

ARQUEOLOGÍA SURAMERICANA

ARQUEOLOGIA SUL-AMERICANA

Volumen/Volume 2, Número 1, enero/janeiro 2006

Editores: Cristóbal Gnecco y Alejandro Haber

Departamento de Antropología, Universidad del Cauca
Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca
World Archaeological Congress

ENTRE LONKOS¹ Y «ÓLOGOS». LA PARTICIPACIÓN DE LA COMUNIDAD INDÍGENA RANKÜLCHE DE ARGENTINA EN LA INVESTIGACIÓN ARQUEOLÓGICA

María Luz Endere y Rafael Pedro Curtoni

Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires

La interpretación arqueológica y lo que es considerado patrimonio no es sino la resultante de un proceso de valorización en el marco de un contexto social, político e ideológico determinado. La restitución de los restos del cacique Rankülche Panguithruz Güor (conocido como Mariano Rosas) es un elocuente ejemplo de ello porque fueron tomados de su tumba en nombre de la ciencia en el contexto ideológico del siglo XIX y luego, en el siglo XXI, restituidos con honores a sus descendientes como parte de una política de reconocimiento de las reivindicaciones indígenas. Esta restitución se convirtió en un hecho refundante de la identidad étnica Rankülche y constituyó un importante hito en la recuperación -y/o construcción- de su pasado. En este artículo se presenta una experiencia de trabajo conjunto entre la comunidad Rankülche y un grupo de arqueólogos, desarrollada en los últimos años en el área centro-este de la provincia de La Pampa, Argentina. Esta experiencia pretende servir de base para desarrollar una metodología de trabajo basada en la multivocalidad y en la participación activa de la comunidad indígena en el trabajo de campo y en la interpretación arqueológica.

A interpretação arqueológica e o que é considerado patrimônio não é senão o resultado de um processo de valorização no marco de um contexto social, político e ideológico determinado. A restituição dos restos do cacique Rankülche Panguithruz Güor (conhecido como Mariano Rosas) é um exemplo eloqüente disto, pois foram tomados de sua tumba em nome da ciência no contexto ideológico do século XIX e logo, no século XXI, restituídos com honras a seus descendentes como parte de uma política de reconhecimento das reivindicações indígenas. Esta restituição converteu-se num fato refundante da identidade étnica Rankülche e constituiu um importante marco na recuperação - e/ou construção -de seu passado. Neste artigo apresenta-se uma experiência de trabalho conjunto entre a comunidade Rankülche e um grupo de arqueólogos, desenvolvida nos últimos anos na área centro-leste da província de La Pampa, Argentina. Esta experiência pretende servir de base para desenvolver uma metodologia de trabalho baseada na multivocalidade e na participação ativa da comunidade indígena no trabalho de campo e na interpretação arqueológica.

Archaeological interpretation as well as whatever we consider «cultural heritage» are not but the result of a value assessing process in the frame of certain social, political and ideological contexts. The restitution of the Rankülche chief Panguithruz Güor (also known as Mariano Rosas) constitutes a good example of changing values on archaeological heritage. His remains, which were exhumed

¹ En el mundo Rankülche los caciques principales son designados con el nombre *lonko*, que significa cabeza o jefe.

from his tomb in the «name of the science» in the nineteenth century, were restituted with honors to his descendants in the twenty-first century, as part of a policy of ethnic vindication. This restitution constituted a landmark in the re-emergency of the Rankülche ethnic identity, as much as in the recovery -and/or construction- of their own past. The aim of this paper is to present an experience of joint work between the Rankülche community and archaeologists that was developed, in the last few years, at the central-eastern area of La Pampa province, Argentina. This experience seeks to contribute to the development of a new methodology of archaeology based on the multivocality approach and the active participation of the indigenous community both in fieldwork activities as well as in archaeological interpretation.

Introducción

Si la arqueología se desarrolla en un contexto social determinado puede asumirse que la práctica arqueológica tiene, inevitablemente, consecuencias sociales y políticas. El dilema consiste en reconocer y dimensionar la responsabilidad profesional respecto de esas consecuencias y desarrollar la práctica disciplinar desde una postura activa. En las últimas dos décadas la arqueología ha asumido un papel político más explícito que se ha puesto de manifiesto, particularmente, en relación con los grupos indígenas (Layton, ed., 1989; Lowenthal 1990; Gosden 2001; Politis 2001; Ucko 2001; Green *et al.* 2003; Shepherd 2003; Benavides 2005; Gnecco y Hernández 2005). En la actualidad el eje de la discusión ya no gira en torno de la aceptación de la dimensión política de la disciplina sino sobre sus implicancias en la práctica, es decir, el papel que deben asumir los arqueólogos y la forma de planificar la investigación. De esta manera la arqueología contemporánea se desarrolla en un contexto postcolonial en el cual la crítica efectuada por «otras» voces y visiones no occidentales ha promovido el debate teórico en relación con diferentes problemas como la restitución de restos humanos, la propiedad de la cultura material, el manejo del patrimonio y las interpretaciones del pasado. Esta situación ha contribuido al desarrollo de alternativas teórico-metodológicas que contemplan la inclusión de grupos y/o individuos que han estado al margen del sistema de conocimiento científico, brindando un espacio para que sus opiniones acerca del pasado y sus restos ma-

teriales puedan ser expresadas (Leone *et al.* 1995; Bender 1998).

La importancia de reconocer nuevos interlocutores ha sido afirmada por diversos autores (Hall y McArthur 1995; Preucel y Hodder 1996; Avrami *et al.* 2000), quienes señalan la necesidad de conocer y considerar las visiones y significados por parte de los diversos grupos de interés en la investigación, conservación y manejo del patrimonio; más aún, se han propuesto nuevas modalidades de trabajo que son consensuadas, elaboradas y ejecutadas en forma conjunta entre esos grupos y los investigadores (e.g. Field *et al.* 2000; McEwan *et al.* 2000; Green *et al.* 2003). Algunos arqueólogos descendientes de pueblos nativos propugnan el desarrollo de una arqueología indígena en la cual las comunidades originarias tengan plena decisión en el manejo de los recursos culturales y en su investigación (Langford 1983; Mamani 1989; Byrne 1991; Anyon *et al.* 2000; Dongoske *et al.*, eds., 2000; Watkins 2000). Estas nuevas tendencias teóricas impactan la práctica disciplinaria e implican la descentralización del arqueólogo como actor principal y el cuestionamiento del discurso académico (y occidental) como el único válido y socialmente aceptable. Estas posturas no hacen más que enfatizar que la arqueología no es una disciplina inocente e inmune a las influencias sociopolíticas de cada lugar; en el devenir de su práctica la arqueología se encuentra inserta en problemáticas sociales en las cuales puede y debe intervenir y, eventualmente, contribuir a su resolución (Lumbreras 1981; Shanks y Tilley 1987). Desde este punto de vista la perspectiva teórico-metodológica de este tra-

bajo se centra en la multivocalidad, es decir, la aceptación de la existencia de otras visiones y voces como forma de construir una arqueología comunitaria, reflexiva y crítica del contexto socio-político del cual forma parte. La arqueología se constituye, así, en un espacio donde se encuentran distintas voces históricas estimulando el diálogo, la reflexión y la construcción pluralista (Preucel y Hodder 1996; Gnecco 1999; Endere y Curtoni 2003). En este contexto la arqueología comienza a verse «menos como una disciplina bien definida con claros límites y más como un conjunto fluido de interacciones negociables. Menos como un resultado y más como un proceso» (Hodder 1999:19).

En este artículo se presenta una experiencia de trabajo con la comunidad indígena Rankülche (provincia de La Pampa, Argentina), basada en esta perspectiva teórica, que ha comenzado a desarrollar una metodología de investigación constituida por una doble estrategia: la recuperación de la visión Rankülche respecto de su patrimonio cultural a través de entrevistas con miembros de la comunidad y su participación activa en los trabajos de campo y en la discusión relativa a la gestión e interpretación de los materiales recuperados. Este trabajo está conformado, básicamente, por las voces, opiniones e interpretaciones de los integrantes del pueblo Rankülche en relación con su historia, patrimonio y paisaje, aunque también se incluyen testimonios de otros grupos de interés y diálogos conjuntos.

