



Revista Austral de Ciencias Sociales

ISSN: 0717-3202

revistaaustral@uach.cl

Universidad Austral de Chile

Chile

Giacomasso, María Vanesa

Patrimonio cultural indígena: representaciones y prácticas rankülches en "Pueblo
Ranquel" (Argentina)

Revista Austral de Ciencias Sociales, núm. 33, julio-diciembre, 2017, pp. 103-121

Universidad Austral de Chile

Valdivia, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=45955904007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Patrimonio cultural indígena: representaciones y prácticas rankülches en “Pueblo Ranquel” (Argentina)

Indigenous cultural heritage: rankülche representations and practices in “Pueblo Ranquel” (Argentina)

MARÍA VANESA GIACOMASSO*

Resumen

“Pueblo Ranquel” es un asentamiento de familias descendientes *rankülches*, ubicado en la provincia de San Luis, Argentina. Fue desarrollado por el gobierno provincial como parte de acciones de reconocimiento a los pueblos indígenas durante la primera década del siglo XXI. Estas medidas incluyeron la

restitución de tierras y la construcción de un pueblo para estos nuevos pobladores –auto-identificados como *rankülches*– que vivían dispersos en los centros urbanos de la provincia. En este nuevo escenario, se activan y revitalizan prácticas tradicionales y significados indígenas relacionados con el paisaje, lo que ha apuntado a construir un patrimonio cultural *rankülche* sin precedentes en la región. En este sentido, el objetivo de este artículo es analizar, a través de un enfoque etnográfico, las experiencias étnicas puestas en práctica en este contexto para argumentar y reflexionar sobre las particularidades de este proceso de reemergencia y recreación de la identidad.

Palabras clave: Patrimonio cultural, pueblos indígenas, identidad *rankülche*, discursos, prácticas

Abstract

“Pueblo Ranquel” is a settlement of *rankülche* people descendants, located in the province of San Luis, Argentina. It was developed by the provincial government as part of acknowledgement actions to indigenous peoples during the first decade of the twenty-first century. These measures included the restitution of land and the building of a village for these new settlers –self-identified as *rankülches*– who used to live scattered in provincial urban centres. In this new scenario, indigenous traditional practices and meanings linked to the landscape are activated and revitalized, which has contributed in building a Rankülche cultural heritage unparalleled in the region. In this sense, the aim of this article is to analyze, through an

* UE-INCUPA (CONICET-UNICEN). Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires. Avenida del Valle 5737 (7400) Olavarría, Buenos Aires, Argentina. Email: vanegiaco05@gmail.com

ethnographic approach, the ethnic experiences put into practice in this context, in order to argue and reflect on the particularities of this identity re-emergence and recreation process.

Key words: Cultural heritage, indigenous peoples, *rankülche* identity, discourses, practices

1. Introducción

En la primera década del siglo XXI, la provincia argentina de San Luis fue escenario de transformaciones políticas a favor del reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas. En este sentido, en el año 2007 se sancionó la Ley Provincial N° V-0600-07 de restitución de tierras a las comunidades originarias del territorio a partir de la cual se concretó la entrega de miles de hectáreas a los indígenas *rankülches* que poblaban la región. Además en dichas tierras se edificó “Pueblo Ranquel” -con 24 viviendas, una escuela y un hospital- inaugurado en el año 2009, que se caracteriza por reproducir una arquitectura similar al formato de las antiguas tolderías indígenas. Este espacio tuvo por finalidad reunir a pobladores, que se hallaban dispersos en ciudades provinciales, para el desarrollo de una vida comunitaria donde se fortalezcan lazos identitarios y se recuperen y/o revitalicen significados, representaciones y prácticas culturales vinculadas con el territorio ancestral de pertenencia de estos grupos.

Cabe destacar que los *rankülches* son reconocidos como pueblo originario que habita desde tiempos inmemoriales el centro de la República Argentina, comprendiendo un extenso territorio desde el poniente del

Río Salado-Río Cuarto, hasta el Río Negro, abarcando parte de Santa Fe, Córdoba, San Luis, Mendoza hasta el Neuquén, La Pampa y la actual provincia de Buenos Aires (Canuhé 2003; 2010). Su nombre deriva del *rankül* -caña o carrizo- y de *che* - hombre o gente, que significa “gente de las cañas o de los carrizales” en alusión a su habitat-geográfico caracterizado por los cañaverales, pajonales o carrizales (Hux 1998; Canuhé 2010).

En la última década, el reconocimiento a nivel provincial de la preexistencia de los *rankülches* -a través de una numerosa normativa legal- fue acompañado de una agenda política que incluyó acciones concretas de reivindicación hacia estos pobladores, quienes reemergen étnicamente (en términos de Escolar 2007; Lazzari 2007) de modo reciente en San Luis. En este sentido, en este artículo se intenta dar cuenta de las nuevas formas de auto-identificación, de apropiación y resignificación de la cultura ancestral de este grupo en el nuevo contexto, prestando especial atención a la relación de este emergente con las políticas del estado. Para ello la metodología utilizada se basó en técnicas propias del enfoque etnográfico (Guber 2004, 2011; Hammersley y Atkinson 1994; Van Maanen 1995) tales como observaciones participante y entrevistas abiertas y en profundidad con los habitantes del pueblo¹ y también con funcionarios de gobierno. Se realizaron un total de 20 entrevistas y se

¹ Al momento del relevamiento habitan en el lugar aproximadamente un total de 110 habitantes, que representan en su mayoría a adultos (alrededor de 45), los cuales viven generalmente en pareja y con sus hijos. Los niños son alrededor de 30 y también habitan en la comunidad algunos adolescentes de entre 12 y 13 años. Cabe destacar que resulta difícil delimitar el número de habitantes por la movilidad de población existente, con familias que ingresan al pueblo y otras que se van. En cuanto a las personas entrevistadas, estas fueron varones y mujeres indistintamente, de acuerdo con la voluntad de cada cual de aportar con el tema propuesto. No se apreció, en este caso, algún tipo de autoridad marcada o de legitimidad establecida para hablar, se trate de un género o de otro.

llevó a cabo un relevamiento de las prácticas culturales (como ceremonias y danzas) a partir de diversos registros, principalmente de tipo visuales (imágenes-fotografías) y escritos (Guber 2011). De esta manera, el diseño metodológico se caracterizó por un abordaje cualitativo (Achilli 2005; Vasilachis 1992), que involucró las propias voces de los protagonistas y las conductas observables en su contexto social y cultural, tratando de comprender a las personas dentro de su marco de referencia (Taylor y Bogdan 1986) y rescatando sus lógicas de producción “material y simbólica” (Guber 2004: 75). Para enmarcar dichas prácticas y representaciones en un contexto particular más amplio, se relevó la legislación provincial a fin de identificar las diversas medidas sancionadas por la provincia en materia de derecho indígena.

1.1. Contexto de reemergencias indígenas en Argentina

Las políticas llevadas a cabo en San Luis en torno a la reivindicación de los *rankülches* deben comprenderse enmarcadas dentro de un proceso más amplio de reemergencias (Briones 2005; Escolar 2007; Lazzari 2007), favorecido por una “juridización” de “lo indígena” en Argentina (Gómez 1997, ver también Carrasco 2002 y Frites 2011) que, desde mediados de los años 80, fue capaz de convertir los reclamos indígenas en concretas medidas legislativas.

Cabe destacar que el concepto de reemergencias se entiende como parte de un proceso de auto-reconocimiento indígena, donde vuelven a salir a la superficie aspectos sociales y culturales vinculados con la preexistencia de los pueblos en estas tierras. En ese sentido, los movimientos étnicos comienzan a tener más visibilidad y

ganar terreno en el plano político (Lazzari 2007). No obstante, cuando se habla del “despertar de los grupos indígenas” no debería pensarse en una especie de “resurrección de las identidades indias por largo tiempo sobornadas o en estado de hibernación, sino en una reivindicación estratégica de una identidad colectiva (...)” (Giménez 2000: 58), con capacidad de actuar y confrontar sobre la base de intereses comunes, creencias y valores compartidos.

