



Un río robado y vínculos secos en la pampa argentina

A stolen river and dry relations in the Argentine pampas

Antonela dos Santos

Universidad de Buenos Aires-CONICET (Buenos Aires, Argentina)
antodos@gmail.com

RESUMEN

En 1947 se inauguró en la provincia de Mendoza (Argentina) el dique Los Nihuales que regula el régimen del río Atuel y causa cambios profundos aguas abajo, en la provincia de La Pampa, donde antaño formaba un gran humedal. En este artículo recojo las reflexiones de Nazareno Serraino, *lonko* ranquel, acerca de la sequía causada por el “robo” del río. Muestro, en primer lugar, que sus ideas, así como la de otros ranqueles, expresan que más que un fenómeno natural o una anomalía climatológica causada por el accionar antrópico, en este caso la sequía es, sobre todo, un fenómeno social: lo que se secó al cortarse el caudal del río es el entramado de relaciones entre humanos y entre humanos y no-humanos constitutivos de la vida cotidiana en el oeste, en las márgenes de los bañados del Atuel. En segundo lugar, indago en cómo las imágenes de la sequía y el desparrame que esta perspectiva contiene permiten acercarnos al proceso actual de reorganización y revisibilización del pueblo ranquel entendiendo que este es, en buena medida, un intento por reverdecer ciertos vínculos a la espera de que también el río algún día vuelva a fluir.

Palabras clave: ranqueles, atuel, sequía, desparrame, reorganización, revisibilización indígena.

ABSTRACT

In 1947, Los Nihuales dam was inaugurated in the province of Mendoza (Argentina), regulating the regime of the Atuel river, and causing profound changes downstream, in the province of La Pampa, where it used to form a large wetland. In this article I present *lonko* ranquel Nazareno Serraino's reflections about the drought caused by the “theft” of the river. First, I describe how his ideas express that instead of being a natural phenomenon or a climatological anomaly caused by anthropic action, drought is, above all, a social phenomenon: what dried up when the flow of the river was cut off is the constitutive network of relationships between humans and between humans and non-humans in west Pampas, on the margins of the Atuel marshes. Secondly, I inquire into how the images of the drought and the scattering that this perspective contains allow us to approach the current process of reorganization and revisibilization of the ranquel People, understanding it as an attempt to revive certain relationships in the hope that one day, the river will also resume its course.

Key words: ranqueles, atuel, drought, indigenous, reorganization, visibilization.



INTRODUCCIÓN

En febrero del año 2013 realicé una breve estadía de trabajo de campo antropológico en Victorica, localidad ubicada en el noroeste de la provincia de La Pampa, Argentina. En aquella ocasión, Nazareno Serraino fue mi anfitrión y, además de presentarme a otros miembros de la comunidad ranquel Rosa Moreno Mariqueo de la cual él era *lonko* (lit. ‘cabeza’, líder), compartió conmigo extensas charlas en el fondo de su casa.

Nacido en 1976, Nazareno fue maestro y referente coordinador de la modalidad de Educación Intercultural Bilingüe en La Pampa. Fue también parte del equipo de hablantes nativos y lingüistas que elaboraron el alfabeto de referencia del idioma ranquel y, en el año 2013, publicaron un manual para su enseñanza (Cabral et al., 2013). Desde joven se involucró en el movimiento de reorganización y revisibilización del pueblo ranquel y mantuvo relaciones de cooperación con académicos e investigadores de diversas universidades nacionales. Siempre gustoso de conversar y con gran habilidad para la comunicación dados sus años como docente y como líder indígena, en aquel verano de 2013 Nazareno resumió en unas pocas tardes buena parte de los tópicos que luego, en los casi diez años que pasaron desde entonces, volví a oír repetidas veces —con variaciones— de boca de él y de otras personas ranqueles.

Me contó, por ejemplo, la historia de su familia paterna, en especial la de su abuela Rosa, quien nació en el oeste pampeano, en la Colonia Epumer, en La Pastoril, y en su juventud, al igual que muchos otros pobladores oesteños, migró del campo a la ciudad y deambuló junto a su esposo por diversos pueblos de la zona hasta que, finalmente, se instaló en Victorica. Allí rehízo su vida ocultando o preservando en el ámbito privado las costumbres ranqueles. Como parte de esto, durante años no pronunció palabras en lengua indígena, no le transmitió sus conocimientos a sus hijos ni reconoció abiertamente su pertenencia ranquel —a pesar de que, como señalaba Nazareno, todo en su aspecto físico y su hábito corporal indicaba lo contrario. Sólo después del nacimiento de su nieto Nazareno, Rosa decidió comenzar a enseñarle a él breves canciones y frases de uso cotidiano en ranquel y, en paralelo, a explicarle el sentido de ciertas acciones y actitudes de ella que, hasta entonces, nadie en la familia comprendía cabalmente. Nazareno sostenía que, ya para mediados de los años 1940, su abuela, así como otros ranqueles, “se guardaron como la savia en invierno, en lo más profundo del tronco” y esperaron allí, protegidos frente a la constante amenaza de discriminación y persecución, a que vinieran tiempos mejores para dejar que la savia volviera a fluir y reanimara aquello que permanecía hibernando.

En ese febrero caluroso Nazareno también me habló de su propia trayectoria, relatándome cómo cuando tenía quince años debió hacer una monografía para cumplir con una tarea escolar y optó por entrevistar a algunos antiguos vecinos de su abuela en el oeste. Fue a partir de eso que conoció a quienes desde la década de 1980 lideraron la reorganización y revisibilización del pueblo ranquel, entre ellos a Germán Canuhé, quien lo instó a que se involucrara más firmemente en los asuntos indígenas y lo acompañó en los primeros pasos de lo que Nazareno denominaba su “volver de a poco al mundo ranquel”. Según recordó, su “retomar” indígena consistió, en los primeros años, en conversar con los ranqueles más antiguos para aprender de ellos, participar de reuniones políticas del movimiento indígena que estaba formándose, tejer redes de comunicación e intercambio con indígenas de otras provincias del país y de Latinoamérica y, sobre todo, profundizar



en el conocimiento de la lengua y la fluidez en el hablar a través del contacto con lingüistas y con otros hablantes tales como Daniel Cabral.

