

Fetichismo, testimonio,
anacronismo: una lectura
del escrito Rankülche
"Un largo camino de
regreso a casa"

AXEL LAZZARI

CONICET, CESIA-EIDAES-UNSAM

Resumen

El artículo examina “Un largo camino de regreso a casa”, texto escrito por el líder rankülche Germán Canhué. Tras esquematizar los regímenes de reconocimiento (*Indio Fantasma* y *Vuelta del Indio Fantasma*) que subtienden la reemergencia rankülche y reconstruir la trayectoria social del autor, se profundiza en el análisis de los argumentos del texto. Se destaca el modo en que el escrito critica la “historia oficial” de desindianización, intentando “darle vueltas” al registro historiográfico y así posibilitar una resubjetivación fundada en la verdad propia de los retornantes.

Resumo

O artigo examina “Un largo camino de regreso a casa”, texto escrito pelo líder rankülche, Germán Canhué. Após delinear os regimes de reconhecimento (*Indio Fantasma* e *Volta do Indio Fantasma*) que subjazem a reemergência dos rankülche e reconstruir a trajetória social do autor, aprofunda-se a análise dos argumentos do texto. Destaca-se o modo em que o escrito critica a “história oficial” da desindianização, tentando “virar” o registro historiográfico e assim possibilitar uma resubjetivação baseada na verdade dos retornantes.

Palabras Clave

Historiografía
Memoria
Rankülche
Argentina

Palavras Chave

Historiografia
Memoria
Rankülche
Argentina

Introducción

Este trabajo¹ aborda el análisis e interpretación de “Un largo camino de regreso a casa”, escrito del líder rankülche Germán Canhué, cuya primera versión data del año 1998. Cabe aproximarse al texto como el croquis de un proceso de resubjetivación personal y colectivo, en el que la “reescritura de la historia” se combina con el manifiesto político en una apuesta por desandar las memorias de desindianización. En primer lugar, reconstruimos las condiciones de producción del texto, ligadas a la sedimentación de un nuevo régimen de reconocimiento indígena a nivel provincial y al recorrido biográfico del autor. Seguidamente, nos abocamos a destacar sus principales argumentos, señalando el modo en que el “autor de estas líneas” (sic) (Canhué, 1998) articula una memoria que le permite “autoidentificarse como indio” (ibídem), al tiempo que indaga en las causas de la invisibilización de los rankülche y establece las condiciones ideales de su reemergencia en la provincia de La Pampa.

La reemergencia rankülche entre los dispositivos del Indio Fantasma y de la Vuelta del Indio Fantasma

Durante cien años, entre la llamada “conquista del desierto” y la década de 1990, predominó en la provincia de La Pampa el régimen del *Indio Fantasma*. Entendemos por tal un mecanismo generador de prácticas, infraestructuras, discursos y subjetivaciones que alcanzaba al conjunto de la población. Para los indígenas, el régimen del Indio Fantasma se expresó fundamentalmente en técnicas de reclusión y dispersión de personas y grupos, expropiación territorial, violencia física, explotación laboral y reconfiguración de imaginarios y memorias. Estas prácticas pivotaban en torno a un enunciado implícito: “ya casi no hay indios en La Pampa”. Los rankülche (junto con otros indígenas de la provincia) fueron proyectados a un futuro de desaparición inminente que, sin embargo, nunca podía (ni debía) llegar. La astucia histórica de esta configuración reside en la preposición “casi”. En efecto, el fantasma de “lo indio” trabaja incansablemente desde “antes” y “en torno” al statu-quo que lo reprime, pero nunca se disipa. De ahí la necesidad perenne de exorcizar los restos indígenas, de montar guardia frente a un espectro que amenaza con asolar el espacio simbólico y material que reclama como propio la civilización.²

Este régimen comienza a transformarse hacia mediados de los años ochenta del pasado siglo

1 Este texto reconoce versiones previas en Lazzari (2003, 2007, 2024) y en sendas presentaciones enviadas a las Jornadas de Trabajo “Historias insurgentes-formas de producción de alteridades y regímenes de memorias”, organizadas por UFPB/UFSB/UFRJ (7 a 19 de agosto de 2023), y al Simposio 70 “Memorias insurgentes: relecturas de la historia desde el protagonismo indígena”, en el VII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología, organizada por la UNR (Rosario, 11 a 15 de marzo de 2024).

2 La dialéctica civilización-barbarie excede en su ubicuidad el caso que nos ocupa, pero apostamos con nuestra terminología a denunciar el tono finalista que suele esconderse en términos como criollización, blanqueamiento, pampeanización, argentinización, etc. En el límite, cabría preguntarse si la dialéctica civilización-indio no está ella misma asolada e incluso interrumpida por otra fuerza cuyo nombre se desconoce.

cuando algunas personas inician su tránsito en la esfera pública de la provincia de La Pampa demandando el reconocimiento de su pertenencia al pueblo rankülche. Desde entonces, “volver”, “resurgir”, “reaparecer”, “recuperar” son algunos de los verbos que suelen conjugarse toda vez que se visibiliza la “presencia indígena” contemporánea. ¿Pero esta presencia alcanza? ¿Ha cesado con ella el fantasma indio? ¿Qué nuevo régimen se despliega al exhibirse a plena luz a lo rankülche que otrora estaba “casi” desaparecido? Mientras el dispositivo del Indio Fantasma operaba en base al postulado del resto indígena persistente, ahora se articula un mecanismo que sitúa la falta en el carácter imperfecto del regreso de lo indígena. Hemos denominado a este régimen la *Vuelta del Indio Fantasma*. Su enunciado maestro afirma que “lo indio es aquello que no puede regresar del todo”. Aquí el “casi” no refiere a la inexistencia en el presente -recordemos que los rankülche estaban invisibilizados- sino al déficit de autenticidad que dicha presencia implicaría. En torno a este ideograma, justificado en el discurso de la “reparación histórica” y validado constitucionalmente como reconocimiento de la “diversidad étnica y cultural” de la nación³, se fue organizando el movimiento indígena. Dos son los contrastes principales con el régimen anterior: el fomento oficial de la presencia de lo indígena y el protagonismo acordado a los propios indígenas en dicha tarea. A pesar de esto, los estándares culturo-raciales de indigeneidad no dejan de estar vivos y activan evaluaciones externas y autopercepciones de inautenticidad. Así se comprenden que, lado a lado con actitudes afirmativas y reivindicatorias, aparezcan dudas y sentimientos de incomodidad e inadecuación en los propios interesados, tanto como en aquellos que los apoyan y, aún más, en la opinión pública. La sospecha toma la forma de interrogantes tales como: ¿son (somos) verdaderos rankülche?, ¿pueden (podemos) recuperar la cultura, la lengua, la espiritualidad, el territorio rankülche tal como existían antes de la conquista y la pampeanización? Como puede observarse, los procesos de reemergencia de los rankülche *qua* rankülche (cualquiera sea su contenido) tienden a quedar atrapados entre el viejo régimen del *Indio Fantasma*, de generalizada intención represiva, y el nuevo de la *Vuelta del Indio Fantasma*, de cariz regulatorio y abierto a la participación de los rankülche. Si en el primer caso, se busca borrar las marcas indígenas sin que desaparezcan del todo, en el segundo, se fomenta que los fantasmas indios se disipen, pero articulando al mismo tiempo la sospecha de que los “retornantes” no son del todo auténticos, pues carecen de verdadera “cultura indígena”. Se plantean dos polos de identificaciones disponibles frente a la reemergencia rankülche: la subjetivación melancólica que enarbola “antepasados” indígenas y que permite acompañar al movimiento como “descendiente” (asumiendo el “ya casi no hay indios”), y la subjetividad afirmativa que se “autoidentifica como indio”, pero que al mismo tiempo es objeto de desconfianza y está obligada a una constante lucha contra el discurso “ya no hay indios auténticos”. La reemergencia de los rankülche puede entenderse como un efecto estructural del