En este punto, las leyes o normativas, tanto de carácter nacional como internacional, brindaron un marco propicio para estos procesos de autoafirmación. Así, a nivel interno, en 1985 se sanciona la Ley Nacional 23.302 de Apoyo a las Comunidades Indígenas que declara de interés nacional la atención a las comunidades y su “defensa y desarrollo para su plena participación en el proceso socioeconómico cultural de la Nación, respetando sus propios valores y modalidades” (art.1).

Por su parte, en 1994 la reforma constitucional² incorpora el artículo 75 inciso 17 que reconoce la “preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos” y convierte en atribuciones del Congreso “garantizar el respeto a su identidad (...) y la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente

² Según un estudio llevado a cabo por Barié (2003) sobre 11 constituciones latinoamericanas, las cuales divide en tres grupos, Argentina ocuparía el tercer grupo -junto con Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Guatemala, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú y Venezuela- por haber hecho un amplio reconocimiento de los derechos indígenas, entre los cuales se encuentran los relacionados a su identidad cultural. El autor incluye dentro del primer grupo a las constituciones de aquellos países -como Belice, Chile, Francia, Guyana, Surinam y Uruguay- que no han hecho ninguna referencia a los pueblos nativos y en el segundo a las constituciones -de Costa Rica, El Salvador, Guyana y Honduras- que proporcionan cierta protección específica a sus minorías étnicas aunque su marco legal sigue siendo incompleto o mal articulado.

ocupan”, asegurando-concurrentemente con las provincias- “su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten”. Entre dichos intereses puede incluirse el derecho humano a participar en la gestión del patrimonio cultural de sus antepasados (Endere 2014).

Más recientemente, en el año 2001 se promulga la Ley Nacional 25.517 de Restitución de Restos Indígenas (Decreto reglamentario 701/10) y en el 2006 la Ley 26.160 de Emergencia Territorial, a fin de suspender los desalojos de las tierras y ordenar el relevamiento de la situación dominial de las mismas. En materia de derecho internacional, Argentina además ratifica en el 2000 el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) el cual establece que los gobiernos deben asumir la responsabilidad de desarrollar, con la participación de los pueblos, una acción coordinada y sistemática con miras a proteger sus derechos (sociales, económicos y culturales) y a garantizar el respeto de su integridad (art. 2.1, también 2.b).

Finalmente, en el año 2007 el país adhiere a la Declaración de las Naciones Unidas (ONU) sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas que se presenta como un registro del compromiso del estado para garantizar el cumplimiento de sus derechos individuales y colectivos, centrados fundamentalmente en la supervivencia, bienestar y control de sus territorios ancestrales.

Es desde este marco general, caracterizado por la visibilidad jurídica y social de los grupos indígenas a nivel nacional e internacional, que debe comprenderse el conjunto de acciones efectuadas en la provincia de San Luis, vinculadas con la reivindicación y el

fortalecimiento del patrimonio cultural *rankülche* que recientemente ha comenzado a ser valorado como “raíz” de lo sanluiseño (Chocobare 2016) y como parte de la memoria, historia e identidad provincial.

1.2. Patrimonio indígena y paisaje cultural

Para una reflexión acerca de las representaciones y prácticas culturales *rankülches* reemergentes resulta necesario explicitar algunas consideraciones teóricas en torno a las nociones de patrimonio y paisaje cultural, reconociendo sus dimensiones política, económica y turística.

En primer lugar, el concepto de patrimonio es entendido como el acervo de elementos tangibles e intangibles, pasados o presentes, que determinados grupos humanos consideran propios y representativos de sus modos de concebir el mundo y desarrollar sus prácticas, en un proceso incesante que se va renovando según las transformaciones de la sociedad. En ese sentido, se considera el patrimonio una construcción social dinámica, que se re-significa desde el presente, en torno a bienes culturales asociados con una determinada identidad y por lo cual resultan dignos de ser conservados y transmitidos a través de las generaciones (Bonfil Batalla 2004; Endere 2009; García Canclini 1999; Prats 2000, 2007; Rosas Mantecón 1998, 2005; UNESCO 1982).

Cabe destacar que, en términos de construcción, el patrimonio no es más que la activación de ideas y valores identitarios, subsidiarios de los intereses de quienes los propugnan y comparten (Prats 2000). Es por ello que las diversas activaciones no debieran entenderse sólo como representaciones simbólicas de ciertas

versiones de la identidad, sino también como estrategias políticas y como modo de lucha material y simbólica (García Canclini 1989)³ para legitimar los bienes culturales y patrones valorativos propios.

En este punto, es importante distinguir entre una activación producida por los poderes políticos y otra generada por la propia comunidad local. En la mayoría de los casos son los primeros, en conjunto con los poderes económicos, los que actúan sobre los repertorios patrimoniales (Prats 2005), en detrimento de las actuaciones de otros grupos, lo cual pone en evidencia las formas desiguales de participación en la formación, apropiación y mantenimiento del patrimonio (Crespo 2007).

Por su parte el paisaje, a diferencia de aquellas definiciones que lo conceptualizan como un medio físico natural, se concibe también como una construcción cultural (Criado Boado 1991) que no puede separarse de la experiencia humana ni reducirse a algo puramente visual, sino que forma parte de complejas redes de relaciones entre personas, cosas y lugares. Se entiende “como parte de un mundo de movimientos, relaciones, memorias e historias” (Bender 2001: 76). De esta manera se asimila al concepto de “territorio” desde el punto de vista de la cosmovisión indígena, en tanto la tierra y las personas se piensan como indisolublemente unidos (Hernández et al. 2010).

Esta visión comunitaria, colectiva e integrada del territorio se contrapone con el concepto occidental de espacialidad física o con el de

“tierras”, en el sentido de extracción de recursos para una economía de mercado capitalista. En suma, el concepto de paisaje supone romper con la dicotomía naturaleza/sociedad para entenderlo en términos de relaciones dinámicas entre los grupos humanos y el entorno, en el que las diversas entidades constitutivas aparecen íntimamente imbricadas (Haber 2011; Ingold 2004).

En relación con ello, la noción de “paisaje cultural” no es inocente, sino que responde una categoría incorporada en 1992 por las directrices operativas del Comité del Patrimonio Mundial para la implementación de la Convención del Patrimonio Mundial Natural y Cultural (UNESCO 1972), precisamente con el objetivo de identificar, preservar y proteger una diversidad de manifestaciones que representan la interacción entre las personas y su ambiente natural. En Argentina, además, esta categoría fue incorporada a la Ley 12.665 de Museos, de Monumentos y Lugares Históricos modificada por Ley N° 27.103 en el año 2015.

En cuanto a los pueblos indígenas de América Latina, es sabido que estos fueron excluidos y marginados de sus territorios y, consecuentemente, del propio entramado simbólico de su identidad étnica y de reproducción de su cultura (Lazzari 2007). En el proceso de surgimiento y consolidación de los Estados nacionales se invisibilizaron y desplazaron sus conocimientos y significados (Navarro Floria 1999; Tamagno 2002; Blengino 2003) y, bajo la influencia hispano-católica, se valoraron otros hechos y personajes que se legitimaron como parte del patrimonio cultural nacional, a través de los museos, las escuelas y la enseñanza de la historia y la celebración de efemérides patrias (Bertoni 1992; Pérez Gollán

³ García Canclini (1989) adopta dicho concepto, manejado por Bourdieu para analizar los procesos culturales y educativos, y lo emplea relacionado con la noción de patrimonio a fin de situarla en el análisis de la reproducción social.