Finalmente, entre otras reflexiones, en esas charlas de la tarde, Nazareno me dijo que uno de los grandes problemas de los ranqueles había sido “el desparrame”. Al igual que su abuela, muchos otros habitantes del oeste pampeano debieron emigrar en busca de mejores condiciones de vida una vez que la zona se vio despojada de las aguas de los ríos que antaño surcaban esos territorios. En efecto, con la puesta en funcionamiento en el año 1947 en la provincia de Mendoza del dique Los Nihuales, aguas abajo, en la provincia de La Pampa, se desertificaron cerca de 1,5 millones de hectáreas, lo que trajo consigo una marcada pérdida de biodiversidad, el reemplazo de especies endémicas por exóticas, la salinización de los suelos y, como resultado de todo lo anterior, un gran éxodo poblacional de aproximadamente el 30% de los habitantes de la región (Gaviño, 2012). Según Nazareno, “desparramados”, los ranqueles fueron progresivamente “olvidando cómo es vivir en comunidad” y adoptaron valores y preocupaciones *winkas* (no-indígenas) que los terminaron de alejar del modo de ser y hacer indígena; “y así, cuando de a poco se comenzó con la reivindicación, fue muy difícil retomar todo eso. Hasta hoy en día hay hermanos que aún no lo logran. Es como que con el río y que nos corrieron [del oeste] todo se secó. La vida en comunidad, el respeto por los ancianos y los antepasados, la comunicación con lo espiritual, todo se secó”.

En este artículo retomo la imagen de los ‘vínculos secos’ que Nazareno compartió conmigo en ese primer encuentro y que fuimos complejizando juntos, con el paso de los años, a través de visitas y encuentros periódicos y, en el último tiempo, en conversaciones por Whatsapp y mensajes de Facebook. Sostengo, en primer lugar, que puesta en relación con reflexiones similares de otros ranqueles, la idea de Nazareno de que hay vínculos que se secaron al secarse el río nos habla de una conceptualización que no disocia humanos de no-humanos. Ríos, muertos, antepasados, vecinos, amigos, animales y plantas, *Vüta Chaw* (lit. ‘Gran Padre’) sufrieron todos en igual medida la desertificación del oeste y la sequía y el resquebrajamiento de las relaciones que los constituían como tales. Pero además, como procuraré mostrar, esta imagen de la sequía en los vínculos, junto con las ya mencionadas respecto del ‘repliegue invernal’ en lo más profundo del tronco y del ‘volver de a poco’, permiten repensar las nociones de cambio y continuidad, de comienzos y fines para acercarnos al proceso actual de reorganización y revisibilización del pueblo ranquel entendiendo que este puede ser concebido, en buena medida, como un intento por reverdecer ciertos vínculos a la espera de que también el río algún día vuelva a fluir.

BREVES ACLARACIONES TEÓRICO-METODOLÓGICAS

Este texto busca describir algunos materiales etnográficos y, desde allí, acercarse a los desdoblamientos analíticos a los que ellos dan lugar. ‘Volver de a poco’, ‘replegarse como en el invierno’ y luego ‘reverdecer’ o ‘renacer’, ‘reconocerse’, ‘andar en la reivindicación’, ‘retomar’, ‘despertarse’ o ‘volver(se)’ son algunas de las maneras que eligen las personas ranqueles junto a quienes realizo trabajo de campo para nombrar los procesos de reorganización y revisibilización que protagonizan desde hace algunas décadas. Tomando esto en consideración, me interesa particularmente describir el mundo de discursos, prácticas y afectos que se actualizan cada vez que ellos utilizan estos términos, entendiendo que se trata de un vocabulario que, en su conjunto,



remite a lo que en antropología se conoce como “etnogénesis” o “reemergencia” (cf. Campos Muñoz, 2015; Rodríguez, 2017) pero que, a su vez, lo excede.

En la introducción a una compilación reciente de artículos sobre *retomadas* indígenas y afroindígenas en Brasil, los investigadores en (Lourenço et al., 2021) llaman la atención respecto de cómo, hasta el momento, buena parte de los análisis antropológicos sobre las emergencias o reemergencias han sido incapaces de asir las maneras indígenas de entender estos procesos. Según estos autores, la antropología mayoritaria no ha podido desligarse del peso explicativo que el Estado-nación y sus burocracias adquiere cuando es tomado como vértice analítico mayor. Así, habiendo privilegiado tales dimensiones, se habría dejado en segundo plano el análisis de otros tipos de producciones sociales y otras maneras de actuar y de conocer que son las propiamente indígenas.

Este artículo retoma en términos teóricos y metodológicos esta provocación y, como ya he adelantado, pretende poner en primer lugar la palabra nativa. Siguiendo especialmente lo que Nazareno generosamente compartió conmigo en charlas informales, entrevistas y en el día a día de la convivencia, lo que busco es poner de manifiesto algunos de los antes mencionados excesos o excedentes en sus maneras concebir y explicar los múltiples procesos y dimensiones del volverse ranqueles/ volver a ser ranqueles. Es decir, lo que me propongo es focalizar en parte del universo de prácticas que no necesariamente queda de manifiesto en los análisis más habituales sobre los procesos de reorganización y revisibilización indígenas que vienen aconteciendo en América Latina desde hace por lo menos tres décadas. La pregunta que me guía es qué aportan las reflexiones y experiencias de Nazareno al debate más general sobre estas temáticas y de qué modo sus palabras y acciones tensionan algunas conceptualizaciones antropológicas y de las ciencias sociales en general.