3 El discurso de la “reparación histórica” de los indígenas es de antigua prosapia y, en rigor, ya está presente en clave religiosa en las denuncias de Bartolomé de Las Casas. En referencia a los rankülche, se hace evidente en el llamamiento de Mansilla a la “civilización clemente” (Lazzari 2012), una década antes de la conquista militar. El indigenismo provincial orbita en torno a él y la antropología tampoco está exenta de su influjo. En el plano jurídico, la “reparación histórica” impulsó la creación del corpus legislativo nacional y provincial y, sobre todo, la incorporación de los derechos indígenas en la Constitución Nacional de 1994.

desplazamiento entre estos dispositivos de producción de la indigeneidad.⁴

Pero también es algo más. El despliegue práctico de los reclamos de reconocimiento y la organización política inaugura arenas en las que se someten a prueba los regímenes mencionados y los parámetros y subjetivaciones en los que se basan. Por lo general, los reclamos siguen el cauce de la indigeneidad permitida que, en La Pampa, resulta acotada a performances “culturales” y a cierto estilo de educación “intercultural”, siendo postergados aquellos otros ligados a cuestiones territoriales, ambientales y económicas. Pero aun dentro de ese mismo horizonte de demandas habilitadas se revelan situaciones inesperadas que lo ponen en entredicho, inaugurándose posibilidades de autonomía, aprendizaje político y trabajos de resubjetivación.

“Un largo camino de regreso a casa” es, precisamente, un experimento de resubjetivación que se juega al interior de los regímenes de indigeneidad. Se trata de una tentativa de “reescribir la historia” que va de la mano de una reinscripción del sujeto rankülche en el campo político. Esta economía textual no es ajena al campo social y a la trayectoria de su autor. De tal manera, es necesario reconstruir el itinerario de Germán Canhué en busca de algunas claves que, junto a los regímenes ya presentados, permitan fundamentar nuestra lectura.

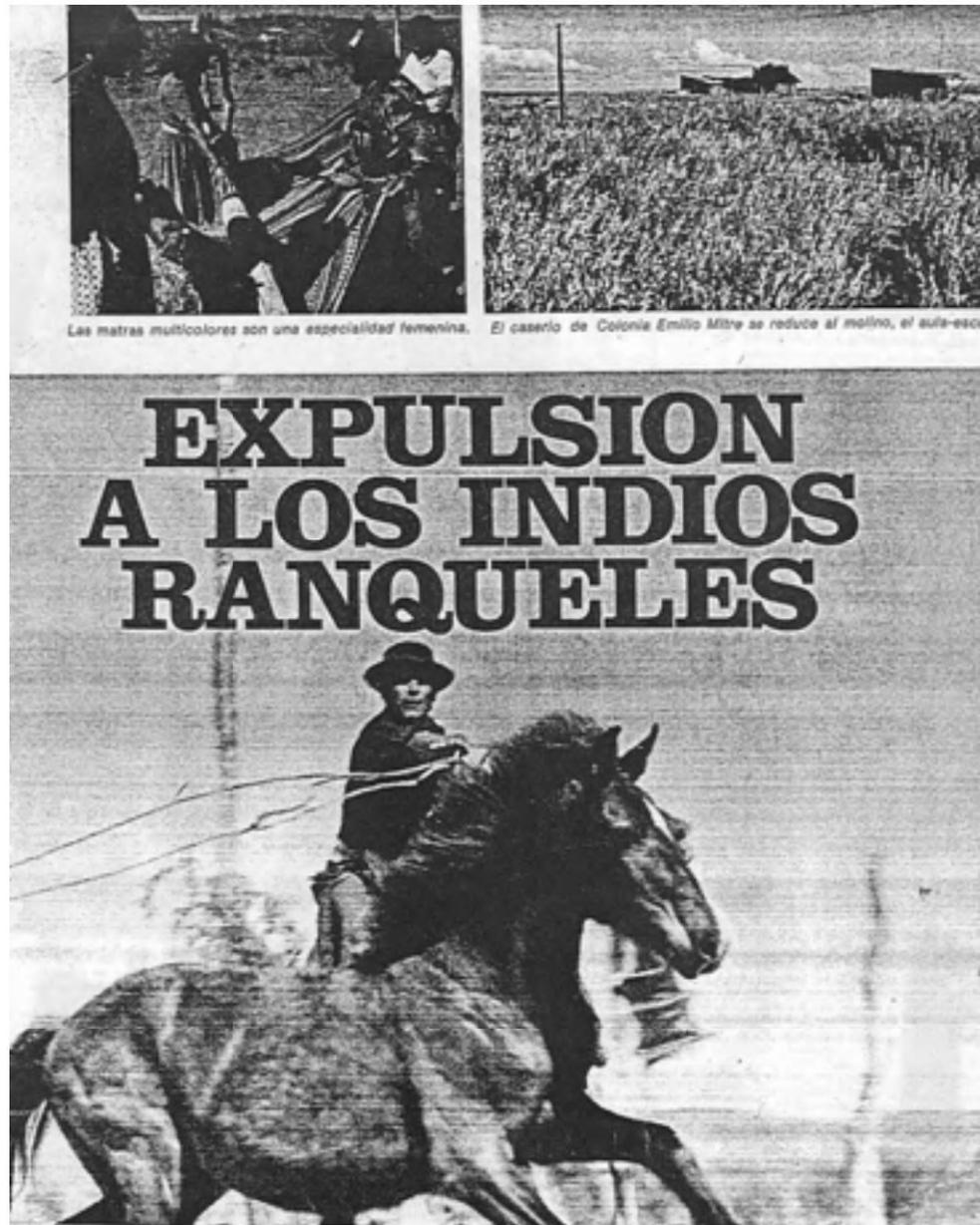
La trayectoria social de Germán Canhué: partir, volver, organizar, entablar alianzas