1991; Nivón Bolán 2013). De ese modo, dicho patrimonio no fue expresión de la diversidad de la sociedad, sino un esfuerzo por uniformar a la población en términos del modelo cultural dominante.

Sin embargo, el actual reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas por su condición de preexistentes al Estado nacional ha significado, en algunos contextos particulares, la reemergencia de sentidos de pertenencia indígena y, sumado a ello, la reactivación de prácticas y simbologías ancestrales vinculadas con el paisaje y el patrimonio cultural de estos grupos. Una experiencia en este sentido tiene lugar en “Pueblo Ranquel” de San Luis donde habitantes *rankülches* despliegan un conjunto de vivencias y significados identitarios⁴ que son los que se analizan en este trabajo, aunque sin perder de vista la influencia de factores políticos, culturales y económicos relacionados. Al respecto, una cuestión que se destaca se relaciona con un recurrente debate en torno a lo que se denomina la “industria del patrimonio” (Hewison 1987), es

⁴ En nuestro país, los principales antecedentes en el sostenimiento de la identidad y cultura *rankülche* se hayan en la provincia de La Pampa, donde algunos grupos indígenas que habían pactado con el Estado, durante las ofensivas militares de 1878 y 1879, fueron trasladados forzosamente a localidades de La Pampa, configurándose allí hacia fines del siglo XIX el re-poblamiento inicial indígena en ese territorio. Casi dos décadas más tarde, y debido a gestiones y reclamos de líderes indígenas surgidos en esa etapa, varias familias *rankülches* lograron la adjudicación de tierras donde radicarse y permanecer en contacto colectivo, a la vez que mantener un sentimiento de mismidad como grupo (Lluch 2002). Desde entonces La Pampa se fue convirtiendo en escenario de reivindicación de la identidad *rankülche* signada por la asociación de familias en comunidades, por disputas relacionadas a la tenencia de tierras, por gestiones de restitución de restos humanos y por la reconstrucción y práctica de ceremonias, así como también por la reconstrucción y enseñanza de la lengua, entre otras cosas (Lazzari 2010). No es casual, por ello, que el proceso reivindicatorio llevado a cabo en San Luis haya contado con la participación y el acompañamiento de grupos de La Pampa con mayor experiencia de lucha y fortalecimiento cultural en su provincia.

decir, su carácter mercantil y turístico, el cual genera que muchos elementos que se activan no respondan a versiones de la identidad, sino a imágenes externas frecuentemente estereotipadas que se construyen de esa identidad desde los centros impulsores del turismo (Prats 2000). En este sentido, la espectacularización y comercialización del patrimonio ha dado lugar a construcciones y recreaciones descontextualizadas que falsean manifestaciones culturales o del entorno natural (Croall 1995). Estos aspectos que rodean al patrimonio cultural y, que tienen una particular conexión con las identidades, entre ellas las indígenas, serán revisados en este trabajo a los fines de enmarcar el análisis de modo complejizado.

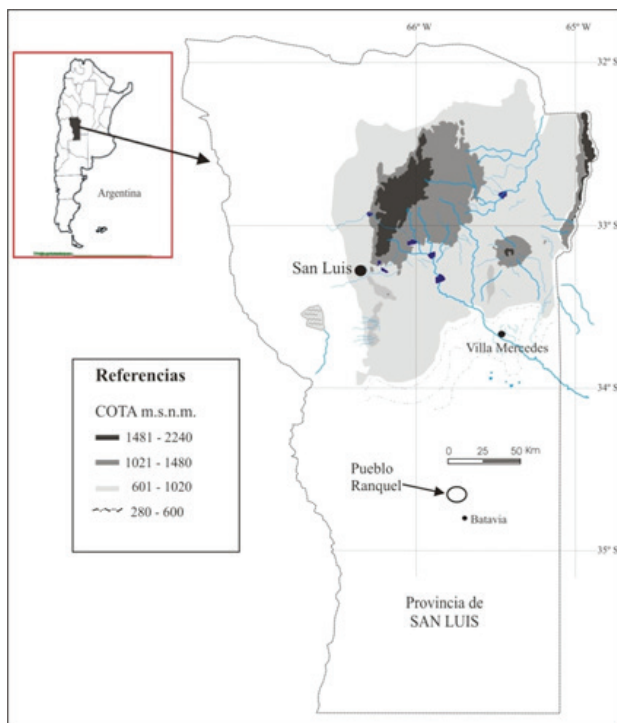
2. Desarrollo

2.1. Pueblo Ranquel

Pueblo Ranquel está ubicado en la zona centro sur de la provincia de San Luis, Argentina (Mapa 1), más específicamente en un área rural a una distancia aproximada de 27 km de la localidad de Batavia, el centro urbano más cercano, y a 200 km de la capital provincial.

Se caracteriza por presentar un ambiente semiárido con vegetación de pastizales y carrizales pampeanos y numerosas formaciones medanosas con pequeñas lagunas interiores y temporarias (Heider 2015). Esta particularidad del paisaje es interesante en tanto se asocia con las características del hábitat de los *rankülches* del pasado y es lo que habilita a establecer relaciones de continuidad con la cultura de este pueblo desde su relación e identificación con el ambiente y el espacio.

Mapa 1. Mapa de la ubicación de Pueblo Ranquel (Provincia de San Luis, Argentina)



Fuente: elaboración propia.

Allí conviven familias *rankülches*, provenientes principalmente de las ciudades de Justo Daract y Villa Mercedes, que habían sido convocadas a través del programa de gobierno Culturas Originarias y del Centro de Estudios Ranquelinos (CER)⁵ para habitar el lugar en forma comunitaria. Cabe destacar que -en

base a la información obtenida por el CER- las ciudades mencionadas eran aquellas en las que se habían identificado numerosas familias con descendencia *rankülche* -en la mayoría de los casos por apellido y por propio reconocimiento familiar y/o de pobladores vecinos- y es por tal motivo que se presentó en las distintas casas el proyecto que se venía gestando desde el Estado.

Algunas familias que se adscribían étnicamente como tales encontraron en esta propuesta no sólo la posibilidad de mejorar sus condiciones de vida, sino también de recuperar -tal como expresaron- “sentidos de pertenencia comunitaria con la tierra” y “el vínculo con la historia y la cultura” para “poder practicar sobre todo la parte espiritual de nuestro pueblo”. Varias de estas familias vivían en casas precarias y poseían trabajos temporarios, las mujeres limpiando casas o cuidando niños y los hombres realizando actividades vinculadas con la construcción, la plomería y/o tareas como peones de campo.

En este sentido, además de revitalizar la identidad étnica, trasladarse a vivir al pueblo supuso para muchos contar con una casa con todos los servicios (agua potable, luz, cloacas) y con una estabilidad laboral. En otros casos, los pobladores que redescubren su descendencia *rankülche* a partir de los beneficios de este movimiento hacen explícito su decisión de reasentarse en el lugar fundamentalmente para obtener un empleo y/o para criar a sus hijos en un lugar tranquilo y seguro.

Este pueblo cuenta con 24 viviendas, una escuela para la educación de los niños y jóvenes y un hospital para la atención médica. En la actualidad posee el carácter transitorio de

⁵ El Centro de Estudios Ranquelinos (CER) se creó en el año 2002 con el objetivo de investigar y sistematizar estudios relacionados a los *rankülches* del territorio de San Luis. Este centro se interesó por indagar sobre las familias descendientes habitantes en la zona y conocer su historia a partir del contacto con ellas y desde su propia perspectiva.

“Municipio Ranquel” (Ley Provincial V- 0677) hasta que la comunidad “obtenga un mayor estatus jurídico y se le reconozca plena autonomía y viabilidad económica” (art. 4).