Quisiera aquí realizar una última aclaración. La decisión de describir con cierto detalle sólo las ideas de Nazareno no implica afirmar que ellas son representativas del sentir o pensar de todos los ranqueles sobre estos tópicos. Por el contrario, tengo en claro (y el lector debe saberlo también) que lo que presento aquí es sólo una postura particular y que entre las mismas familias y personas ranqueles hay claras diferencias de posicionamientos al respecto. Sin embargo, aunque hay disensos sobre esta cuestión en particular, considero que hay algo que se trasluce en la narrativa de Nazareno que sí puede ser concebido como una dimensión más general que atraviesa —de diversos modos— los pareceres y reflexiones de los ranqueles sobre distintos temas. Me refiero a la imposibilidad de desligar el destino de los humanos del de aquellos seres no-humanos (plantas, animales, muertos, entidades espirituales, etc.) con los cuales ellos se relacionan. Como buscaré mostrar a lo largo del texto, Nazareno nos habla de una capacidad de acción y afectación que es siempre más-que-humana, cuestión que resuena con otras explicaciones de ciertos ranqueles sobre aspectos de los más variados.

Pero, además, al elegir presentar las palabras de Nazareno no estoy dando a entender que ellas pueden o deban ser concebidas como “evidencia” de los procesos sobre los que él reflexiona. Considero que no corresponde a la antropología (o, al menos, no me corresponde a mí en tanto antropóloga) dictaminar sobre la veracidad de aquello que escucho y veo en el trabajo de campo. Más bien, lo que intento en este texto es hacer una primera descripción de las ideas que este *lonko* ranquel compartió conmigo, de modo tal que, por sí mismas, dichas ideas puedan evidenciar las



torsiones o modulaciones que debemos hacer sobre nuestro propio imaginario occidental y académico si lo que buscamos es conectar con otras formas de lidiar con las problemáticas que nos interesan (cf. Goldman, 2006; Strathern, 1988).

MEMORIAS HÍDRICAS

Los ranqueles o *rankülche*¹ conformaban grupos de alta movilidad que, al menos desde principios del siglo XIX, habitaron ininterrumpidamente el centro de Argentina. Con posterioridad a las campañas militares de los años 1879-1885, conocidas como “Conquista del Desierto”², la ubicación de los indígenas en el actual territorio de la provincia La Pampa —en ese entonces, Territorio Nacional de La Pampa— no respondió, tal como alerta el historiador José Depetris, a sus intereses y objetivos, sino a una serie de traslados forzados y de relocalizaciones que incluyeron la desarticulación de los grupos familiares y la separación de hombres, mujeres y niños con fines laborales (cf. Depetris, 2003; Lluch, 2002; Mases, 2002; Salomón Tarquini et al., 2014, entre otros).

Como respuesta a esto, durante los años iniciales del siglo XX, primó entre los indígenas la intención de reagruparse y volver a sus lugares de origen. Algunos gestionaron frente al gobierno nacional y los gobiernos territoriales la entrega de tierras para asentarse y consiguieron, entre otras cosas, la concesión de lotes y la creación de colonias pastoriles (cf. Salomón Tarquini, 2010: pp. 69-73). Otros, ocuparon tierras fiscales o privadas pero desocupadas y erigieron así asentamientos dispersos y espontáneos en gran parte del territorio, contradiciendo los planes estatales para incorporar y subordinar a la población indígena. Ejemplo de esto son los grupos que, durante los años 1920, aprovecharon la relativa ausencia de las agencias estatales para reproducir en la zona centro-norte de la actual provincia de La Pampa formas de vida similares a las anteriores a las campañas militares (cf. Abbona, 2009). Sin embargo, como alerta la historiadora Claudia Salomón Tarquini:

“Sin perjuicio de la importancia relativa de la población indígena en distintas localidades del Territorio a principios del siglo XX, el grueso de los sobrevivientes indígenas y sus descendientes buscaron mejorar su situación y mantener el mayor grado de autonomía posible instalándose (...) en todo el espacio que denominamos Oeste pampeano.” (Salomón Tarquini, 2010: p. 77).

¹ A lo largo de este artículo utilizaré el gentilicio “ranquel” en singular y en plural porque es éste el término más ampliamente empleado por aquellas personas junto a quienes trabajo. Sin embargo, no desconozco que hay otros apelativos que, derivados todos de la raíz *RANKÜLL*- (*Cortadeira Selloana*), son elegidos por algunos referentes y líderes para denominarse a sí mismos. (Lazzari, 2007) se decanta por acompañar esta última opción y llama *rankülche* a sus interlocutores, para distinguirlos de los sujetos históricos de los siglos XVIII-XIX a quienes denomina “ranqueles”.

² Las fechas indicadas sirven de marco temporal general para el proceso de conquista militar y anexión territorial que tuvo lugar a finales del siglo XIX en buena parte de la pampa y la patagonia argentina. En el caso específico de la región que nos interesa, debe mencionarse que ya hacia finales del año 1879 el embate militar había culminado. Las tierras fueron medidas y repartidas en los años subsiguientes y en el año 1884 el Congreso de la Nación creó mediante la ley N° 1.265 el Territorio Nacional de La Pampa.