¿Qué experiencias y aprendizajes ayudaron a Germán Canhué a convertirse en el principal impulsor de la reemergencia rankülche? Canhué (1932-2011) nació en el Oeste de La Pampa. Su parentela había arribado a esas tierras marginales hacia comienzos del siglo XX y estaba relacionada con la “tribu” Cabral, cuyo territorio antes de la conquista se encontraba al sur de la actual provincia de Córdoba. Durante su adolescencia, Canhué emigró a Buenos Aires y estudió como suboficial en la Escuela de Mecánica de la Armada durante los años cincuenta, en pleno peronismo. Pasó luego a formar parte de la marina mercante y en sus barcos navegó por rutas internacionales. Al tiempo, se asentaba en la zona oeste del Gran Buenos Aires, casándose con una mujer “gringa”, oriunda como él del Oeste pampeano, con quien formó una familia de varios hijos e hijas de cabellos “rubios” y de “ojos azules”. Una de ellas sigue los pasos de su padre como dirigente rankülche. Mientras vivía en las afueras de Buenos Aires, Canhué trabajó en el rubro metalúrgico y comenzó su actividad gremial en la Unión Obrera Metalúrgica, uno de los sindicatos peronistas más poderosos. Llegando a sus cuarenta años, Germán Canhué era un ejemplar más del éxito de borronamiento de la huella indígena. Pero todo comenzó a cambiar un día de enero de 1969 cuando se topó con una nota en una revista de actualidad titulada “Expulsión a los indios ranqueles”.⁵ Allí se denunciaba a los bolicheros de Colonia Mitre, quienes, en complicidad con las autoridades, endeudaban y buscaban desalojar a los paisanos. Al leer los

4 Para un estudio amplio y pormenorizado de la reemergencia rankülche, ver: Lazzari, 2024.

5 En obvia alusión a *Una Excusión a los Indios Ranqueles*, de Lucio V. Mansilla, obra canónica de la literatura argentina, publicada en 1870. Ver: Lazzari, 2012.

nombres de sus parientes y ver las fotografías de la zona donde se había criado, Canhué sintió que todos esos mundos que se le estaban volviendo ajenos, lo reclamaban nuevamente.⁶



PORTADA DE LA REVISTA SIETE DÍAS

6 “Yo estaba acá [en Buenos Aires], era uno más de los tantos que habíamos decidido no ser más indio, esa era la consigna que habíamos recibido de nuestros padres y nuestros abuelos, no ser indios, ¿no? [...] Me enteré por la revista *Siete Días*. Entonces ahí fue cuando dije, primero, nosotros queremos ser blancos pero el blanco nos sigue viendo indios, segundo, quieren seguir pretendiendo que desaparezcamos, y sobre todo, lo que más me decidió es que el derecho todavía existía, el derecho es nuestro, nosotros teníamos razón y si es una herramienta que sirvió para parar este desalojo, tiene que servir para nuestro retorno” (Roca, 2008).

La “toma de conciencia” de Canhué no era otra cosa que una instancia del régimen del *Indio Fantasma*, pero en este caso el retorno espectral de lo indígena se encontraba subjetivado no como vergüenza, ocultamiento, dolor o nostalgia, sino como un deseo de reivindicación y justicia. No sabríamos ponderar qué de su actividad gremial incidió en esta actitud, pero sin duda es un factor no desdeñable.

A partir de esta circunstancia, Canhué se acercó a la naciente Asociación Indígena de la República Argentina (AIRA) y comenzó a interiorizarse de los reclamos indígenas. Al poco tiempo, decidió regresar con su familia a La Pampa. Se instaló en Victorica donde, a través de contactos con funcionarios locales, fue contratado en un programa de capacitación laboral. A inicios de la década de 1980, ya en tiempos democráticos, Germán participó en la política local de Victorica trabajando en una línea del Partido Justicialista. Tras algunas desavenencias, dejó la ciudad y se mudó a Toay, localidad vecina a Santa Rosa, la capital provincial. Allí se unió al sindicato de maestros.

En 1983 Canhué comenzó a dar los primeros pasos organizativos de lo que más tarde sería el movimiento indígena en La Pampa. Sus múltiples actividades lo vincularon a intelectuales, profesores universitarios, artistas y activistas de derechos humanos en La Pampa con quienes poco a poco fue trabando alianzas. Los círculos intelectuales de Santa Rosa vieron en Germán Canhué a un interlocutor válido que les acercaba el mundo rankülche en (des)aparición, localizado en el lejano Oeste, reservorio mítico alrededor del cual giraba su proyecto de construcción de la identidad provincial.⁷ Por otra parte, Canhué entablaba un nuevo tipo de relación con los indígenas del Oeste. Anteriormente, los “paisanos de Mitre” habían sido representados y defendidos por el abogado indigenista Fernández Acevedo en ocasión de un conflicto de tierras, pero esta vez una persona que se autoidentificaba como rankülche se ofrecía para representarlos ante las autoridades políticas e intelectuales. Esto era posible porque Canhué procedía de la misma zona, había circulado por el mundo, contaba con experiencia de militancia partidaria y sindical, pero, además, manejaba la palabra hablada y gustaba de la lectura y la escritura en clave política e histórica, rasgos éstos que lo aproximaban al mundo de la cultura santarroseña.