La comunidad Rankülche y la recuperación de su pasado

El pueblo Rankülche² se distribuía sobre una vasta porción de territorio que comprendía parte de las actuales provincias argentinas de Córdoba, Santa Fé, La Pampa y Buenos Aires (Fernández 1999). Su origen es un fenómeno complejo que aún estimula el debate y la discusión. Desde la historia y la lingüística se ha propuesto que las primeras referencias sobre

los Rankülches en la provincia de La Pampa son del siglo XVIII (Poduje *et al.* 1993; Fernández 1999). Aunque existe cierto consenso académico en que su origen fue el resultado de un proceso de mezcla y reemplazo entre grupos locales supuestamente más antiguos y poblaciones chilenas que ingresaron al actual territorio argentino (Poduje *et al.* 1993; Hux 1998) los actuales descendientes Rankülches poseen sus propias versiones de la historia, transmitida por los ancianos de generación en generación y sostenida por medio de la tradición oral; de esta forma confrontan el discurso histórico que les asigna un origen transandino y una ocupación relativamente reciente del territorio pampeano, sosteniendo que habitan esta región desde hace mucho tiempo (Curtoni 1999). Esta versión coincide con los relatos de Luis De la Cruz, un viajero que cruzó en 1806 el territorio Rankülche y se entrevistó con el cacique Manquel, quien le transmitió que ellos están allí «desde tiempos inmemoriales y que así lo escuchó de sus antepasados» (De la Cruz 1969:243). En los últimos años algunos representantes indígenas comenzaron a plasmar por escrito la historia del pueblo Rankülche, realizando una crítica a los relatos legitimados desde la academia porque fueron utilizados «para justificar el genocidio perpetrado contra los habitantes del Mamüll Mapü, intentando minimizar la presencia de habitantes originarios en el centro de Argentina, adjudi-

² Preferimos utilizar Rankülche como un marcador de identidad étnica porque a partir de la década de 1990 fue utilizado en el ámbito público de la provincia de La Pampa como una transcripción fonética de los términos españoles ranquel, rancul o ranquelino/a (Curtoni *et al.* 2003). Rankülche se utiliza en un sentido general pues también se usa para referir a lo Mamülche, en algunas situaciones como si fueran sinónimos. Los grupos Rankülches hablaban rankel, un dialecto de la lengua Mapuche (Fernández 1998).

cándonos diversos orígenes menos el único y verdadero: siempre estuvimos aquí» (Canhué 2003:3).

Rankülche es una denominación general que se refiere a una extensa población que vivía y aún vive en estepas y bosques abiertos de caldén (*Prosopis caldenia*). Los grupos que dominaban y residían en el paisaje de la estepa de pastizales fueron conocidos y referenciados como Rankülches, que significa habitantes de los carrizales o de zonas abiertas (che: gente; rankül: carrizal). La denominación referencial para quienes ocupaban el paisaje de bosque es Mamülches, que significa habitantes del Mamüll Mapü o País del Monte (che: gente; mamül: monte; mapü: paístierra). Hacia mediados y fines del siglo XIX los cacicazgos principales se localizaban en el territorio del caldenar, principalmente en la parte central de la actual provincia de La Pampa (Figura 1). La organización social de los Rankülches estaba basada en linajes liderados por jefes o caciques, quienes poseían territorios particulares y tenían a su cargo caciques secundarios (Fernández 1997; Bechis 1998; Hux 1998). La designación de los caciques se realizaba por elección teniendo en cuenta sus

capacidades y hacia el siglo XIX se volvió un proceso de sucesión hereditaria (Bechis 1998). El liderazgo y poderío de los caciques se sustentaba, en parte, en las riquezas que administraban (ganados, platería, alimentos); en el manejo de la información de que disponían (dado que los datos de relevancia se centralizaban en su autoridad); en las habilidades personales que poseían; y en relaciones de descendencia (Bechis 1989; Mandrini y Ortelli 1992; Hux 2003).

Para el área centro-este de la provincia se ha propuesto un modelo arqueológico de territorialidad para el Holoceno tardío teniendo en cuenta información sobre ocupación y uso del paisaje de los Rankülches. El modelo prevé una distribución circular y jerárquica de asentamientos relacionados con una organización socio-política a partir de un centro principal. En el área se ha registrado una estructura circular de movimientos representada por la disposición espacial de distintas «rastrilladas» (caminos indígenas) que confluyen hacia determinados lugares donde residen los caciques principales (Curtoni 1999).

Uno de los aspectos menos investigados del mundo Rankülche es el relacionado con las cosmovisiones, simbología y creencias religiosas. La tradición oral, los relatos de cuentos y el cancionero sagrado (taíel) y profano (ülcantum) son fuentes de información que deberían ser profundizadas para obtener un panorama más integral de su dimensión simbólica (APE 1997). No obstante, se sabe que el caldén (huitrú) era (y es) un árbol que tiene un significado sagrado/mítico (Canhué 2003), que ciertos lugares eran evitados por ser considerados peligrosos o residencias de espíritus malignos y que había sectores especiales para realizar actividades de curandería y ritos de pasajes (Fernández 1998). El ngüillatun o camaruco era la principal celebración ritual; duraba de tres a cuatro días y requería un lugar especialmente adaptado para su realización (Poduje *et al.* 1993; APE 1997; Fernández 1998). En los

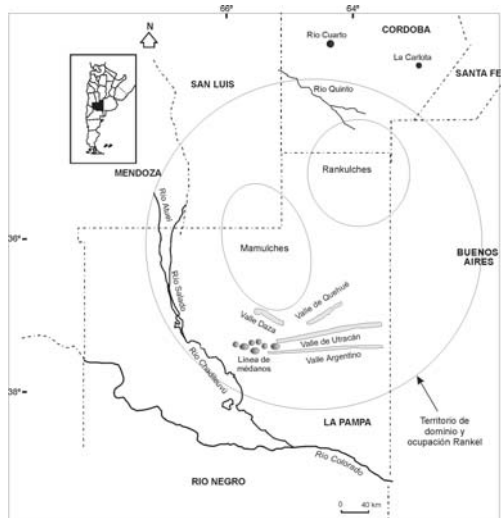


Figura 1: Mapa de ubicación del territorio Rankülche

últimos años ha habido varios intentos de realizar nuevas performances de esta ceremonia sagrada con el objetivo de mantener y reafirmar la significación original. La permanencia de las leyendas en la tradición oral permite acercarnos a algunas interpretaciones sobre el origen de los Rankülche:

«Una leyenda Rankül (Rankel) nos habla del diluvio. Que las aguas subían. Y también la tierra. De día las gentes ganaban las alturas. De noche morían alcanzados por las aguas. Pidieron a Soychü, antiguo Dios, que iluminara la noche. Soychü habló con Antü, el Sol, y con Ñuque Mapü, la Madre Tierra, y decidieron que la Ñuque Mapü se desprendiera de un enorme pedazo de sí misma y lo enviara a los cielos, Antü le prestaría su luz. Y así nació Kuyen, la Luna. Pudieron salvarse. Luego las aguas bajaron y los hombres y sus familias volvieron a sus bosques y a sus praderas, a continuar viviendo normalmente» (Canhué 2003:2; cf. APE 1997).

Entre 1878 y 1884 se produjo una invasión violenta del territorio indígena por parte del ejército nacional con el objetivo de exterminar las poblaciones nativas y obtener espacios destinados a la explotación agrícola ganadera. Este proceso se denominó «conquista del desierto» y fue legitimado por el discurso oficial a través de una narrativa nacional que consideró la conquista como algo necesario e inevitable. Esta situación provocó el exterminio de miles de indígenas, la desestructuración de sus organizaciones socio-políticas y la apropiación del paisaje que ocupaban (Mandrini y Ortelli 1992). Algunos sobrevivientes de la guerra fueron relocalizados en reservas construidas para tal fin (como las colonias Emilio Mitre y Puelches, en La Pampa) y otros fueron enviados a los ingenios del norte del país como mano de obra no calificada. Los asentamientos de Emilio Mitre y Puelches fueron creados en 1900 como colonias pastoriles y no como colonias indígenas y dependieron de la Dirección Nacional de Tierras y Colo-

nias que no reconocía la propiedad comunal ni la autoridad de los caciques (Depetris y Vigne 1999). En la actualidad varias familias Rankülches de la provincia de La Pampa continúan viviendo en Colonia Emilio Mitre, dedicados a la crianza de chivos y ovejas en un paisaje semidesértico; el gobierno nacional asignó a cada familia 625 hectáreas, cuando la unidad productiva mínima de la zona es de 5000 hectáreas (Fernández 1998). Otros descendientes Rankülches residen en diversas localidades de la provincia, como también en el campo. La mayoría trabaja como peones rurales, efectúa trabajos temporarios (changas) o se encuentra desempleada; en menor medida se desempeña como empleados públicos o cuentapropistas. El dirigente indígena Oscar Gualas³ comentó:

«Al ver los problemas que están viviendo las comunidades del oeste (Colonia Emilio Mitre) que todavía están peleando la licitación para un transporte, porque no tienen ni un colectivo, le entra una indignación a uno por todo lo que ha pasado, la discriminación y todas esas cosas».

En los últimos años los Rankülches de La Pampa han pasado por un proceso de consolidación a nivel institucional, político y de reconocimiento social y cultural que se ha visto plasmado en una mayor presencia a nivel comunitaria:

«En el '96 se organizó el pueblo rankel (Rankülche) y se eligió al Cacique General y el Consejo de Lonkos. A su vez, hay un Consejo de Ancianos que también consultamos. Somos veintidós comunidades pero con personería jurídica hay menos. Algunos nombres de las comunidades están de acuerdo a la geografía que tienen y otras toman el nombre del linaje» (Ana María Domínguez, descendiente Rankülche).