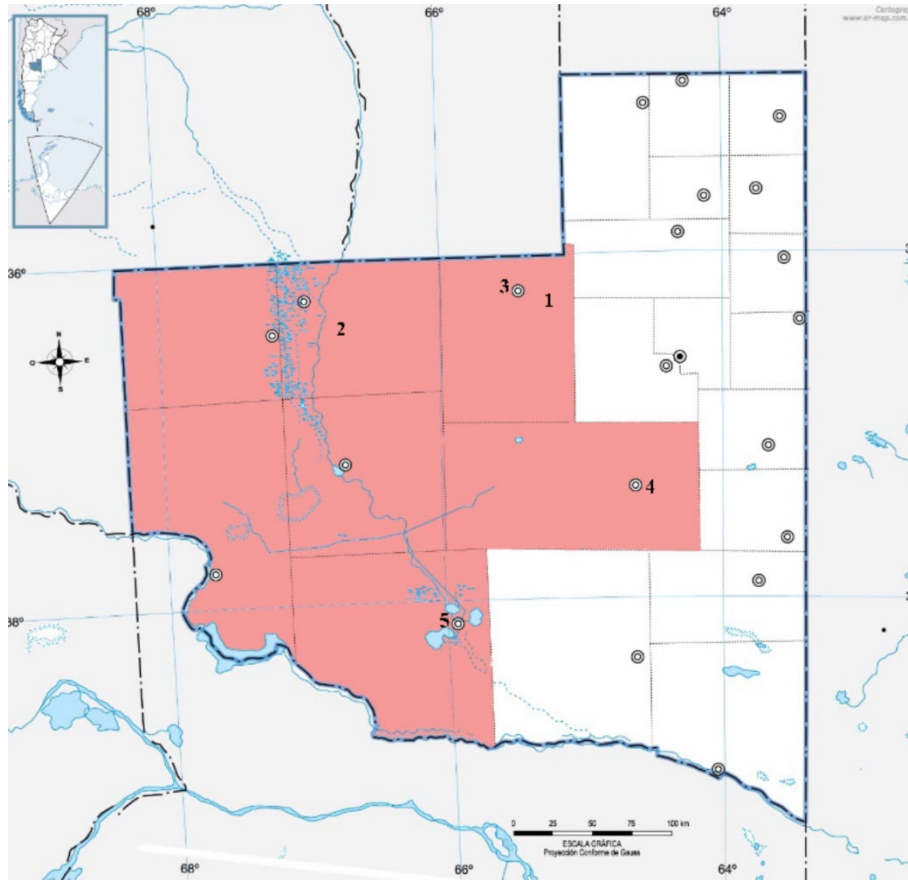
Este territorio en cuestión es, en verdad, una tardía anexión al mapa³, jamás terminado de asimilar; aún hoy en día tierra parcialmente relegada, poco comunicada y asociada con el atraso frente al este provincial, la llanura pampeana del desarrollo, la ganadería extensiva y la pujanza cerealera. En efecto, la región socioeconómica que, bajo criterios geográficos, (Covas, 1998) denomina como “espacio pastoril de subsistencia” —que se corresponde a grandes rasgos, con lo que aquí llamamos ‘Oeste pampeano’— ocupa más de la mitad de la superficie provincial y se caracteriza por su aridez o semi-aridez. Se trata, según la descripción de esta geógrafa, de un “espacio de tránsito”, con presencia de pocas localidades y puestos rurales dispersos unidos mediante huellas, picadas y unas pocas rutas troncales que comunican esta zona con los centros urbanos más importantes. El clima continental propio de la región favorece la actividad pecuaria, principalmente la ganadería extensiva de ovinos, caprinos y bovinos. En base a ella subsiste buena parte de los pobladores de la región. Según los últimos censos, la densidad poblacional de los departamentos Chalileo, Chicalcó, Curacó, Limay Mahuida y Puelén es muy baja y constituye el 4,6% del total de la población pampeana. Estas mismas fuentes indican que, en la actualidad, se concentra allí el mayor porcentaje de hogares con necesidades básicas insatisfechas.

Como veníamos diciendo, el oeste, con tierras escasamente productivas, permitió que los indígenas reconstruyeran parcialmente sus formas de agrupamiento en la época inmediatamente posterior a las campañas militares del siglo XIX. La estrategia del Estado de reasentarlos en zonas lejanas y deficientemente comunicadas fue, en este caso, la condición de posibilidad de la reorganización, puesto que aprovecharon creativamente esa marginalidad y desplegaron sus vidas en tierras que no interesaban a los propietarios privados (dado que no eran viables para grandes emprendimientos económicos) y que el Estado no controlaba recurrentemente (*cf.* Salomón Tarquini, 2010: pp. 79-110, 2010a).

³ Puede consultarse en la publicación de Llach (2008: p. 135) la primera división administrativa del Territorio, realizada en 1888, en la que queda claramente de manifiesto que mientras que el este provincial ya entonces había sido delimitado administrativamente y las tierras repartidas, el oeste aparece aún como una gran extensión vacía. Retomando trabajos previos de otros investigadores, Llach explica que “en las tierras más aptas para la actividad ganadera, el porcentaje de adjudicación a particulares rondó en el 90%, mientras que en las zonas marginales y desérticas el porcentaje descendió a 1,5%. Esto indica a las claras la regionalización en torno al proceso de reparto de tierras posteriores a la conquista militar” (2008: p. 139).



Figura 1. Oeste pampeano, Argentina. Principales sitios de instalación indígena (1880-1940)
Figure 1. Western Pampa, Argentina. Main indigenous settlement sites (1880-1940).



REFERENCIAS

- 1 Estancia La Blanca
 - 2 Colonia Emilio Mitre
 - 3 Victoria
 - 4 General Acha
 - 5 Colonia Los Puelches
- Zona coloreada : 'oeste pampeano'

El oeste se volvió, así, su casa. Como rememoraba el líder ranquel ya fallecido, Germán Canuhé, en un escrito al que tituló “El agua debe volver”:

“Hasta los años 1947, el oeste pampeano era un lugar digno para vivir. Había fauna por doquier, perdices, martinetas, ñandúes, liebres, vizcachas, piches, peludos. Muchos pájaros y aves acuáticas. El verde campeaba por todas partes (...) Las chivas, las ovejas, los caballos, todos gordos. Las chivas daban cabritos y abundante leche para nuestro consumo, fabricar quesillos, comerciar el excedente en el pueblo. Las ovejas su lana, sus corderos, su carne. (...) en el pueblo había dinero, todos vivían de alguna actividad (...) Los fines de semana íbamos a pescar. Siempre había un brazo de río disponible. Y algo de no creer, la carnada tanto para las truchas como para los pejerreyes era...un pedazo de carne. Volvíamos con nuestra cosecha de pescado a disfrutarla en familia (...) En el campo la actividad era la yerra, la esquila, la cosecha, el arreo, el cuidado de los animales. La fauna variada, los frutos de piquillín, algarrobo y chañar, y los manjares que hacíamos con ellos, la huerta familiar que teníamos, una granja que nos daba carne, huevos, que también nos servía como trueque para nuestros



vicios, junto a la zafra de chivos y corderos, y el arte indio, matras, ponchos, riendas y aperos de cuero, *hacia que nuestras vidas dependieran de nosotros mismos.*” (Canuhé, 2019: pp. 133-135. Énfasis mío)