Recapitemos esquemáticamente los hitos claves de la trayectoria de Canhué: 1) migración desde un espacio rural marginal a Buenos Aires, capital del país; 2) educación formal en las fuerzas armadas (¿incluyendo alfabetización?); 3) experiencia de primera mano de otros países proporcionada por sus viajes en la marina mercante; 4) participación sindical y partidaria en el peronismo; 5) contactos con liderazgos y organizaciones indígenas de nivel nacional; 6) movimiento de reconexión con la región donde nació y vivían sus parientes; 7) participación en la política local de un pueblo del interior pampeano; y finalmente, 8) capacidad de participar en los círculos intelectuales de La Pampa en virtud de sus habilidades de lectura y escritura. En conjunto, esta trayectoria otorgaba a Canhué una triple perspectiva de la cuestión rankülche: “desde arriba”, es decir, desde las organizaciones partidarias y sindicales; “desde afuera”, bási-

⁷ La alianza clave se establece entre Germán Canhué y el historiador indigenista José Carlos Depetris. Para una reconstrucción de los distintos actores involucrados en el “rescate de las raíces indígenas” de la identidad pampeana, ver: Salomón Tarquini y Abbona, 2018.

camente desde Buenos Aires y Santa Rosa; “desde adentro/abajo”, o sea, desde Colonia Mitre y el Oeste en general. La carrera de Canhué como líder indígena debía mucho a su capacidad de alterar la primacía de los ejes de esta topología y así adaptarse a situaciones y campos de interlocución diversos.⁸ Esta misma ductilidad era plenamente consciente para Canhué y se expresa en el siguiente comentario:

Una vez [Adolfo Rosas] me aconsejó: “nunca te enfrentes a la autoridad. Tenés que darle vueltas, como al toro. Si te escapás, te corre. Si te quedás quieto, te atropella. Dale vueltas hasta que se descuide. Entonces lo manías”. [Cierta vez] vino un funcionario y me dijo: saque ese molino chico [...] que le vamos a dar un molino grande para los animales. Así lo hice, nunca más aparecieron, ahora trabajo el triple sacando agua para los animales. [Tiempo después] era convencional una funcionaria del área social. “Bueno, venga a verme a mi despacho que lo vamos a solucionar”. Nada que ver con el tema para el que habíamos sido convocados. Pero Adolfo aprovechó el descuido y los manió. (Canhué, 2003)

Esta anécdota, cuyo contexto inmediato refiere a los modos de negociar con las autoridades de gobierno, puede extrapolarse al estilo de práctica política que, de acuerdo con Canhué, reclamaba la reemergencia rankülche en los marcos del régimen de la *Vuelta del Indio Fantasma*. Nunca hay que embestir directamente contra la autoridad (“toro”), sino perseverar, simular, disimular y ejercer la memoria, esperando el momento oportuno (“dar vueltas”) en que aquella se descuida y así neutralizar (“maniar”) su poder y obtener lo que se pretende.

El trabajo de resubjetivación que adivinamos en “Un largo viaje de regreso a casa” bien puede ser una prolongación escrituraria de este repertorio de habilidades que se requiere para “no enfrentar” directamente a ese “toro”, que aquí se encarna en la triple autoridad de la “historia oficial”, el discurso historiográfico y los académicos. ¿Qué “vueltas” ensaya el texto? ¿Logra “distraer” a los dispositivos hegemónicos? ¿Consigue “maniarlos”?

8 Germán Canuhé no fue el único interlocutor rankülche validado en los diferentes foros culturales, indigenistas y políticos vinculados a la reemergencia indígena. Entre los iniciadores del movimiento, cabe mencionar a Juana Vila Rosas, de la misma generación que Canhué. Ambos coincidían en residir en el centro político de la provincia, contar con una historia laboral como empleados públicos, tener contactos con intelectuales indigenistas locales, iniciando, inclusive, sus carreras respectivas fundando asociaciones indígenas hacia fines de la década de 1980. Pero los atributos que, según nuestro parecer, ponían en desventaja a Juana Vila frente a Germán Canhué derivaban de su condición femenina, una conexión genealógica más distante con el mundo rural, una red de relaciones más acotada y cierto desinterés por la investigación histórica y los libros en general, factor no menor a la hora de entablar alianzas con el mundo de los intelectuales pampeanos. Estas diferencias también se expresaban en el distinto énfasis que ponían Juana y Germán en el papel de los mapuche en la historia de los rankülche, siendo que, para la primera, era fundamental y, para el segundo, meramente superficial.

Un largo camino de regreso a casa

Años de lectura de libros de historia argentina en clave revisionista, en vínculo con sus actividades políticas, proporcionaron a Canhué una visión del valor estratégico de “la historia” para ensayar la crítica de la ideología. Esta apuesta se reforzaba, como vimos, con la circulación del autor por el ámbito cultural de La Pampa. Según Abbona, cabría pensar la actividad de Canhué como la de un “productor cultural”, modalidad de “intelectual otro”, con capital cultural restringido, pero con sensible “incidencia en la conformación del campo cultural” local (Abbona, 2020, p. 212). La paulatina construcción de esta posición habilitó a Canhué a dialogar y debatir con la palabra autorizada de los “ólogos” -término paródico acuñado por él mismo-, esto es: los arqueólogos, historiadores, antropólogos y lingüistas profesionales interesados en los rankülche (Endere y Curtoni, 2006).⁹ Resultado, y a la vez carta de presentación en este campo relacional, es el escrito que aquí analizamos.¹⁰

Ya la misma aparición del texto quiebra el silenciamiento de lo rankülche producido por el dispositivo del *Indio Fantasma*. Se establece performativamente una voz que articula interpretaciones, tonos y agenda política en un *reconocible* desafío a la “historia oficial”, desde una perspectiva rankülche que le “da vueltas” al discurso historiográfico. El destinatario es múltiple, pero apunta preferencialmente a los propios activistas, los funcionarios de gobierno, los intelectuales indigenistas y los referidos “ólogos”. Sin pretender agotar el texto, comentamos tres temas: la etnogénesis del pueblo rankülche, la concepción de Colonia Mitre como hogar y las ideas de Pueblo Indígena, frontera interna y tratado de paz.

9 Se trata de investigadores procedentes de las universidades de Buenos Aires, Rosario, Río Cuarto y Centro de la Provincia de Buenos Aires. Para una reconstrucción de la densa red de intelectuales y universitarios en torno a Canhué, ver: Abbona, 2000.

10 El texto, que originalmente tiene el formato de un panfleto fotocopiado de 16 páginas, fue mutando a lo largo de los años, registrando agregados y sustracciones, pero sin alterar el núcleo central del argumento. Tomando el conjunto de las versiones como una única serie podría seguirse el proceso de adaptación del discurso del “regreso a casa” a distintos contextos y situaciones enunciativas. Estas variaciones son también huellas del aprendizaje político del autor y muestran la capacidad de incorporar otras voces y datos, inclusive colectivizando la autoría. Ver, por ejemplo, Canhué (2000), Confederación Rankülche 2010.