En este sentido, el *lonko* o cacique (seleccionado por los pobladores del lugar) adopta la figura de delegado municipal ocupándose de la administración comunal (redistribuyendo los fondos que por coparticipación correspondan al municipio) y del funcionamiento de las actividades del pueblo, tanto sean laborales o culturales. Cada familia recibe por vivienda un sueldo mensual retributivo por las actividades realizadas (vinculadas a la hacienda los varones y al mantenimiento y limpieza de la escuela y el hospital las mujeres) y una canasta de alimentos básicos. En el pueblo trabajan algunos profesionales -contratados a través de programas de gobierno- como agrónomos y veterinarios que colaboran con las tareas del campo, docentes que enseñan en la escuela, y una médica y una odontóloga que prestan sus servicios en el hospital.

Desde el punto de vista cultural, la figura más representativa es la de la *machi* (guía espiritual), proveniente de la provincia de La Pampa, quien acompaña a los pobladores en ceremonias culturales a través de la invocación de ancestros y de la transmisión de valores espirituales.

“Pueblo Ranquel” se caracteriza por una infraestructura muy particular que -si bien está realizada con materiales modernos- representa a las antiguas tolderías indígenas (Imagen 1).

Tal como se describió en la nota de un diario local “el diseño de las construcciones ha respetado la arquitectura ranquel y sus costumbres” y se ha basado en las “viviendas de los antepasados

Imagen 1. Las viviendas o *rukas* vistas desde el frente.



Fuente: Multimedia Pueblo Ranquel. Disponible en: <http://www.ranqueles.sanluis.gov.ar/multimedia/multimedia.html>

que eran levantadas con toldos de cuero y cañas”⁶. Sin embargo, los propios pobladores no se identifican con la obra como forma material de expresión de su cultura, sino que más bien la describen sin valorar los sentidos del diseño construido y hasta en algunos casos admiten su falta de funcionalidad.

La dimensión simbólica se expresa en la voz del arquitecto responsable (perteneciente al gobierno) y de la presidenta del CER que afirman haber investigado en textos históricos sobre las características de las viviendas y las formas de estos grupos de habitar el espacio, suponiendo un modo de ocupación y práctica de los pobladores actuales similar a lo descrito en tales documentos. Sumado a ello se evidencia una percepción de los indígenas

⁶ El Diario de la República. Nota del día 28 de mayo de 2009, pág. 8.

reemergentes como análogos a los de antes (con mismas creencias, sentidos, experiencias), lo cual implica desconocer los procesos de transformación de las identidades a lo largo del tiempo y de los patrimonios asociados (Bartolomé 2006), que lejos de ser estables -con sentidos fijados de una vez y para siempre- son históricos, contingentes y dinámicos.

Una lectura de esta recreación del pasado en el paisaje (tal como aparece documentado) puede relacionarse con la intención de atraer a visitantes a través de una “espectacularización” de lo indígena, donde -más allá de las variaciones- se reconstruyen imágenes de “autenticidad” y “pureza” que buscan legitimar la presencia de lo verdaderamente “indio” en el lugar. Es posible pensar en estas particularidades como una oferta turística para aquellos interesados en conocer y experimentar algo especial, diferente del turismo masivo, donde el valor de lo que permanece “inmutable” juega un papel central (Croall 1995).

Tal como se explicitó en la introducción de este trabajo el objetivo es analizar cómo emergen -aunque dentro de una lógica diseñada por el estado- significaciones y prácticas culturales reorganizadas por los propios actores *rankülches* (de la mano de principales referentes como la *machi*, el *lonko* y/u otros habitantes con fuerte sentido identitario) y vinculadas con el paisaje y su patrimonio cultural -tanto tangible como intangible- en este espacio. Para ello, en primer lugar, se recuperan sus discursos y narrativas acerca de la relación con el territorio restituído; luego se describen las ceremonias tradicionales y las simbologías que representan; y finalmente se incluyen los significados asociadas a los elementos rituales que acompañan a los actores en sus prácticas.

2.2. “La tierra es el campo y la naturaleza”

En los relatos de varios habitantes -que eligieron abandonar los centros urbanos y trasladarse al pueblo- se construye un sentido recurrente sobre el territorio que aparece vinculado con una valoración de la vida en el campo en oposición a la ciudad. Aquellos con mayor sentido de pertenencia apelan a la importancia de recuperar el vínculo con la tierra -que el campo posibilita- porque a través de ese contacto es posible reactivar valores y prácticas de la propia cultura. En la voz rankülche “la tierra es el elemento más fuerte, sin ella no podemos reconstruir nuestra identidad”; “yo a veces cuando voy a la ciudad digo ‘donde está el cielo acá que no lo veo como en el campo’, el sonido de la naturaleza, la libertad”; “Yo quiero amaneceres sin edificios que los atajen (...) vivir en armonía de todo con la naturaleza, las lagunas, los animales autóctonos, los *nehüenes* [energías], como lo hacían nuestros antepasados”.

En estos testimonios se evidencia, además, la presencia de significaciones en torno a los elementos de la naturaleza y su relación con los humanos, aspectos que son característicos de una cosmovisión indígena común a diversos grupos americanos. Así la idea central de “totalidad” como integración entre el indígena, el cosmos y la naturaleza (Martínez Sarasola 2004) se deja entrever en los discursos, dando cuenta de la existencia de sentidos de identificación étnica que resurgen en este contexto. A su vez, la mención recurrente a la recuperación del territorio y de las prácticas ancestrales remiten a la importancia de “refundar el sentido identitario volviendo a la raíces”, aspecto que, según sus discursos, es posible de lograr también a partir de la “vida en comunidad”

(Poblador 1⁷, comunicación personal, junio de 2015). La convivencia colectiva aparece como otro pilar clave de la concepción indígena, que se considera imprescindible para el sostenimiento de los pueblos y para el atesoramiento de su patrimonio cultural.

Cabe destacar que, aunque el vínculo con la tierra y el paisaje no es expresado por la mayoría de los habitantes, algunos pobladores despliegan, en un diálogo extenso e interesado en el tema, significados culturales que reconocen ser heredados a través de las generaciones en donde la figura de los abuelos fue central en esa transmisión. En general, se considera la re-apropiación del territorio imprescindible para el desarrollo de saberes y valores del mundo indígena que, según investigaciones relacionadas a la temática, pueden resumirse en “el fluir con el tiempo de la naturaleza; la convivencia e intimidad con los otros seres vivientes, el restaurar la armonía con las fuerzas del cosmos y el celebrar la vida en los rituales sagrados” (Martínez Sarasola 2004: 51), como se verá en algunos ejemplos del siguiente apartado. Todo esto podría ser repensado a través del concepto de patrimonio cultural inmaterial, ya que el mismo, en términos de la UNESCO implica:

Los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas, junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que le son inherentes, que las comunidades, los grupos, y, en algunos casos, los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad,

y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana (UNESCO 2003: Art. 2.1).

Dicho patrimonio se manifestaría particularmente en las tradiciones y expresiones orales, las artes del espectáculo, los usos sociales, rituales y actos festivos, los conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo, y las técnicas artesanales tradicionales (Art. 2.2). Es por todo ello que esta categoría resulta pertinente para analizar y abordar las manifestaciones *rankülches* junto con aquellos elementos materiales que cobran especial sentido simbólico durante las mismas.