Gran parte de los ranqueles con quienes he conversado en mi trabajo de campo etnográfico, que habitan actualmente en los pueblos y ciudades del centro y este de la provincia de La Pampa, comienzan sus relatos familiares con la misma aclaración con la que inicia Canuhé el suyo: “hasta mediados de los 1940”. La década de 1940 aparece, de hecho, como un parteaguas en las historias familiares de estas personas. Mientras que hasta entonces la gente menciona —o recuerda que sus familiares mencionaban— los recorridos en busca de huevos de pato a orillas del río, el color verde de los árboles y la gran variedad de pájaros que sobrevolaban la zona⁴, desde finales de 1940 en adelante, las historias están teñidas de calor, sed, sequía, viento y desesperación. Si hasta 1947 el oeste era, como sostiene Canuhé en las palabras citadas, “un lugar digno para vivir”, con posterioridad a esa fecha, las vidas de indígenas, puesteros y habitantes del oeste en general ya no dependerían más de ellos mismos:

“Un día, Mendoza cortó el río (...) Se alejaron las lluvias, comenzó la sequía, apareció la langosta, enflaquecieron y comenzaron a morir nuestros animales, dejaron de venir los camiones del intercambio, dejó de funcionar el ferrocarril hasta Telén, se fueron secando nuestros remansos. Cada poblador, con mil, dos mil, tres mil ovejas, se fue quedando sin nada. *Al Río Atuel lo habían muerto. (...) La vida autosustentable no podía seguir.* Comenzamos a depender de la fauna, que cada vez estaba más lejos, más escasa. Los estómagos de nuestras familias no nos daban tregua. No había trabajo, no había dinero, la leche era cada vez más escasa, más aguada. Las chivas, las ovejas, se fueron muriendo de hambre, ante la falta de pasto (...) La flora, la fauna, gravemente afectada. El ecosistema, el medio ambiente, heridos de muerte. *Al final no quedó nada. Había que emigrar. Por cientos nos fuimos yendo.*” (Canuhé, 2019: pp. 133-135. Énfasis mío)

El corte del río, su muerte, o su robo, tal como aparece mencionado en otras narrativas, fue provocado por la construcción y puesta en funcionamiento en el año 1947 del complejo hidroeléctrico “Los Nihuales” en el sur de la provincia de Mendoza. Esto provocó lo que las geógrafas Dillon y Comerci (2017) denominan la “interrupción definitiva” del Atuel, es decir, que el agua dejara de entrar a la provincia de La Pampa, donde antaño formaba un gran humedal⁵. Una publicación del

⁴ Una descripción detallada de las formas de subsistencia de la población oesteña en la época previa al corte del Río Atuel puede encontrarse en la investigación histórica de Salomón Tarquini (2010) ya ampliamente referida en este texto.

⁵ La interrupción del río Atuel afectó su curso tanto en el sector septentrional del departamento Chalileo como en su brazo occidental (Arroyo de la Barda) que irrigaba la porción oriental del mismo. Modificó, asimismo, el Río Salado, cuyo cauce se vio disminuido y deteriorada la calidad del agua, ahora más salina. El uso de las aguas de la cuenca no compartido ni coordinado racionalmente entre las provincias de La Pampa y Mendoza causa graves consecuencias para los habitantes del oeste pampeano. Cuando el caudal supera las cotas necesarias para riego en territorio mendocino, se abren las compuertas y se inundan los campos río abajo; en cambio, cuando el agua no es suficiente, éstas se cierran completamente reteniendo toda el agua y provocando que los cursos se sequen por completo y desaparezcan en jurisdicción pampeana.



diario provincial La Arena del día 19 de enero de 1948 relata, en ocasión del viaje del gobernador del Territorio Pampa Central a la inauguración de dicha obra que “Esta mañana entrevistamos al Dr. Páez para que nos anticipara algunas de las impresiones recogidas sobre el terreno y las mismas no pueden ser más pesimistas. Las sintetizo en una frase elocuente: ‘El dique El Nihuil constituye el acta de defunción del oeste de La Pampa’” (citado en D’Atri, 2020: p. 122, nota 58).

Figura 2. Cuenca interprovincial del Atuel
Figure 2. Interprovincial basin of the Atuel River.



Fuente: Secretaría de Recursos Hídricos, Provincia de La Pampa.

Si bien la del río Atuel es una hidrografía profundamente alterada por la acción humana y los primeros registros de “acciones antrópicas negativas” (Cazenave, 1997) datan de comienzos del siglo XIX, el río siguió corriendo, aunque con su cauce modificado y su volumen menguado, hasta la década de 1940. En los años posteriores a la inauguración del dique hubo numerosas solicitudes de sueltas periódicas de agua, pero dichos reclamos fueron infructuosos.⁶ A fines de la década de 1970

