobierno provincial. Me refiero a la política de “descentralización concentrada” de Carlos Verna, ya en los últimos tramos de su gobierno.

¹⁴⁴ Por leyes anteriores, ver Guastavino y Berón, 2009.

El gobernador, para administrar las demandas de los pueblos del interior, que exigían mayor inversión económica, organizó un publicitado Congreso Provincial de Cultura (agosto de 2007). En el evento, Verna puso en práctica su estrategia de control social; pidió que cada región reivindique y reclame por su cultura (descentralización) y, de manera natural, asoció y exigió que dichas demandas se construyeran articuladas a los nuevos *motores de desarrollo*, las industrias culturales (concentración/control)¹⁴⁵.

El orden que tanto le preocupaba a Verna y sus antecesores quedó patente cuando habilitó a los que saben de turismo (las agencias) para la administración de los bienes patrimonializables. Con ello, no sólo enmarcó/condicionó el tipo de demandas a construir, sino que también construyó un nuevo promotor y destinatario de las mismas: el sector privado.

Con la estrategia de la economía cultural, el gobernador sedujo a varios lonkos. En algún sentido, el Congreso legitimó la participación de los agentes de turismo en la construcción de las reivindicaciones de los indígenas; agentes que hasta ese momento no habían manifestado ningún compromiso en favor, ni de las demandas ni de los pueblos originarios en general.

*En la Pampa llevamos adelante una línea de acción descentralizada que es eje político de este gobierno y que en el área cultural se presenta como un desafío. Pensemos que es necesario desarrollar estrategias para poner en **práctica real los derechos culturales de los ciudadanos que hace años se proclaman**, pero hay sectores excluidos que aún no pueden ejercerlo, a estos ciudadanos debemos orientar nuestro esfuerzo. Otro aspecto destacable es el rol de las industrias culturales como factor de desarrollo por su contribución a la identidad y a la generación de empleo (...) Tenemos que gestar políticas pactadas entre estado y sociedad y **administradas por quien en cada caso esté mejor situado***

¹⁴⁵ *La producción cultural es una herramienta que contribuye a la transformación de la sociedad. Cuanto más se reconozcan y estimule la diversidad y participación de los agentes sociales, cuanto más se acompañe con acciones descentralizadas y concretas a la comunidad, más beneficiosos son los resultados* (Discurso del Gobernador Carlos Verna, inauguración de Congreso Provincial de Cultura, 17/08/2007).

para hacerlo (Discurso del Gobernador Carlos Verna, inauguración de Congreso Provincial de Cultura, 17/08/2007)¹⁴⁶.

Entonces, en aquel Congreso, el Gobierno igualó comunidades indígenas y los empresarios de turismo en la construcción de lo patrimonializable; y con ese ardid, durante esos tres años, controló la fuerza de las reivindicaciones que no eran rentables. Pero lo más complejo fue que lo identitario de los indígenas quedó entrampado en esos marcos.

Desde y para ese lugar enunciado por el Gobernador, el estado promovió y construyó la idea de reconocer rasgos, sujetos y lugares como patrimonializables. Los funcionarios provinciales del área Cultura llevaron adelante varias reuniones de trabajo, no sólo para aplicar la ley, sino también para promover entre los grupos minoritarios los beneficios económicos e identitarios de poner en práctica la relación entre patrimonio y turismo¹⁴⁷. Producto de estos encuentros, varios Secretarios de Cultura de los municipios del oeste pampeano y dirigentes indígenas acordaron *declarar a los aborígenes como patrimonio*¹⁴⁸. Sin pérdida de tiempo, las reuniones que continuaron tenían por objetivo armar *circuitos turísticos indígenas*. Era tan clara la meta, que sus promotores (indígenas y no indígenas) desestimaban los desacuerdos o las advertencias que surgían en tales reuniones¹⁴⁹. El objetivo era que cada municipio y sus comunidades indígenas construyeran proyectos turísticos para solicitar financiamiento. Los proyectos debían estar avalados por la Subsecretaría de Turismo de la provincia y por el sector privado, ya que nadie discutía su participación¹⁵⁰.

¹⁴⁶ En el Congreso, el Foro más numeroso y con mayor participación indígena fue el que se reunió bajo el título *Patrimonio y Turismo Cultural*. Allí, como lo planteaba el programa del evento se trabajaron los siguientes temas: *Patrimonio cultural y natural pampeano. Interacción con el turismo. Patrimonio cultural y natural: manifestaciones culturales de los pueblos originarios; sitios o lugares históricos; zonas arqueológicas; espacios públicos, jardines históricos; casa-museos; etc. Propuestas de desarrollo de proyectos de turismo cultural. Turismo interno y turismo de paso. Rol de las empresas turísticas y del estado. Oportunidades y dificultades*.

¹⁴⁷ Obviamente no es original del caso pampeano la relación cultura y turismo, aunque sí considero que lo es el uso del gobernador de dicha relación. Me refiero a emplearla para incluir a los indígenas (sectores excluidos) excluyéndolos de la administración de sus bienes culturales.

¹⁴⁸ Congreso provincial de Cultura (2007).

¹⁴⁹ Por ejemplo, en el encuentro de mayo de 2008, los directores de cultura de las localidades de Victorica y Santa Isabel, tal como lo hicieron en el Congreso de Cultura de 2007, citando sus ejemplos aseveran que se debería tener en cuenta que los no indígenas en general no acuerdan con patrimonializar lo indígena. La sugerencia es soslayada por los coordinadores funcionarios provinciales.

¹⁵⁰ La mejor concreción de esta idea se pudo apreciar el 28 de septiembre de 2008. La Cámara de Turismo de La Pampa (CATULPA), integrada por miembros de la línea oficial del Consejo de Lonkos, presentó en

En ese contexto, cargado de encuentros entre funcionarios y lonkos para visibilizar a lo indígena con el lente de la patrimonialización para el turismo, las dos comunidades más activas pusieron en funcionamiento respectivos centros culturales.

Entre los años 2008 y 2010, María Canuhé y Juana Vila Rosa eran las principales protagonistas del movimiento indígena provincial. Ambas lonkos se mostraban siempre antagónicas¹⁵¹.

En público, sus diferencias pasaban por la tesis de los Canuhé, que se basa en la idea de que existe un peligro latente de neomapuchización de los pueblos originarios de La Pampa. Para ellos, y muchos lonkos del Consejo, la primera situación de riesgo está en la interpretación de que la mapuchización fue total; esto es, que La Pampa no tiene pueblos originarios propios. Según esta familia, en el territorio de la pampa central habitaban tres pueblos: los rankeles, los tehuelches y los mapuches (estos últimos originarios de otros lugares y agresivos con los primeros). Por su parte, no reconocen contacto con los mapuches, pero sí con los tehuelches. De esta manera, niegan que haya existido una suerte de “alterización irreversible de las pautas socio-económicas de los pueblos indígenas ‘pre-araucanos’” (Lenton, 1998:3-8), porque no hubo relación. Sí sostienen los argumentos referentes a la “territorialidad que indican la extranjería de ‘lo araucano’ en oposición de la aboriginalidad de ‘pampas’ y ‘tehuelches’” (Op. Cit.)¹⁵².

la Subsecretaría de Turismo de la provincia una propuesta turística denominada La Ruta del Indio: *Un programa inédito a nivel nacional que narra la trayectoria de los nativos y colonizadores indígenas, que transitaron las tierras de la Pampa Central* (CATULPA: Ruta del Indio). La propuesta, avalada por el Consejo de Lonkos y las Intendencias de los pueblos implicados en la “ruta del indio”, se propone *promover la cultura de la Nación Ranquel y su entorno turístico*.

¹⁵¹ En la provincia, son cuatro los lonkos que tienen una histórica presencia en la lucha indígena, no siempre de manera entramada. Me refiero a Carlos Campú (Árbol Sol), Curunau Cabral (Emilio Mitre), Oscar Guala (Santa Rosa) y Germán Canuhé. Durante el trabajo de tesis, el primero de los lonkos no participó de manera directa de la reemergencia indígena provincial, según algunos informantes por diferencias personales con los otros. Guala y Canuhé dejaron su protagonismo en la voz de María Inés. Por su parte Curunau hizo lo mismo en la voz de Juana, pues con ella participó de diferentes eventos y se alió para hacer frente a algunos cuestionamientos del Consejo de Lonkos (Por ejemplo, cuando en una reunión pública en la UNLPam, María Inés, en nombre del Consejo, cuestionó su parcialidad como representante en el INAI).

¹⁵² En una Carta Abierta a la presidenta Cristina Fernández en mayo de 2008, Canuhé se refiere a los mapuches como chilenos amigos, negando así filiación alguna con los ranqueles: “Somos el Pueblo Rankül (Ranquel), Nación Mamüll (País del Monte), habitantes desde tiempos inmemoriales del Centro de la actual Argentina. Descendemos de quienes por 350 años, desde la llegada de España, mantuvieron la independencia de nuestra Nación y posesión de nuestro Territorio, desde el Río Salado – Río Cuarto hasta el Río Negro. Al Este el Atlántico y al Oeste parte de Santa Fe, Córdoba, San Luí, Mendoza, hasta el Neuquén. Así está registrado desde la época de los españoles y en los Tratados de Paz que nuestra Nación firmó con sucesivos gobiernos desde Octubre de 1819 hasta el 24 de Julio de 1878. (...) Fuimos nosotros los que siempre estuvimos aquí, en el Centro, un Centro que España no pudo hollar, una Nación cuya

Considero que el efecto nacionalista de la noción de araucanización tuvo también un efecto provincialista, en tanto que para el sentido común pampeano, los originarios de la provincia son sólo los rankeles.

Los que integran el grupo oficial en el Consejo de Lonkos creen que su condición de “únicos originarios” de La Pampa está siendo boicoteada por la Universidad y por la comunidad Rankel Mapuche-Toay, con sus argumentos acerca de que los rankeles son un grupo heterogéneo, debido a su contacto con los tehuelches y los mapuches. Muchos de ellos calificarían estos argumentos como pro-neomapuchización de La Pampa.

En privado, las diferencias entre ambas líneas son explicadas por acusaciones cruzadas acerca de supuestos “abusos” de la *identidad indígena* para beneficios personales.

Durante el período de alta visibilización de la cuestión indígena en el país, los actores de ambos bandos de reclamo monopolizaban y se disputaban la palabra de los indígenas de la provincia. Nos referimos a:

- La línea fundada por Juana Vila Rosa, que por aquel entonces, con 70 años, sostenía que los rankeles son mapuches, principalmente porque afirmaba que son descendientes del mapuche Yanketruz. Por esta posición, sus integrantes siempre “miran” a las comunidades mapuches del sur, como lo veremos más adelante, ya sea para aprender o para re-encontrarse. Juana es lonko de la comunidad *Rankel Mapuche Toay*, y desde allí recrea las posiciones de esta línea. Vive con su hermano en una humilde casa en la localidad de Toay y asegura ser descendiente directa de Mariano Rosas (Paguitruz Guor).

El antecedente de la comunidad es *Agrupación Aborigen Ranquel Toay* (1980). Desde aquel entonces Juana y su comunidad proclaman que esperan *aprender y conocer realmente la forma de vida de otras comunidades*¹⁵³. Durante el trabajo de tesis, la voz de Juana siempre estuvo presente como la contrafigura más visible, aunque no única, del discurso oficial.

postura apoyando la Independencia Americana fue fundamental para afianzar la revolución impidiendo el paso de los realistas por nuestro territorio para reconquistar Buenos Aires, en oposición a nuestros amigos que habitaban Chile, que permanecieron aliados a España” (Carta Abierta del Pueblo Rankül en reclamo a la Presidenta de Argentina, Pacta Sun Servanda).

¹⁵³ Acta de constitución de la *Agrupación Aborigen Ranquel Toay* (1980)

- La línea fundada por Germán Canuhé, quien siempre dirigió el Consejo de Lonkos. Entre los relatos fundacionales de este grupo, está aquel que afirma que, de acuerdo a testigos de la época, el término rankel aparece antes que el mapuche, “de aquí salta a la conclusión de que los rankeles como entidad socio cultural, ya no como término, estaban antes que los Mapuches en la región” (Lazzari, 2007:106). La línea “oficial” está conformada por diferentes comunidades, la más influyente es la *Willi Antu*, liderada por la señora María Inés Canuhé, de 54 años de edad. María es hija del renombrado líder del movimiento indigenista y vive en un barrio de “clase media” de Santa Rosa. En el año 1998, fundó la escuela de Equitación *La Cuesta*, lugar donde organizó diez años más tarde el centro cultural que analizaremos. Al igual que su padre, es una referente de la cuestión indígena en la provincia y participa como invitada de diferentes foros sobre la cuestión. Durante el trabajo de tesis, su voz está más que presente, porque María participa y decide dentro del movimiento indigenista provincial y nacional.

En el año 2008, ambas comunidades inauguraron su centro cultural. La comunidad *Rankel – Mapuche Toay* lo hizo en abril, y *Willi Antu* abrió las puertas de su centro en septiembre.

El primer centro fue financiado por el Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología - subprograma Promoción de la Universidad Argentina-. El logro se pudo dar porque, en ese entonces, dos de los miembros más activos de la comunidad estaban vinculados a la UNLPam. Ese contacto les permitió ingresar con aval académico a la convocatoria del MECyT (2006). La participación de los dos “jóvenes”, con larga militancia estudiantil, visibilizó otra forma de ser indígena, distinta a la de la línea oficial del Consejo de Lonkos. También, y quizás lo más importante, incorporó la voz de los “jóvenes” a la cuestión indígena en la provincia. Ambos, cada vez que concurrían a los diferentes actos indigenistas, ejercían su derecho a hablar, situación que no era común en/para los “jóvenes” por esos tiempos¹⁵⁴. Así, entre los años 2008 y 2010, José Quinteros y Fabio Araneda tenían una marcada incidencia en las prácticas indigenistas de la provincia, a través de su comunidad. Con el centro cultural, la comunidad de Toay se proponía

¹⁵⁴ Los “jóvenes” tenían el grado de *konas* de la comunidad. De acuerdo a las explicaciones del caso, *kona* son aquellas personas encargadas de acompañar al *lonko* y apoyarlo en sus labores cotidianas. En otras circunstancias, utilizan casi como sinónimo la palabra *werken*. Por esta razón, las veces que las utilizo aparecen en cursiva, como cita textual.

recuperar y fortalecer la identidad cultural del Pueblo Rankel. Al momento de su inauguración, específicamente esperaban:

- *Contribuir al proceso de revitalización lingüística de la comunidad Rankel.*
- *Producir y publicar material educativo para la enseñanza de la lengua Rankel – Mapuche.*
- *Recuperar las prácticas ancestrales sobre medicina, plantas medicinales y salud.*
- *Recuperar y divulgar la cosmovisión del pueblo Rankel (Objetivos del Proyecto)*¹⁵⁵.

Por su parte, el centro de la comunidad *Willi Antu* -ubicado en las afueras de Santa Rosa-, fue financiado con diferentes aportes provinciales y nacionales. Formalmente, recibió el nombre de *Centro de Interpretación de Cultura Ranquel (CICOR)*.

Aquí, tanto en el diseño del proyecto como en sus primeros años de puesta en práctica, la presencia de los “jóvenes” fue casi inexistente. Más bien, la idea y el desarrollo del mismo respondía al trabajo de María Inés y su familia. Recién en el año 2008, una joven comenzó a tener presencia pública en la línea oficial del Consejo de Lonkos, y también participaba en el CICOR. Su nombre es Diana Oliva y pertenece a la comunidad rankel Baigorrita. Desde su incorporación en el espacio indigenista, su presencia fue creciendo, al punto de que a fines del año 2010 era otra de las figuras reconocidas del movimiento.