2.3. Ceremonias, rituales y danzas como patrimonio intangible

Las ceremonias en “Pueblo Ranquel” estuvieron presentes desde los actos de restitución de tierras y de inauguración de las viviendas como manifestaciones patrimoniales vinculadas con la identidad étnica de esta comunidad. En ambos casos se trató de una rogativa, en las que la *machi* pidió por la “protección, bendición, armonía, paz, energía y bienestar” de los pobladores. No obstante, independientemente de estos actos iniciales, otras experiencias culturales son protagonizadas por los *rankülches* como parte de su patrimonio intangible que son simbolizadas y resignificadas de modo particular. Tal como describen, la ceremonia más representativa es la de del año nuevo *rankül* (*Hüe Tripantu*), que se festeja el 23-24 de junio cuando se produce el solsticio en el tiempo de *Puken* (invierno). Si bien comúnmente esta celebración se centralizaba en la provincia argentina de La Pampa, hoy también se lleva a cabo en San Luis, por iniciativa de sus pobladores, los cuales se convierten en nuevos

⁷ Se evita utilizar los nombres propios de los entrevistados para preservar su privacidad. Se opera de la misma manera en todas las citas textuales de sus testimonios.

anfitriones de grupos *rankülches* de otras zonas del país. Se trata de una ceremonia ritual que dura toda la noche alrededor del fuego sagrado, el cual debe alimentarse hasta la salida del sol que es cuando se produce la renovación del año. Según la propia voz de un habitante “el que se siente *rankülche* llora en esa ceremonia, es muy significativa, los rayos del sol que salen te van calentando el frío de la cara, es muy emocionante” (Poblador 2, Comunicación Personal, junio de 2015).

Del mismo modo otro poblador afirma que “ahí uno va conociendo sus orígenes y la fuerza del cielo, al que le pedimos por la salud, el trabajo y agradecemos por lo bueno del año (Poblador 3, Comunicación Personal, mayo de 2016). Esto hace que, en ese momento y lugar específico, se pongan en juego una serie de representaciones y sentidos que de otro modo (en otro espacio y tiempo o sin el ritual mediante) no pudieran generarse y que reflejan la fuerza del acto en sí mismo, capaz de producir el conocimiento de algunos participantes sobre su propio origen, como lo muestra la cita. A su vez, queda evidenciada aquí la importancia de lo intangible- en tanto saberes, usos, expresiones, significados expresados en la práctica- a través de los cuales se construye un fuerte sentimiento identitario.

Por otra parte, y a la manera de escenificación en las ceremonias no puede eludirse la indumentaria y los accesorios utilizados por los pobladores. Los hombres llevan puesto como pieza característica el *macuñ* (poncho), generalmente tejido en telar, de color marrón tierra o negro y habitualmente se atan en la cabeza una vincha, también tejida, con la guarda pampa. Las mujeres visten un atuendo al que se lo llama *chamall*, que consiste en dos

telas rectangulares: “con una nos envolvemos el cuerpo hasta los tobillos, sujetándola con una faja y dejando libre los brazos; la otra cubre las espaldas y se prende al frente con el *tupu* (prendedor)” (Poblador 4, Comunicación Personal, mayo de 2016). Suelen utilizar accesorios de orfebrería de plata como un colgante en el pecho denominado *Trapel acucha* y en el cabeza el *Trarilonco* cuyo significado es “el que encierra la sabiduría” y representa “la comunicación con los antepasados y las divinidades celestiales”, con lo cual su elección tiene la intención de establecer dicha conexión. Las mujeres comúnmente usan también el poncho, arriba de su particular atuendo, para abrigarse durante las frías noches de las ceremonias, así como pudo observarse en la del año nuevo *rankül* del 2015 (Imagen 2).

Imagen 2. Pobladores rankülches de San Luis y La Pampa en el día de la celebración por el año nuevo.



Fuente: Fotografía propia.

Esta vestimenta se utiliza principalmente en las ceremonias o actos a los que se asiste en representación del pueblo, y en tal sentido, como reivindicación de lo simbólico de la comunidad. Se destaca la importancia del asesoramiento de la *machi* como guía que, a través de la transmisión de sus saberes, se propone inspirar y acompañar a algunos de estos nuevos habitantes a re-activar el patrimonio intangible *rankülche* (incluidos los atuendos y su significado) tanto como forma de realimentación cultural intragrupo, como de legitimación identitaria ante otros grupos.

De otro lado, es interesante señalar las danzas que se practican durante la celebración del año nuevo, aunque también en otras circunstancias, según los intereses expresos de sus habitantes. Una de ellas es la danza del *choique purrün* o danza del avestruz a través de la cual los bailarines (4 en total) representan a este animal, reproduciendo su andar en los movimientos enérgicos, el agite de la cabeza, los saltos y pasos cortos y la utilización del poncho a manera de aleteo. Los participantes danzan alrededor del fuego, de forma ininterrumpida hasta agotar sus fuerzas, siendo el último bailarín el triunfador, el encargado de renovar el ciclo de la naturaleza por ser el portador de la mayor resistencia.

Esta actuación anual, conlleva a que -aquellos destinados a participar- organicen otro conjunto de actividades programadas (como, por ejemplo, las de entrenamiento físico), proponiéndose como desafío y expectativa personal poder representar, en el momento y espacio determinado, la “fuerza de la renovación”. Esto evidencia como las creencias *rankülches* se reproducen e intervienen directamente en las experiencias u actuaciones concretas de los

habitantes, aunque también se reconstruyen y resignifican.

Asimismo, la simbolización del avestruz o *choique* es una referencia ineludible en los discursos de aquellos que describen esta danza, “es un animalito comunitario que anda siempre con su manadita y vive de ese modo, el ranquel entonces toma esa forma (...) representa la comunidad, el pueblo, la unión de la familia (*Machi* de la comunidad, Comunicación Personal, junio de 2015). Dentro de la cosmovisión *rankülche* “cuatro patas de *choique* sostienen el cosmos entero”, son su elemento equilibrador. Esta danza suele bailarse también en actos escolares y es recreada algunas veces ante visitas recibidas de otras escuelas o instituciones que se acercan al lugar. Esto supone una descontextualización de la práctica, convertida en rutina de acuerdo a la presencia de cada nuevo público espectador, frente a lo cual se tergiversan no sólo sus condiciones de implementación (por ejemplo, produciéndose de día, sin que haya un fuego central), sino también el objetivo real de practicarla.

No obstante ello, el desarrollo de la danza en estos otros eventos se relaciona con el deseo de los habitantes de generar proyectos de intercambio cultural y de visibilizarse ante los demás a través de lo que consideran “emblemas identitarios” *rankülches*, como es el caso de esta danza.

Por otro lado, en el pueblo también se desarrolla el denominado *Pürum Cuyen* o danza de la fertilidad que se caracteriza por rendir tributo a la luna con el objetivo de inspirar a la maduración y fortalecimiento de los vientres para la gestación y el buen parto. Se realiza de noche, en grupos de cuatro mujeres que bailan en círculo y

comienzan a zigzaguar entre los hombres a manera de andar y desandar el camino, volviendo a formar la ronda. Hacen un semicírculo figurando la forma de la luna en cuarto creciente y le hacen reverencias levantando los *cultrunes* (tambores ceremoniales). Esta danza se destaca significativamente en algunos relatos porque una docente del pueblo que decidió bailarla, quedó al poco tiempo embarazada, sin que al momento hubiera planificado su embarazo. Así se consolidó en el pueblo la creencia *rankülche* en la eficacia de esta práctica que, al mismo tiempo, tuvo como resultado el nacimiento del primer bebé de la comunidad. El relato de la docente, hoy adscripta *rankülche* desde que formó pareja con un poblador del lugar, describe dicha experiencia:

La machi dijo ‘traigan a la maestra’ y yo en ese momento que ni ahí estaba de novio, lo tomaba a risa y todos decían ‘uh, vas a ver que el baile de la fertilidad es efectivo’. Yo era docente, venía, cumplía mi rol y nada más, pero se ve que tenían razón porque pasó un mes y quedé embarazada de Angel, que es el primer bebé nacido acá en el Pueblo Ranquel (...), son cosas lindas que te quedan, yo no me olvido (Poblador 5, Comunicación Personal, julio de 2016).