⁶ Cf. D’Atri (2020: p. 122, nota 57) para una reconstrucción de la labor reivindicativa en los años 1950 de la Comisión Permanente del Agua. Tal como la autora indica, ese fue el puntapié inicial para que en el año 1973



el conflicto se judicializó debido al pedido del reconocimiento de la interprovincialidad del río Atuel realizado por la provincia de La Pampa ante la Corte Suprema de Justicia de la Nación Argentina. A comienzos de los años 1980, las crecidas del río impulsaron la apertura de las compuertas del dique. Luego de casi cuarenta años, con los cauces secos y borrados y los suelos salinizados y erosionados, la llegada de agua al territorio pampeano provocó enormes inundaciones que fueron utilizadas como prueba de ineptitud de la provincia de La Pampa en el manejo del agua y como signo claro de falta de infraestructura. Así, el río nuevamente dejó de fluir aguas abajo. El conflicto continuó por vía judicial y en el año 2008, con intermediación del Gobierno Nacional, se firmó un Convenio Marco para la utilización y aprovechamiento del agua que, si bien fue ratificado por la provincia de La Pampa, permaneció sin ser reconocido por Mendoza. En el año 2017 la Corte Suprema de Justicia de la Nación dictaminó que La Pampa y Mendoza deben tener un plan de obras y acuerdos para el uso compartido del río Atuel y en el 2020 fijó un caudal mínimo permanente que mitigaría el daño ambiental ocasionado en las últimas décadas. Las audiencias públicas y los llamados a conciliación continúan hasta hoy en día⁷, y el río sigue sin fluir libremente. Hasta aquí, la triste cronología hídrica.

Tal como aparece en las alocuciones de Nazareno que referí al inicio y en el escrito de Canuhé antes citado, ante el empobrecimiento general de las condiciones de vida en el oeste, sus pobladores tuvieron que emigrar. Debe tomarse en consideración que, tal como ya otras investigaciones han mostrado, la construcción del complejo hidroeléctrico no fue el único factor que influyó en el cambio rotundo de vida de estas familias. De hecho, fue también en la década de 1940 que el impulso modernizador llegó más fuertemente a la zona y los territorios hasta entonces olvidados empezaron a ser vistos con mayor interés por personas que se asentaron allí, fundaron las primeras estancias y alambraron los territorios. También el Estado intensificó su presencia y comenzó a controlar el espacio y la circulación a través de cuadrillas de policía y la construcción de rutas y caminos (cf. Salomón Tarquini, 2010: pp. 115-117). La iglesia fue otro de los actores que arribó al oeste, haciendo de esta región el centro de su proyecto misionero de conversión (Salomón Tarquini, 2010; Valla y Tavella, 1974). Todo esto socavó la autonomía de los indígenas al dificultarles el acceso a leña, agua, terrenos de pasturas y animales de caza que estaban en la base de sus prácticas de subsistencia. Sin embargo, fue el río “robado” o “muerto” y el desierto que se expandió velozmente modificando la flora y la fauna y salinizando los suelos y las napas subterráneas, lo que definitivamente imposibilitó la vida digna en la región. Un gran porcentaje de la población migró forzosamente en esta época,

se conformara la Comisión popular en defensa de los ríos pampeanos (COPDRIP) y se institucionalizara el reclamo pampeano por el río Atuel. A partir de la década de 1980 y con el retorno a la democracia en Argentina, cobró fuerzas el movimiento asambleario de movilización que llega hasta nuestros días (D’Atri, 2020: pp. 126-135). La lucha por la recuperación y preservación del Atuel en tanto recurso medioambiental para todos los pampeanos fue ampliándose con los años e involucra en la actualidad a diversos actores sociales (movimientos ecologistas, asociaciones de distinto tipo a escala barrial, municipal y provincial, partidos políticos, organizaciones internacionales, etc.). Pero además, el reclamo por el Atuel, en tanto patrimonio hídrico de la provincia, fue constituyéndose a través de diversas producciones culturales y gracias a ciertas políticas culturales como símbolo distintivo de los pampeanos (cf. Bassa, 2016; D’atri, 2020; Romaniuk, 2018, entre otros)

⁷ Los textos de Cazenave (2012) y Rojas y Wagner (2016) brindan un buen recorrido por la historia y las características del conflicto. Un estado actualizado de la situación puede encontrarse también en <http://www.chadileuvu.org.ar/fuchad>.



en un proceso que el poeta pampeano Edgar Morisoli denomina “éxodo oesteño” y cuyas consecuencias son palpables incluso hasta hoy en día⁸.

Políticos e intelectuales entendieron que la ola migratoria a las ciudades fue el punto final de un proceso de mezcla y aculturación que se había iniciado luego de la “Conquista del Desierto” y cuyo resultado era el total alejamiento de los antaño ranqueles de los modos de vida considerados propiamente indígenas. Dichas ideas, sedimentadas en el sentido común pampeano gracias a la repetición constante, parecieron encontrar su confirmación en un efectivo y visible repliegue por parte de esta gente que, tal como comentaba Nazareno en relación a su abuela Rosa, ya hacia fines de los años 1940 interrumpieron definitivamente la realización de sus ceremonias religiosas, decidieron no enseñarles a sus hijos la lengua y adoptaron apelativos como “paisano” o “puestero” que desdibujaban parcialmente su pertenencia étnica. Todo ello terminó por consolidar la noción, aún hoy bastante vigente, de que a mediados del siglo XX, ya no había indígenas en La Pampa y que los “paisanos” eran, en el mejor de los casos, “descendientes”, es decir, genealógicamente vinculables a un pasado indígena, pero social, cultural y biológicamente alejados de él.

En el próximo apartado recorro la manera en que Nazareno y otros ranqueles apelan a las imágenes de la sequía y el reverdecer para entender no sólo qué fue lo que sucedió cuando sus antepasados emigraron desde el oeste y decidieron o fueron obligados a “blanquearse” (Briones, 2002) es decir, a cambiar de esencia para incorporarse a la vida nacional, sino también qué es lo que sucede en la actualidad y desde hace treinta años cuando algunas personas comenzaron el proceso de reorganización y revisibilización del pueblo ranquel que llega hasta nuestros días.