El CICOR tenía varias intenciones:

- *Crear un centro de referencia de la cultura de los habitantes originarios de estos territorios, donde se pueda conocer su historia, su arte, sus formas de vida, como así también su situación de vida y de organización actual.*

¹⁵⁵ En el Salón Cultural, entre los años 2008 y 2010, se realizaron las siguientes actividades:

- Enseñanza de la lengua Rankel – Mapuche,
- Trabajo de recopilación y recuperación de las prácticas medicinales ancestrales,
- Enseñanza de tejidos y cerámica artesanales y de construcción de instrumentos musicales indígenas.

- *Promover la Cultura Ranquel a nivel nacional e internacional, por medio de información a los visitantes como así también de páginas en internet o asistencia a ferias de turismo o seminarios culturales.*
- *Promover el turismo en la Provincia de La Pampa, tratando de captar a los visitantes de paso, para realizar diferentes circuitos relacionados con el tema o que sean simplemente recreativos, como turismo ecuestre, visitas a estancias, al Parque Luro, estirando la estadía que los visitantes tengan prevista (<http://www.cicor.org.ar/proyecto/index.html>)¹⁵⁶.*

Ambos centros funcionaban en propiedades privadas de las lonkos; el primero en la vivienda única de Juana y, el segundo, en una chacra de fin de semana. Éste es un dato que contribuye, como veremos más adelante, a explicar cómo y para qué se socializa en cada espacio.

¹⁵⁶ En el periodo estudiado, el Centro concretó varias celebraciones, talleres de telar y distintas reuniones de difusión de la cultura rankel. También visitas de turistas de diferentes regiones.

3. LAS POSICIONES SOBRE CÓMO Y PARA QUÉ SER INDÍGENA: ESENCIALIZACIONES Y ESTRATEGIAS

3.1. CENTRO CULTURAL RANKEL MAPUCHE TOAY

Durante el trabajo de campo (2007 – 2010), la comunidad Rankel-Mapuche de Toay estaba conformada por aproximadamente 20 familias. De ellas, 10 integrantes fueron los que impulsaron el proyecto del centro cultural y su puesta en práctica. Por el tipo de financiamiento que posibilitó la creación del mismo, los objetivos estuvieron formalizados y a disposición de toda la comunidad desde un inicio¹⁵⁷.

El tamaño de la comunidad y el tipo de actividades que realizaban sus integrantes (visitas a familiares enfermos, charlas en escuelas, concientización de “jóvenes” para solicitar becas de estudio), facilitaban una constante y fluida relación con la lonko. Por ejemplo, todos eran informados de cada actividad planificada y la comunicación siempre era personal. En los encuentros acordados, los integrantes podían pedir nuevos talleres, siempre que estuvieran vinculados al saber indígena.

Una parte importante de los trabajos comunitarios se acordaban en las reuniones de los domingos, en el patio de la casa de la lonko o en el espacio destinado al centro cultural (una habitación de 12m²). En esos encuentros, en forma constante, la lonko pedagogizaba una *forma de ser indio*. Explicaba lo indígena a partir de lo que ella denominaba cosmovisión o filosofía indígena¹⁵⁸.

La filosofía de vida del pueblo originario es algo muy especial, la naturaleza no nos respeta si no la respetamos. Es algo muy fuerte conocer la filosofía de vida del pueblo indígena, es un círculo la vida que no tiene principio ni tiene fin, indudablemente no somos dueños de nada, somos parte de; es decir, el sentimiento que nos une indudablemente es muy especial porque al no ser dueños de nada compartimos todo, eso es la filosofía de un pueblo indígena; es decir, no ser más que nada porque entendemos que todo lo que está en la naturaleza tiene vida y todo tiene

¹⁵⁷ El proyecto con el Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología exigía transparencia en las actividades a realizar.

¹⁵⁸ Las citas a continuación pertenecen a la lonko Juana Vila Rosa, y las mismas fueron registradas en diferentes momentos del trabajo de campo.

su personalidad, y como tal, y como entes, tenemos que respetarnos. Y si nosotros queremos que la naturaleza nos respete a nosotros, indudablemente nosotros tenemos que respetarla a ella. A veces suena risueño decir hermano árbol dame tu rama para hacer la cuna de mi hijo, dame permiso de sacar tu rama y emplear tu rama para hacer este trabajo. El indio era muy ceremonioso, en cada cosa y en cada lugar que estaba indudablemente tenía que pedir permiso, precisamente por eso, porque no éramos dueños de nada y éramos parte de ese todo. Y seguimos siendo parte de ese todo, dueños de nada (...) Esas son cosas que indudablemente es una filosofía diferente a la que estamos acostumbrados a vivir y compartir.

Desde su lógica, la filosofía indígena incluía la relación armoniosa con la naturaleza y el respeto por la raíz de cada uno:

El hecho de decir que no somos dueños de nada y que somos parte de, y decir que dentro de nuestra filosofía de vida es el respeto absoluto no solamente a la tierra, sino también a aquella formación familiar que era la raíz, tuwun. Decimos nosotros que es nuestra propia descendencia. Mi tuwun es che gnor. Panguitruz gnor es el que origina nuestra descendencia.

En las largas exposiciones, la lonko planteaba que la cultura de sus antepasados les fue violentada y que para *ser indígena había que recuperarla*. Algo que ella representaba con el pedido, *debemos buscar el tuwun*. El *tuwun* era utilizado para representar, de manera diferenciada, la *esencia* y el *origen* del pueblo originario. Cuando hacía alusión a la *esencia*, se refería a la *cosmovisión espiritual*; con ese sentido, su preocupación era recuperar la forma de vida espiritual de los indígenas. Y cuando hablaba de *origen* se refería al árbol genealógico de cada indígena. Por esto, su principal objetivo era recuperar el valor distintivo de cada tronco familiar.

La esencia indígena (cosmovisión espiritual) era el conocimiento transversal en los trabajos pedagógicos de la *lonko*. Las tardes domingueras el centro cultural se poblaba de discursos esencializadores de la cultura y la identidad indígena. En *la hora del delirio*, tal cual la denominaban, jocosamente, “jóvenes” con silencio entusiasta

escuchaban atentamente de su *lonko* los rasgos incorpóreos del ser indígenas. Rasgos que, de acuerdo a la forma en cómo los construía su *lonko*, más que heredarse podían ser aprendidos.

Los trabajos de enseñanza de la *lonko* apuntaban a que los “jóvenes” aprehendieran la filosofía indígena, independientemente de si tenían o no este tipo de *raíz*. En numerosas ocasiones, ella planteaba a sus “representados” o visitantes ocasionales que *es bueno comenzar a pensar y vivir de otra manera, que para ello no hay edad ni tiempo*. En esa dirección, les hablaba específicamente de vivir en armonía con la naturaleza, y les pedía que hablen con ella para que no los agreda con calor o frío, que conozcan sus poderes curativos, que la saluden todas las mañanas.

Los consejos siempre eran acompañados con relatos de situaciones vividas que probaban las bondades de practicarlos. Por ejemplo, luego de un viaje a San Martín de los Andes para participar de una ceremonia en el cerro Lanín, comentó:

La ceremonia tenía como fin ayudar a nuestro pillan mawuiza Lanin a recuperar su nieve eterna en su cima, ya que ésta se estaba perdiendo a consecuencia del calentamiento global. Nuestro ragizuan, unidad de pensamiento y sentimiento, consiguió que nevara, ya que la naturaleza nos escuchó para que el Lanin recupere su esplendor como energía ordenadora del wall dugun.

Para la *lonko*, la *cultura indígena* tiene un aspecto constante, que es la causa de todas las prácticas: la cosmovisión indígena. Serían ideas, valores, significados que los indígenas utilizan para orientarse, relacionarse, comportarse, identificarse. Juana no esencializaba a los indígenas a partir de rasgos observables, sino que esencializaba el sentido de ser indígena. Planteaba una correspondencia necesaria entre lo “metafísico” y las prácticas, entre la “espiritualidad indígena” internalizada y la *identidad* de un pueblo originario, entre los valores ancestrales y las posiciones sociales y étnicas.

Al plantear que se aprende a ser indígena, de alguna manera la *lonko* asumía que la identidad se podía transformar; pero también recortaba su multiplicidad al enfatizar que el sentido estaba congelado por la cosmovisión indígena. Podríamos decir que, para ella y su comunidad, un indígena se identifica con muchas cosas, pero esas identificaciones están reguladas por la *filosofía indígena*.

Debido a que en la colectividad continuamente se invitaba a buscar el *tuwun*, sus miembros se dirigían con admiración a los pueblos que vivían en comunidad y practicaban los rituales y ceremoniales indígenas¹⁵⁹. Cuando visitaban a estos pueblos, sobre todo a los mapuches en el sur, las preguntas a los anfitriones siempre eran del orden de cómo hacer un ritual o un ceremonial¹⁶⁰.

*En La Pampa estamos aprendiendo, queremos saber de ustedes, porque ustedes tienen más arraigada la esencia de lo que es una ceremonia (gillipun) (...) allá no tenemos a quién consultar sobre la forma de cómo armar una ceremonia. Ustedes están **espiritualmente más avanzados** que nosotros, porque viven en comunidad, y tienen guías espirituales muy fuertes que nosotros carecemos.*

De acuerdo a la lonko, la filosofía indígena fue forjada en la diversidad étnica que habitaba los suelos “pampeanos” antes de 1880. Por cómo explicaba la formación de este tipo de pensamiento, la lonko enseñaba que la esencia de los pueblos originarios contiene el respeto a la diversidad en todas sus expresiones.

En esta zona estaban los pámpidos y los borogas, y los querandíes que ya venían escapando de la zona norte de la parte de Entre Ríos y Corrientes (...) que se afincaron en esta zona de la pampa y se hicieron un grupo de entre querandíes, pámpidos y borogas. Cuando la invasión de la mal llamada conquista del desierto se avanzó sobre ellos, indudablemente sus lanzas se fueron desparramando (...) Cuando entró Yanketruz de la zona de gulumapu (tierras del oeste) que venían cruzando

¹⁵⁹ Como vimos anteriormente, Juana sostenía que el *tuwun* también refería a la filosofía indígena y podía lograrse independiente de la “herencia biológica”, por eso incitaba sus interlocutores a buscarlo. Claudia Briones sostiene que en las comunidades del sur el *tuwun* se tiene o no se tiene y que esa concepción acaba biologizando un poco la pertenencia. Esta última interpretación se enseñaba en el CICOR.

¹⁶⁰ En el año 2008, en dos oportunidades acompañé a la lonko y 15 integrantes de su comunidad a San Martín de los Andes. El objetivo de los viajes era aprender, recuperar y divulgar la cosmovisión del pueblo mapuche. En el sur compartimos sus espacios con Fidel Kolipan, werken de la Confederación Mapuce Neuquén; Ernesto Antriau, lonko de la Comunidad Paichil Antriau; Diego Payun, lonko de la comunidad Curruhuinca; Roberto Arias de la Radio Comunitaria Intercultural AMWajzugun, (AM 800) y José Quintriqueo, werken de la Comunidad Kinxikewde paso Coihue. Por esos tiempos, estas comunidades y actores se hallaban entramados para enfrentar la teoría y la práctica de despojo de territorios indígenas que diferentes grupos de poder, locales y nacionales, llevaban a cabo. De hecho, Juana y su comunidad participaron en San Martín de los Andes de una marcha en defensa del territorio de la comunidad Paichil Antriau (21 de marzo de 2008).

*la cordillera, lo que hizo Yanketruz es aunar todas esas lanzas que andaban dispersas en la pampa y se generó una sola, se fusionó todo eso y de allí salió una lengua madre que fue el mapudugun, habla de la tierra, el idioma de la tierra (...) Bueno a partir de eso se comenzó a hablar el mapudugun y se comenzó a comprender el hermano de la gulumapu con el hermano de la pampa, empezaron a intercambiar un montón de cosas, entre otras estos sentimientos y esta filosofía de vida, y esta cosmovisión. El hecho de decir bueno, traían algunas cosas de la gulumapu pero acá habían otras que también asimilaba el que venía de la gulumapu; y se hizo uno. **Se fusionó de tal manera que indudablemente...** y después fue el idioma, fue las costumbres que fueron afianzándose y **después fue toda una filosofía de vida y una cosmovisión que hacen a un pueblo originario**, y que bueno, es algo muy especial.*

En general, también para los integrantes de la comunidad, la filosofía indígena es una sola¹⁶¹. En varias oportunidades, los escuché asegurar que ningún pueblo originario tiene su filosofía independiente de la de los demás pueblos originarios. La lonko explicaba esta idea afirmando que, en su larga militancia y participación en diferentes encuentros, reconoció que la cosmovisión de los pueblos originarios es una en la diversidad. Esta concepción y convicción alimentaba el enfrentamiento con el Consejo de Lonkos. Ella los acusaba de desconocer (esa) *la filosofía indígena*.

La práctica de enseñar que la filosofía indígena (la esencia de los pueblos originarios) se basa en el respeto a la naturaleza y a los otros, a lo largo de los años 2007 y 2009, provocó que “jóvenes” de diferentes orígenes se acercaran a la comunidad. Eran “jóvenes” que afirmaban no tener “parentescos” con pueblos originarios, pero que encontraban en la comunidad una suerte de espacio de resistencia y de denuncia a la globalización cultural y económica que atropellaba a la naturaleza.

¹⁶¹ Entre los años 2006 y 2010, al interior de la comunidad podían identificarse dos grupos. El primero, integrado por hombres y mujeres que aseguraban ser descendientes de indígenas, vivían en Toay y eran miembros del grupo fundador (1980), entre ellos Ermelinda Dip de Gómez y Gustavo García (descendientes de la abuela Milimay), Haldeé Cayupán y Cristina Acuña (descendientes de la abuela Cayupán) y familiares directos de Juana (su hermano, su hijo mayor y nietos). El otro grupo estaba integrado en su mayoría por “jóvenes” que vivían en Santa Rosa, de los cuales muy pocos afirmaban ser descendientes y todos declaraban ser admiradores de la filosofía indígena que proponía Juana. En la vida cotidiana de la comunidad, estas características no se traducían en tratamientos diferentes.

Por sus continuas visitas a Juana, toda esa juventud fue incorporada a la comunidad. Así, muchos de ellos proponían y lideraban diferentes actividades dentro del centro cultural. Por ejemplo, sensibilizados con la asunción de Evo Morales a la presidencia de la República de Bolivia (2007), se interesaron por tener un vínculo con la cultura aimara y se pusieron al frente de la logística que trajo a Valentín Mejillones Akarapi (Amawta)¹⁶².

Para estos “nuevos” miembros de la comunidad, la filosofía que pregonaba Juana les aportaba argumentos para proclamar que existen otras formas de pensar y vivir por fuera de las que propone el modelo de producción *extractivista* y *consumista* que, de acuerdo a ellos, experimenta el mundo. En sus participaciones, en todo momento sus apreciaciones contenían ideas del discurso de su *lonko*.

Los lonkos como Juana tienen más las instrucciones de qué camino hay que seguir, es algo único (Cristian)¹⁶³.

*No estaba muy segura de venir a lo de Juana porque no creía tener la madurez suficiente para compartir el sentimiento que se transmite. Lo que sí, me llevo muchas cosas que compartimos, **respetando la naturaleza y tratando de lograr esa armonía y ese bienestar que uno siente cuando pide permiso para pisar la tierra** (Belén)¹⁶⁴.*

Uno de los nuevos “jóvenes” activos de la comunidad era José Quinteros. Él era un recién graduado de la UNLPam (Contador público nacional), y formaba parte de una familia asalariada de sector medio que vivía en uno de los barrios de viviendas públicas más grande de Santa Rosa. Sus ex compañeros conservan dos recuerdos de él y su paso por la facultad: su militancia estudiantil en contra del avance neoliberal y la “valentía” para ataviarse de un poncho pampa en el acto de su graduación¹⁶⁵.

¹⁶² El día 1 de octubre de 2007, el Amawta que le entregó el bastón de mando a Evo Morales, Ayma, se alojó durante 6 días en la casa de la lonko Juana Vila Rosas. Durante su estadía, brindó charlas sobre espiritualidad y cultura aimara, realizó ceremonias en el territorio de la Comunidad y le entregó un bastón de mando a la lonko.