³ Las citas textuales sin referencia provienen de conversaciones sostenidas con nosotros en 2004.

El proceso de reconocimiento de los derechos del pueblo rankelino comenzó mucho antes. José Carlos Depetris, un conocido historiador local, explicó:

«Acá no había rankeles hasta el '63. En esa época se inició un reclamo por las tierras en la Colonia Mitre y se generó una situación en la que algunos rankeles fueron a prisión. Intervino Fernández Acevedo, un periodista que tenía un diario propio, que empezó a defender a algunos indios de Mitre y el tema llegó a la prensa nacional. Ese proceso duró hasta el '72 cuando el gobierno nacional le entregó los títulos de propiedad de la Colonia Mitre a los rankeles que los solicitaban».

El papel de algunos intelectuales e historiadores locales interesados en el proceso de reconocimiento social y cultural de los Rankülches fue también significativo. Una muestra de ello fue el libro *Rostros de la tierra* (Depetris y Vignes 1999) en el cual se incluyó un listado de 2.100 personas indígenas que sobrevivieron a la conquista del desierto en La Pampa. «En este libro se muestra que la sangre indígena en La Pampa era mucho más de lo que se suponía». La buena difusión de este libro a nivel provincial permitió a muchos pampeanos descubrir sus raíces:

«De cada fotografía [obtenida de los archivos policiales] se buscaba quien era y luego se la trabajaba genealógicamente y se lo ubicaba dentro del grupo. Traté de diferenciarlos de otros libros en que la fotografía era anónima, lo que marca una tendencia, una visión y una ideología» (José Carlos Depetris).

El retorno del cacique Panghithruz Güor (Mariano Rosas)

En el reconocimiento del pueblo Rankülche el reclamo por los restos de Panghithruz Güor (Mariano Rosas), así como su restitución, jugaron un papel trascendental. El lonko Germán Canhué, representante de la comunidad Rankülche y presidente de la asocia-

ción indígena Willy Kalkin de la provincia de La Pampa, comentó:

«Nosotros comenzamos nuestro retorno en Venado Tuerto en 1983; ahí comenzamos a concienciar también a la gente nuestra porque decían para qué, si esto ya no tiene vuelta. Nosotros creíamos que sí y en el '89 logramos poner en marcha la primera entidad reconocida en La Pampa como organización indígena y se llamó justamente 'Organización Aborigen Mariano Rosas' y le pusimos ese nombre, no por casualidad».

Panghithruz Güor, que significa *zorro cazador de leones*, fue un jefe Rankülche que, en su niñez, fue tomado prisionero por Juan Manuel de Rosas, por entonces gobernador de la provincia de Buenos Aires, y bautizado con el nombre cristiano de Mariano Rosas. Luego de escapar de su cautiverio se convirtió en jefe de su pueblo y firmó un tratado de paz con el gobierno nacional en 1870 gracias a la intermediación del Comandante Lucio V. Mansilla, quien describió la personalidad de Mariano en su célebre obra *Una excursión a los indios ranqueles* (Mansilla 1993). Mariano Rosas murió de muerte natural en Leubucó en 1877. Su tumba fue encontrada por miembros del Ejército Nacional en las etapas finales de la denominada «conquista del desierto». El periódico *La Libertad* reportó el hallazgo efectuado por el Coronel Eduardo Racedo, quien descubrió la tumba el 31 de enero de 1879. Su cuerpo fue exhumado y su cráneo fue enviado a la ciudad de La Plata, donde pasó a formar parte de la colección de «Esqueletos Araucanos» del Museo de Ciencias Naturales junto con los cráneos de otros jefes como Gherenal, Manuel Guerra, Indio Brujo, Calfullcurá y Chipitruz, quienes fueron recogidos de sus tumbas o de los campos de batalla (Endere 1998, 2002). El historiador local José Depetris nos contó así su participación en los reclamos:

«Lo de Mariano Rosas surge en el año '89 cuando yo empecé a escribir una columna en *La Arena* [diario provincial]

que se llamaba 'Crónicas Ranquelinas' y empecé a investigar qué había pasado con Mariano Rosas hasta que descubrí que estaba en el Museo de La Plata. En las Jornadas de Historia y Cultura Ranquelinas se propuso pedir sus restos y traerlos repatriados a La Pampa. Miguel García [arquitecto que trabaja para la provincia] se sumó a este grupo e ideó una especie de altar de la patria, donde se iba a sepultar los restos de Mariano Rosas. Allá por el '95 viajamos en una comitiva, con apoyo oficial, al Museo de La Plata y obviamente nos dijeron que eso era patrimonio del museo».

Las relaciones entre la comunidad indígena Rankülche y las autoridades provinciales de La Pampa se caracterizan, en la actualidad, por la armonía y el respeto mutuo; sin embargo, no siempre fue así. Germán Canhué explicó (cf. Clarín 27-01-97; Endere 1998):

«La provincia inició un proyecto de restitución de varios caciques y su intención era construir tres monumentos, uno al inmigrante, otro al indio y otro al criollo (ellos creían que el origen de La Pampa estaba en esos tres elementos) y poner en un mausoleo los restos de Mariano. Nosotros nos enteramos y sacamos una nota en el diario diciendo que 'la provincia no es entidad para reclamar ningún resto, los únicos que los pueden reclamar son los familiares o el pueblo al que perteneció'. En esa época no se nos consultaba. Al indígena en La Pampa no se le daba entidad, entonces al no darles entidad, ellos hacían las cosas como ellos querían. ¿Qué le vamos a preguntar a estos indios? ¡Qué saben ellos, decían! Muchos siguen pensando igual pero ya ha cambiado bastante».

Según el arquitecto Miguel García la restitución de Mariano Rosas:

«...fue todo un proceso de aprendizaje porque comenzamos con la propuesta de reprovincializar los restos, pero legalmente los grupos indígenas iban avanzando con su organización. Luego exigieron su participación; entonces noso-

tros abandonamos nuestra propuesta y nos sumamos. Dejamos de lado lo del mausoleo. Queríamos rescatar la idea de Mariano Rosas como lo más representativo de los indios pampeanos, ya que tenían una forma compleja de organización local. Canhué rescata que nosotros los respetemos y los reconozcamos como descendientes. Nosotros estamos trabajando para gente de carne y hueso y no para un pasado que es como nosotros queremos. Si ellos dicen que quieren que Mariano Rosas esté en Leubucó, entonces no tenemos nada que hacer».

La restitución de Mariano Rosas se logró gracias al trabajo conjunto de las autoridades provinciales de cultura, la comunidad Rankülche y los historiadores locales especializados en genealogía indígena. Los reclamos de una supuesta descendiente de Mariano Rosas fueron, finalmente, el hecho desencadenante de la restitución:

«Una hermana de Toay decía que era bisnieta de Mariano Rosas y logró apoyo parlamentario para solicitar la devolución de los restos a la localidad de Toay. Entonces alguien del Congreso me consultó sobre este proyecto. Nosotros le dijimos que ella no era descendiente de Mariano y que estábamos trabajando con Cultura para llevarlo al lugar de donde lo habían sacado y de donde pertenecía. Mariano nunca estuvo radicado en Toay, nació, vivió y murió en Leubucó, excepto el tiempo que estuvo cautivo, y corresponde que vuelva al lugar de donde lo sacaron. El único familiar directo es un bisnieto y vivía en la ciudad de General Acha» (Germán Canhué).

José Carlos Depetris comentó al respecto:

«En abril de 1998 fuimos con Ana María Domínguez a la Comisión de Poblamiento de la Cámara de Diputados. Les dije que Mariano Rosas nunca estuvo en Toay y responsabilicé a la Comisión de cometer un error histórico. Les mostré el árbol genealógico y un fallo del 1900 donde un juez reconocía a Apunau Rosas como hijo natural de

Mariano Rosas. Luego logramos que Adolfo Rosas [el descendiente de Apunau] reclamara los restos con el riesgo de meterse en un litigio cuando había vivido más de ochenta años, lo más tranquilo, sin saber que era descendiente de Mariano Rosas. Finalmente el viejito aceptó y dijo: 'si yo soy un instrumento para devolver el cuerpo y eso sirve para la comunidad, me presto'...».