Cabe señalar, por otra parte, que el texto de Canhué no es la primera obra histórica de autoría rankülche. Josefá Poncela, “descendiente femenina de Ranquel” aut publicó en 1942, con sólo 18 años, “La Cumbre de Nuestra Raza”. La obra está motivada por el recuerdo de los relatos de su abuela, insertados incómodamente en los parámetros del *Indio Fantasma*. Esta tensión ha llevado a los pocos comentaristas contemporáneos a enfatizar que el texto, por un lado, deja “a cada santo en su nicho” (Cazenave, 1988), pero por otro, desafía el “paradigma hegemónico imperante en su época” (García, 2017).

NACION MAMULCHE - PUEBLO RANKULCHE

UN LARGO CAMINO



DE REGRESO A CASA

CARÁTULA DE LA VERSIÓN DEL AÑO 1998 (CANHUÉ A LA DERECHA)

Los Rankülche son Mamülche

Germán Canhué argumenta que los rankülche habitan las pampas desde tiempos inmemoriales y por lo tanto preceden a los araucanos/mapuche de quienes solamente han adoptado su lengua y otras costumbres. Esta afirmación endosa el discurso hegemónico de la araucanización de las pampas, sin criticar su trasfondo de ideología nacionalista que pretende establecer derechos históricos diferenciados para los “indios argentinos” y los “indios chilenos” (categoría con la que se identificaba a los mapuche) que “invadieron” las pampas (Lazzari y Lenton, 2020). El autor justifica la precedencia en la pampa de los rankülche sobre los mapuche en el hecho de que el término “ranquel” aparece en la documentación antes que el etnónimo “mapuche”. La fuente consultada es el “Diario de Viaje” de Luis de la Cruz (1910), donde se relatan las peripecias vividas por este funcionario colonial en su jornada desde Concepción (Chile) a Melincué (Santa Fe) durante el año de 1806 (Cazenave, 1998). Leyendo este documento, Canhué infiere la existencia de una “nación mamülche”, en cuyo seno se encuentra el pueblo rankülche, habitando la pampa mucho antes del arribo de los mapuche. El argumento contiene pormenores destacables.

Recién en 1806, cuando el viajero chileno Don Luis de la Cruz viajó por nuestra tierra y describió lo que vio, escuchó y vivió, comienza nuestra historia. Antes de esa fecha, solo hay hipótesis, ninguna de ellas seriamente documentada. Por lo tanto, podemos decir con autoridad que antes de 1806 todo es prehistoria. Podemos asegurar, precisamente por el testimonio de De La Cruz, que los mamülche fueron los habitantes del Mamül Mapu (los montes) desde el tiempo inmemorial. (Canhué, 1998, p. 1)

El texto enfatiza el “comienzo de nuestra historia” a partir del testimonio del funcionario colonial que deja constancia de que los mamülche fueron “habitantes del Mamüll Mapu (los montes) desde el tiempo inmemorial”.¹¹ A la autoridad colonial se le atribuye el poder de producir la “historia documentada”, entendiendo el autor por tal a la historia verdadera, que distingue de la conjetural, por no escrita, y que denomina “prehistoria”. Este hiato es marcado por la frase “antes de 1806”. A partir de esa fecha se producen tres entrecruzamientos críticos: Luis de la Cruz se reúne con Carripilún, el gran cacique de la nación mamülche; más tarde su apodo -“el Ranquilino”- pasa a connotar a todos los mamülche; por último, el cacique Carripilún ofrece al virrey español mil guerreros indígenas para ayudar a repeler las tropas británicas, oferta que

11 En una versión posterior del texto se lee: “La *historia escrita* de la Nación Mamülche, habitante desde tiempos inmemoriales del Centro de la actual Argentina, comienza en 1806, cuando un viajero chileno nacido en Concepción, don Luis de La Cruz, encomendado por ambos gobiernos, Buenos Aires y Chile, decide cruzar nuestro hábitat dejándonos un Diario de Viaje que es un testimonio invaluable de lo que vio y vivió. Antes que él, Don Justo Molina había cruzado nuestro territorio hacia Chile, volviendo con de La Cruz, dejando también algunos escritos de singular valor, dado de que se trata de *documentos de primera mano*. Nuestra historia comienza en 1805/6 con De La Cruz y Molina, continúa con Baigorria, Mansilla, Zeballos, Donati, Rosas, Burela, Barbará, De Angelis, y otros, que en más o en menos, coinciden con De La Cruz (Canhué s.d., nuestras cursivas). El agregado clave es “historia escrita”, es decir, la distinción entre historiografía y proceso histórico que quedaba implícita en la versión previa. También se han añadido otros “documentos de primera mano”.

éste, sin embargo, rechaza. El resultado de esta operación entremezcla al testigo colonial con el cacique, al nombre del cacique con los mamülche, y a los rankülche con el protonacionalismo argentino y antibritánico.

Este procedimiento resultaría objetable para el historiador profesional. Y de hecho fue así. Abbona reconstruye un incidente clave en el que fuimos protagonistas que, si bien refiere a otro texto del que aquí analizamos, resulta pertinente. En el Encuentro Intercultural de Pueblos Originarios, celebrado en la Universidad Nacional de La Pampa en 2006,

quedaron expuestas las distintas posturas acerca del origen de los ranqueles. En la comisión 4 “Historia, memoria” expusieron Daniel Villar, Germán Canhué y Héctor Ossola. La pregunta que puso en evidencia las diferencias irreconciliables entre ambos discursos fue la realizada por Axel Lazzari [...] “Hay una disparidad entre los abordajes de la historia. El del profesor Villar que sigue las reglas de la historiografía académica y el de Germán y el profesor Ossola [...], que es un tipo de historia que está ligada a otros fines que no necesariamente van en contra de la historiografía académica pero que, por supuesto, tiene su propia especificidad. [...] La pregunta es así ¿qué piensa él [por Canhué] de ese discurso historiográfico? y a su vez, ¿qué piensa el profesor Villar de un tipo de práctica histórica donde la cuestión está más ligada a la justificación de intereses del presente? [...] ¿Qué opinan los unos y los otros de los diferentes abordajes a la historia y en qué términos se podría colaborar y qué términos no son negociables?” Germán Canhué responde que sus medios y las fuentes a las que pudo acceder son diferentes a las del profesor Villar y que éstas le indican que los ranqueles no tienen componentes araucanos, y que para el siglo XVIII, cuando Villar ubica el origen de este grupo, ya constituían una etnia importante, por lo que su formación fue previa. Y tras otros comentarios y preguntas, Villar afirma: “ustedes me dirán que quedé encorsetado por lo que las fuentes dicen. Sí, quedé encorsetado por lo que las fuentes dicen porque soy un historiador profesional, si yo no lo fuera yo podría crear una historia de los ranqueles, y eso sería igualmente legítimo, pero estaría haciendo uso de otro tipo de registros que no son los registros de los que se vale un historiador profesional, y yo tengo la pretensión de ser un historiador profesional”. (Abbona, 2020, p. 390-391)