¹⁶³ Operario de 35 años que vivía en General Pico. Hizo el curso de lengua con Juana y se consideraba un fanático de lo indígena, de lo “natural”.

¹⁶⁴ Estudiante de historia (26 años). Su participación en las reuniones era pasiva. Aprendió de Juana el arte de tejer y armar artesanías. Mientras estuvo en la comunidad, de acuerdo a ella, la actividad la mantuvo muy contenida.

¹⁶⁵ En los tres años de mi activa relación con la comunidad, José era el más distante. En los viajes que compartí con ellos, siempre me hacía sentir un invitado, un externo. En todo momento, admiraba su

Desde que lo conocí, José siempre tuvo la inquietud de *generar un espacio en La Pampa donde se enseñe la cosmovisión indígena*. Al igual que Juana, sostenía que, para lograrlo, primero tenían que *imitar a los mapuches del sur*. Esta posición lo mostraba siempre incompleto y, en cierto sentido, enojado con quienes aseguraban que los indígenas de la Pampa tienen su propia cosmovisión.

También compartía con Juana la idea de que todos podíamos aprehender la filosofía indígena y de que sólo necesitamos un maestro. Así, construía la idea de que el *winka* es aquel que *se apropia de las cosas y no comparte*. Dejaba de lado el par “blanco” – “indio”, por el de hombre con o sin filosofía indígena. Desde ese lugar, cuestionaba a la mayoría de los integrantes del Consejo de Lonkos, porque aseguraba que son *egoístas* a la hora de compartir los espacios de visibilización de lo indígena¹⁶⁶.

Con la insistencia de que lo indígena no sólo era un asunto de los descendientes, José le agregaba a los argumentos de Juana el valor de que la *filosofía indígena* no puede ni debe utilizarse estratégicamente con fines personales. Para él, la cosmovisión indígena es una forma de vida total: *es levantarse siendo mapuche y acostarse siendo mapuche*. Desde su experiencia política estudiantil, construía el argumento de que *la cosmovisión es lo más revolucionario*, porque es una *propuesta política de organización social que va a provocar cambios individualmente y colectivamente*.

Tanto en su discurso como en su práctica, José explicaba que la filosofía indígena implica *entender las pequeñas cosas (...), saber que todo tiene que ver con todo (...), no pensar en las banalidades de la vida (...), no destruir la tierra sin importarte las consecuencias (...), no crear una atmósfera entre quienes te rodean, que no te importe el otro (...), preocuparse por saber la lengua*. En su vida cotidiana, practicaba lo que

capacidad de trabajo por la causa. Era el vocero de la comunidad. A mediados del 2009, por un mal entendido con Juana, se fue de la comunidad. A principios de 2010, me invitó a participar de las actividades en su nueva comunidad, la mapuche *Lelfún Mapu*. Esta comunidad, como lo mencioné anteriormente, no forma parte del Consejo de Lonkos. Durante el trabajo de tesis, pude conocerla a través de Alejandro Nahuel. La comunidad no tiene reconocimiento jurídico y se visibilizaba a partir de los talleres de lengua mapuche y de un programa de radio. Estaba conformada por un pequeño grupo que, de acuerdo a Alejandro, buscaba revalorizar la cultura mapuche y darla a conocer a la sociedad. En la práctica, Alejandro acompañaba las movidas indigenistas que contenían una lectura crítica del papel de estado en la situación pasada y presente de los indígenas. Se diferencia del Consejo, entre otras cosas, porque él asume que los rankeles son mapuches. Políticamente, la comunidad *Lelfún Mapu* acompaña los trabajos del Partido Socialista Auténtico y del Partido de los Trabajadores socialistas.

¹⁶⁶ En la comunidad, afirmaban que los miembros oficiales del Consejo de Lonkos copaban todos los eventos públicos que involucraban lo indígena. Que, en el mejor de los casos, ellos eran invitados sobre la fecha o por terceros.

decía, participaba de actividades solidarias, estudiaba la lengua y se comprometía con pregonar la visión de mundo indígena.

Desde su posición, el aprendizaje de la lengua era uno de los caminos para llegar a conocer y comprender los contenidos de la cosmovisión. Según él, en el *mapudungun* habita la filosofía indígena.

Enseñar la lengua y explicar los por qué se dice así. Yo me imagino a los que saben la lengua en la escuela, a Juana y al abuelo de Alejandro. Por ejemplo decir Mari Mari, no es ¡hola diez diez! ¿Por qué dos veces? Porque diez es el ciclo mapuche por excelencia, en diez años, en diez horas nos vamos a estar viendo, en todo un ciclo nos vamos a estar viendo. Dos veces porque generalmente en la cultura mapuche todo se representa en número par, porque par es positividad. Se trata de que todas las relaciones sean positivas, hacia una atmósfera positiva. Sin negar que exista la negatividad.

El argumento de que *todo está encerrado en la lengua* ayudaba, por un lado, a reforzar en la comunidad la idea de que, para revitalizar lo indígena, se necesitaban “maestros” y, por otro lado, la posición de que todos podían acceder a su conocimiento.

A la hora de mostrar lo indígena como enseñable, José era más etnicizador que Juana. Si bien él asumía que los descendientes estaban en mejores condiciones para comprender la filosofía, ponía mayor énfasis que su lonko en la idea que para aprehenderla sólo hacía falta la capacidad de cambio (educación) que tienen todos los hombres.

Mediante la divulgación de los trabajos de la comunidad de Toay y por sus vínculos con ciertos grupos universitarios, José también atrajo “nuevos indígenas “jóvenes”. Así, por la comunidad transitaban sujetos y agrupaciones que se identificaban con la defensa del ambiente y/o la soberanía alimentaria y/o el naturismo. Podemos mencionar los siguientes grupos estudiantiles: Agrupación Tierra y Producción (Estudiantes de la Facultad de Agronomía) y ENTROPIA (Estudiantes de la Facultad de Ciencias Exactas y Naturales), el Movimiento de apoyo a la lucha por la tierra (MALuT) y el grupo CUYEN (promotores de alimentos sanos). A diferencia de los primeros “no indígenas” sumados a la comunidad, estos grupos formaban parte de agrupaciones con trabajos

sociales en Santa Rosa¹⁶⁷. Por esta característica, la filosofía y los trabajos de la colectividad comenzaron a tener mayor visibilidad.

Los nuevos miembros articulaban en sus propuestas políticas las ideas que pregonaban la congregación indígena, sobre todo aquéllas que resaltaban el respeto y el valor de la diversidad biológica y cultural. El vínculo era muy fuerte, y Juana era continuamente invitada para abrir o cerrar sus eventos políticos académicos.

Si bien en presencia de Juana estos “jóvenes” militantes no tenían un papel activo a través de sus palabras, pues asumían una actitud de escucha, en sus espacios propios de participación sí desplegaban sus interpretaciones. Más allá de algunas críticas¹⁶⁸, era interesante ver cómo se apropiaban del discurso de Juana para potenciar sus posiciones. Eran “jóvenes” indígenas no descendientes que, a finales del 2010, diseminados en diferentes espacios de denuncia, proponían la filosofía indígena como alternativa al modelo que cuestionaban.

En términos de disputas por la identidad, en la provincia, la forma de entender lo indígena por parte de la comunidad rankel mapuche aumentó la distancia con los miembros del Consejo de Lonkos y con los representantes del estado. Por ejemplo, como sus integrantes aseguraban que sus interlocutores no entendían la (su) filosofía indígena, desestimaban el diálogo con ellos. En respuesta, sus supuestos “contrincantes” los denostaban como *mapuches intolerantes*. Algo similar sucedía con los funcionarios estatales. Como los indígenas de Toay no consideraban que la patrimonialización resolvería sus necesidades (*revitalizar, entender y difundir la filosofía indígena*), preferían dialogar y valorizar las comunidades mapuches del sur y los integrantes

¹⁶⁷ Por ejemplo, las agrupaciones mencionadas participaron activamente de la “poblada” que destituyó al entonces intendente Juan Tierno, acusado de autoritario y violento (2008). También, muchos de los miembros de estas agrupaciones sostenían un desayunoador para niños en uno de los barrios marginados de Santa Rosa. Otros denunciaban en los medios de comunicación los desalojos de territorios en el oeste pampeano. En sus Consejos Directivos, y ante el público en general, cuestionaban la formación de la universidad. Afirmaban que en ella no se trataban los conocimientos alternativos al modelo de producción que denunciaban.

¹⁶⁸ Si bien muchos de estos “nuevos” indígenas se fueron mimetizando con las formas de pensar y hacer de Juana, también cuestionaban su adhesión al Gobierno nacional. Las críticas se debían al vínculo de éste con Monsanto, Chevron y Barrick Gold.

nacionales del INAI que iban en esa línea¹⁶⁹. En réplica, los funcionarios provinciales recortaban su participación en los eventos públicos co-organizados por ellos.

Con estas actitudes, la comunidad de Toay renunciaba a tener presencia (diálogo) en los espacios provincialmente habilitados de interlocución política, lo que repercutía en una falta de polifonía en las iniciativas indigenistas provinciales. Con ello, se allanaba la hegemonía de los discursos oficialistas. Sin embargo, la comunidad Rankel Mapuche Toay aparecía de manera indirecta en los discursos de las organizaciones “amigas”. En ellos, la *filosofía indígena* propuesta por Juana era reutilizada para denunciar no sólo el modelo político-económico actual; sino también las formas provinciales oficiales de ser indígena. Por ejemplo, se hacían presentes en cada acontecimiento público indigenista y cuestionaban a los integrantes del Consejo, porque consideraban que tenían una actitud egoísta e interesada de lo indígena.

¹⁶⁹ Juana y su comunidad adhieren desde el año 1997 a la Confederación de organizaciones mapuches. Desde ese vínculo, ella se articuló con distintos sectores en el INAI. Esto explica por qué, en aquellos tiempos, ese instituto la prefería sobre los otros lonkos del Consejo. En general, las invitaciones a los encuentros nacionales llegaban primero a ella. Esto generaba más distancia con los otros indígenas de la provincia. Durante el año 2009, en su centro cultural, Juana comienza a manifestar su adhesión al gobierno de la presidenta Cristina Fernández. Considero que esta posición la ubicaba en un lugar más expectable en las convocatorias o reuniones nacionales. A diferencia de este grupo, en frente, el Consejo de Lonkos a partir de Germán Canuhe, en una solicitada con amplia repercusión nacional, le exigía a la presidenta una audiencia. En dicha solicitud denunciaba desatenciones del ex presidente Néstor Kirchner y aclaraba que el encuentro sería para exigir el cumplimiento de los tratados firmados y las leyes promulgadas (Carta Abierta del Pueblo Rankül en reclamo a la Presidenta de Argentina, Pacta Sun Servanda, mayo de 2008)

3.2. CENTRO DE INTERPRETACIÓN DE CULTURA ORIGINARIA RANQUEL (CICOR)

El CICOR es un espacio ideado por la Comunidad Willi Antú, una de las primeras comunidades pampeanas en obtener el reconocimiento jurídico (2003) de parte del INAI¹⁷⁰.

Durante el trabajo de campo, registré que tanto la proyección como la puesta en práctica del centro se asentaban en el trabajo de su lonko. Ella, en sus exposiciones acerca de la *cultura rankel*, siempre advertía que no había que esencializarla; sin embargo, en sus trabajos de enseñanza, la explicaba esencializándola. Para ello utilizaba una serie de significantes que convertían *su cultura* en algo diferente y extraño, en referencia a la de los demás¹⁷¹.

*Ahora ya vemos que nuestros hijos se sienten orgullosos de decir que son rankeles, que tienen **sangre rankel**. Pertenecemos a una **nación independiente**, a una nación distinta. Tenemos **raíces diferentes**.*

Los temas que utilizaba para diferenciar eran: *la sangre, la nación y las raíces*, los cuales se presentaban desmarcados como si fueran indicadores ahistóricos, fuera de toda disputa, de la diversidad cultural. En el discurso de María, estos indicadores no funcionaban como límites o contornos; más bien eran expuestos como “naturales” constructores de esos límites o contornos: *ser descendiente* era el límite entre ser rankel y no rankel.

La lonko, citando los relatos de sus padres y abuelos y sus propias experiencias con ellos, construía y confirmaba para sí, y para los demás, la preexistencia de la cultura rankel como totalidad. Con la certeza de que existió una unidad cultural definida, construía la idea de que ella y sus *hermanos indígenas* la desconocían o desconocían sus fundamentos. El desconocimiento era adjudicado al avance represivo del estado argentino, porque para ella éste aniquiló la cultura rankel a partir de las campañas militares de 1880.

¹⁷⁰ De las seis comunidades con personería jurídica, entre los años 2007 y 2010 la obtuvieron cuatro. Las otras dos la consiguieron en el año 1999 y 2003 respectivamente.

¹⁷¹ Las citas a continuación pertenecen a la lonko María Canhué, y fueron registradas en diferentes momentos del trabajo de campo.

Lo que duele y me parece injusto es que se nos haya borrado, borrado todo una cultura sin darle posibilidad a subsistir. Aún hoy perdura el sentimiento de injusticia que cometió el Estado. Acá se aniquiló la cultura y se prohibió toda manifestación cultural india, se prohibió la religión, se prohibió la lengua, estaba prohibido; entonces es mucho más difícil esa recuperación.

La lonko asumía que, en la provincia, el problema de los indígenas es que no saben cómo SER. Veía una posibilidad de saberlo en los indicios de esa totalidad que cada descendiente tiene *per se*. Al esencializar la cultura rankel, y ante la *destrucción y el aniquilamiento cultural*, su preocupación era asegurar que había un contenido adentro de los límites que los hacía ser rankeles y estimular su (re)conocimiento.

Para ella, los descendientes portan lo indígena y por eso consideraba que la “(a)parición” de esa cultura dependía de los mismos descendientes. En esta línea, ofrecía al CICOR como el lugar ideal para recrear la cultura rankel. Según María, esto implicaba:

- a) *recuperar las tradiciones y festejos,*
- b) *concientizarse,*
- c) *formar una organización autogestiva.*

Al aseverar que los recuerdos son la única condición para recrear la cultura rankel, en algún sentido la pensaba forjable. Decimos esto porque la re-aparición de la *cultura rankel* era vista como un proceso mediado por las representaciones de los individuos.

El camino para recrearla también era creativo, porque la reflexión y la gestión que ofrecía el centro suponían esa cultura como abierta al cambio. Podemos decir que, cuando la lonko pensaba en la nueva concreción de su *cultura*, se alejaba de las posiciones que la concebían como un fenómeno estático, reducido a una serie de atributos fijos. No obstante esto, al plantear que sólo la podían recrear aquellos que tenían los “genes rankeles” y sentían el malestar cultural de estar incompletos, reinscribía otra vez la esencialización en la biología y no sólo ya en la cultura. Para la responsable del CICOR, no se podía enseñar a ser rankel; *rankel se nace*.

Según María, la marca más importante del aniquilamiento cultural que llevó adelante el estado es que los descendientes tienen/heredaron *más de una cultura*: la “invasora” presente y la “originaria” negada. Esa doble dimensión identitaria siempre estaba presente en sus interpretaciones sobre cómo y para qué ser indígena, ya que no consideraba que estas dimensiones se pudieran reconstituir recíprocamente formando otra diferente.

*Mirá mi caso, yo me crié en la cultura occidental, fui aculturada, ese es el término; aculturada. Me sacaron la otra cultura, nunca aprendí el idioma rankel, nunca aprendí las danzas, nunca aprendí nada. De grande dije "no, una parte de mí no está completa, necesito recuperar todo eso", y comencé a recuperarlo de grande ¿por qué? Me era más fácil quedarme con la otra cultura: soy rubia, tengo ojos verdes, nadie me discriminaba ¿por qué tuve que volver? **Porque había algo en mí que me decía no estás completa, hay algo acá que está faltando.** (...) Me llama, me tira más la cultura rankel (...) me siento más identificada porque me gusta de repente vivir en la naturaleza, amo los caballos, me gusta (...) **yo se lo atribuyo a que debe venir de herencia, en los genes** (...).*

La idea de que los indígenas portan dos culturas parceladas y que una gobierna a la otra le servía para pensar que sólo la “voz interior” de la parte indígena les permitirá *tomar conciencia* de la tenencia heredada (los rasgos indígenas). El potencial emancipador que tiene el acto inteligente de tomar conciencia e identificarse con una “cultura” se debilitaba cuando aseguraba que hay una sola forma de hacerlo: *apegándose a la historia tal cual fue*.