Finalmente en 2000 se sancionó la ley 25.276 que ordenó la devolución de los restos de Mariano Rosas en una «ceremonia oficial de reparación histórica al pueblo ranquel». Esta ley autorizó al INAI (Instituto Nacional de Asuntos Indígenas de Argentina) a que llevase adelante la restitución y a la Secretaría de Cultura de la provincia de La Pampa a que decidiera, luego de consultar a la comunidad Rankülche, el destino final de los restos. La devolución del cráneo se hizo efectiva en junio de 2001 y fue ampliamente cubierta por medios de prensa provinciales (La Arena, El Tribuno, 21 al 24.06.2001) y nacionales (e.g., Clarín, La Nación, Página 12, 23.06.2001) (cf. Endere 2002; Curtoni *et al.* 2003, Curtoni 2004):

«Se hizo todo en cuatro días. El 21 de junio fuimos al Museo de La Plata; allí estuvimos con autoridades de la Universidad y nacionales. Hicieron la entrega del cráneo, se hizo el acto, hablaron los lonkos de cada comunidad que estaban presente, hubo un discurso de uno de los descendientes de Mariano, Adolfo Rosas, y de algunas autoridades. El 22 se hizo el traslado y a la noche se hizo una guardia de honor de parte de los caciques en un salón de la Municipalidad de Victorica. El 23 se hizo el enterratorio simbólico con presencia de la comunidad toda, indígena y no indígena, y de las autoridades. No fue sepultado, fue dejado al pie de la sepultura, lo sepultamos al otro día previa ceremonia a la salida del sol, con las comunidades solamente; ese día coincidía con el año nuevo. El 23 también se quedaron toda

la noche esperando la salida del sol» (Ana M. Domínguez).

Esta restitución marcó un hito en el reconocimiento social y político, a nivel nacional y provincial, de la comunidad Rankülche y también sirvió para reforzarla internamente; parece, además, haber sellado una reconciliación de la comunidad indígena con las autoridades provinciales y los investigadores locales, poniendo fin a las disputas surgidas con motivo de los reclamos de restitución:

«La restitución hizo que la comunidad se concienciará/ por un lado de que seguimos siendo indios y por otro, para hacer muchas cosas, si nos proponemos. Y luego está la leyenda de Mariano que dice que el desastre vino cuando a él lo llevaron a la civilización, muerto ya, ¿no? Se lo auguraron las mujeres sabias, las machis, que le dijeron que si él iba a la civilización, grandes desgracias acaccerían al pueblo rankel, así que nunca fue. Cuando Mariano murió le llevaron el cráneo y el cuerpo, ahí viene la debacle rankel. Entonces nosotros pensábamos con el mismo criterio que al retornar él, retornábamos nosotros, que nuevos tiempos tienen que venir para el pueblo rankel» (Germán Canhué).

En la actualidad la comunidad indígena Rankülche está organizada regionalmente a través de un Consejo de Lonkos formado por diferentes jefes de distintas zonas y cuyo presidente es Oscar Gualas, descendiente de uno de los principales linajes históricos de la comunidad:

«Fue una reivindicación muy grande que tuvimos con el resto de la sociedad porque antes de recibir los restos de Mariano, nosotros andábamos golpeando puerta por puerta y después, cuando trajimos los restos, se nos abrieron las puertas tanto del gobierno como de la sociedad. Fue una reivindicación muy buena, nos sirvió para decir que estábamos vivos, que estábamos presente en la zona, en las tierras, porque había mucha gente que decía 'indios de mierda', la palabra justa, ¿no? Sirvió para el interior de la comunidad también, hoy

en día se están dando a conocer, se están formando muchas comunidades».

La construcción del patrimonio cultural Rankülche

La restitución de los restos de Mariano Rosas y la construcción de su mausoleo en Leubucó permitió a los Rankülches contar con el primer espacio de uso ritual comunitario después de la «conquista del desierto»; hasta entonces no habían sido consultados, como descendientes, a la hora de construir monumentos o fijar referencias geográficas destinadas a la conmemoración del pasado indígena.

El mausoleo de Panghithruz Güor en el Parque Leubucó

El «Parque Indígena Leubucó» está ubicado 25 kilómetros al norte de la localidad de Victorica, provincia de La Pampa, sobre un camino vecinal de la ruta provincial 105. Ha sido emplazado en tierras que pertenecieron al territorio Rankülche, específicamente en el lugar donde se realizó la célebre reunión entre Panghithruz Güor (Mariano Rosas) y el Coronel Mansilla en 1870. En este espacio, declarado «lugar histórico provincial», se ha construido en la última década una serie de íconos conmemorativos, además del mausoleo donde descansan los restos de Panguithruz Güor; como resultado de ello el parque está integrado por varios monumentos, construidos en diferentes épocas, con diversos estilos y mensajes (Figura 2). El primer monumento fue construido en 1992 y representa el encuentro entre Mansilla y Mariano Rosas (Figura 3). A poco más de un kilómetro se encuentra el segundo monumento que tiene la forma de un gigante de chapa que lleva en su pecho a los ocho principales jefes Rankülches con sus respectivas lanzas (Figuras 4 y 5); fue inaugurado en 1999 y ha sido bautizado por los lugareños como «robocop» (Curtoni 2004). A pocos

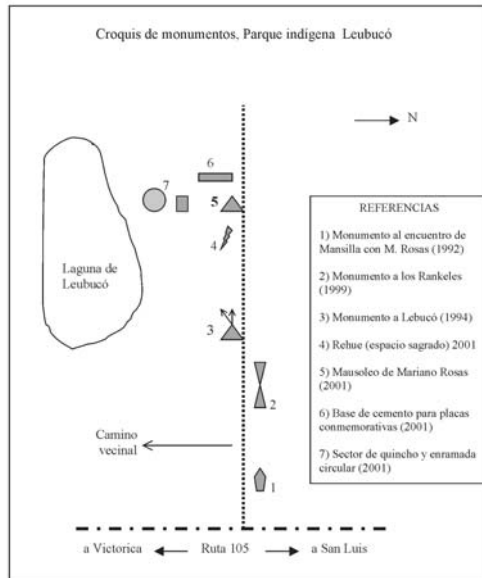


Figura 2: Croquis de los monumentos en el Parque indígena Leubucó

metros sobre la margen izquierda se emplaza el tercer monumento de base piramidal sobre la cual se han colocado dos lanzas; fue construido en 1994 por la Municipalidad de Victorica con motivo de la ley provincial que declaró a Leubucó como lugar histórico. Una placa colocada años después por la Agrupación Gaucha Tierra y Tradición expresa: «homenaje a los caídos por la civilización» (Figura 6). Finalmente se llega al mausoleo donde descansan los restos de Mariano Rosas, construido en 2001 (Figura 7).



Figura 3: Monumento al encuentro entre Mariano Rosas y Mansilla

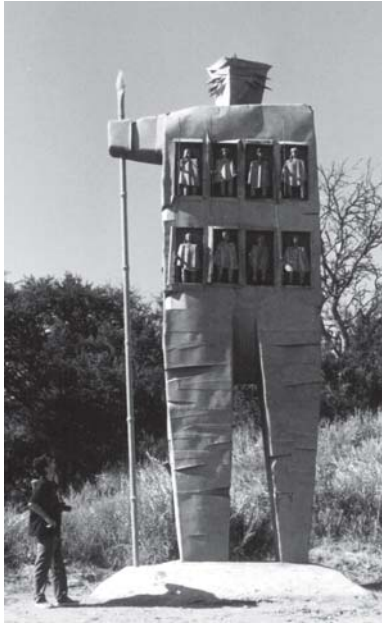


Figura 4: Vista del monumento a los Rankülche

El segundo monumento, «Robocop», es el que ha generado mayores polémicas. Germán Canhué comentó: «Sin consultarnos a nosotros, porque en esa época no se nos



Figura 5: Detalle del monumento a los Rankülche



Figura 6: Monumento a Leubucó

consultaba, la provincia construyó un monumento en homenaje a los rankeles y nos invitaron a la inauguración. Con ese monumento se empezaba a instalar el tema rankel en Leubucó». Ana María Domínguez señaló al respecto: «La obra la hizo el gobierno sin consultarlos. Lo que pasa es que lo hizo un escultor y a la obra de un artista hay que interpretarla. Cada artista busca su talento como lo siente... Lo hizo un escultor de prestigio aquí en La Pampa, como reconocimiento de parte del gobierno a los rankeles. Nos-



Figura 7: Vista del mausoleo que guarda los restos de Panguithruz Güor (Mariano Rosas)

tros valoramos la intención; no vamos a opinar si es bonito, la intención vale». José Depetris expresó: «Los monumentos de Leubucó son cosas demasiado caprichosas, no tendrían que desentonar con el recato que hay en la gente del lugar, de los mismos paisanos que hay en Victorica, que se están reconsiderando rankelinos nuevamente, pero con mucho recato».

A diferencia de lo sucedido con el denominado Robocop y los otros monumentos del parque Leubucó el mausoleo de Panguithruz Güor fue el único que se construyó con la participación activa de la comunidad Rankülche, que tuvo ingerencia en la forma, estilo y materiales con que fue construido. «Había muchos temas que cerrar con el monumento, qué hacíamos, qué poníamos, un caldén, una urna, etc.» (Germán Canhué). El mausoleo está formado por una base cuadrangular de un metro de altura realizada con troncos de caldén sobre la cual emerge una pirámide de similar longitud, también realizada en madera de caldén. Marcelo Castro, escultor y descendiente indígena que esculpió cada uno de los lados de la pirámide del mausoleo, explicó:

«Los motivos los aportó la gente, le pedimos aportes. Tomamos los cuatro pueblos o linajes principales, los más reconocidos: el Rankel Carripilum (al norte) [Figura 8], el Nahuel de Ramón (tigre, al sur) [Figura 9], Gualas de la familia Yanquetruz (pluma de pato, al oeste) [Figura 10] y el Zorro que son los que están al frente de la pirámide (al este, el linaje de Güor -zorro-Mariano Rosas) [Figura 11]. Todo tiene un significado».