VÍNCULOS SECOS

La “sequía”, el “desparrame” y, en menor medida, el “reverdecer” aparecen en casi todas las historias familiares de las personas ranqueles junto a quienes realizo trabajo de campo etnográfico. Ellos, sus padres o sus abuelos migraron en algún momento de los últimos ochenta años desde la zona rural del oeste de La Pampa y, luego de múltiples movimientos, se asentaron en pueblos y ciudades del este provincial. Si tomamos en consideración lo relatado hasta el momento, “sequía” y “desparrame” pueden parecer términos evidentes: se secó el río debido a las obras hídricas realizadas aguas arriba y, como consecuencia, la gente debió emigrar y desparramarse a lo largo del territorio en busca de mejores condiciones de vida. Sin embargo, una atención minuciosa a los relatos ranqueles complejiza tal afirmación. Como procuraré mostrar, en éstos, “sequía” y “desparrame” no necesariamente refieren a fenómenos asociados pero que remiten a ámbitos distintos (la sequía al ámbito de la naturaleza: “se secó el río”, “se secó el entorno” y el desparrame al ámbito humano: “las personas se desparramaron”) sino que dan cuenta de una continuidad entre humanos y no-humanos y entre humanos y ambiente.

⁸ Las modalidades, destinos y características de dicho “éxodo” han sido analizadas desde diversas perspectivas. La investigación geográfica detallada de Dillon y Comerci (2017: 27-56) brinda un panorama general sobre la diáspora atuelina, el artículo de Salomón Tarquini (2011) focaliza específicamente en los patrones migratorios de los ranqueles en el mismo período y, en una publicación reciente, Funes (2021) relata en clave literaria las memorias familiares del desarraigo ocurrido luego del corte del Atuel.



Tal como Nazareno reflexionaba en las palabras retomadas al inicio de este texto, con el corte del río Atuel se cortó también “la vida en comunidad, el respeto por los ancianos y los antepasados, la comunicación con lo espiritual...”. Es decir, se secaron y resquebrajaron vínculos que eran constitutivos de la socialidad cotidiana ranquel y que, hoy en día, en el marco del proceso de reorganización y revisibilización de este pueblo indígena, son enarbolados como aquello que los distingue social y culturalmente. Hacia los años 1940, por ejemplo, se interrumpió definitivamente la realización de los *ngillatun* (ceremonias anuales de pedido y agradecimiento)⁹, cortando así el vínculo con la *Ñuque Mapu* y *Vüta Chaw* (la Madre Tierra y el Gran Padre, respectivamente, según una traducción literal). Estos seres son concebidos, por lo general, como entidades de gran poder que cuidan y regulan el entorno. De hecho, tal como me han relatado en diversas ocasiones, el accionar administrador de *Vüta Chaw* es palpable cotidianamente en las plantas que crecen, en los animales que engordan y se reproducen, en las lluvias que abundan o escasean, etc. Sin la realización de los *ngillatun* ni las pequeñas rogativas diarias al amanecer, la comunicación, antaño fluida, con *Vüta Chaw*, fue cortándose. Y así, la sequía inicial provocada por el corte del río se profundizó año a año ante la imposibilidad de renovar las relaciones con estas entidades mediante las ceremonias que aseguraban que ellas otorgaran como “regalo” a los humanos la fertilidad, la perpetuación de la vida y el bienestar en general.

Dicho vínculo se secó a tal punto que, recién en las últimas dos décadas, y luego de más de cincuenta años de olvido y silencio, algunas personas han comenzado a recuperar los conocimientos de sus abuelos o padres para celebrar nuevamente las rogativas y comenzar a reconstruir, a partir de deseos compartidos y algunas memorias fragmentarias, lo que denominan la “espiritualidad” ranquel (dos Santos, 2020). Tal como Nazareno me explicó, “reavivar” la espiritualidad implica, en este caso, reestablecer los vínculos resecaos de comunicación. ¿Cómo hacer que *Vüta Chaw* entienda los pedidos si ya prácticamente nadie habla fluidamente el ranquel?, ¿cómo lograr que la *Ñuque Mapu* los escuche si no se recuerda claramente en qué consiste la ceremonia? Estas eran, según Nazareno, las preguntas que se hacían al comienzo, en los primeros *ngillatun* realizados a mitad de la década de 1990. Con los años y a partir de lo que algunos recordaban y de lo que aprendieron asistiendo a rogativas en otras regiones del país, las relaciones con estas entidades volvieron a afianzarse y anualmente, en cada celebración de *we tripantu* en el mes de junio, se reactualizan. Quienes asisten a estas ceremonias saben ahora que *Vüta Chaw* escucha y atiende los pedidos incluso si son hechos en español, siempre y cuando prime el “convencimiento” y el “respeto”.

Con su alejamiento del oeste y su instalación en otras zonas geográficas, muchas familias decidieron no hablarle a las generaciones más jóvenes de sus pertenencias ranqueles. El resquebrajamiento de estas autoidentificaciones y el reemplazo de las adscripciones étnicas por pertenencias de clase secó el vínculo con los antepasados, a veces de manera premeditada, muchas otras por desconocimiento. Durante años, buena parte de quienes hoy en día se reivindican como ranqueles no supieron

⁹ La mención al último gran *nguillatun* es de la década de 1920 e indica que la *machi* (visionaria, guía espiritual, bruja, consejera, según diversas traducciones) catrielera Bibiana García se trasladó por última vez hacia el oeste para oficiar la ceremonia. Desde hacía algunos años su presencia se había vuelto fundamental en la zona de Emilio Mitre debido a que ya para esa época escaseaban las *machi* ranqueles. Los testimonios indican que con posterioridad a dicho viaje de García, siguieron realizándose algunas rogativas pero estas fueron cada vez menos multitudinarias y más esporádicas.



quiénes eran sus antepasados y, mucho menos, que ellos eran indígenas. Quienes sí lo sabían, de todos modos, tampoco pudieron hacer florecer esas relaciones: hasta fines de los años 1980, ser indígena en La Pampa parecía cosa imposible puesto que todo indicaba que lo indígena era una etapa superada en la provincia gracias a la “palingénesis” (Orizaola Roldán citado en Lazzari, 2010: p. 160) ocurrida luego de la “Conquista del Desierto” cuando los indígenas que sobrevivieron a ella entraron en contacto y se “fecundaron” con los colonos europeos que llegaron en grandes contingentes durante todo el siglo XX. La decretada y celebrada existencia de esta “nueva raza” pampeana no dejaba lugar a la reivindicación de la ranquelidad y establecía un hiato insalvable entre los indígenas del pasado y sus familiares en el presente, de quienes se dijo que aún estando parentalmente unidos a ellos, se habían alejado completamente en lo social y lo cultural.