En diferentes ocasiones, la lonko menciona la idea que no todos los *descendientes* escuchan el *llamado interior*. Entre los obstáculos que mencionaba, estaba la forma en cómo la escuela cuenta la historia sobre los pueblos originarios. Para ella hay una sola historia, con lo que acotaba las formas de hacer consciente lo indígena.

Como lo veíamos en el capítulo 4, en general cuando los indígenas de este grupo hablan de la *historia tal cual fue*, hacen alusión a dos grandes relatos. El primero proviene de las historias comentadas por sus padres o abuelos, donde aparecen las discriminaciones

sufridas, las experiencias como trabajadores migrantes y las prácticas de rituales y ceremonias. El segundo se construye con los argumentos de textos históricos que expresan su preexistencia (como familia y tribu), los tratados de paz no cumplidos y diferentes episodios heroicos.

Bueno, mi papá es descendiente de rankeles por parte de los Canhué, que eran cacicazgos ¿serían no?, y por parte de Daniel Cabral. Un bisabuelo mío estaba casado con la hija de Cabral, no me sale ahora el nombre, Ramón Cabral el Platero. Y por parte de los Canuhé también figuran en los libros de historia, en los tratados de paz, en la firma de los tratados de paz, figuran como una tribu dentro de la nación rankel, que se mantenía más o menos independiente digamos, de lo que era, no estaba asilada con ningún gran cacique, como que se mantenía por el norte para el lado de La Carlota, por ahí estaba la familia de los Canhué. Figuran mucho en los relatos de Avendaño, figuran crónicas del apellido.

De estas fuentes, devienen/construyen los estereotipos constitutivos de su rankelinidad: *Amantes de la naturaleza, comunitarios, vagos, desinteresados, fanáticos de los caballos, artesanos.* Son rasgos que continuamente utilizan para (re)construir en el presente lo rankel, cayendo muchas veces en generalizaciones y exigencias por lo menos descontextualizadas de cómo ser rankel.

*Los indios somos muy vagos, hay que marcarles bien qué tienen que hacer. Hay que extraer sus conocimientos y darle una forma laboral, por ejemplo, los hombres son buenos petiseros, ¿acaso vivir como viven, entre caballos, no tiene valor?*¹⁷².

¹⁷² La idea *indio vago* no solo la escuché entre indígenas, sino también en boca de no indígenas, siempre como un descalificativo. Entre los indígenas más bien funciona como un recurso identitario que provoca una sonrisa y un gesto de afirmación. Entre ellos escuche decir (...) *si es así* (...). Las veces que solicité una explicación me remitían a formas de vida anteriores. Como si fuera una herencia cultural, decían: *los indios no son amigos de las reglas y ni de la rutinas.* Dado que aparecía como un mandato, la idea de indio vago no exigía muchas explicaciones. En aquel tiempo, para los indígenas que buscaban diferenciarse de los no indígenas, esta idea era un recurso que servía. En un trabajo reciente, esta idea es explicada como “la viveza de los viejos de adaptarse a las condiciones, de analizar la situación y buscar aquellas soluciones que les resultaran menos costosas en términos económicos y energéticos” (dos Santos Montangie, 2014:99).

Naturalizados estos rasgos, la lonko y muchos de sus seguidores planteaban una correspondencia necesaria de ellos con la *identidad rankel*. De este modo, esperaban que los significados y prácticas de los “nuevos” rankeles sean expresiones de las especificidades de sus antecesores. En el CICOR, se enseñaba que esta correspondencia garantizaba la identidad rankel.

Por esos tiempos, la correspondencia necesaria entre los signos descriptores de aboriginalidad y la identidad rankel aparecía funcional a los requerimientos de los agentes del estado provincial de identificar y promover “rasgos originarios” para patrimonializar.

Para María, como para los otros integrantes del grupo oficial del Consejo de Lonkos, la propuesta estatal de incorporarlos a las “raíces pampeanas” a través de la patrimonialización era vista como una oportunidad para legitimar sus propósitos de *seguir celebrando* sus *tradiciones* y lograr su *autogestión*. Si bien este tipo de “ingreso” al todo provincial reabría posibilidades y nuevas formas de reclamo al estado, pues oficializaba la ciudadanía provincial de los rankeles, la lonko del CICOR condicionaba estas posibilidades. Ella explicaba la nueva situación de los rankeles desde una asumida condición de [ciudadanos] *asimilados*. Desde allí, construía sus expectativas sobre cómo y para qué habitar el patrimonio provincial.

Nosotros queremos al Estado, es como que ya estamos asimilados al Estado argentino, y cantamos el himno en la escuela y nos enseñaron a cantarlo a pesar de pertenecer una nación independiente, a una nación distinta (...) No la tenemos que sacar la tierra de los que la tienen ahora, fuimos dueños de la tierra.

Como se observa, la idea de las dos culturas también aparecía para dimensionar sus propuestas de reconocimiento. Cuando ella afirma que la única relación que podía existir entre la parte/cultura *winca* y la parte/cultura *indígena* era de dominación de la primera sobre la segunda, y que nadie los favorecía, construía la idea de que los indígenas estaban condenados a vivir “oprimidos”. Con ese razonamiento, su proyecto de representar la *cultura indígena* “emancipada” derivaba en mostrarla como cuando “gobernaban” el territorio. De esa manera, el presente indígena era (re)presentado con el pasado, ya sea a través de *la historia* o de los rasgos naturalizados.

En general, los lonkos afines a esta línea en el Consejo se mostraban conformes con la idea de patrimonializarse, porque se consideraban portadores de valores que testimoniaban la historia de la provincia. Asumían que los rankeles eran testimonios de la herencia pampeana que fue desmantelada por el estado, y por ello creían tener una especial importancia histórica cultural de la provincia. Por esa distinción exigían un tratamiento diferente respecto de los “otros internos”, ya porque sus culturas nunca fueron negadas y por ello no necesitan de testimonios, ya porque no forman parte de “originaria” la raíz pampeana.

Ésta era la gran construcción discursiva de los lonkos del Consejo: los rankeles son los últimos y únicos testimonios de la raíz pampeana y están destinados a difundir su cultura. En el marco de este propósito, su gran líder acuñó la frase *un indio trabaja de indio*¹⁷³. Para llevar a cabo el sentido de ser indígenas hoy, exigían espacios y fondos económicos. Esto podría explicar por qué no registré demandas por parte de las comunidades rankeles, ni ofertas por parte del estado, de puestos de trabajo para los indígenas. Y, sí observé acuerdos y desacuerdos sobre cómo promocionar y difundir la cultura indígena. Por ejemplo, he participado de episodios donde se exigía a los funcionarios provinciales mayor incidencia real que en la promoción y la administración de los circuitos turísticos.

En el CICOR, se enseñaba que la patrimonialización y el reciente reconocimiento jurídico de los derechos de las comunidades sobre los territorios y los recursos¹⁷⁴, generaban las condiciones para que los rankeles en sus territorios pudieran, por un lado,

¹⁷³ - ¿Su nombre?

-

- ¿Profesión?

- Indio, trabajo de indio. (Nota de campo).

¹⁷⁴ Ese mismo año, el 13 de marzo, en la Universidad Nacional de La Pampa se realiza la primera reunión para conocer e iniciar en la provincia el Programa Nacional Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas-Re.Te.C.I.- Ejecución Ley 26.160. En el marco de este Programa, se percibía un clima que aventuraba la recuperación y administración de tierras indígenas en manos de las comunidades. La Ley Nro. 26.160 declara la emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas originarias del país, por el término de cuatro años, al tiempo que suspende por el plazo de la emergencia la ejecución de sentencias, actos procesales o administrativos, cuyo objeto sea el desalojo o desocupación de las tierras que las comunidades poseen en forma actual, tradicional, pública y fehacientemente acreditada. Asimismo, ordena al INAI el relevamiento técnico, jurídico y catastral de la situación dominial de las tierras ocupadas por las Comunidades Indígenas. En La Pampa el Convenio Específico se firmó en octubre de 2009 y el relevamiento quedó en manos del Consejo de Lonkos. La comunidad Willi Antú. fue parte central del grupo responsable. El grupo de Juana no fue involucrado y durante el trabajo de la tesis dicho relevamiento no tuvo grandes avances.

recuperar y conservar su *cultura* y, por otro lado, promoverla para que los no indígenas la conozcan y tomen conciencia de la (su) raíz pampeana.

Promover la cultura material de los rankeles fue uno de los objetivos originarios de CICOR. En su relato fundacional, el turismo fue citado como uno de los principales objetivos del espacio. Para María, la articulación entre territorio, patrimonialización y turismo era el camino posible para recuperar, conservar y mostrar la *cultura rankel*.

*Para nosotros el tema del turismo es fabuloso, porque **el tema del turismo para nosotros nos permite conservar la tierra como nosotros queremos** ¿no? No explotarla al máximo, sino mantener, conservar los recursos naturales y explotarlos sin causar daño al medio ambiente. Es más, **conservando la propia cultura porque vienen a ver tu cultura, vienen a conocer tu cultura**. El Estado, si es que quiere ayudar a los indígenas, tendría que estar haciendo así de ayuda para proyectos turísticos indígenas; pero indígenas, no de blancos como es el caso de las estancias que son un boom, que están haciendo *tolderías* en las estancias. ¡Pero la puta que lo parió, nada podemos tener nosotros que todos nos quitan!*

Uno de los rasgos identitarios que siempre proclamaron los Canuhé tenía que ver con que *no se puede ser indígena sin territorio*. En la década de los años noventa, el territorio era una peculiaridad que aparecía asociada a la demanda de emancipación de la tutela del estado, por lo que se pedían territorios para auto-organizarse. En el contexto de patrimonialización, y por lo condenados que se percibían, el territorio era demandado casi exclusivamente para re-esencializarse y daba cabida a las propuestas del turismo cultural.

*Si se juntan dos culturas siempre hay una que prevalece sobre la otra (...) pero el día de las tradiciones, el día de sus festejos, todos ellos se ponen sus ropas típicas, sus comidas típicas y siguen celebrando su tradición. **Nosotros queremos hacer eso también, querer seguir celebrando nuestra tradición.***

Durante el trabajo de campo para la tesis, en el CICOR no hubo actividades específicas y sistemáticas de formación de los “jóvenes” indígenas. Una de las pocas “jóvenes” que

transitaba en esta línea de reclamo, con cierta regularidad para aprender y promover lo indígena, era Diana Oliva (32). Por esos tiempos ella comenzaba a tener incidencia en las propuestas de los indígenas de la provincia, básicamente en el grupo oficial del Consejo.

Diana formaba parte de una familia asalariada de sector medio, estudiaba en el profesorado de Danza, aseguraba ser descendiente de diferentes familias rankeles (entre ellas, del linaje de Pincen), y era *werken* de la Comunidad Ranquel Eusebia Farías (Santa Rosa). Por su activa participación, poseía información precisa sobre el estado de situación de las comunidades indígenas en la provincia¹⁷⁵.

Sin dudas, Diana era la referente joven de los rankeles en la provincia, no sólo porque formaba parte del grupo más numeroso y visible; sino también por su incansable y activa participación en los distintos espacios que hacían a la cuestión indígena. Invitada o no, su presencia nunca pasaba desapercibida.

Mantén fuertes acuerdos con las posiciones de la línea oficial del Consejo. Por ejemplo, sostenía y defendía la idea de que *los nativos originarios de La Pampa son los rankeles*. También, acordaba con el supuesto de que los descendientes son indígenas si responden a determinados rasgos y conductas.

(...) Tiene que estar en comunidad, porque dentro de asumir su identidad también hay patrones, hay pautas, hay formas y costumbres, hay comportamientos que se promueven.

A la idea de María Canuhé, acerca de que los descendientes debían tomar conciencia de su identidad, Diana la representaba con aquella que aludía a el pasaje del *indio suelto* al *indio militante*:

Se veía al indígena, pero no se veía al indígena militante (...) Se veía un indígena suelto, que nosotros llamábamos el indio suelto. Dentro del movimiento indígena nosotros decimos que el indio suelto no sirve, porque no son funcionales al Estado o son funcionales al Estado, pero no

¹⁷⁵ Conocí a Diana a principios del año 2008, a través de los docentes investigadores del Instituto Socio Histórico de la Facultad de Ciencias Humanas de la UNLPam. De esa oportunidad, recuerdo sus cuestionamientos a ciertos posicionamientos de los historiadores sobre la historia indígena de La Pampa. Diana antepone diferentes argumentos extraídos de sus abuelos y de los textos que Germán Canuhé citaba.

pueden reclamar derechos originales o sumarse a la causa porque no están en concordancia con los pedidos o reclamos que yo te estoy hablando que tienen un orden.

Con esas palabras, Diana aseguraba que lo indígena podía tener sentido si los así auto-identificados cumplían con una serie de pasos. El primero que recomendaba era la asociación de los indígenas, asegurando que la organización era necesaria para que *todos pidan* lo que el movimiento reclama. Oliva desestimaba la potencialidad política del indígena sin organización, básicamente porque consideraba que el estado provincial gobernaba lo indígena a partir de datos estadísticos.

Hay una infinidad de ofertas de parte del gobierno nacional para trabajar en articulación con las comunidades, es fundamental el dato que ellos usan de consulta, que es el dato del INDEC. Es importante que todos los indígenas expresen su identidad para recibir la ayuda correspondiente.

Ella conocía muy bien esa forma de administrar porque era responsable de un grupo de becarios dentro de un programa nacional que otorgaba becas para alumnos de pueblos originarios (Ministerio de Educación de la Nación e INAI). En ese rol, aprendió que la cantidad de becas que recibían las comunidades en la provincia era directamente proporcional a la organización que tuvieran las mismas. Sabía que los pedidos individuales y por separado tenían un peso menor, a la hora de obtener las ansiadas ayudas económicas.

Diana no reducía sus reclamos de más autoidentificación con pronunciamientos y organización al solo propósito de lograr mayor presupuesto. También, consideraba que reclamar de manera organizada, fortalecía la construcción de *la identidad de la persona* que lo hacía. Sostenía que la organización le facilitaba a los indígenas el reconocimiento de su *identidad rankel* y con ello el saber *de dónde vienen*.

Podría sostener que, en el CICOR, se “enseñaba” que un mayor pronunciamiento forzaría al estado a mejorar la redistribución en favor de que consideraban la causa indígena: la enseñanza/difusión de la cultura indígena. María, desde su lugar de propietaria de un espacio cultural, argumentaba que el financiamiento debería destinarse al fortalecimiento de los centros culturales bajo el paraguas del turismo

indígena. Por su parte, Diana, desde su experiencia en actividades vinculadas a la educación escolar, pensaba que el mayor pronunciamiento y su correlato en becas escolares redundarían en mejores condiciones de vida de los “jóvenes” indígenas. Diana pedía que sus *hermanos* develen su identidad ante el estado, para que éste les financie su ingreso y permanencia en la escuela. Creía que, una vez que se reconocieran y fueran reconocidos por/ante la agencia pública, organizados verían/sentirían la necesidad de fortalecer y enseñar su cultura.

Diana, cuando mecanizaba los caminos de la revitalización de lo indígena, se asemejaba a las posiciones de la línea oficial del Consejo. Por ejemplo, aseguraba que luego de “rescatar” la *cultura ranquel*, los descendientes reconstruirían su identidad y querrían conservarla y exponerla. Particularmente, creía/esperaba que todos iban a (debían) repetir su propia historia de vida¹⁷⁶.