En la actualidad el predio está alambrado y se está tramitando la escrituración de las 5 hectáreas a nombre de la comunidad. A un costado del mausoleo se dispuso un rehue (objeto ritual) tallado en madera (Figura 12). En este predio los Rankülches esperan el año nuevo cada 24 de junio y lo celebran al amanecer. A los Rankülche les preocupa que este espacio se convierta en

turístico y recreativo porque perturbaría el descanso de Panguithruz Güor (Mariano Rosas) y se perdería la sacralidad del lugar:

«¿Por qué tanto interés con Mariano Rosas? ¿Por qué se lo llevaron? Al sacarlo de ese descanso se interrumpe su viaje, su sueño; ellos vuelven a nosotros a través de los sueños, eso no se puede interrumpir, yo no me atrevería a abrir la sepultura de otro ser humano. Ahora dicen los que han ido a la sepultura de Mariano que hay yuyos. Yo digo: ¡Dejá que venga el yuyal, que llueva, que crezca la vegetación! Ellos lo dejaban así, hay que dejarlo en paz, cuanto menos lo molesten, mejor!» (Ana M. Domínguez).

El rol de los «ólogos»

A la larga lista de reclamos que la comunidad hace al gobierno nacional por la falta de cumplimiento de la ley nacional 23.302/85 de comunidades indígenas se agregan los reclamos a los investigadores que sesgan la historia, confundiendo lo Rankülche con lo mapuche y restando importancia a la comunidad en general (Canhué 2004). Germán Canhué (cf. Canhué 2004) comentó:

«Los trabajos del padre de la Cruz son un testimonio invaluable que los antropólogos y todos los 'ólogos' no tienen en cuenta. Hay cantidad de lagunas que había en La Pampa que indican la cantidad de población que tenía. Había una comunidad impresionante. Bueno, esa es La Pampa deshabitada que dicen que había, que nos mapuchizaron, que nos araucanizaron, que nos cristianizaron... Todo mentira».

Con relación a su patrimonio cultural Ana María Domínguez comentó:

«A nosotros no nos queda lugar ni para enterrar a los muertos. Nosotros reclamamos lugares sagrados que pertenecen a los pueblos indígenas. Hay algunos que los han puesto como lugares del patrimonio nacional (pinturas rupestres, sitios) que nosotros queremos que se preserven, que se respeten porque han per-

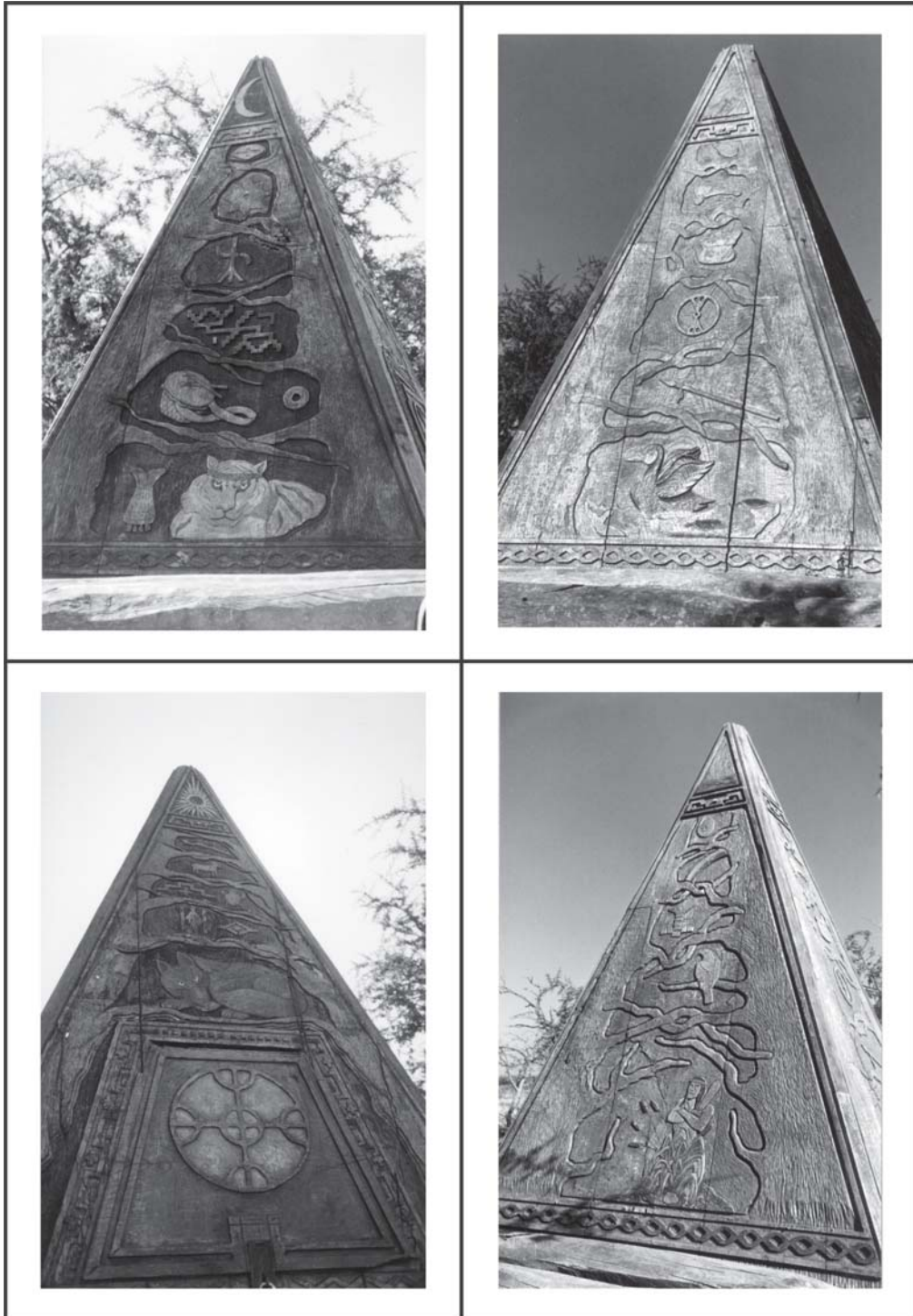


Figura 8, 9, 10 y 11: Detalle de los motivos tallados en cada una de las caras de la pirámide del mausoleo



Figura 12: Rehue localizado a un costado del mausoleo.

manecido en el tiempo, como los cementerios indígenas porque es algo muy espiritual, allí descansan nuestros antepasados. Hay muchas cosas que no han vuelto nunca al pueblo indígena. Nosotros estamos reclamando espacios territoriales que ni siquiera habitamos porque ya no somos más los guardianes de todo eso. Pertenece al gobierno, ojalá alguno de esos lugares vuelva a ser patrimonio de los pueblos indígenas para poder preservarlo... Para nosotros, todos los lugares donde hubo una población indígena hay una presencia sagrada. Sagrado es todo, todo es espiritualidad para nosotros porque somos parte de la naturaleza. Todo el espacio que nos rodea tiene espiritualidad. Cada comunidad tiene sus reclamos puntuales por espacios territoriales propios para realizar sus ceremonias. Nosotros queremos hacer un *ngüillatun* y tenemos que entrar en un campo alambrado que tiene un dueño y no es nuestro, no podemos

desarrollar nuestra cultura así. Necesitamos un espacio propio».

El rescate del pasado indígena y la recuperación del paisaje cultural de sus antepasados es una aspiración de la comunidad Rankülche que pareciera contar con el respaldo de la Subsecretaría de Cultura de la provincia y por algunos historiadores locales especializados en el pasado indígena. En los testimonios recogidos a través de los descendientes y representantes de la comunidad se evidencia su preocupación por indagar a través de fuentes históricas y localizar, por medio de investigaciones arqueológicas, sitios que constituían puntos centrales del universo Rankülche, así como incorporar a su patrimonio lugares de alto valor simbólico, recuperándolos como lugares sagrados:

«Se empieza a escuchar la palabra *mamülche*, es decir, gente del caldenar, muy contemporáneamente, es decir, 1800 concretamente. Antes no hay antecedentes, entonces todo el mundo dice, por aventurar algo, que los Mamülches vinieron de otro lado, siempre pertenecen a otra etnia y no aceptan que el caldenar estuvo poblado... desde tiempos inmemoriales, lo mismo que otros sectores del país. Te imaginás que si en Casa de Piedra se encuentra un enterratorio de 8.000 años atrás, entonces quiere decir que no hace poco que habitaban acá. Por eso nosotros estamos diciendo a todos que somos descendientes de los habitantes del caldenar, no sabemos cómo se llamaban y la arqueología no nos va a ayudar a esclarecer eso pero sí a través de la arqueología esperamos esclarecer muchas cosas que a nosotros nos son sumamente útil. Si un tipo de cerámica se da hace 200, hace 400, hace 700 años atrás, entonces estamos hablando de un mismo grupo humano, de un mismo origen y eso nos ayudaría para reafirmar que los Rankülches, antiguos Mamülches, hemos habitado desde siempre... Creo que una de las cosas que tenemos pendientes los Rankülches es que desde las co-

munidades surja un proyecto de este tipo. No hay un arqueólogo entre nosotros, pero es bueno que nuestra gente se acerque para ver cómo es, que pueda participar, ¿no?» (Nazareno Serraino, comunidad Rankülche).