De este intercambio, forzado por nuestra pregunta, resulta que el discurso historiográfico no es cuestionado por ninguno de los participantes. Tanto Canhué como Villar se atienen a las “fuentes”, pero el primero, a los ojos del historiador profesional, “crea” una historia “haciendo uso de otro tipo de registros”. A nuestro entender, Canhué, más que acudir a otro registro, “da vueltas” en torno al mismo, torciéndolo para sus propios fines. La hipóstasis del “Diario” como una única fuente y una interpretación no filológica tensionan las convenciones de la historiografía (crítica documental, puesta en serie, compulsas de interpretaciones, etc.). Vista en sí misma, estas supuestas unilateralidad y literalidad delimitan una práctica “a caballo” de la historiografía, que conlleva un potente efecto fetichista. En efecto, no se trata de otro registro, pues la máscara del historiador sigue ahí, y desde allí se desprende la interrupción del circuito legítimo de producción de la verdad histórica. La alternativa a la “historia oficial” (los rankülche son mamülche) y el parcial desmontaje de la “escritura de la historia” configuran los dos extremos

de una suerte de invocación mágica a la inmemorial presencia rankülche/mamülche, disimulándola con “fuentes” y “archivo”. Aquello que en la toma de la palabra por parte de Canhué resulta difícil de reconocer, inclusive para él mismo, y por ende bordea el dispositivo de la *Vuelta del Indio Fantasma* y la historiografía, es la afirmación de un deseo de justicia.

Colonia Mitre como hogar

Canhué dio forma a una nueva narrativa histórica sobre la Colonia que también “da vueltas” al dispositivo de desaparición. Aquello que en la “historia oficial” aparecía como un vehículo de amputación cultural, amnesia y criollización se redefine como una estrategia de supervivencia y resistencia. Los rankülche del grupo Cabral, al momento de su desalojo de La Blanca en 1897,

encomendaron a sus jefes Santos Catrenao Morales, Caleu Cabral y Curunao Cabral pedir otras tierras donde pudieran vivir en paz. Eligieron la famosa y temida Travesía, donde ni siquiera las lagartijas podían vivir. El presidente Roca pensó que había tenido éxito. Ahora anunciaría el fin de la guerra contra los primeros habitantes de La Pampa Central [...]. Los indios no aguantarían mucho en ese lugar; las familias se separarían, abandonando el lugar y poniendo fin a la vida comunitaria, el idioma, la cultura, la cosmología y la filosofía indígenas [...]. *Pero un indio con tierra no desaparece tan fácilmente*. Esas 80.000 hectáreas, bautizadas como Colonia Indígena Emilio Mitre, fueron testigos del *renacimiento de nuestro Pueblo, nuestra Nación, guiada por líderes inteligentes que hicieron de este desierto un lugar floreciente*. [...] *Teníamos una oficina de correo, telégrafo, escuela, comisaría, caminos e incluso transporte público*. (Canhué, 1998, p. 6, mis cursivas)

La Colonia aparece aquí como el lugar y la ocasión de un renacimiento. La razón parece fincar en la autonomía relativa en que se desarrolló la vida en la Colonia durante algunas décadas, autonomía cuyo fundamento es la habitación de un territorio, aunque fuese inhóspito. Aprovechando el error del conquistador, los primeros caciques alteran desde dentro del dispositivo que estaba destinado a hacerlos desaparecer en tanto que indígenas, convirtiendo “el desierto en un lugar floreciente”. Si el prístino Mamüll Mapu del tiempo inmemorial (que opera contra la idea de araucanización) es el primer origen del pueblo mamülche-rankülche, el espacio-tiempo de la Colonia Mitre se torna el origen de la regeneración rankülche. Es la cifra secreta de una resistencia latente contra la desindianización.

A diferencia del argumento anterior, apoyado en una torsión fetichista del archivo oficial, Canhué inscribe aquí la memoria transmitida oralmente y, más concretamente, sus propios recuerdos. La verdad del testimonio es validada como un discurso que demarca diacríticamente un “nosotros”. Es el testimonio de los nuestros, tanto más porque son los resistentes.¹²

12 Esta actitud se difundió entre algunos *lonkos* que pasaron a descreer, como plantea dos Santos Montangie (2014), de la “historia de los historiadores” o de la “bibliografía” para confiar en el relato que “me contaba mi abuela”.

Pueblo Indígena y tratados

La idea de los rankülche como un pueblo indígena se presenta en el contexto de una discusión sobre los tratados celebrados entre los rankülche y las autoridades coloniales y republicanas. La conclusión de esta historia de “tratativas pacíficas” durante los siglos XVIII y XIX muestra

[que] nuestra nación mamülche fue anexionada violentamente por el Estado argentino. Lo hizo sin pedir nuestro *consentimiento libre e informado* y sin honrar los tratados y su propia Constitución que exigía “tratos pacíficos con los indios”. *Lo mínimo que puede hacer el Estado argentino es reconocernos como “Pueblos” preexistentes a la Argentina como nación.* (Canhué 1998: 9, nuestras cursivas)

Según este argumento, el reconocimiento de la soberanía mamülche en los tratados crea un precedente jurídico; todavía más, la violación de dichos pactos obliga moralmente al Estado argentino a reconocer a los rankülche como parte de una reparación histórica. Se desprende de este planteo que las relaciones políticas entre los rankülche y las autoridades argentinas en el presente no deben estructurarse en la línea de un Estado tratando con un “sector de su población” nacional (ibídem), sino sobre la base del modelo de diplomacia entre naciones de los siglos XVIII y XIX. En un texto complementario, Canhué sostiene

[que] todos los tratados firmados por nuestra Nación Mamülche o Rankülche dejan en claro que: 1) Ninguno de nuestros jefes y/o representantes firma por sí, sino en nombre y con la aprobación del pueblo que integran; 2) En todos los tratados firmados por nuestra Nación se da por sentado que son *dueños del territorio* que ocupan, no se acotan límites; 3) En los tratados firmados se establecen como *enemigos comunes a potencias extranjeras o a indígenas no argentinos*; 4) Otro tema a destacar es que el *concepto de frontera interior* queda bien definido en varios artículos de los acuerdos. (Canhué, 2000, p. 133, nuestras cursivas)