Luego de este episodio entre las mujeres de la comunidad existe una fuerte convicción de que quienes bailen la danza serán las próximas madres. A diferencia del *choique purrún*, la danza de la fertilidad solo ha sido practicada, hasta el momento, en la celebración del año nuevo.

Finalmente otra ceremonia recuperada y resignificada en los discursos de los rankülches es la del *Curru Toro Magüen* o ceremonia del toro negro, debido a una experiencia concreta que demostró la vigencia de creencias ancestrales de este grupo étnico. Cabe destacar que se trata del culto de pedido de la lluvia, reconocido como el más legítimo y ancestral que identifica al *reche rankülche* (*rankülche* puro).

La ceremonia consiste en atar un toro negro al *rehüe* (altar ceremonial), rociarlo con frutas del bosque y hacer que la *Pichi Malen* (niña pura) logre arrancarle un bramido para luego soltarlo al campo. Si ello ocurre, al cuarto día se produce la lluvia. En el pueblo en un momento de mucha sequía, específicamente en el año 2010, se le solicitó a la *machi* que pidiera por el agua, y tal como la cosmovisión de este pueblo lo indica, luego de cuatro días de haber realizado la rogativa llovió torrencialmente (180 ml) “respondiendo la naturaleza a las necesidades de esta comunidad”, según lo indicó la *machi*. Por otra parte, un habitante del lugar enfatizó en la efectividad de esta práctica que fue solicitada porque “hacía un año que no llovía y hacía falta para el campo, por los animales que se estaban muriendo, porque la tierra estaba muy seca”. Según manifestó, “con la ceremonia del toro se logró la lluvia, eso nos mostró que la fuerza del pedido, de la energía y la fe *rankülche* está fuerte, sigue firme” (Poblador 6, Comunicación Personal, mayo de 2015).

Cabe destacar como un aspecto común a estas danzas y ceremonias los sentidos de circularidad y cuaternidad (Martínez Sarasola 2004) que organizan el espacio y coordinan las dinámicas u actuaciones de los participantes. Estos siempre realizan movimientos en forma circular y además participan en grupos de cuatro, siguiendo recorridos de cuatro vueltas. También en la ceremonia del toro se espera que los efectos se produzcan en el día cuarto. Estas particularidades se basan en la creencia del número 4 como sagrado, el que además ordena el mundo en cuatro planos: El cielo, la *mapu* (tierra), el subsuelo o inframundo y el *che* (hombre).

Ambas simbologías, la circularidad y la cuaternidad, se relacionan con la perspectiva

totalizadora -a la que se hizo alusión anteriormente- como propia de una cosmovisión indígena que se perpetúa con el tiempo. Las peculiaridades de estas manifestaciones culturales dan cuenta de la reemergencia de saberes y significados identitarios que tienen lugar en “Pueblo Ranquel” y que -aún con sus transformaciones contextuales, simbólicas y materiales- funcionan como la base cultural de una identidad étnica que comienza a proyectarse.

2.4. Elementos y símbolos rituales

En torno a los objetos o materialidades culturales rankülches se destaca en principio el *rehüe* que, junto con el espacio sagrado que lo circunda (*Pillan Lelfun*), es valorado por los habitantes por delimitar la zona “pura” donde se desarrollan las rogativas. Como elemento principal “es un altar conformado por un poste escalonado que representa el ordenamiento del mundo, las cuatro etapas del tiempo y del desarrollo espiritual” (Poblador 7, Comunicación Personal, mayo de 2015). Significa lugar puro (*re*: puro y *hue*: lugar) y simboliza la conexión con el cosmos, el eje o punto de encuentro por donde se unen las energías de la tierra y el cielo. En la ceremonia del *Hüe Tripantú* las invocaciones de la machi se realizan frente a este elemento donde además se colocan a sus pies las banderas, flores y frutos de la *Mapú* a manera de tributo y agradecimiento. Un poblador del lugar refiere a este elemento como “un bien cultural y espiritual nuestro por intermedio del cual rendimos homenaje a la naturaleza, podemos comunicarnos con ella y entrar en contacto con los *nehüenes*” (Poblador 8, Comunicación Personal, mayo de 2015).

Por otra parte, la bandera *rankül* (Imagen 3) también es considerada un símbolo importante en los discursos de los *rankülches*. Según la palabra de un habitante, la misma refleja la “espiritualidad de nuestro pueblo y la permanencia de nuestro arte milenario y nuestra cultura” (Poblador 9, Comunicación Personal, mayo de 2015). A su vez, cada uno de sus elementos tiene un significado particular, ligado a la historia e identidad étnica de la comunidad.

Imagen 3. Docente de la escuela indicando los sentidos y valores de la bandera *rankül* a grupos de estudiantes de escuelas visitantes.



Fuente: Agencia de noticias San Luis. Disponible en: <http://agenciasanluis.com/notas/tag/pueblo-ranquel/feed/>

Tal como explicó uno de los habitantes “en el centro está el territorio iluminado por el sol, pensamiento circular dividido en cuatro, como simbolización del ordenamiento de los cuatro elementos del mundo”. Por otro lado, “en los extremos de la divisoria las patitas del *choique*, del que se toman sus formas comunitarias de vida”, y en cuanto a los objetos ubicados dentro del círculo, “la imagen de arriba de la luna y el

sol representan a los *nehüenes* y las de abajo -las boleadoras y el indígena a caballo- son elementos que indican las prácticas tradicionales del pueblo” (Poblador 10, Comunicación Personal, mayo de 2015).

Finalmente, los colores de fondo también tienen un sentido: “La franja azul representa el agua y la lluvia que nos viene del cielo; la verde, la naturaleza y lo que nos da la vida; la roja, el color del fuego y perpetúa la sangre derramada por nuestros hermanos antepasados en la lucha por su libertad; y la marrón el territorio, nuestra raíz, nuestro suelo” (Poblador 9, Comunicación Personal, mayo de 2015).

Por último, el *cultrún* (Imagen 4), tambor ceremonial, reemerge también significativamente en las propias prácticas culturales dentro del pueblo.

Imagen 4. Cultrún de una de las habitantes del pueblo.



Fuente: Fotografía propia.

De forma semiesférica, es ejecutado por la guía espiritual y/u otras mujeres “con privilegios” en la comunidad, marcando el ritmo de los bailarines en las danzas. Asimismo, su sonido acompaña las palabras de la *machi*, ya que este instrumento le ayuda a concentrarse y lograr la conexión espiritual, tal como advirtieron algunos *rankülches*. En el *cultrún*, tanto así, como en el *rehüe* y la bandera, se destaca un diseño o dibujo donde también se halla presente la simbología de la circularidad y la cuaternidad, dando cuenta que dicho sentido gobierna además los aspectos materiales utilizados en las manifestaciones culturales de este pueblo.

De tal modo, se observa que las situaciones ceremoniales y las materialidades que acompañan funcionan como formas de reflexión, expresión y/o comunicación de un conjunto de creencias y valores que aluden tanto al patrimonio y a la identificación étnica de este pueblo, como así también a su distintividad como grupo.

3. Discusión y comentarios finales

A lo largo de este trabajo se intentó recuperar aquellas expresiones y manifestaciones culturales que, de la mano de principales referentes *rankülches* son activadas en “Pueblo Ranquel” de San Luis. Independientemente de la diversidad de la población y de las diferencias en los intereses de las familias que se trasladaron al lugar (tal como fue especificado en un apartado anterior) interesó hacer hincapié en la emergencia de simbologías, discursos, elementos y prácticas culturales indígenas que, lejos de haberse perdido, resurgen en un contexto provincial, aparentemente hasta hace dos décadas sin presencia de “indios”, como aparecía escrito en la historia local (Gez 1916).