Si bien Diana ponía énfasis en la escuela antes que en el turismo como medio para desarrollar la cultura y la identidad de los indígenas, no abandonaba la idea instalada en el CICOR de que sólo bastaba el reconocimiento de los otros, sobre todo del estado, para revitalizar lo indígena. En el CICOR, no registramos episodios de enseñanza donde se discutiera para qué “rescatar” la *cultura ranquel*, o para qué organizarse más allá del interés económico. Al igual que la lonko, Diana consideraba que, una vez reconstruida la *cultura rankel*, la identificación y las formas de practicarla serían comunes¹⁷⁷.

Otra continuidad con las posiciones de María era la ausencia de ideas para trascender la incorporación folclorizada de lo indígena al todo provincial. En privado, siempre estas mujeres renegaban por cómo el estado los mostraba en público, *siempre con el poncho y la vinchita*, se quejaban. Sin embargo, al reforzar el argumento de que los indígenas se constituyen a partir de rasgos y conductas fijas esencialmente diferentes, quedaban envueltas en un proyecto indigenista que tenía, como punto de partida y de llegada,

¹⁷⁶ Todavía considero que, en algún sentido, Diana corre el riesgo de que su lucha por la redistribución se convierta menos en un reconocimiento de derechos indígenas que en una neo-inclusión asistencializada.

¹⁷⁷ La confianza de este grupo en la escuela y en el turismo como medios para el “desarrollo” de sus comunidades dispara varias cuestiones. En primer lugar, las posibilidades ciertas de construir proyectos de desarrollo genuinos en instituciones tan eficientistas. Por otro lado, al no discutir los sentidos de la “industria” del turismo y de la educación escolar, al menos de manera pública, cuando los demandan aparecen como funcionales o adherentes a la forma en cómo se practican y fundamentan ambas políticas en la provincia.

solamente el hecho de demostrar la pampeanidad de su otredad. Como no contemplaban que lo indígena podía contener otros elementos, sus proyectos quedaban expuestos a la folclorización de las marcas identitarias que proponían y a las críticas de los indigenistas, que veían en sus propuestas un refuerzo de las distancias y una ausencia de intenciones para “articularse” de otro modo al todo provincial.

4. LAS RELACIONES DE LAS FORMAS DE SER INDÍGENA CON EL DISPOSITIVO DE PATRIMONIALIZACIÓN: PRESENTE Y FUTURO

En este capítulo trabajé las dos comunidades protagonistas y visiblemente enfrentadas dentro del movimiento indígena pampeano entre los años 2008 y 2010. En sus espacios de socialización, identifiqué las formas en qué y para qué reivindicaban y hacían presente lo indígena en aquellos años. En dichas formas, pude reconocer dos maneras de (DEBER) SER indígena, ambas con sus particulares tipos de reclamo y organización:

- Por un lado, en la comunidad Rankel Mapuche de Toay, se referencia a los pueblos originarios por su cosmovisión, lo que implicaría valorar y respetar la diversidad biológica y cultural. En su centro cultural, conciben que lo indígena se aprende y que la tarea es enseñarlo en un trabajo intimista y personalizado. Sus actores reclaman y proponen aprender la filosofía indígena con los que saben, y con ello esperan indianizar a los no indígenas pampeanos.
- Por otro lado, el grupo más numeroso referencia a los indígenas de La Pampa como rankeles y lo hacen a partir de un conjunto de rasgos culturales heredables y estables, que proyectarían la *identidad indígena* -también estable-. En el centro cultural, enseñan que los rankeles son diferentes, casi intraducibles culturalmente, y que sus descendientes deben re-construir dicha diferencia. Sus protagonistas reclaman políticas de diferencia para distinguirse más; por ello acuerdan con la idea de ser tratados como patrimonio: preservados y expuestos para su reconocimiento¹⁷⁸.

Si bien ambas formas de SER indígena no pueden ser entendidas por fuera de los procesos de subordinación a los que fueron sometidas, tampoco podremos comprenderlas sin prestar atención al dispositivo estatal de *patrimonialización de lo indígena*.

Como lo mencione anteriormente, en la provincia el dispositivo fue promovido por el estado para controlar las demandas económicas de los pueblos del “interior”. Con el correr del tiempo, fue reforzado por empresarios del turismo. Ambos actores (funcionarios y empresarios) conformaron un bloque que trabajó para organizar el

¹⁷⁸ El dato que muestra a este grupo encerrado en sí mismo es relativamente nuevo. Axel Lazzari (2010) registra que el grupo oficial, en la voz de Germán Canuhé, convidó a los mapuches de Río Negro y Chubut para que les enseñe los menesteres rituales de la consagración del entierro de Mariano Rosas (2001), lo que hablaría de momentos previos de un acercamiento que iría resultando en contraposición.

campo interlocucional sobre lo indígena desde la idea de que la cultura resolvería los problemas de reconocimiento¹⁷⁹. Mostraban a la patrimonialización para el turismo como el único camino posible de reconocimiento. En esa línea, se formalizaban en publicitados acuerdos, los proyectos de y para los reclamos indígenas.



En la práctica, bajo ese dispositivo todas las disputas por el reconocimiento de las comunidades con el estado provincial eran culturalizadas. Por ejemplo, cuando se discutía cómo visibilizar a lo indígena en el pasado histórico de la provincia, se acordaba el reconocimiento de la parte material y expresiva de *la cultura indígena*. Con el argumento del poder cultural, los actores de este bloque regulaban los reclamos que les acercaban las comunidades.

¹⁷⁹ Me refiero a lo que George Yúdice (2002) denomina transformación de la cultura en recurso. El autor sostiene que éste es un rasgo de la vida contemporánea, que se caracteriza por considerar a la cultura como algo capaz de resolver problemas. Yúdice demuestra que “en la actualidad es casi imposible encontrar declaraciones que no echen mano del arte y la cultura como recurso, sea para mejorar las condiciones sociales, como sucede en la creación de la tolerancia multicultural y en la participación cívica a través de la defensa de la ciudadanía cultural y de los derechos culturales por organizaciones similares a la UNESCO, sea para estimular el crecimiento económico mediante proyectos de desarrollo cultural urbano y la concomitante proliferación de museos cuyo fin es el turismo cultural” (Yúdice, 2002: 24-25).

¹⁸⁰ En la foto de la firma del convenio se puede observar a los lonkos de las comunidades Willi Antú y Baigorrita, al subsecretario de Turismo de la provincia, al presidente de la Cámara de Turismo de La Pampa y a la operadora de CANUCA Travel, única empresa que promocionaba y administraba la Ruta del Indio.

El dispositivo *patrimonialización – turismo* fomentaba las exposiciones indígenas y resaltaba de ellas los aspectos folclóricos. Alentaba sus presencias públicas con el argumento de que eran necesarias para evitar que los indígenas pierdan su especificidad. Así, tanto el estado provincial como los empresarios de turismo promovían y organizaban eventos indigenistas. En ellos enfatizaban la “diferencia” de los indígenas.

Las dos formas de SER indígena se articulaban de manera diferente al dispositivo *patrimonialización – turismo*. En los actos indigenistas, mientras los integrantes de la Comunidad Rankel-Mapuche denunciaban que allí la filosofía indígena estaba ausente; los de Altos de Payún reforzaban las formas de exponerse confirmando la disimilitud de los indígenas.

La posición del grupo de Juana terminó con su exclusión de los actos de reconocimiento que se ensayaban por ese entonces. Con la “retirada” de los indígenas disidentes, los funcionarios del estado y sus anuentes, de “común acuerdo”, no tuvieron reparos para estimular la aparición de administradores y gestores culturales que mediaban entre los “consumidores” de cultura indígena y los rankeles, quienes no sólo la convirtieron en mercancía, sino que también participaron en la fijación de sentidos que les eran funcionales a su actividad de comercializarla¹⁸¹.

El dispositivo le servía al estado provincial para mostrarse como promotor de lo indígena y, también, para autoproclamarse su protector, al concebirlas y visibilizarlos como una minoría étnica y desvanecida. Sólo así se podía entender por qué los funcionarios trataban y enseñaban que los indígenas necesitan de ellos para expresarse. Si esto era contrariado, apelaban al argumento de que debían regular la libertad de expresión de las minorías para velar los intereses colectivos.

Si bien a todas luces el dispositivo apostaba a minorizar los reclamos, con las ideas del poder cultural las políticas indigenistas de la provincia lograban afincarlo, siempre ayudadas por la sedimentada forma en que los pampeanos explican el origen y el contenido de su “caldero de razas”. Decimos esto último porque, en diferentes episodios, observamos que distintos actores (funcionarios, dirigentes indígenas, docentes, vecinos), explican el pasado con el argumento del “encuentro cultural”.

¹⁸¹ Basta leer los diferentes panfletos de turismo para certificar esto. Por ejemplo, en el de la “Ruta del Indio”, estos gestores muestran la cultura como exótica, localizada, folclórica, estática, experienciable y reivindicada.

Teniendo en cuenta la reducida concepción de cultura que manejan, ésta explicación promueve ideas que sostienen que la provincia sólo tiene “cosas” indígenas. Explicado así, la provincia no tiene deudas con las comunidades, por lo tanto está mal que las exijan¹⁸².

Resumiendo, consideramos que el dispositivo estatal de la economía cultural, que implica “la explotación del trabajo inmaterial y llevada a cabo bajo el disfraz del trabajo centrado en la comunidad” (Yúdice, 2002:51), logró invisibilizar una forma de SER indígena y despolitizar a la otra. Con ello, en ese nuevo marco epistémico, la diversidad, el mercado y la experienciación cobraron relevancia¹⁸³.

Consolidado el dispositivo, el futuro de los reclamos indígenas aparece muy ligado a él. Si bien en situación de reconocimiento las dos mujeres indígenas más influyentes de la provincia se imaginan respetadas y partícipes, Juana educando en la filosofía indígena y María instruyendo en los aspectos materiales de la cultura indígena; el dispositivo está organizado para acompañar lo segundo.

Quiero decir que, de los propósitos de las dos líneas de reclamo--(1) enseñar para que todos los pampeanos aprehendan la cosmovisión indígena y (2) enseñar a los interesados a distinguir la identidad rankel--el dispositivo *patrimonialización – turismo* se articula mejor con aquel que transforma la cultura en recurso.

Más allá de esta realidad, en los “jóvenes” indígenas más comprometidos con la visibilización de su cultura, el dispositivo parece no tener tanta cabida. Cuando José, de

¹⁸² En los trabajos de campo, se pudo observar que el argumento del “encuentro cultural” no se entiende como opuesto al de “choque cultural”. Más bien, este último es visto como la obvia consecuencia de la diferencia cultural entre dos grupos que son fuertemente estigmatizados: los indios y los soldados/ejército. Es decir, los argumentos que hablan de un “encuentro cultural” y/o de un “choque cultural” encierran una explicación acrítica de las expediciones militares del estado nacional, en verdad apoyadas por fuertes intereses económicos.

¹⁸³ La estrategia para fijar sentidos sobre la *cultura indígena* puesta en práctica por la Subsecretaría de Turismo consiste en sostener la idea de que existen elementos que permitirían conocer la “verdadera provincia de La Pampa”; luego, presentan esos elementos identitarios sin ningún tipo de explicación sobre su selección. Un estudio minucioso de estos elementos posibilita clasificarlos en dos grupos. Por un lado, los que se podrían denominar elementos testimoniales de la vida (cultura) de los indígenas (muertos), que gracias al circuito propuesto no sólo se pueden admirar sino también experimentar. Estos elementos serían las *artesanías, telares, pinturas rupestres, ceremonias, cabalgatas en cuero*. Por otro lado, están aquellos otros cuya existencia supone “acuerdos” entre el estado y las comunidades indígenas, como *los monumentos y los espacios históricos*, los cuales testimonian que La Pampa tiene una política para reivindicar a los indígenas, y que los pampeanos son capaces de *transmitir* (y reconocer) *la verdadera historia de su pasado ranquel*, al punto de monumentalizarla.

manera más radical que su lonko, exige un *reconocimiento* para indianizar a los pampeanos, o cuando Diana demanda *redistribución*, no para el turismo sino para lograr recursos que “mejoren” la situación de clase que viven sus *hermanos*, el instrumento parece debilitarse.

A principios del año 2011, ya pudimos ver que los reclamos de estos “jóvenes” estaban presentándose en público, en espacios diferentes y en discursos distintos.

- En grupos que difundían la filosofía indígena asociada a los discursos ambientalistas y anti capitalistas, que no descuidaban la necesidad de crear nuevos talleres de lengua y filosofía indígena.
- En lonkos “jóvenes” que promovían la autoidentificación y la autogestión de los indígenas para reclamar más redistribución al estado.

Asimismo, vale decir que considero que estas nuevas formas de protesta aportan una serie de dudas si pensáramos en su instalación. En principio, se me ocurren las siguientes preguntas.

La idea de indianizar a los pampeanos a partir de un “cambio” cultural insuflado por la cosmovisión indígena, potenciada por “jóvenes” indígenas no descendientes, ¿no desvanece, nuevamente, los reclamos de los indígenas de redistribución de recursos y poder político para sus comunidades?

Por otro lado, la propuesta de pensar en la educación formal como el instrumento para la redistribución, ¿no subestima su peso en la reproducción de la cultura oficial?, ¿no reafirma al estado provincial en la administración del futuro de lo indígena?

CONSIDERACIONES FINALES

Mi interés por comprender las visiones y prácticas de reconocimiento de y para las comunidades indígenas en la provincia de La Pampa tuvo varios detonantes, seguramente más de los que consideraré aquí. En todo caso, el primero de ellos tiene que ver con la idea fuerza que utilizan los pampeanos para definirse y con la cual también son definidos.

En el primer capítulo mencioné que, en el estado-provincia pampeano, el relato *La Pampa es una provincia ordenada* funciona como el descriptor de su identidad. Allí también expuse que, de acuerdo a mis registros, dicha idea fuerza sobre La Pampa hace referencia fundamentalmente a:

(...) que tiene su presupuesto equilibrado, o sea que sus recursos alcanzan para atender los gastos, y tiene fuertes reservas (...) que cuentan con el mayor control social y no hay grandes problemas (...) que cumple con sus obligaciones y con las obras, que ha logrado los mejores índices sociales del país, en cuanto a las necesidades básicas insatisfechas (...) que es una de las principales acreedoras de la nación (...) que logra esas realizaciones y los objetivos para el bien de los pampeanos porque lo hace como siempre, paso a paso [sin apuros]
(Extractos de los discursos de Oscar Jorge acerca de la idea de provincia ordenada).

Cito, a modo de ejemplo, la representación del gobernador Jorge porque tiene la fuerza de ser la interpretación del pampeano más elegido por sus co-provincianos desde 1983 (Rector de la UNLPam, tres veces Intendente de Santa Rosa y dos veces Gobernador) y referenciado como el más pampeano de todos.

Pero el relato *La Pampa es una provincia ordenada* no sólo está presente y es reforzado entre los políticos. También sucede lo mismo en la sociedad civil, aún por los críticos de la política pampeana reciente:

Solo hay que ver las estadísticas: desde lo laboral, con casi pleno empleo, hasta los índices en la salud pública. La Pampa siempre fue una

provincia ordenada en sus cuentas, que no se endeudó ni privatizó su banco oficial ni su instituto previsional (Asquini, 2010).

Sin embargo, la idea provincia ordenada tiene su lado “b”, no tan socializado ni aceptado como el “a”. Contracara que en el 2010, con los datos del CENSO, (re)apareció con crudeza.

Los primeros datos del relevamiento sostenían que, así como cerca del 70% de la población que vive en viviendas particulares tiene cobertura de salud y la tasa de alfabetización de la provincia es de 98.11%, entre los censos 2001-2010 La Pampa es la provincia argentina que en valores absolutos menos creció (19.657)¹⁸⁴; que dentro de la región patagónica es la que presenta la menor variación relativa (6.6%)¹⁸⁵; que su pirámide de población 2010 confirma la tendencia al aumento del peso relativo de la población adulta mayor y, a la vez, da cuenta de menores niveles de natalidad. También dentro de este otro lado de la cara “aceptada” de la pampeanidad, está el dato que asegura que, en la provincia, el costo de vida es elevado. Los estudios comparativos sobre tema relevan que La Pampa es una provincia “cara”, por los altos precios de productos de primera necesidad y por los elevados costos de alquiler de vivienda.