Diálogo y participación en el trabajo arqueológico

En los últimos años hemos mantenido reuniones con miembros de la comunidad Rankülche durante las cuales discutimos la posibilidad de organizar salidas de campo conjuntas para reconocer el terreno y discutir diferentes interpretaciones acerca del paisaje. Los recientes hallazgos de restos óseos humanos efectuados en el marco de un rescate arqueológico en el valle de Chapalcó, departamento Toay, La Pampa, brindaron la oportunidad de hacer esta interacción posible. La denuncia del hallazgo a la Subsecretaría de Cultura provincial por parte de un investigador local amateur motivó la realización de un rescate a cargo de uno de nosotros en julio de 2004. En el rescate se recuperaron restos de, al menos, seis individuos fragmentados y deteriorados; no obstante, fue posible recuperar dos calotas semi-completas, una de las cuales pareciera presentar deformación craneana y la otra restos de ocre. Estos hallazgos permiten suponer la existencia de un espacio formal destinado al entierro colectivo. La localización del sitio en el punto más alto y destacado del valle, con una excelente visibilidad del entorno y ubicado en las cercanías de una laguna en cuya margen fueron previamente hallados restos arqueológicos (e.g. sitio Laguna de Chapalcó), permite plantear una posible jerarquización del paisaje en lugares.

Ante la posibilidad de la existencia de un lugar con significado especial o sagrado y teniendo en cuenta la metodología participativa de investigación que estamos implementando dimos a conocer los hallazgos a la comunidad Rankülche y recorrimos el lugar con un miem-

bro del Consejo de Lonkos y otro miembro de la comunidad. El objetivo de la visita no sólo fue observar y discutir las características del hallazgo y su entorno sino, también, decidir las medidas que se deben adoptar en el futuro con los restos humanos. De manera consensuada se acordó entre las autoridades provinciales, los Rankülches y los investigadores la continuación de la investigación y la entrega de los restos a la comunidad una vez haya concluido.

En marzo de 2005 la comunidad Rankülche organizó una reunión⁴ en la localidad de Telén en la que participaron caciques y representantes indígenas de la provincia para discutir sobre la relevancia histórica de la laguna denominada Curalauquen (laguna de piedra) y plantear medidas futuras para reclamar la tenencia del lugar. La laguna de Curalauquen era un importante centro político del mundo Rankülche y lugar de residencia del cacique Carrpilum, considerado la principal cabeza (lonko) de su pueblo hacia los comienzos del siglo XIX. De acuerdo a la información recopilada por la comunidad indígena esta laguna se encontraría ubicada en cercanías de la actual localidad de Telén. La comunidad Rankülche invitó a participar de la reunión a historiadores y arqueólogos para discutir posibles vías de investigación tendientes a comprobar si la laguna referenciada por la comunidad era, efectivamente, la denominada Curalauquen. En este encuentro pudieron expresarse las distintas voces que opinaron sobre el tema

⁴ En la reunión de Telén, celebrada el 10 de marzo de 2005, participaron por la comunidad Rankülche el lonko Germán Canhué, Nazareno Serraino, Fermín Rolando Acuña, lonko Curunau Cabral, Luis Silva Lima, Cristina Fiorucci; por la Municipalidad de Telén María Inés Pereira y Amador Prieto; por la Secretaría de Cultura de la provincia el arquitecto Miguel García, los investigadores Alicia Tapia, Graciana Pérez Zavala y los autores.

en cuestión, reflejando diferentes posiciones, potencialmente conflictivas. Estas discrepancias se originaron al mencionarse la existencia de estudios históricos (Dellia y Mollo 2002) que indicarían que la laguna de Curalauquen se encuentra en otro lugar y no en Telén. Después de discutir sobre el tema y sobre la ayuda que la arqueología puede brindar para identificar el asentamiento del cacique Carripilum hubo un acercamiento de posiciones inicialmente antagónicas y se plantearon puntos de acuerdo. A continuación reproducimos algunas partes de ese diálogo y la negociación resultante:

- Rankülche: «Es importante saber que ninguno de los que está acá está por casualidad; todos estamos por algo en particular. Hace dos años surgió el tema de que Telén era un centro político importante; ahí apareció la primera inquietud y comenzamos a recopilar material y concluimos que, efectivamente, Telén no sólo era Curalauquen sino también donde estaba (el cacique) Carripilum».
- Rankülche: «¿Qué apoyo nos pueden dar?... ¿El arqueólogo qué nos va a aportar? Nosotros ahora le queremos sacar el jugo a ustedes, yo a mi hijo le quiero dar la herencia rankelina».
- Arqueólogo: «...no nos pueden pedir que les digamos con certeza que la laguna de Telén sea Curalauquen porque, probablemente, aunque podamos excavarla por completo no logremos probarlo...»
- Rankülche: «...en esta mesa están ella que es historiadora, ustedes que son arqueólogos y él que es arquitecto, él que es del pueblo, nosotros que somos de la comunidad y todos de un modo u otro llegamos a coincidir que acá, que este sector era el punto de encuentro».
- Arqueólogo: «...me parece mucho más auténtico que ustedes digan: para nosotros este es un lugar muy importante por una serie de razones. No necesitan tener la fuente exacta, ni la tumba de Carripilum para decir este

es el lugar... Ustedes pueden decidir que este es un lugar importante de encuentro, que hay razones históricas para decirlo, sin decir que esto era Curalauquen».

- Rankülche: «...lo que hemos visto hoy [visita a la laguna] refuerza un poco lo que venimos sosteniendo: que la laguna, evidentemente, está sobre piedra... Pero falta lo principal, falta el reconocimiento científico, nosotros podemos decir: es acá y le metemos y se acabó, pero no queremos hacer las cosas así, queremos hacer las cosas con fundamentos científicos, históricos y orales de que esto es Curalauquen, donde estaba Carripilum».
- Arqueólogo: «...mi preocupación es que se pongan tantas expectativas en que esto es Curalauquen y después de varios años de estudiar todas las fuentes y ver toda la evidencia arqueológica ustedes digan no tenemos nada».
- Rankülche: «...nosotros decimos la comunidad rankel a través de sus relatos históricos confirma que el lugar era Curalauquen; los arqueólogos que no pueden comprobarlo físicamente no ven con malos ojos que haya sido el lugar porque la zona estaba intensamente poblada; los historiadores piensan que a través de las sucesivas cartas de Mariano Rosas a Marcos Donati en donde cuentan que se encontraban en zonas aledañas a Telén. ¿Eso es lo que tenemos que hacer? Bueno, ¿cómo, cuál es el proyecto, quién lo va a encabezar?»
- Arqueólogo: «Me parece que considerar a Telén un lugar de valor para el encuentro y la celebración es muy importante... sin abandonar la búsqueda respecto de si es o no Curalauquen. Podemos ver la información y sobre los datos ustedes pueden tomar decisiones».
- Historiador: «Si uno piensa en la historia Rankel del siglo XIX hay movimientos todo el tiempo... no hay que pensar que uno va a encontrar el asentamiento específico de acuerdo con los indicios que aparecen de

- la cultura material... es complicado pensar en un lugar específico si uno tiene en cuenta la movilidad continua del estilo de vida Rankel».
- Rankülche «Aparte de la cuestión del sector no dejo de pensar que deberíamos ir a otros lugares más; yo la percepción que tengo es que luego de conocer las diferentes aguadas, vuelvo a repetir que es la única que por las características es diferente a las otras... Esta tiene características diferentes en cuanto a la formación que tiene alrededor».
 - Arqueólogo: «Ustedes pueden decir: nosotros consideramos que este es un lugar importante para nuestros antepasados, por una u otra razón, los arqueólogos dicen esto, los historiadores dicen esto, nuestros abuelos dicen esto, lo que me parece que no sería serio es decir esto es la toldería de Carripilum si no hay evidencia exacta».
 - Rankülche: «Podemos juntar la cosa académica de ustedes y lo nuestro y ver qué sacamos».
 - Rankülche: «Ni ellos ni nosotros queremos trabajar independientemente; acá el trabajo en conjunto va a ser de todos, porque lo mío está en el tema rankel pero me apoyo en el arqueólogo, en el lingüista, en el que estudia geografía, antropología, en todas las ciencias».
 - Arquitecto: «¿Usted tiene la certeza que la laguna donde estuvimos hoy es Curalauquen?»
 - Rankülche: «No, no estoy seguro, no lo puedo afirmar con certeza, hasta que hagamos una asamblea nosotros, llevemos nuestros viejos y crucemos los datos y podamos hablar con ellos... Yo creo que si nos unimos esto va a salir a la luz; sabemos que tenemos razón, yo no tengo ninguna fuente fidedigna, yo siento que es así».
 - Arqueólogo: «La arqueología puede dar una aproximación para saber si era o no un asentamiento de la época de Carripilum pero no decir con certeza que era el lugar donde estaba Carripilum».
 - Rankülche: «...ya que no sabemos cuál es exactamente el lugar vamos a tratar de que la zona [área geográfica] sea reconocida, vamos a arrancar por lo que esté más cerca».
 - Rankülche: «Nos tenemos que poner de acuerdo para hablar con nuestra gente y hacer una comisión y ver quién se va a hacer cargo de eso, quién se va a hacer cargo de juntar todos los datos... Pongamos una fecha para juntarnos nuevamente y si hoy no sale nada en claro nos vamos a juntar mañana también... Nos toca la parte nuestra, ¿cuándo va a ser el próximo encuentro?»