Esta cita precisa el sentido de autodeterminación que Canhué otorga a la categoría “pueblo indígena”. No se trata de una figura que propugne la independencia del Estado argentino, sino de un expediente para asegurar un espacio de autonomía jurisdiccional a su interior. Esta propuesta política pone en juego un doble anacronismo: traslada el “consentimiento libre e informado” al siglo XIX y proyecta la “frontera interior” que por entonces separaba dos “naciones” al siglo XXI. Se produce una curvatura en la linealidad temporal que acorta la distancia entre el pasado y el presente y da pie a una demanda política anómala: “honrar los tratados”. Al exigir al Estado el cumplimiento del Convenio 169 como compensación de los pactos incumplidos se desafía la teleología histórica argentina y, específicamente, el constitucionalismo argentino que no reconoce a los indígenas como naciones-estado en los tratados celebrados entre ellos y el Estado (Briones y Carrasco, 2000).

Resumamos los argumentos hallados en “Un largo camino de regreso a casa”. La nación

mamülche/rankülche habita desde tiempos inmemoriales el “centro de la Argentina”; Colonia Mitre es rescatada de los anales de dominación y concebida como hogar y latencia resistente del retorno; la autonomía de los rankülche como pueblo indígena debe basarse en el modelo histórico de los tratados entre indígenas y blancos previos a la pérdida de soberanía territorial rankülche.

Otros largos caminos por recorrer, otras casas

“Un largo camino de regreso a casa” ha operado al interior del movimiento rankülche como un discurso con pretensiones hegemónicas debido, justamente, a las posiciones de liderazgo provincial y nacional de su autor, su red de contactos con intelectuales y universitarios, su residencia cercana al centro político provincial y su experiencia en “darle vueltas” a la historia oficial y la historiografía. A título de un inventario que merece ampliación y análisis, mencionemos algunas otras memorias rankülche.

Siguen siendo muy frecuentes las versiones de los orígenes rankülche en las que resulta determinante la transculturación producida por la araucanización. Así, lo rankülche queda ligado a lo mapuche en un estrato temporal de media duración, pero con efectos profundos (migración, cambios en la lengua y en algunos patrones culturales). Estas memorias son compatibles con el archivo de la “historia oficial”, sólo que, en lugar de otorgarle un carácter negativo a la araucanización, le dan un tono neutro. En cualquier caso, la alternativa entre rankülche/mamülche y rankülche/mapuche no se reduce a una mera disputa historiográfica, pues están en juego dos trayectos de subjetivación con consecuencias al interior de la organización del movimiento indígena provincial.

También es necesario dar cuenta del desinterés que manifiestan muchos rankülche sobre las historias enunciadas por “productores culturales” como Canhué. A sus ojos, no dejan de ser construcciones abstractas que no siempre logran articular con los “nombres”, “lugares” y “hechos” de sus memorias familiares. Pero si acaso consiguen hacerlo, la potencia interpelativa del relato queda muy disminuida. Por ejemplo, entre los rankülche con quienes convivimos en Colonia Mitre, los orígenes reconocibles se remontaban al asentamiento posconquista en el paraje La Blanca, la fundación de la Colonia y el “tiempo de los caciques” -etapa que rescata el texto de Canhué-, pero les resultaban muy borrosos los sucesos acaecidos antes de la conquista de 1878, ni que decir de su asombro ante términos como “mamülche”.

La selección de Colonia Mitre como el grado cero de la reemergencia tampoco es incontrovertible dentro del movimiento rankülche. Para aquellos líderes y participantes cuya ascendencia no se remonta a los pobladores de la Colonia, sino a individuos y familias dispersas por otros lugares, pueblos y ciudades, e inclusive, para aquellos cuyos ancestros provienen de dicha Colonia, pero se vieron obligados a emigrar debido a disputas internas, Colonia Mitre resulta un espejo bastante artificial y romantizado, por no decir un mal recuerdo. Algunos la consideran llanamente como un gueto, tanto en el pasado como en el presente, y ven en la insistencia en

transformarla en un segundo origen una autoestigmatización de los rankülche. No es casual que muchas de estas voces descontentas procedan de rankülche urbanos.

Conclusión: fetichismo, testimonio y anacronismo

Decidimos volver. [...]. En marzo de 1983, *el autor de estas líneas se autoidentificó como "Indio"* ante una audiencia que, primero curiosa y luego asombrada, se preguntó: "¿Cómo es eso? ¿No era que La Pampa ya no era una provincia atrasada, sin indios?" En ese preciso momento comenzó lo que llamamos un "largo viaje de regreso a casa". *Mantuvimos un silencio estratégico durante cien años.* (Canhué, 1998, mis cursivas)

Cabe repetir como un mantra: "el autor de estas líneas se autoidentificó como 'Indio' ante una audiencia" tras mantener "un silencio estratégico durante cien años". Esta frase clave de este texto igualmente clave inauguró un circuito de iteración que amplificó la autoidentificación del autor al colectivo rankülche. ¿Qué trabajos de la memoria y reelaboración de la subjetividad fueron necesarios para comenzar a desandar el camino de la desaparición identitaria?

"Un largo camino de regreso a casa" ensaya una operación de resubjetivación criticando la "historia oficial" (parte integral del dispositivo del *Indio Fantasma*) desde el propio registro historiográfico. Verdadero campo minado, ya que el archivo y la escritura de la historia construyen una verdad restringiendo las posibilidades de lo decible y exigiendo autoridades, procedimientos de evidencia y crítica, tal como vimos en el intercambio de Germán Canhué con el historiador profesional Daniel Villar.¹³ Sin embargo, Canhué insiste en la historiografía. Esto se debe a varias razones: se trata de un género socialmente reconocido, de fácil acceso, casi de sentido común; su autodidactismo hecho de lecturas facilita la alianza con historiadores; y finalmente, el relato cronológico permite reconstruir el proceso de sometimiento y pérdida cultural de los rankülche. En otras palabras, dado que Canhué está imposibilitado de performar su identidad rankülche *en rankülche* debe acudir al registro de los blancos. Y aquí es donde asoma el riesgo.