Si bien mi trabajo no fue estudiar los relatos/prácticas de la identidad pampeana, de mis primeras preguntas sobre el escenario de la tesis me queda la duda: ¿La Pampa no “crece” en términos demográficos y económicos porque es “ordenada /no arriesgada”? o ¿Para no “crecer /no cambiar”, La Pampa es “ordenada”? Entre estas preguntas, vale la “confesión”/certeza del intendente de Santa Rosa (2009-2011)

La Pampa nunca fue gobernada, siempre fue administrada (Francisco Torroba)

Mi duda sobre el papel del “orden” en la pampeanidad fue el segundo detonante de mi interés por el tema de la tesis. Por ello, cuando las crecientes demandas de los indígenas de la provincia se instalaron, me preocupé por la puesta en acto del relato identitario mencionado. Al principio me animé a hipotetizar que la expandida idea de provincia ordenada regularía los reclamos de las comunidades originarias.

¹⁸⁴ En términos de variación relativa, creció 6,6%, casi la mitad que los guarismos de crecimiento nacional (10,6).

¹⁸⁵ Mientras que el resto de las provincias de la región alcanzan variaciones que van desde el 15.5 % como Río Negro, al 39.1% como Santa Cruz.

Para precisar el objeto de estudio, las visiones/prácticas de reconocimiento de y para los indígenas, me propuse conocer y comprender cómo sus referentes se posicionaban y actuaban en el contexto de reemergencia de lo indígena y ante las sedimentadas políticas de ordenamiento socio cultural del estado provincial.

Después de los traslados de los restos de Panghitruz Gner (2001), muchos de los referentes indígenas y varios indigenistas quedaron movilizados. Esto los llevó a generar numerosas actividades. Por ejemplo, revitalizaron talleres de lengua indígena, exigieron presencias en las instituciones y actos públicos referidos a la pampeanidad, y disputaron lugares públicos para exponer sus expresiones culturales. En todos los casos, las acciones eran acompañadas por indigenistas que multiplicaban las voces de denuncia sobre la situación de cuasi desaparición de lo indígena. Algunas de estas actividades también se conocían por los conflictos que generaban, sobre todo con actores no indígenas que negaban la posibilidad que sus interlocutores sean lo que decían ser, “indios”¹⁸⁶.

Luego del divulgado y sentido acontecimiento del 2001, en la provincia quienes “desordenaban” eran los indígenas. Su visibilización era creciente; el principal diario de la provincia la reforzaba y en ella los indígenas se mostraban desafiantes. Así, entre el 2006 y el 2010, las demandas indígenas no pasaban desapercibidas y provocaban posicionamientos que necesariamente revolvían el lugar oficializado de lo indígena en la provincia. Las demandas se conocían y dimensionaban en diferentes acontecimientos indigenistas, todos con largos preámbulos. De estos sucesos trabajé:

El traslado de Gregorio Yankamil (2006); el desarrollo de talleres sobre *Patrimonio y Turismo cultural/turismo indígena* (2007); la creación de dos centros culturales indígenas y la concreción de proyectos escolares indigenistas (2008); la incorporación

¹⁸⁶ Para ejemplificar las disputas en torno a lo indígena de esos tiempos, menciono un acontecimiento acaecido en una localidad intermedia de La Pampa. En las elecciones del año 1999, en la localidad de Eduardo Castex (10.000 habitantes), la Alianza (1999-2003) se impone de manera ajustada al histórico ganador del pueblo, el partido justicialista. Al poco tiempo de haber asumido la gestión municipal, desde adentro de la agrupación denuncian a la flamante directora de cultura. El denunciante era un joven que cumplía las funciones de concejal y se autodefinía como dirigente rankel. De acuerdo a su versión, la acusada le habría negado espacios para exponer arte indígena. Al tomar conocimiento del malestar, los adherentes de la Alianza aseguraban que aquello no tenía estatus como para convertirse en el primer conflicto interno. Pedían que el caso no llegara a la prensa y que se olvidaran rápidamente del tema. El clamor no amilanó al rankel, que igual hizo público el destrato experimentado provocando un pequeño escándalo político.

de la Educación intercultural bilingüe en la Ley de Educación de la provincia (N° 2511/09) y el desarrollo del primer *Encuentro la pampa rankel* (2009).

El período estudiado coincide a nivel nacional con un fuerte protagonismo de las comunidades indígenas. En La Pampa, por la forma en que lo indígena se me manifestaba, trabajé con dos comunidades urbanas movilizadas, que portaban diferentes mensajes sobre lo indígena, y con funcionarios y organismos del estado protagonistas de cada acontecimiento estudiado.

Luego de recorrer por diferentes eventos y actores indigenistas y no indigenistas, en temas referidos a la reivindicación de los indígenas de La Pampa, presentaré las conclusiones del trabajo refiriéndome a los ejes que considero contenían en los años de estudio las disputas y acuerdos en torno a **qué, cómo y para qué reivindicar lo indígena en La Pampa**. Ejes que, conforme avanzaban los reclamos, se constituyeron en ideas-fuerza que reordenaban directa o indirectamente las discusiones en cada acto de reivindicación de/para indígenas. Quiero decir, eran argumentos que estructurados, eran estructurantes de la configuración de lo indígena en la provincia.

Me refiero a los siguientes ejes:

- En La Pampa (casi) no hay indios;
- El indio pampeano “permitido” es rankel y promotor de expresiones culturales;
- Lo indígena es asunto (sólo) de indígenas

1. LAS DUDAS SOBRE LO INDIGENA: En La Pampa (casi) no hay indios

A poco de avanzar con la investigación, vi la necesidad de comprender la forma en que la aboriginalidad pampeana se había manifestado hasta ese momento. Utilizando la “pasión” de los pampeanos por la historia de la provincia, recuperé los textos históricos más referenciados por los indígenas que conocí en mi primera inmersión en el campo. Específicamente, indagué en textos constructores de la pampeanidad, y en ellos busqué los argumentos con los cuales se representa al indígena pampeano, que culminaban en signos descriptores de aboriginalidad.

La idea era conocer los sentidos de larga duración en los cuales se insertan las visiones/prácticas de reconocimiento que ejecutaban los indigenistas entre 2006 y 2010.

Dado que los textos respondían al proceso de construcción del estado/provincia, eran producciones validadas por el estado pampeano en su propósito de construir soberanía. Contenían sus estrategias de representación de lo indígena, que asumo “tiene consecuencias directas en la articulación de los sujetos en su propia sujeción” (Escolar, 2005:66).

De esa primera intervención en la aboriginalidad pampeana, identifiqué representaciones muy similares a las observadas por diferentes investigadores en otras provincias argentinas. Registré que las representaciones son fuertemente estereotipadas, apelan a crear en el imaginario colectivo la idea que el mundo indígena es una etapa pasada y superada, que se valora porque le asignan un lugar (marginal) en la identidad provincial (Cfr. Mombello, 2005; Escolar, 2005; Carrasco 2002).

La idea *no hay indios en La Pampa* fue muy trabajada a lo largo de la historia por el estado provincial. En la actualidad es una idea que funciona como una certeza que perturba el orden y concierto de cada reclamo, ya que por ella los indígenas siempre son convidados primero a definirse.

A lo largo de la historia, vimos que los libros de textos pampeanizantes, de una u otra manera, certifican que la aboriginalidad pampeana fue desmantelada por la araucanización. En la etapa de la provincialización, describen a los indígenas como extranjeros e intraducibles; en la etapa latinoamericanista, como la parte intrépida de la moral provincial; en la etapa neoliberal y más reconocida de la provincia por parte del gobierno nacional, lo indígena era representado como el “otro” fosilizado y folclorizable.

En la actualidad estos descriptores funcionan para argumentar que de los rankeles quedan cosas o saberes que sólo sirven para condimentar la cultura provincial. Cosificados, son “incorporados” como partes de un carácter tradicional; por esto les ofrecen cuidar reservas naturales y exponer sus producciones artesanales.

Pero ¿hay indios en La Pampa? Axel Lazari sostiene que el examen del Censo de fines del siglo XIX y de los instrumentos estadísticos del siglo XXI evidencia el desplazamiento en los términos del reconocimiento de los rankülche. Mientras que el Censo de 1895 *hace aparecer como desaparecidos a los indígenas*, el Censo 2001 y la Encuesta 2004/2005 *delimitan y producen importantes cantidades y calidades de*

diferencia rankülche (Lazzari, 2010:41). En los trabajos de campo, pude ver cómo estas dos desmovilizantes y cuantificantes formas de reconocimiento -“había indios”[hoy sólo queda su cultura material] y “son descendientes”[no son indios]- son utilizadas de manera articulada por los reconocedores para elaborar sus propuestas desindianizantes. Por ejemplo, el gobernador Jorge y muchos de sus funcionarios justifican su oposición a la EIB entendiendo que los números de la Encuesta 2004/2005 (4573 *personas que en la actualidad se reconocen y/o descienden en primera generación del pueblo ranquel*) muestran la cuasi desaparición de los rankeles y la existencia sólo de descendientes. En esta misma línea, muchos actores no indigenistas utilizan los publicitados números de la Encuesta para afirmar que la reemergencia está directamente asociada a las nuevas políticas del estado nacional. Alegan que los números superiores a los relevados se explican porque los “nuevos” usan lo indígena, ya que serlo da beneficios económicos. En La Pampa del mundo privado, lejos de las declaraciones correctas, la redistribución en base a los supuestos pluralistas sospecha de indios que no tendrían la suficiente autenticidad y/o autoctonía.

También muchos indigenistas, sobre todo historiadores y antropólogos, tienen en su agenda la cantidad como criterio para pensar el reconocimiento. Por ello en sus trabajos construyen instrumentos para probar que los indígenas en la provincia son más que 4.573 (Cfr. Salomón Tarquini, 2010; Roca y Serraino, 2011)¹⁸⁷.

Si bien sabemos que desde hace un tiempo la diversidad se gobierna con las estadísticas, considero que en la provincia el propósito del Censo de 1895 se arraigó de tal manera que se asegura que si a fines del siglo XIX no había indios, "imagínate ahora".

Pero el ninguneo de lo indígena que hoy se observa ¿solamente tiene que ver con la sedimentada forma de (in)visibilizarlos a través de las estadísticas? Quiero decir, la política de disminuir, reducir a menos, no sólo la cantidad sino también la intensidad de lo indígena ¿nace y termina en los números oficializados? Si bien tienen un peso importante entre los argumentos de las propuestas de reconocimiento, la “reducción” de lo indígena atraviesa las cantidades.

¹⁸⁷ En un relevamiento de datos sociolingüísticos y socioeducativos para la EIB en la provincia de La Pampa, Ignacio Roca y Nazareno Serraino (2011) en 67 establecimientos educativos sobre un total de 13.360 alumnos, identificaron a 1313 alumnos que se autoidentifican como descendientes de indígenas, es decir, un 10% del total.

En mis trabajos de campo, nadie pudo explicar el valor de lo indígena sin caer sólo en el avasallamiento estatal antes de la provincialización. Ni siquiera los actores que pedagogizan lo indígena. Es decir, los actores que hacen a la aboriginalidad pampeana, proponen reconocimientos de y para los indígenas ponderando casi de manera central el sufrimiento experimentado en el pasado y sus efectos culturales en los descendientes. Ante la pregunta de por qué reconocer a los indígenas, los “indigenistas” respondieron: *porque no tuvieron la oportunidad de desarrollarse* (2006), *porque fueron diezmados* (2008), *porque perdieron su cultura* (2006-2010). Con estas certezas, los actos de reconocimiento eran auténticas prácticas de expiación de culpas por la conquista y la colonización. Pero ese reconocimiento también instalaba/reforzaba la idea que los rankeles de hoy están incompletos.

En ningún momento observé que lo indígena fuese pensado como un todo distintivo dentro de un todo mayor; tampoco como un actor social colectivo que pueda aportar soluciones o alternativas a los problemas del estado-provincia. En algún sentido, los actos de reconocimiento tenían el propósito de compensar las carencias atribuidas. Con ese razonamiento, el reconocimiento ideado y practicado estaba focalizado en las comunidades rankeles. Los únicos destinatarios/beneficiarios eran ellos. Esto también implicaba que no eran vistos como espacios de socialización y de construcción de identidades interculturales.

Sumados los argumentos expiatorios más la idea que plantea que son “a medias” y el descriptor sedimentado “lo indígena atrasa”; todos re-configuran el relato [es mejor que] “no hay indígenas”. Por esto digo que, cuando las comunidades reclaman, el estado y muchos pampeanos se reservan el derecho de reconocerlos. En el juego, según las circunstancias, las posiciones étnicas se convalidan o se revisten de dudas. Por ejemplo, si se comportan como una parte que quiere mostrarse, son reconocidos; si se comportan como un todo que no sólo quiere narrarse a sí mismo sino al todo pampeano, van las dudas ¿incompletos, pueden hacerlo?

En ese juego de convalidar/no convalidar lo indígena, el significante descendiente tiene un lugar central entre los no indigenistas. Para muchos de ellos, descendiente implica antes que nada pampeanos que aseguran ser indígenas. Así declaran que a los hijos de rankeles les cabe la misma historia que al resto, son pampeanos que tuvieron las mismas

posibilidades que los otros pampeanos. En todo caso, *si están como están es porque no aprovecharon su oportunidad*. En ese sentido, para estos actores no debe haber un tratamiento diferencial a los “descendientes”. El gobernador Jorge es un partidario de este pensamiento.

Considero que mientras en el sentido común estén instaladas como lente para mirar lo indígena las ideas *son pocos, atrasan, están incompletos*, la duda o la minorización cotidiana seguirán operando pero de modos invisibles.

2. EL INDIGENA PAMPEANO PERMITIDO: RANKEL Y PROMOTOR DE EXPRESIONES CULTURALES DE LA PAMPA ANCESTRAL

Como sabemos, el estado juega un papel central en la configuración de las identidades. En La Pampa, su participación no sólo es evidente, también es reclamada. La omnipresencia y el sentimiento de omnisciencia del estado provincial (asumiendo que está en condiciones de describir lo que piensan y sienten los pampeanos) son construcciones muy trabajadas. En La Pampa, el estado es visto cómo el agente dador, protector y sobre todo empleador. Los pampeanos, de su vínculo recíprocarario con el estado, obtienen un saldo positivo; por ello, ante necesidades de distribución y/o reconocimiento, lo confirman. En reciprocidad, el estado provincial les pide lealtad; esto incluye que no den entidad a otro interlocutor, ni siquiera al estado nacional, en el tratamiento de los problemas locales. Con esta lealtad, el estado provincial logra la sustentabilidad de la omnisciencia que presume.

Esta forma de confirmar y ser confirmado por/el estado, en alguna medida explica por qué en los actos de reconocimiento que cubrí, él aparecía como único destinatario y a veces como vocero de las demandas indígenas. Sus funcionarios se mostraban indigenistas, expertos en la historia indígena provincial y coautores de las reivindicaciones. Sus acciones (re)producían la creencia de la mimetización con la causa indígena. Quiero decir, el reconocedor instalaba la idea de que sus propuestas de resolución eran equivalentes a las que haría/solicitaría un indígena; mejor dicho, que no eran representaciones, sino lo que tenían/debían hacer los indígenas. En ese acto, los funcionarios se confundían con los indígenas que reclamaban.

Luego de la “adopción de actitudes”, el paso siguiente de los agentes estatales era controlar las nuevas actitudes del demandante. Dado que ya estaban “adentro” y eran un

indio más, pasaban de la mimesis a la política. Tenían así un peso muy importante en la conformación de la agenda de los demandantes. Con esta estrategia, los funcionarios ocultaban su tutela e influencia a los protagonistas y sus reclamos. Por ello digo que los actos públicos de reivindicación se convertían en acontecimientos auto-referenciales, que portaban las voces de los indígenas y de los funcionarios, siendo en esa fusión tan difícil de distinguir unos y otros para los observadores.