Discusión y comentarios finales

Este diálogo pone de manifiesto muchos de los aspectos debatidos con relación a la multivocalidad y a los desafíos que plantea para la construcción del conocimiento arqueológico y del patrimonio cultural. Se ha afirmado que en un contexto multicultural uno de los mayores desafíos de los arqueólogos consiste en la necesidad de incrementar su autocrítica y de mantener una evaluación constante de los enfoques teóricos y metodológicos utilizados para interpretar el pasado (Ucko 1989:x), así como apelar al diálogo, la flexibilidad y la negociación para reconocer e integrar múltiples interpretaciones.

La posibilidad de construir un diálogo de tales características es, aún, una cuestión a debatir. Cuando se adoptan posiciones radicales en contra de la arqueología y de los arqueólogos quedan pocas posibilidades de desarrollarlo; de hecho, la comunicación entre académicos y grupos indígenas es, en la mayoría de los casos, difícil de generar debido a barreras lingüísticas y a diferentes usos de las categorías de tiempo y espacio (Preucel y Hodder 1996:108-109). Una vez que se establece el diálogo surge la dificultad de tratar con múltiples y antagónicas versiones del

pasado, así como la cuestión de la validez que pueda asignarse a cada una de ellas. Cabría, entonces, preguntar si todas las versiones del pasado son igualmente válidas. Preucel y Hodder (1996:612) afirman que «deberían existir parámetros para poder argumentar que algunas versiones son mejores que otras para algunos propósitos y en contextos particulares». En este sentido se ha sugerido la posibilidad de establecer un «conjunto de estándares disciplinarios» para determinar si esos juicios sobre el pasado «no son más que un mero apoyo u oposición a intereses políticos del presente» (Ucko 1995:18).

Quienes apoyan la existencia de múltiples pasados y reconocen el derecho de las comunidades indígenas a la búsqueda de su propia historia han sido acusados de relativismo moderno (Yoffee y Sherratt 1993) que, de algún modo, propicia el resurgimiento de la intolerancia. Este argumento ha sido rebatido, enfatizando la diferencia entre pluralismo y relativismo. El pluralismo consiste en el reconocimiento de los derechos y dignidad de los «otros» pero no significa que no pueda abrirse juicios entre los reclamos de diferentes grupos étnicos (Hodder 1999:161; Layton y Thomas 2001:17). También es importante cómo construir ese diálogo con «los otros» y quién lo controla; construirlo en términos igualitarios entre las distintas partes involucradas implica un cambio paradigmático en nuestra profesión porque es necesario, previamente, «aprender a escuchar a los otros y aprender a hablar con -en vez de por o acerca de - los otros» (Robins 1991:33). De lo contrario corremos el riesgo de convertir esta instancia en una nueva forma de dominación.

La posibilidad de generar un diálogo con los Rankülches se ha visto favorecida por una serie de circunstancias: la cohesión interna del grupo y el respeto a sus representantes; su experiencia previa en trabajos conjuntos con otros profesionales y con histo-

riadores locales para la consecución de objetivos compartidos; y la relativa confianza de la comunidad en la contribución de la arqueología para el conocimiento de su pasado. En ese contexto nuestro acercamiento a algunos de sus representantes impulsó un proceso de diálogo a través de diferentes instancias surgidas a partir de la iniciativa de una u otra parte durante el cual se han discutido los fundamentos históricos y arqueológicos que apoyan el reconocimiento de un lugar como significativo para la herencia cultural de la comunidad. A esta altura de los acontecimientos nuestro desafío consiste en contribuir a este proceso de diálogo de manera consciente para evitar que no decaiga, asumiendo la responsabilidad ética de brindar aquello que se puede brindar desde la arqueología y siendo muy claros respecto de lo que la arqueología no puede decir sobre el pasado. Esta última cuestión es particularmente sensible cuando se trabaja con una comunidad que se encuentra en pleno proceso de auto-reconocimiento y tiene ciertas urgencias por re-descubrir y construir su pasado. La desilusión respecto de los nuevos «ólogos» es un riesgo más que potencial si se tienen en cuenta los tiempos que lleva una investigación arqueológica -sin mencionar las burocracias académicas o las limitaciones de recursos con los que usualmente se opera- y la imposibilidad de garantizar resultados. En este contexto sólo se cuenta con una estrategia: intensificar el diálogo y la participación con el fin de generar espacios para el entendimiento y la comprensión mutua.

Agradecimientos

A la Comunidad Rankülche de La Pampa representada por Germán Canuhe, Ana María Domínguez, Oscar Gualas, Nazareno Serraino y Daniel Cabral; al arquitecto Miguel García, a la Licenciada María Inés Poduje, a José Carlos Depetris, al personal del Museo de Ciencias Naturales de Santa

Rosa y a todos aquellos entrevistados que nos brindaron su tiempo y conocimientos generosamente. A la Subsecretaría de Cultura de la Provincia de La Pampa por el apoyo logístico. A Gabriela Chaparro por las sugerencias. Estas investigaciones fueron realizadas en el marco del proyecto: «La visión de los actores sociales y el manejo de los recursos arqueológicos en Argentina: un muestrero de casos en diferentes regiones del país», financiado por la Fundación Antorchas (Subsidio en Apoyo de Proyectos 2004 No. 14248/65) y por fondos provenientes del Núcleo Consolidado INCUAPA-UNCPBA.

Referencias

- APE (Asociación Pampeana de Escritores)
 1997 *Pampas del Sud. Recopilación de textos que hacen a las raíces autóctonas de la provincia de La Pampa*. Subsecretaría de Cultura, Santa Rosa.
- Anyon, Roger, T. J. Ferguson y John Welch
 2000 Heritage management by American Indian tribes in the southwestern United States. En *Cultural resources management in contemporary society. Perspectives on managing and presenting the past*, editado por Francis McManamon y Alf Hatton, pp 120-141. Routledge, Londres.
- Avrami, Erika, Randall Mason y Marta de la Torre
 2000 *Values and heritage conservation. Research report*. The Getty Conservation Institute, Los Angeles.
- Bechis, Martha
 1989 Los lideratos políticos del área Araucano-pampeana del siglo XIX, ¿autoridad o poder? *Etnohistoria*, revista en CDROM, NAYA, Buenos Aires.
 1998 Repensando la sucesión Yanquetruz-Paine-Calban: una contribución a la destribalización de la Historia Ranquelina. En *Memorias de las Jornadas Ranquelinas*, pp 181-193. Subsecretaría de Cultura de La Pampa, Santa Rosa.
- Benavides, Hugo
 2005 Los ritos de la autenticidad: indígenas, pasado y el Estado ecuatoriano. *Arqueología Suramericana* 1:5-25.
- Bender, Barbara
 1998 *Stonehenge. Making space*. Berg, Oxford.
- Byrne, David
 1991 Western hegemony in archaeological heritage management. *History and Anthropology* 5:269-276.
- Canhué, Germán
 2004 Reseña histórica de la Nación Mamülche, Pueblo Rankül (ranquel), habitante desde siempre del centro de la actual Argentina. Manuscrito sin publicar.
- Curtoni, Rafael
 1999 Archaeological approach to the perception of landscape and ethnicity in the west pampean region of Argentina. Tesis de Maestría, Institute of Archaeology, University College, Londres.
 2004 La dimensión política de la arqueología: el patrimonio indígena y la construcción del pasado. En *Aproximaciones contemporáneas a la arqueología pampeana. Perspectivas teóricas, metodológicas, analíticas y casos de estudio*, editado por Gustavo Martínez, María Gutierrez, Rafael Curtoni, Mónica Berón y Patricia Madrid, pp 437-449. Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Olavarría.
- Curtoni, Rafael, Axel Lazzari y Marisa Lazzari
 2003 Middle of nowhere: a place of war memories, commemoration, and aboriginal re-emergence (La Pampa, Argentina). *World Archaeology* 35:61-78.