El relato de la pérdida, aún más cuando está condicionado por las reglas epistémicas y metodológicas de la historiografía, se desliza tendencialmente a reducir la potencia de la voz rankülche a un lamento autovictimizante. En efecto, el archivo/historiografía explica la pérdida, pero no puede justificar la vuelta. ¿De qué manera "Un largo camino a casa" enfrenta este obstáculo? Precisamente, intentando *darle vueltas al toro para maniarlo en un momento de descuido*. Tres veces se distrae el "toro" y es entonces que se cuelan el fetiche del documento único y revelador, la inscripción del testimonio oral de un "nosotros", en nombre del cual se reclama justicia, y el anacronismo jurídico. ¿Estrategia o irrupción involuntaria de una memoria subalterna? Quizá ambas cosas a la vez. En cualquier caso, surge la posibilidad de astillar el historicismo

13 Ver, por ejemplo, de Certeau (1999), Derrida (1997), Foucault (2002), Trouillot (1995) y, especialmente, Rodríguez, San Martín y Nahuelquir (2016), donde se aborda una situación análoga a la que aquí analizamos.

y manifestar políticamente el retorno de los rankülche. En definitiva, hay un doble “momento de peligro” (Benjamin 2008) al que responde con urgencia este escrito. Uno es evidente: seguir agonizando como rankülche (el *Indio Fantasma*), el otro permanece agazapado: aparecer bajo el régimen de la autenticidad (la *Vuelta del Indio Fantasma*). Para sortear ambos riesgos el texto de Canhué instala una afirmación: “decidimos volver”.

Bibliografía

ABBONA, Anabella. *¿De quién es el pasado ranquel? La construcción de campos de interlocución en la reemergencia indígena. La Pampa y San Luis, 1970-2014*. Tesis doctoral. Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Tandil, Pcia. de Buenos Aires, 2020.

BENJAMIN, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México D. F.: Itaca/Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2008.

BRIONES, Claudia; CARRASCO, Marta. *Pacta sunt servanda: capitulaciones, convenios y tratados con indígenas en Pampa y Patagonia (Argentina 1742-1878)*. Buenos Aires: Vinciguerra-IWGIA, 2000.

CANHUÉ, Guillermo. Comentario de la comunidad del pueblo rankülche. In: BRIONES, Claudia; CARRASCO, Marta (eds.). *Pacta sunt servanda: capitulaciones, convenios y tratados con indígenas en Pampa y Patagonia (Argentina 1742-1878)*. Buenos Aires: IWGIA-Vinciguerra, 2000.

CANHUÉ, Guillermo. Falleció un gran lonko rankül. Cadena de mensajes electrónicos, 2003.

CANHUÉ, Guillermo. *Un largo camino de regreso a casa*. s.d., 2003. Manuscrito.

CANHUÉ, Guillermo. *Un largo camino de regreso a casa*. Santa Rosa, La Pampa, 1998. Manuscrito.

CAZENAVE, Wilfredo. El americanismo y la saga ranquelina en un viejo libro de Josefa Poncela. *Caldenia, suplemento cultural de La Arena*, Santa Rosa, La Pampa, s.d., 1988.

CONFEDERACIÓN RANKÜLCHE. *Los Rankülche sobre la huella de Mansilla: desde la voz*

de descendientes Rankülche. San Luis: Editorial del Gobierno de San Luis, 2010.

DE CERTEAU, Michel. *La escritura de la historia*. México, D. F.: Universidad Iberoamericana-ITESO, 1999 [1975].

DERRIDA, Jacques. *Mal de archivo: una impresión freudiana*. Madrid: Editorial Trotta, 1997.

DOS SANTOS MONTANGIE, Andrea. “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, Instituto de Ciencias Antropológicas, FFyL-UBA*, v. 35, n. 2, p. 89-104, 2014.

ENDERE, María Luz; CURTONI, Raúl. Entre lonkos y “ólogos”: la participación de la comunidad indígena rankülche de Argentina en la investigación arqueológica. *Arqueología Sudamericana*, v. 2, n. 1, 2006.

FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber*. México D. F.: Siglo XXI, 2002 [1969].

GARCÍA, Leda. *Josefa Poncela y La Cumbre de Nuestra Raza*. Santa Rosa: Instituto de Estudios Sociohistóricos, FCS-UNLPam; Municipalidad de Santa Rosa, 2017. Disponible en: <https://santarosalp125aniversario.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/05/nota-leda-garce3ada.pdf>. Acceso en:

LAZZARI, Axel. “¡Vivan los indios argentinos!”: etnización discursiva de los ranqueles en la frontera de guerra del siglo XIX. *Corpus: Archivos virtuales de la alteridad americana*, 2012. Disponible en: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus>. Acceso en:

LAZZARI, Axel. Aboriginal recognition, freedom, and phantoms: the vanishing of the Ranquel and the return of the Rankülche in La Pampa. *The Journal of Latin American Anthropology*, v. 8, n. 3, p. 59-83, 2003.

LAZZARI, Axel. Identidad y fantasma: situando las nuevas prácticas de libertad en el movimiento indígena de La Pampa. *Quinto Sol: Revista de Historia Regional*, Instituto de Estudios Sociohistóricos, FCS-UNLPam, n. 11, p. 91-122, 2007.

LAZZARI, Axel. *La vuelta de los ranqueles: una reemergencia indígena en América Latina*. Buenos Aires: Editorial Sb, 2024.

LAZZARI, Axel; LENTON, Diana. Etnología y Nación: facetas del concepto de araucanización. In: GUBER, Rosana; FERRERO, Laura. (orgs.). *Antropologías hechas en Argentina. Volumen II*. Popayán: Asociación Latinoamericana de Antropología; Editorial Universidad del Cauca, 2020. p. 53-75.

ROCA, Juan Ignacio. *La construcción de la subjetividad indígena en la disputa por las tierras de Emilio Mitre: ranqueles, agentes estatales, medios de comunicación e intermediarios provinciales, 1966-1972*. In: *Terceras Jornadas de Historia de la Patagonia*. Bariloche, 6 al 8 de noviembre de 2008.

RODRÍGUEZ, Mariela; SAN MARTÍN, Mariana; NAHUELQUIR, Facundo. Imágenes, silencios y borraduras en los procesos de transmisión de las memorias mapuches y tehuelches. In: RAMOS, Ana et al. *Memorias en lucha*. Río Negro: Editorial UNRN, 2016.

SALOMÓN TARQUINI, Clara; ABBONA, Anabella. Rescatando las raíces indígenas: investigadores y políticas culturales en la construcción de identidades provinciales (La Pampa, Argentina, 1960-1993). *Tabula Rasa*, n. 28, p. 297-321, 2018.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press, 1995.