Por tal razón, resulta fundamental comprender las políticas involucradas en esta reemergencia que, en tal caso, aparecen ligadas a una agenda del estado que reconoce y reivindica los derechos de los pueblos originarios de la región. En base a ello, se destaca que el proyecto de creación de “Pueblo Ranquel” se realizó impulsado desde el gobierno provincial, sin que hayan mediado movilizaciones de pobladores *rankülches* que estuvieran reclamando derechos o demandando reconocimiento (Chocobare 2013; Giacomasso 2016).

Ello se observa, por un lado, en la forma dispersa en que vivían estos habitantes que, además, admitieron no pertenecer al momento a alguna agrupación de lucha, y por otro, en la reciente adscripción étnica de algunos de ellos que comenzaron a redescubrir su identidad a partir del reconocimiento estatal de los derechos indígenas.

Otra de las cuestiones que argumentan esta afirmación se halla en la identificación y convocatoria de las familias desde programas de gobierno y, también, en la organización institucional del pueblo encabezada -en principio- por profesionales contratados por el estado.

Lo mismo puede decirse de la elección arquitectónica que no es valorada ni destacada entre los elementos patrimoniales significativos para sus habitantes y que incluso debiera pensarse como la reproducción de una imagen hegemónica de “autenticidad cultural” construida en torno a la “indianidad” y, al mismo tiempo, estratégicamente a los fines del turismo comercial (Benavides 2005; Lazzari 2010; Gneco 2008).

Sobre esto último cabe especificar que existió, en los primeros años, una proyección hacia el

turismo cultural desde el ejecutivo provincial que se difundió en notas online⁸ en las que se invitaba a “explorar la cultura originaria en su ámbito”, con la propuesta de una serie de actividades programadas. Dicha iniciativa, no prosperó puesto que -tal como se observó en el trabajo etnográfico- los habitantes no lograron apropiarse de la misma, situación que pone en evidencia la importancia que reviste el involucramiento de los habitantes en cualquier política que les atañe. En este mismo sentido, dicha activación estatal conlleva a pensar en una forma de gestión hacia los indígenas que aparentemente precedió del ejercicio de derechos vinculados a la consulta previa, libre e informada y a la participación de las comunidades en los proyectos que les competan, tal como lo establece el Convenio 169 de la OIT, al que adhiera la Argentina y que se mencionó con anterioridad.

No obstante estas cuestiones, se destaca que la población *rankülche* es relocalizada en el pueblo por propia decisión y se apropia estratégicamente (aunque diferencialmente de acuerdo a quien sea el entrevistado) del proyecto que tiene como aspectos positivos, no sólo la resolución del problema de “tierra, trabajo y vivienda” de las familias, sino además la habilitación de un proceso de re-creación de la identidad y de fortalecimiento y legitimación del propio patrimonio cultural que no resulta menor.

⁸ Nota Online del 4 de julio de 2011 y del 11 de julio de 2015. Disponibles en: http://www.turisticaonline.com/6/noticias/5518/la_comunidad_ranquel_de_san_luis_encara_un_proyecto_turistico.html y <http://www.eldiariodelarepublica.com/provincia/Incorporaron-visitas-al-Pueblo-Ranquel-como-destino-turistico--20120711-0028.html>

Respecto de ello, se observó cómo algunos pobladores -aquellos con mayores conocimientos sobre su historia y cultura- despliegan un conjunto de significados vinculados con el paisaje del campo y las posibilidades que la vida en él habilita para desarrollar un estado de reciprocidad con los elementos de la naturaleza y el territorio, característico de la zona de carrizales, propio del ambiente de los antepasados *rankülches*. Además, se indagó el reconocimiento de la figura de una líder con poderes especiales, capaz de ese contacto privilegiado con los *nehüenes* o energías naturales y con una función basada en la transmisión del legado *rankülche* y de revitalización de sentidos de pertenencia étnica, principalmente hacia pobladores recientemente adscriptos como tales, pero con interés de aprender sobre la propia cultura.

En este sentido, este espacio creado posibilitó el resurgimiento de percepciones, danzas y prácticas ceremoniales, así como la reutilización de objetos rituales a través de los que emergen valoraciones y experiencias concretas que conforman rasgos identitarios en la configuración de este grupo indígena. Asimismo, el ordenamiento de ciertas experiencias y bienes materiales a través de una cosmovisión centrada en la circularidad y la cuaternalidad, muestran el modo en que se perpetúan en el presente -con adaptaciones contextuales- determinados símbolos y significados históricos de “lo *rankülche*”, que dan cuenta de cómo en estos se portan y tejen memorias, identidad, recuerdos (Bender 2001). Como se vio en este artículo queda claro que este proceso de reemergencia es apropiado de modo activo y estratégico, por parte de

ciertos actores clave que encabezan acciones programadas de expresión, reconocimiento y legitimación de su patrimonio cultural, y que se plasma más específicamente en celebraciones principales como la del año nuevo *rankülche*.

Por todo lo anterior, se afirma que la situación actual de “Pueblo Ranquel”, inaugurado hace un poco más de siete años es un claro antecedente de “reparación cultural” hacia esta comunidad, en el marco del reconocimiento de la preexistencia étnica de los pueblos indígenas de la provincia. En este escenario, además de solventarse necesidades materiales de sus pobladores, se activan experiencias, saberes y bienes tradicionales que deben comprenderse más que como patrimonio “viejo” o anticuado como un “patrimonio vivo” que se resignifica de forma particular, de parte de actores centrales, como modos de identificación y distintividad indígena.

En este sentido, el paisaje creado es utilizado por algunos habitantes para poner en valor manifestaciones culturales que, al menos en esta región argentina, estaban quedando olvidadas o carecían de las condiciones políticas, sociales y culturales para efectivizarse, pero que sin embargo a través de la recuperación del territorio y de la vida en comunidad vuelven a recobrar sentido identitario.

Resta ver, como parte de una reflexión en torno a un proceso de incesante cambio, cómo se reconfigura con el tiempo la identidad *rankülche* y cuál es la proyección y reorganización futura del pueblo, tanto en términos de independencia estatal, como de consolidación de lazos comunitarios y fortalecimiento étnico.