- De la Cruz, Luis
 1969 Viaje de Don Luis De la Cruz desde el Fuerte el Ballenar hasta la ciudad de Buenos Aires. En *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de La Plata*, editado por Pablo de Angelis, Tomo Segundo. Plus Ultra, Buenos Aires.
- Dellia, Carlos y Norberto Mollo
 2002 Itinerario del viaje de Luis De la Cruz en la provincia de La Pampa. En *Entre médanos y candenes de la Pampa Seca*, editado por Anette Aguerre y Alberto Tapia, pp. 153-200. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Depetris, José Carlos y Pedro Vignes
 1999 *Los rostros de la tierra*. Ediciones de la Travesía, Santa Rosa.
- Dongoske, Kurt, Mark Aldenderfer y Karen Doehner (Editores)
 2000 *Working together: Native American and archaeologists*. Society for American Archaeology, Washington.
- Endere, María Luz
 1998 Collections of indigenous human remains in Argentina: the issue of claiming a national heritage. Tesis de Maestría, Institute of Archaeology, University College, Londres.
 2002 The reburial issue in Argentina: a growing conflict. En *The dead and their possessions: repatriation in principle, policy and practice*, editado por Cressida Fforde, Jane Hubert y Paul Turnbull, pp 266-283. Routledge, Londres.
- Endere, María Luz y Rafael Curtoni
 2003 Patrimonio, arqueología y participación: acerca de la noción de paisaje arqueológico. En *Análisis, interpretación y gestión en la arqueología de Sudamérica*, editado por Rafael P. Curtoni y María Luz Endere, pp 277-296. Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Olavarría.
- Fernández , Ana
 1997 Expresiones literarias mapuches. En *Pampas del Sud, recopilación de textos que hace a las raíces autóctonas de la provincia de La Pampa*, pp 24-53. Asociación Pampeana de Escritores, La Pampa.
 1998 Una ceremonia tehuelche entre los rankeles. En *Memorias de las Jornadas Ranquelinas*, pp 111-117. Subsecretaría de Cultura de La Pampa, Santa Rosa.
- Fernández, Jorge
 1999 *Historia de los indios ranqueles. Orígenes, elevación y caída del cacicazgo ranquelino en la Pampa central (siglos XVIII y XIX)*. Edición del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, Buenos Aires.
- Field, Judith, John Barker, Roy Barker, Essie Coffey, Loreen Coffey, Evelyn Crawford, Les Darcy, Ted Field, Garry Lord, Brad Steadman y Sarah Colley
 2000 Coming back: aborigines and archaeologists at Cuddie Springs. *Public Archaeology* 1:35-48.
- Gnecco, Cristóbal
 1999 *Multivocalidad histórica. Hacia una cartografía postcolonial de la arqueología*. Universidad de los Andes, Bogotá.
- Gnecco, Cristóbal y Carolina Hernández
 2005 Stone statues, native histories and archaeologists in southwestern Colombia. Manuscrito sin publicar.
- Gosden, Christopher
 2001 Postcolonial archaeology: issues of culture, identity and knowledge. En *Archaeological theory today*, editado por Ian Hodder, pp. 241-261. Polity Press, Cambridge.
- Green, Lesley, David Green y Eduardo Góes Neves
 2003 Indigenous knowledge and archaeological science: the challenges of public archaeology in the Reserva Uaçá. *Journal of Social Archaeology* 3(2):366-397.

- Hall, Michael y Simon McArthur
1995 *Heritage management in New Zealand and Australia. The human dimension*. Oxford University Press, Oxford.
- Hodder, Ian
1999 *The archaeological process. An introduction*. Blackwell, Oxford.
- Hux, Meinrado
1998 Consideraciones sobre los orígenes de las tribus de la Nación Ranqueles. En *Memorias de las Jornadas Ranquelinas*, pp 25-31. Subsecretaría de Cultura de La Pampa, Santa Rosa.
2003 *Caciques Pampa-Ranqueles*. El Elefante Blanco, Buenos Aires.
- Langford, R. F.
1983 Our heritage, your playground. *Australian Archaeology* 16:1-6.
- Layton, Robert (Editor)
1989 *Conflict in the archaeology of living traditions*. Unwin Hyman, Londres.
- Layton, Robert y Julian Thomas
2001 Introduction. En *Destruction and conservation of cultural property*, editado por Robert Layton, Peter Stone y Julian Thomas, pp 1-21. Routledge, Londres.
- Leone, Mark, Paul Mullins, Marian Creveling, Laurence Hurst, Barbara Jackson-Nash, Lynn Jones, Hannah Kaiser, George Logan y Mark Warner
1995 Can an Afro-American historical archaeology be an alternative voice? En *Interpreting archaeology. Finding meaning in the past*, editado por Ian Hodder, Michael Shanks, Alexandra Alexandri, Victor Buchli, Joe Carman, Jonathan Last y Gavin Lucas, pp 110-124. Routledge, Londres.
- Lowenthal, David
1990 Conclusion: archaeologists and the others. En *The politics of the past*, editado por Peter Gathercole y David Lowenthal, pp 302-314. Unwin Hyman, Londres.
- Lumbreras, Luis
1981 *La arqueología como ciencia social*. Hístar, Lima.
- Mamani, Carlos
1989 History and prehistory in Bolivia: what about the Indians? En *Conflict in the archaeology of living traditions*, editado por Robert Layton, pp 46-59. Unwin Hyman, Londres.
- Mandrini, Raúl y Sara Ortelli
1992 *Volver al país de los araucanos*. Sudamericana, Buenos Aires.
- Mansilla, Lucio
1993 *Una excursión a los indios ranqueles*. Espasa Calpe, Buenos Aires.
- McEwan, Colin, Chris Hudson y María Isabel Silva
2000 Archaeology and community: a village cultural center and museum in Ecuador. En *Classics of practicing anthropology 1978-1998*, editado por Patricia Higgins y Anthony Paredes, pp 215-221. Society for Applied Anthropology, Oklahoma.
- Politis, Gustavo
2001 On archaeological praxis, gender bias and indigenous peoples in South America. *Journal of Social Archaeology* 1(1): 90-107.
- Poduje, María Inés, Ana Fernández y Silvia Crochetti
1993 *Narrativa ranquel. Los cuentos del zorro*. Ministerio de Cultura y Educación de la Provincia de La Pampa.
- Preucel, Robert y Ian Hodder
1996 Communicating present pasts. En *Contemporary archaeology in theory*, editado por Robert Preucel e Ian Hodder, pp. 3-20. Blackwell, Oxford.
- Robins, Kevin
1991 Tradition and translation: national culture in its global context. En *Enterprise and heritage. Crosscurrents of national culture*, editado por John Corney y Sylvia Harvey, pp 21-44. Routledge, Londres.

- Shanks, Michael y Christopher Tilley
1987 *Social theory and archaeology*. Polity Press, Cambridge.
- Shepherd, Nick
2003 When the hand that holds the trowel is black...: disciplinary practices of self-representation and the issue of «native» labour in archaeology. *Journal of Social Archaeology* 3:334-352.
- Ucko, Peter
1989 Foreword. En *Conflict in the archaeology of living traditions*, editado por Robert Layton, pp ix-xvii. Unwin Hyman, Londres.
1995 Introduction. En *Theory in archaeology. A world perspective*, editado por Peter Ucko, pp 1-27. Routledge, Londres.
2001 Heritage and indigenous peoples in the 21st century. *Public Archaeology* 1:227-238.
- Yoffee, Norman y Andrew Sherratt
1993 Introduction: the sources of archaeological theory. En *Archaeological theory: who sets the agenda?*, editado por Norman Yoffee y Andrew Sherratt, pp 1-9. Cambridge University Press, Cambridge.
- Watkins, Joe
2000 *Indigenous archaeology. American Indian values and scientific practice*. Altamira, Walnut Creek.

CONTENIDO / CONTEÚDO

Editorial	1
Arqueología, espacio y tiempo: una mirada desde latinoamérica Carlo Emilio Piazzini Suárez	3
La fase Açutuba: um novo complexo cerâmico na Amazônia central Helena Pinto Lima, Eduardo Góes Neves e James B. Petersen	26
Prospectando caciques: teorías y métodos actuales para el estudio de las sociedades complejas en el norte de Suramérica Rodrigo Navarrete Sánchez	53
Entre lonkos y «ólogos». La participación de la comunidad indígena Rankülche de argentina en la investigación arqueológica María Luz Endere y Rafael Pedro Curtoni	72
Diálogos desde el sur/Diálogos desde o sul: Historias estratificadas e identidades en el desarrollo de la arqueología pública en el sur de África Alinah K. Segoby	93
Reseñas/Resenhas	119
Noticias/Notícias	161



Universidad
del Cauca