En la conformación de la identidad de los que se autodefinían indígenas, además de la impronta del estado provincial, también observé la influencia de la historia oficial que pedagogizaba el Consejo de Lonkos que, como lo veremos en el punto siguiente, se asentaba en una esencialización de “la cultura” y “la historia” de los indígenas pampeanos¹⁸⁸. Esta visión obliteraba otras formas de ser indígena, quiero decir: al ser la única organización de “líderes” indígenas con comunidades “organizadas”, el Consejo en principio era visto como la caja de resonancia de las demandas indígenas. Desde ese lugar, era el portador de la forma oficial de **qué significa, cómo y para qué ser indígena**. Así interpeló y deslegitimó la forma de los “jóvenes” de Toay que entramaban lo rankel a lo mapuche, o la que sostenían varios indígenas “suelos” sobre la no centralidad de la lengua en la conformación de la “identidad indígena”, así como la que postulaban las familias que vivían la importancia de la lucha por la tierra antes que por un lugar en la historia, y la que proponían rankeles de diferentes comunidades y los mapuches de Santa Rosa apoyando la desmonumentalización de Roca como camino necesario para reivindicar lo indígena, entre otras.

También entre los otros significantes que enmarcaban las condiciones acerca de cómo, qué y para qué ser indígena, estaban los discursos que aseguraban que de ellos no quedaba nada.

Por todos estos condicionantes, digo que los indígenas de La Pampa siempre que se presentaban estaban constituyéndose a sí mismos. De manera que, cuando se explicaban, más por la influencia de los factores que mencioné que por la carencia de recuerdos otros, iban a la memoria familiar y de ella recuperaban las expresiones materiales de la cultura de sus abuelos. Por esos tiempos, aquello dejaba como saldo una puesta folclórica y la idea de que lo indígena no (debe) cambia(r).

¹⁸⁸ Sheyla Benhabib (2006) sostiene que insistir sobre la genealogía histórica de su incorporación puede equivaler a un esencialismo histórico.

(...) Ojo que nos dicen, si les devuelven el territorio que haríamos: ¡nada! Qué vamos a hacer, o sea no nos van a devolver el territorio porque en la práctica es imposible, es imposible lo sabemos (...)

El indio aceptado por el estado, y por muchos pampeanos, era el que asumía que lo posible de sus reclamos estaba en lo establecido. Esta vez la frontera de su territorio no estaba en una línea geográfica y militar como en 1880, sino que ahora se activaba desde lo aprehendido como pampeanos.

Lo dicho anteriormente permite comprender por qué los indígenas de La Pampa, en sus reclamos, repetían la fórmula que consistía en reconfirmar como único destinatario de su reclamos al estado provincial y como único “beneficiario” de los logros a la comunidad indígena [no la sociedad civil no indígena].

Ya en el final del periodo trabajado, observé que estas construcciones comenzaban a ser cuestionadas, básicamente porque algunos dirigentes indígenas, sobre todo “jóvenes”, observaban que no todos los reclamos eran válidos; que el estado provincial pedagogizaba lo indígena con el discurso de la patrimonialización y que desde allí “negociaba” qué, cómo y para qué reclamar; que la falta de interés de los vecinos era preocupante porque debilitaba sus reclamos. A finales del año 2012, a los “jóvenes” de Toay y Santa Rosa se les sumaron voces de descontento de algunos del oeste pampeano¹⁸⁹. En ese tiempo, ya el desafío de estos dirigentes era revisar los “acuerdos” que culminaron en el indio permitido que se había configurado unos años antes: productor de aspectos culturales tangibles y actor desprovisto de agenda política. En el año 2014, emergió el primer gran conflicto del proceso de revisión de dichos acuerdos: la creación de la Gran Junta Ranquel en el oeste pampeano, una suerte de consejo paralelo que cuestiona al Consejo de Lonkos porque *sólo gestiona*.

¹⁸⁹ Cómo lo mencioné a lo largo del trabajo, las voces del oeste pampeano entre 2006 y 2010 estuvieron integradas al discurso oficial del Consejo de Lonkos, con idas y vueltas más vinculadas a cuestiones personales. En esos tiempos, el problema en el oeste eran los desalojos en tierras de vecinos indígenas y no indígenas; sin embargo los reclamos de reivindicación que promovió el Consejo tenían que ver más con discusiones históricas y diferenciaciones étnicas.

3. LO INDÍGENA ES UN ASUNTO SOLO DE INDÍGENAS: Ausencias de espacios y actitudes interculturales

A lo largo de la tesis, vimos cómo el grupo oficial del Consejo de Lonkos proclamaba que lo indígena era un asunto exclusivo de los indígenas. Para mayor ilustración, está el sentido que le otorgaron a su mayor logro político de aquellos tiempos, la incorporación de la EIB en la ley de educación provincial. Acordaron que la EIB será una modalidad de y para los indígenas.

En términos generales, la irrupción de los rankeles durante el período estudiado puso a prueba la autoridad del estado provincial, que para superarla repitió de manera constante “la diferencia” que inventó a lo largo del siglo XX. Luego de alterizarlos de manera radical, los reconocía o rechazaba según cuánta era la distancia de esta intraducibilidad, construida y confirmada por el Consejo de Lonkos. Entonces, la rankelinidad como diferencia cultural provincial construida en un marco de relaciones de poder fue coargumentada como una propiedad objetiva del colectivo indio originario de La Pampa.

Este proceso de diferenciación implicaba espacios libres de cuestionamientos. La ausencia de las voces de los otros "otros" en cada presentación indígena fue un hecho distintivo de la época en que desarrollé el trabajo de campo para la tesis.

Sin “otros” que reconfigurasen las identificaciones, la diferencia construida fue afianzándose. Tanto así fue que, sobre todo las comunidades oficiales, se reconstruían desinteresadas por los pensamientos no indigenistas, con prejuicios sobre los “juicios” académicos de los terceros indigenistas, y atraídos por las propuestas estatales de exponerse sin promover o entrar en diálogos interculturales.

Obviamente, estas formas de hacerse visibles estaban sometidas a la presión constante de los actores interesados en reducir lo indígena a intereses propios. Lo cierto es que, sin el diálogo que sirve para confirmar o no las diferencias del o los aspectos que se exponen, las demandas aparecían repetidas. Sólo así, porque no cambiaban, podía entenderse por qué las ofertas del estado también siempre se repetían.

En el período trabajado, esta construcción identitaria funcionó y se articuló al relato *La Pampa es una provincia ordenada*. Básicamente, porque sin el diálogo intercultural, que implica el esclarecimiento de acuerdos y disidencias, el “desorden” de las cosas era

poco probable. Si bien no observamos al interior de los grupos una necesaria correspondencia con las políticas estatales sobre la cultura indígena, sí advertimos que, ya por las necesidades urgentes de constituirse a sí mismos, ya porque los funcionarios en los eventos públicos los presionaban para presentarse por su cultura material, era en la reducida concepción de lo cultural donde se “encontraban” presentes y se hacían visibles. Los indígenas que invitaban a reivindicarse de otra forma no eran convidados al diálogo. Mejor dicho, eran mostrados como indios insensatos que niegan el acuerdo que DEBÍA SER OPERATIVO en una provincia que no tiene problemas con nadie.

Entonces, la re-presencia del otro cultural indígena de los últimos 10 años reimpulsó desde el estado una serie de prácticas de vigilancia y apropiación, imaginadas como conservadoras de la pampeanidad.

Los dispositivos de control son “disfrazados” y presentados como políticas de compensación e incluidos para intervenir en la patrimonialización de lo indígena. Considero que promocionar actos de reconocimiento auto-referenciales y cargados de esencialismos históricos; configurar identidades indígenas como reflejos de una cultura material; pampeanizar los rankeles mientras se confirma la araucanización; y legitimar sólo el discurso histórico para administrar a los indígenas de hoy, son dispositivos de control que hicieron de la patrimonialización un dispositivo para inventar una (dis)continuidad entre el pasado y el presente provincial y así dismantelar la posibilidad de una reemergencia rankel, esto es, confirmar que de lo indígena sólo quedan cosas que los pampeanos reconocen en los monumentos (pasado) y en los descendientes (presente).

Como considero que el reconocimiento es antes que nada un tema político, es en las prácticas sociales institucionalizadas donde podemos ver cómo se (re)crea a los indígenas de La Pampa. Pero como de política se trata, he observado en el discurso y la práctica de los “jóvenes” militantes de lo indígena, primero, un sólido compromiso, que permite hipotetizar que las líneas de reclamo seguirán presentes y, segundo, una suerte de toma de conciencia respecto de las prácticas del estado. Más allá de que al cierre del trabajo de tesis lo indígena bajó en su intensidad pública y mediática, los “jóvenes” comprometidos por aquel entonces siguen expresando su faceta indígena para explicar

la importancia de sumar a la provincia al menos otras formas de hacer la provincia. Por lo pronto, sus presencias (re)ponen en duda la idea de que son el pasado.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- Aguilar, Claudia. 2005. "Visualización de redes personales en Sarajevo". *Hispana para el análisis de redes sociales*. Vol. 9. [http://revista – redes. Rediris.es](http://revista-redes.Rediris.es).
- Alzate Piedrahita, María. 2000. "¿Cómo leer un texto escolar?: Texto, paratexto e imágenes". *Ciencias Humanas*. N° 20. utp. Colombia <http://www.utp.edu.co/~chumanas/revistas/revistas/rev20/alzate.htm>
- Amieva, Evar. 1974. "La Pampa India. Seminario de Historia y Geografía Regional". En: *Instituto de Estudios Regionales (IER)*. UNLPam.
- Amieva, Ever. 1993. *Parque Luro*. La Pampa. Fondo Editorial Pampeano.
- Artieda, Laura. 2005. "Los discursos escolares sobre los indígenas. Continuidades y rupturas a fines del siglo XX". *Educación, lenguaje y sociedad*. Vol III, N°3. La Pampa. Miño y Dávila.
- Barth, Fredrik. 1969. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Beckett, Jeremy. 1988. "The past in the Present, the Present in the Past: constructing a National Aboriginality". *Past on Present: the construction of Aboriginality*. Canberra. AIAS; pp. 191-217.
- Benhabib, Seyla. 2006. *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires. Kats.
- Bhabha, Homi. 2002. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires. Manantial.
- Bhabha, Homi. 2006. "El entre-medio de la cultura", En: Hall, Stuart y du Gay, Paul (Comps.). *Cuestiones de Identidad cultural*. Buenos Aires. Amorrortu
- Boccaro, Guillaume. 2002. "Colonización, resistencia y etnogénesis en las fronteras americanas". En: Boccaro, Guillaume (Comp.). *Colonización, Resistencia y Mestizaje en las Américas*. Quito. Abya Yala – IFEA; pp. 47-82.
- Bourdieu, Pierre. 1989. *Espacio social y fuerza simbólica*. México. Teoría sociológica.

- Bourdieu, Pierre. 1994. "Espíritus de Estado. Génesis y estructura del campo burocrático". En: Bourdieu, Pierre (Ed.). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. París. du Seuil.
- Briones, Claudia e Siffredi, Alejandra. 1989. "Discusión introductoria sobre los límites teóricos de lo étnico". En: *Cuadernos de Antropología*, 2(3). UNL-Eudeba; pp. 5-24
- Briones, Claudia. 1995. "Hegemonía y construcción de la nación. Algunos apuntes". *Papeles de Trabajo*. Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología. UNR; pp. 33-48.
- Briones, Claudia. 1998. *La alteridad del Cuarto mundo: una reconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires. del Sol
- Briones, Claudia. 2004. "Pueblos Indígenas y Antropología en Argentina (1994-2004)". En: *Anuario de Estudios en Antropología Social*. Argentina. Centro de Antropología Social – IDES.
- Briones, Claudia. 2005. "Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales". En: Claudia Briones (Ed.). *Cartografías Argentinas, políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires. Antropofagia; pp. 11-43.
- Briones, Claudia. 2007. "La puesta en valor de la diversidad cultural: implicaciones y efectos". *Educación y Pedagogía*. Vol. XIX, N° 48. Universidad de Antioquia - Facultad de Educación.
- <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/revistaey/article/view/6653#sthash.TsGiE3uk.dpuf>
- Briones, Claudia. y Delrio, Walter. 2002. "Patria sí, Colonias también. Estrategias diferenciales de radicación de indígenas en Pampa y Patagonia (1885-1900)". En: Teruel, Ana, Lacarrieu, Mónica y Jerez, Omar (Comps.). *Fronteras, ciudades y estados*. Córdoba. Alción Editora; tomo I.
- Brubaker, Roger y Cooper, Frederick. 2001. "Más allá de identidad". En: *Apuntes de Investigación del CECYP*. Año V; N° 7.

- Canhué, Germán. 2008. “Comunidades locales y arqueología: reclamos indígenas, derechos, ética y política”. Presentado en el *V Congreso de Arqueología de la región pampeana Argentina*. Santa Rosa.
- Casamiquela, Rodolfo y Giordano, Amanda. 1975. *Informe Colonia Emilio Mitre. Provincia de La Pampa*. Santa Rosa, La Pampa. Dirección Provincial de Cultura.
- Carrasco, Morita. 2002. “Una perspectiva sobre los pueblos indígenas en Argentina”. Buenos Aires [en línea]
http://www.cels.org.ar/common/documentos/informe_2002_cap_11.pdf
- Corrigan Philip y Derek Sayer. 2007. “El gran arco: La formación del Estado inglés como revolución cultural”. En: *Antropología del Estado: Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*. Cuaderno de Futuro. N° 23.PNUD.
- Curtoni, Rafael. 2000. “La percepción del paisaje y la reproducción de la identidad social en la región pampeana occidental. (Argentina)”. En: *TAPA 19. Trabajos en Arqueología da Paisaxe*. Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela. Grupo de Investigación en Arqueología del Paisaje.
- Delrio, Walter et al. 2010. “Reflexiones sobre la dinámica genocida en la relación Estado Argentino-Pueblos Originarios”. Presentado en el *Segundo Encuentro Internacional: Análisis de las prácticas sociales genocidas*. Ciudad de Buenos Aires.
- Depetris, José. 1998. “Los indígenas de la Pampa Central, 2do Censo Nacional de Población de 1895”. *Memorias de las Jornadas Ranquelinas*. La Pampa. Departamento de Investigaciones Culturales. AHP.
- Depetris, José. 2003. *Gente de la Tierra. Los que sobrevivieron a la conquista, con nombre y apellido. Censo de 1895. Pampa Central*. Santa Rosa, La Pampa, De la travesía.
- Díaz Polanco, Héctor. 2005. “Los dilemas del pluralismo”. En Dávalos, Pablo (Comp.). *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires. FLACSO; pp. 43-66

- Dos Santos Montangie, Antonela. 2014. "Ni los historiadores ni nadie lo tiene en cuenta y, sin embargo, mi abuela me lo contaba...": Narrativas históricas de los ranqueles de La Pampa. *Runa*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, v. 35, n. 2.
- Endere, María y Curtoni, Rafael. 2006. "‘Entre lonkos y ólogos’. La participación de la comunidad indígena Rankülche de Argentina en la investigación arqueológica". En: *Arqueología Suramericana*, Vol. 2 (1). Colombia. Departamento de Antropología de la Universidad del Cauca; pp. 72-92.
- Endere, María y Curtoni, Rafael. 2007. "Acerca de la interacción entre la comunidad indígena Rankülche y los arqueólogos en el área centro-este de La Pampa". *Quinto sol*. UNLPam. N° 11; pp. 197-205.
- Escolar, Diego. 2005. "El estado de malestar Movimientos indígenas y procesos de desincorporación en Argentina: El caso huarpe". En: Briones, Claudia (Ed.). *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires. Antropofagia; pp. 45-78.
- Foley, Douglas. 2004. "El indígena silencioso como una producción cultural". En: *Cuadernos de Antropología Social*. 19. FFyL – UBA.; pp. 11-28.
- Foucault, Michael. 2006. *Territorio, Seguridad y Poder*. México: FCE. Selección
- Garay, Ana. 1998. "Una ceremonia Tehuelche entre los Ranqueles". En: *Memorias de las Jornadas Ranquelinas*, La Pampa. Departamento de Investigaciones Culturales. AHP.
- Garay, Ana. 2001. *La enseñanza de la lengua entre los ranqueles de La Pampa*. La Pampa. Facultad de Ciencias Humanas (UNLPam).
- Grimson, Alejandro. 2004. "La experiencia Argentina y sus fantasmas". En: Grimson, Alejandro (Comp.). *La cultura en las crisis latinoamericanas*. Buenos Aires. CLACSO.
- Grimson, Alejandro. 2006. "Nuevas xenofobias, nuevas políticas étnicas en la Argentina". En: Jelin, Elizabet y Grimson, Alejandro (Comps.). *Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencia, desigualdad y derechos*. Buenos Aires. Prometeo.