Bibliografía

- Achilli, E. 2005. *Investigar en Antropología Social. Los desafíos de transmitir un oficio*. Rosario: Laborde Editor.
- Barié, C. 2003. *Pueblos Indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama*. México DF: Instituto Indigenista Interamericano.
- Bartolomé, M. 2006. "As etnôgêneses: Velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político". *MANA* 12 (1): 39-68.
- Benavides, H. 2005. "Los ritos de la autenticidad: indígenas, pasado y el Estado ecuatoriano". *Arqueología Suramericana* 1: 5-25.
- Bender, B. 2001. "Landscape on-the-move". *Journal of Material Culture* 1 (1): 75-89.
- Blengino, V. 2003. *La zanja de la Patagonia. Los nuevos conquistadores: militares, científicos, sacerdotes y escritores*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bertoni, L. 1992. "Construir la nacionalidad: Héroes, estatuas y fiestas patrias, 1887-1891". *Boletín del instituto de historia argentina y americana "Dr. E. Ravignani"* 5: 77-111.
- Bonfil Batalla, G. 2004. "Pensar nuestra cultura. Nuestro patrimonio cultural: un laberinto de significados". *Diálogos en la acción* 1: 117-134.
- Briones, C. 2005. *Cartografía argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Antropofagia: Buenos Aires.
- Canuhé, G. 2003. *Reseña histórica de la Nación Mamülche, Pueblo Rankül (ranquel), habitante desde siempre del centro de la actual Argentina*. MS.
- _____. 2010. *Los rankülche: sobre la huella de Mansilla*. San Luis: Gobierno de San Luis.
- Carrasco, M. 2002. *El movimiento indígena anterior a la reforma constitucional y su organización en el Programa de Participación de Pueblos Indígenas*. Disponible en: <http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/vrp/carrasco.pdf> (Consultado en de mayo de 2016).
- Chocobare, M. 2013. "Ranqueles vivir al sur: acciones gubernamentales en el proceso de conformación de una «comunidad ranquel» en San Luis a comienzos del siglo XXI". *Revista Tefros* 11 (1-2): 1-23.
- Chocobare, M. 2016. "Celebrar la puntanidad. Políticas gubernamentales y usos del pasado, una aproximación desde la crítica poscolonial". *Segundo Seminario Taller TEFROS*. Córdoba: UNRC.
- Crespo, C. 2007. "La memoria festiva. En Patrimonio, políticas culturales y participación ciudadana". Losada, F y Martin, A. (Eds.) Buenos Aires: Antropofagia. 89-108.
- Criado Boado, F. 1991. "Construcción social del espacio y reconstrucción arqueológica del paisaje". *Boletín de Antropología Americana* 24: 5-29.
- Croall, J. 1995. *Preserve or destroy: Tourism and the environment*. London: Calouste Gulbenkian Foundation.
- Endere, M. L. 2009. "Algunas reflexiones acerca del patrimonio". *Patrimonio, ciencia y comunidad. Un abordaje preliminar en los partidos de Azul, Olavarría y Tandil*. Endere, M. L. y Prado, J. L (Eds.) Olavarría: UNICEN y Municipalidad de Olavarría. 17-46.
- _____. 2014. "Archaeological Heritage Legislation and Indigenous Rights in Latin America: Trends and Challenges". *International Journal of Cultural Property* 2: 319-330.
- Escolar, D. 2007. *Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- Frites, E. 2011. "El derecho de los pueblos indígenas". *Programa Naciones Unidas para el Desarrollo*. Buenos Aires: PNUD.
- García Canclini, N. 1989. *Culturas híbridas; estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- García Canclini, N. 1999 "Los usos sociales del patrimonio cultural". *Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*. Aguilar Criado, E. (Ed.). Sevilla: Consejería de la Cultura. 16-33.
- Gez, J. 1916. *La Historia de la provincia de San Luis*. San Luis. Comisión Nacional del Centenario de la Independencia Argentina.
- Giacomasso, M. V. 2016. *Patrimonio, discursividades y políticas culturales indígenas. Un análisis en Pueblo Ranquel, San Luis, Argentina*. Tesis doctoral. UNQ. MS.
- Giménez, G. 2000. "Identidades étnicas, estado de la cuestión". *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*. Reina, L. (Coord.). México: CIESAS. 45-70.
- Gnecco, C. 2008. "Discursos sobre el otro: Pasos hacia una arqueología de la alteridad étnica". *Revista CS en Ciencias Sociales* 2: 101-130.
- Gómez, M. 1997. *Derecho indígena*. México City: Instituto Nacional Indigenista, Asociación Mexicana para las Naciones Unidas.
- Guber, R. 2004. *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
- Guber, R. 2011. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Haber, A. 2011. *La casa, las cosas, los dioses: arquitectura doméstica, paisaje campesino y teoría local*. Córdoba: Editorial Brujas.
- Hammersley, M. y Atkinson, P. 1994. *Etnografía. Métodos de Investigación*. Buenos Aires: Paidós.
- Heider, G. 2015. "Los pueblos originarios en el norte de Pampa Seca. Una mirada arqueológica inicial a los cazadores recolectores del sur de las provincias de Córdoba y San Luis". Tesis Doctoral. Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba. MS.
- Hernández, M. et al. 2010. "Conocimientos compartidos para la re-significación del patrimonio arqueológico en Argentina". *El regreso de los muertos y las promesas de oro*. Jofré, I. (Ed.).

Córdoba: Encuentro Grupo Editor. 31-68.

Hewison, R. 1987. *The Heritage Industry*. Londres: Methuen.

Hux, M. 1998. "Consideraciones sobre los orígenes de las tribus a la Nación Ranqueles". *Memorias de las Jornadas Ranquelinas*. Poduje, M. I. (Ed.). Santa Rosa: Ministerio de Cultura y Educación. Gobierno de la provincia de La Pampa. 25-31.

Ingold, T. 2004. "Culture on the ground. The World Perceived Through the Feet". *Journal of Material Culture* 9 (3): 315-340.

Lazzari, A. 2007. "Historias y reemergencias de los pueblos indígenas". *Explora. Las ciencias en el mundo contemporáneo*. Funes, P. y Lazzari, A. (Eds.). Buenos Aires: Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología de la Nación. 1-16.

_____. 2010. "Autenticidad, sospecha y autonomía: la recuperación de la lengua y el reconocimiento del pueblo rankülche en La Pampa". *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en Argentina*. Gordillo, G y Hirsch, S. (Eds.). Buenos Aires: La Crujía. 147-172.

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

Martínez Sarasola, C. 2004. "El círculo de la consciencia. Una introducción a la cosmovisión indígena americana". *El lenguaje de los dioses. Arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica*. Llamazares, A. M y Martínez Sarasola, C. (Eds.). Buenos Aires: Biblos. 21-65.

Navarro Floria, P. 1999. "Un país sin indios. La imagen de La Pampa y la Patagonia en la geografía del naciente estado argentino". *Scripta Nova. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales* 51. Disponible en: <http://www.ub.edu/geocrit/sn-51.htm> (consultado en mayo de 2016).

Nivón Bolán, E. 2013. "Las políticas culturales en América Latina en el contexto de la diversidad". *Hegemonía cultural y política de la diferencia*. Grimson, A. y Bidaseca, K. Buenos Aires: CLACSO. 23-45.

Organización Internacional del Trabajo. 1989. *Convenio sobre pueblos indígenas y tribales*. 76ª reunión CIT Ginebra.

Pérez Gollán, J. 1991. "En el país del Nomeacuerdo. La

situación del patrimonio en la Argentina". *Ciencia Hoy* 3 (16): 32.

Prats, LL. 2000. "El concepto de Patrimonio Cultural". *Cuadernos de Antropología Social* 11: 115-135.

_____. 2005. "Concepto y gestión del patrimonio local". *Cuadernos de Antropología Social* 21: 17-35.

_____. 2007. *Antropología y Patrimonio*. Barcelona: Editorial Ariel.

Rosas Mantecón, A. 1998. "El patrimonio cultural. Estudios contemporáneos. Presentación". *Alteridades* 16: 3-9.

_____. 2005. "Las disputas por el patrimonio. Transformaciones analíticas y contextuales de la problemática patrimonial en México". La antropología urbana en México, García Canclini, N. (Ed.). México: Fondo de Cultura Económica. Universidad Autónoma Metropolitana. 60-95.

Tamagno, L. 2002. La historia del genocidio o una historia de genocidios. Coloquio Historia y Memoria. La Plata: UNLP.

Taylor S. y Bogdan, R. 1986. Introducción a los métodos cualitativos de investigación. Buenos Aires: Paidós.

UNESCO. 1972. Convención para la Protección del Patrimonio Natural y Cultural. 17º Sesión. Conferencia General de París. Disponible en: <http://www.unesco.org> (Consultado en abril de 2016).

UNESCO. 1982. Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales. MONDIACULT. Declaración de México. Disponible en: http://portal.unesco.org/culture/es/ev.phpURL_ID=12762&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html. (Consultado en abril de 2016).

UNESCO. 2003. Convención para la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial. 32º Sesión. Conferencia General de París. Disponible en: <http://www.unesco.org> (Consultado en abril de 2016).

Van Maanen, J. 1995. "An end to Innocence: The ethnography of Ethnography". Representation in Ethnography, Van Maanen, J. (Ed.). London: University College London.

Vasilachis, I. 1992. *Métodos Cualitativos I. Los Problemas Teórico-epistemológicos*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.