- Guastavino, Marina y Berón, Mónica. 2009. "Patrimonio arqueológico, identidad social y participación activa de diferentes sectores en la provincia de La Pampa". Presentado en la RAM. Ciudad de Buenos Aires. Disponible en: www.mapaeducativo.edu.ar
- Hale, Charles. 2004. "El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del 'indio permitido'". Presentado en la conferencia *Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado*. Guatemala.
- Hall, Stuart. 1996. "Introducción: ¿quién necesita identidad?". En: Hall, Stuart y du Gay, Paul (Eds). *Questions of cultural identity*. Londres, Sage Publications, Traducción de Natalia Fortuny.
- Hux, Meinrado. 1998. "Consideraciones sobre los orígenes de las tribus ranqueles o la nación ranqueles". En: *Memorias de las Jornadas Ranquelinas*. La Pampa. Departamento de Investigaciones Culturales. AHP.
- Kropff, Laura. 2011. "Debates sobre lo político entre jóvenes mapuche en Argentina". *Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*. N° 1 (9); pp. 83 - 99.
- Kuasñosky, Silvia y Lescheziner, Vanina. 1998. "El lugar del otro". En: Margulis, Mario y Urresti, Mario (Comps.). *La segregación negada. Cultura y discriminación social*. Buenos Aires. Biblos.
- La Pampa Ciencias Sociales y Formación ética y ciudadana*. 2002. Buenos Aires. Puerto de Palos, Activa.
- Lazzari, Axel. 1997. "Apuntes sobre los conceptos de 'etnicización/Nacionalización', 'formación del estado-nación', 'situaciones de frontera', 'situación social' y 'relaciones interétnicas' aplicadas estudio de materias 'étnicas'". Presentado en el V Congreso Argentino de Antropología Social. La Plata.
- Lazzari, Axel. 1998. "Ojos de videotape: Tres imágenes de los ranqueles en esta frontera de esta nación". Presentado en las Cuartas Jornadas de Historia y Cultura Ranquelinas. Córdoba.
- Lazzari, Axel. 2003. *La repatriación de los restos de Mariano Rosas: disputas y paradojas en el reconocimiento multicultural de los ranqueles*. Mimeo.

- Lazzari, Axel. 2007. "Identidad y fantasma: situando las nuevas práctica de libertad del movimiento indígena en La Pampa". *Quinto Sol*. UNLPam. Nº 11; pp. 91-122.
- Lazzari, Axel. 2010. *Autonomy in Apparitions: Phantom Indians, Selves and Freedom (on the Rankülche in Argentina)*. Tesis doctoral inédita, Columbia University
- Lenton, Diana y Lorenzetti, Mariana. 2005. "Neoindigenismo de necesidad y urgencia: la inclusión de los Pueblos Indígenas en la agenda del Estado neoasistencialista". En: Briones, Claudia (Ed.). *Cartografías Argentinas, políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires. Antropofagia; pp. 293-326.
- Lenton, Diana. 1998. "Los araucanos en la Argentina: un caso de interdiscursividad nacionalista". Presentado en el *III Congreso Chileno de Antropología*. Temuco.
- Lluch, Andrea. 2002. "Un largo proceso de exclusión. La política oficial y el destino final de los indígenas rankelinos en la Pampa: Colonia Emilio Mitre". *Quinto Sol*. UNLPam. Nº 6; pp. 43-68.
- Lojo, María. 1997. "Una nueva excursión a los indios ranqueles". *Ciencia Hoy*. Nº36.
- Mandrini, Raúl. 1984. *Los araucanos de las pampas en el siglo XIX*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Maristany, José. 1997. "Avatares de un paradigma invisible: del nacionalismo cultural al relato de la identidad regional". Presentado en las *Décimas Jornadas de Investigación Facultad de Ciencias Humanas*. Santa Rosa.
- Medus, Norma. 1995. *Naturaleza y desarrollo en América Latina. Los instrumentos del poder político - económico aplicados a un estudio de caso (Atuel inferior - Colonias Emilio Mitre y Butaló)*. Santa Rosa, La Pampa, UNLPam.
- Medus, Norma. 1997. *Las manos de la memoria. Artesanos tradicionales de La Pampa*. Santa Rosa, La Pampa. Dto. de Investigaciones culturales de la Subsecretaría de Cultura de La Pampa.
- Mombello, Laura. 1998. "Puesta en escena, consagración y reconocimiento. Política y diferencia en los rituales del 'día de la raza'". Presentado en el *Ier Congreso*

- Mombello, Laura. 2005. "La mística neuquina". En: Briones, Claudia (Ed.). *Cartografías Argentinas, políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires. Antropofagia; pp. 151-178.
- Movimiento de apoyo a la lucha por la tierra (MALuT). 2006.
<http://enlaluchaporlatierra.blogspot.com.ar/>
- Nacach, Gabriela. 2006. "De eso no se habla. Los resabios de la humanidad. Antropología, genocidio y olvido en la representación del Otro étnico a partir de la Conquista". Presentado en las *Segundas Jornadas de Historia de la Patagonia Universidad Nacional del Comahue*. Comahue.
- Ortiz, Renato. 2005. *Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo*. Buenos Aires, UNQ, 2da reimpresión.
- Pacheco, de Oliveira, Joao. 2004. "¿Una etnología de los 'indios misturados'? En: Grimson, Alejandro et al. (Comps.). *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano*. Buenos Aires. Prometeo.
- Pancho Duque. 2008. *Ecos de Malones*. La Pampa. Fondo Editorial Pampeano.
- Pérez Gómez, Ángel. 1998. *Cultura Escolar en la sociedad neoliberal*. Madrid. Morata.
- Pérez, Germán. 2004. "Entre el poder del discurso y el discurso del poder". En: Kornblit, Ana. *Metodologías cualitativas en ciencias sociales*. Buenos Aires. Biblos.
- Podgorny, Irina. 1999. "Arqueología de la Educación. Textos, indicios, monumentos. La imagen de los indios en el mundo escolar". *Sociedad Argentina de Antropología*. Buenos Aires.
- Poduje, María. 1998. "El toldo: la vivienda indígena". *Memorias de las Jornadas Ranquelinas*. La Pampa. Departamento de Investigaciones Culturales. AHP.
- Poduje, María. 2003. *Señas de identidad*. Santa Rosa, La Pampa. Dto. de Investigaciones culturales de la Subsecretaría de Cultura de La Pampa.

- Pratt, Mary. 1997. *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires. Universidad Nacional de Quilmes.
- Ramos, Ana y Delrio, Walter. 2005. “Trayectorias de oposición. Los mapuche y tehuelche frente a la hegemonía en Chubut”. En: Briones, Claudia (Ed.). *Cartografías Argentinas, políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires. Antropofagia; pp. 79-118.
- Ramos, Ana. 2005. “Disputas metaculturales en la antesala de un juicio. El caso Benetton contra Mapuche”. En: Wilde, Guillermo y Schamber, Pablo (Comp.). *Historia, poder y discursos*. Buenos Aires. Paradigma indicial; pp. 103-132.
- Rappaport, Joanne. 2003. “El espacio del diálogo pluralista: historia del Programa de Educación Bilingüe del Consejo Regional Indígena del Cauca”. En: Mato, Daniel (Coord.). *Políticas de Identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*. Caracas: FACES – UCV, pp: 257 – 281.
- Roca, Ignacio y Serraino, Nazareno. 2014. “Metodología utilizada para el relevamiento de datos sociolingüísticos y socioeducativos para la EIB en la provincia de La Pampa. Años 2011 y 2012”. Presentado en las *Jornadas en Homenaje a Germán Canuhé: Investigaciones acerca de y con el pueblo ranquel: pasado, presente y perspectivas*. Santa Rosa.
- Roldan, Luis. 1989. *La Pan-patagonia*. Cámara de Diputados de La Pampa.
- Rumi, Cecilia. 2003. *Los Determinantes Políticos del Desempeño Fiscal de las Provincias Argentinas*. UNLP. S/Ed.
- Sacristán, Gimeno. 1998. *Comprender y transformar la enseñanza*. España. Morata.
- Salomón Tarquini, Claudia. 2005. “Obligados vivir en changa: subalternización y proletarización de “indios”y “paisanos”en la Pampa Central (1880 – 1950)”. Presentado en las *XVII Jornadas de Investigación de la Facultad de Ciencias Humanas*. Santa Rosa.
- Salomón Tarquini, Claudia. 2010. *Largas noches en La Pampa. Itinerarios y resistencias de la población indígena (1878-1976)*. Buenos Aires. Prometeo.

- Sanguinetti, Juan. 2002. "Determinantes políticos e institucionales ligados al desempeño fiscal: el caso de las provincias argentinas". *Internacional de Presupuesto Público*. Documento 75.
- Santesteban, Leonardo. 2005. "Duval, ¿el peronismo antes de Perón?". En: *Historias de La Pampa desconocida*. La Pampa. Asociación Pampeana de Escritores.
- Segato, Rita. 1998. *Alteridades históricas /identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo Global*. Brasilia, Universidad de Brasilia. Serie Antropológica, n° 234.
- Stieben, Enrique. 1939. *El pasado y el presente de La Pampa. Cinco conferencias radiales*. Talleres gráficos de la Gobernación de La Pampa.
- Stieben, Enrique. 1951. *Hualicho Mapu, Leyenda, cuentos y relatos de La Pampa misteriosa*. Buenos Aires. Albatros.
- Stieben, Enrique. 1958. *Manual de Geografía de La Pampa*. Movero.
- Tamagno, Liliana. 1988. "La construcción social de la identidad étnica". En *Cuadernos de Antropología*, 2. UNL.
- Tedesco, Juan. 1995. *El nuevo pacto educativo. Educación, competitividad y ciudadanía en la sociedad moderna*. Madrid, Grupo Anaya.
- Valencia, Luciano. 2006. "Las condiciones de marginación de los grupos indígenas en el área urbana de Santa Rosa (1892 – 2004)". En: Guerin, Miguel. *Construir en la asimilación y la resistencia. La cultura urbana en América Latina*, Santa Rosa, Instituto de Historia Americana, Facultad de Ciencias Humanas, UNLPam.
- Valverde, Sebastián. 2005. "Explotaciones turísticas y conflictos interétnicos: Las comunidades mapuche del Cerro Chapelco". En: Wilde, Guillermo y Schamber, Pablo (Comp.). *Historia, poder y discursos*. Buenos Aires. Paradigma indicial; pp. 133-158.
- Veiga Neto, Alfredo. 1997. "Michael Foucault y la educación ¿hay algo nuevo bajo el sol?". En: Veiga Neto, Alfredo (Comp.). *Crítica pos estructuralista y educación*. Barcelona. Laertes.

Yúdice, George. 2002. *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Barcelona. Gedisa.

Žizek, Slavoj. 2005. “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”. En: Jameson, Fredric y Žizek, Slavoj. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós, pp. 137-188.

OTRAS FUENTES CITADAS

“Comunidad ranquel pide no cambiar nombre de la avenida Roca”. *El Diario*, 25/07/2009.

“El Gobernador atrasa unos cuantos años advirtió una historiadora. Rechazo a la exclusión aborígen en proyecto de ley de educación”. *La Arena*. La Pampa, 10/07/2009.

“El PEP no quiere garantizar educación gratis a los 4 años”. *La Arena*. La Pampa, 09/07/2009.

“Es una barbaridad que trasladen restos de cacique”. *La Arena*. La Pampa, 17/07/2006.

“Hablaron por boca de ganso”. *La Arena*. La Pampa, 24/07/2006.

“La omisión de los pueblos originarios: ¿no estamos pidiendo que todo el mundo se vuelva indígena?”. *La Arena*. La Pampa, 11/07/2009.

“Murió Canhué, luchador incansable por la causa de pueblos ranqueles”. *La Arena*. La Pampa, 08/10/2011.

“Propuesta de avanzada”. *La Arena*. La Pampa, 20/08/2006.

“Reivindicación en Paz”. *La Arena*. La Pampa, 25/07/2009.

Argentina. *Día del Respeto a la Diversidad Cultural*. Decreto Presidencial 1584/2010. Publicado 03/11/2010.

Argentina. *Integración de la provincia de La Pampa a la región patagónica*. Ley Nacional N° 23.272/1985. Sancionada 09/1984; reglamentada 03/1986.

Argentina. *Ley de Educación Nacional*. Ley N° 26.206/2006. Sancionada 12/2006.

Argentina. *Reparación histórica al Pueblo Ranquel*. Ley Nacional N° 25.276 /2000.

- Asquini, Norberto y Sapegno, Matías. “El final de Enrique Stieben”. *La Arena*. La Pampa, 05/09/2010.
- Bilbao, Daniel y Pumilla, Juan. 2006. Solicitud al Concejo Deliberante. Santa Rosa, 7 de julio de 2006.
- Boletín estadístico pampeano. 2010. Ministerio de la Producción. Gobierno de La Pampa.
- Carta Abierta del Pueblo Rankül en reclamo a la Presidenta de Argentina. *Pacta Sun Servanda*. La Pampa. 12 de Abril de 2008.
- Informe de Salud 2009-2011. Ministerio de Salud. Gobierno de La Pampa.
- Instituto nacional de asuntos indígenas. 2006. “Programa Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas”. *Ejecución de la Ley 26.160*.
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. 2001. *Censo nacional de población y viviendas 2001*. Buenos Aires.
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. 2004-2005. “Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas. Argentina 2004-2005”. *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001*. Buenos Aires.
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. 2010. *Censo nacional de población y viviendas 2010*. Buenos Aires.
- Jorge, Oscar. “Carta a los pampeanos”. *La Arena*. La Pampa, 16/07/2009.
- La Pampa. *Creación del Escudo de la Provincia de La Pampa*. Ley N° 291/1964.
- La Pampa. *Declarando de interés público provincial la conservación del patrimonio cultural*. Ley N° 2083/2003. Sancionada 26/11/2003.
- La Pampa. *Día del Aborigen Pampeano*. Ley N° 1590/1994. Promulgada 14/12/1994.
- La Pampa. *Ley de Educación de la provincia*. Ley N° 2511/2009. Sancionada 04/09/2009.
- Organización Internacional del Trabajo (OIT). *Convenio número 169 sobre pueblos indígenas y tribales*. Suiza. 2003.

Reyes, Juan. “Piden usar reservas pampeanas para el Banco de viviendas”. *La Arena*. La Pampa, 09/06/2011.

Roldán, Luis. “¿Podremos algún día hacer la síntesis?”. *La Arena*. La Pampa, 31/07/2006.

Secretaría de Turismo de la Provincia de La Pampa. 2008. “Ruta del indio”. *Guía hotelera gastronómica y turística*. Gobierno de La Pampa.

Secretaría de Turismo de la Provincia de La Pampa. 2008. *Escapada todo el año. La Pampa Tierra Virgen, Tierra de las Raíces y la Tradición y Tierra de Paz*. Gobierno de La Pampa.