Además del vínculo con los antepasados, quienes migraron para instalarse, finalmente, en la ciudad, perdieron también la cotidianidad de la vida en el campo. A fines de los años 1990, el líder Germán Canuhé sostuvo en uno de sus escritos programáticos que “un indio con tierra no desaparece de un día para otro”, indicando de este modo que la ruralidad y las rutinas diarias asociadas a ella son parte de aquello que se reivindica como plenamente ranquel. La vida urbana, con sus geografías y ritmos particulares, imposibilitó (o al menos dificultó) el desarrollo de, entre otros, las habilidades necesarias para la comunicación con animales anunciadores que, según recuerdan, en tiempos “de los antiguos” permitían anticipar la llegada de visitas, la inminente muerte o enfermedad de un familiar, la venida de épocas de lluvias o sequías, etc. Dicho entendimiento se basaba en los conocimientos prácticos adquiridos mediante la observación fina de los comportamientos y actitudes de esos seres, cuestión que no sólo se vio interrumpida cuando las personas abandonaron el ámbito rural, sino también desde que los mayores ya no hicieron partícipes a las generaciones más jóvenes de las salidas de caza, las conversaciones al atardecer bajo la ramada y las salidas a campear. Como resultado, prácticamente la totalidad de quienes se reconocen hoy en día como ranqueles declara abiertamente no-saber esas “cosas de los antiguos” que permanecen sólo como anécdotas familiares.

Para quienes se quedaron en el oeste, la situación de todos modos no fue tan diferente: como ya fue mencionado anteriormente, la enorme pérdida de biodiversidad que supuso el corte del río Atuel, así como la introducción de especies exóticas que terminaron por poblarlo todo, implicó que muchos de los conocimientos que se habían adquirido a lo largo de generaciones de observación detallada y minuciosa del entorno y de los hábitos de los animales de la zona, resultara ahora poco pertinente a la hora de intentar interactuar con las plantas foráneas y los animales venidos desde lejos.

En las impresiones, teorías e historias de algunos ranqueles, la sequía, a pesar de tener un origen concreto humano —en tanto es producto del accionar ambicioso de quienes construyeron el dique Los Nihuales sin considerar qué sucedería aguas abajo cuando el río dejara de fluir—, no es sólo una anomalía climatológica causada por el accionar antrópico sobre un recurso natural. Por el contrario, tal como queda de manifiesto en lo narrado hasta aquí, para muchos de mis interlocutores, ella es, sobre todo, un fenómeno social. Tal es así que su descripción de los ‘vínculos secos’ guarda similitudes con lo señalado por Marconetto y Bussi (2018) respecto de los pobladores catamarqueños del Valle de Ambato, quienes entienden “la seca” como “un estado de constante reducción de las intensidades de diversas esferas de la vida local”. En efecto, lo que Nazareno y



otros ranqueles sostienen es que lo que se secó cuando cortaron el fluir del río es el entramado de relaciones entre humanos (amigos, parientes, antepasados, etc.) y entre humanos y no-humanos (animales, plantas, *Vüta Chaw*, etc.) constitutivas de la vida cotidiana en el oeste.

Algo similar ocurre con “el desparrame”. Este tampoco puede ser descrito sólo como un fenómeno demográfico que atañe únicamente a la geografía puesto que, así como en la década de 1940 y los años subsiguientes la mayoría de los habitantes del noroeste de La Pampa emigraron y se instalaron en diversos puntos del territorio provincial, también otros seres debieron cambiar sus movimientos típicos, alejándose, desparramándose, aislándose. Desparramados, por ejemplo, estuvieron quienes, habiendo perdido la posibilidad de compartir la cotidianidad con la familia extendida, los amigos y los vecinos, en la época inmediatamente posterior a su abandono del oeste, vivieron una etapa de “soledad” y “alejamiento”. Las consecuencias de esto son palpables incluso hasta hoy en día puesto que, como alertaba Nazareno, eso los hizo olvidar cómo ser comunidad y comenzaron a pensar y actuar como *winkas*, es decir, movidos por las envidias y los intereses personales. Como sostiene el escritor y líder ranquel, Correa (2018), perdieron o abandonaron valores centrales y se tornaron “indios-blancos”.

Pero también, desparramadas siguen aún hoy en día las almas de los muertos, errando ante la imposibilidad de emprender el viaje *post-mortem*. Según los conocimientos ranqueles, una vez muertas, las personas son enterradas en una loma con alimentos que le servirán de sustento durante el largo viaje que emprenderán desplazándose a través del río hasta llegar a los picos más altos de la Cordillera, donde está ubicado el Corral de los Muertos Buenos, el lugar final de descanso. Tal como el líder Carlos Campú explicó ante la Corte Suprema en el marco de una audiencia de conciliación por el Atuel, sin el río, las almas de quienes han muerto en estos últimos setenta años han quedado errantes a la espera de poder emprender el viaje final que parece posponerse indefinidamente, como aparece en el Diario La Arena el 25 de junio de 2017. Asimismo, desparramados se encuentran los animales que, dado el recrudescimiento de las condiciones de vida en el oeste, escaparon del agua salina y la sequía modificando sus patrones habituales de comportamiento e instalándose en zonas menos áridas (cf. del Ponti et al., 2012).

Y si es por hablar del desparrame, Nazareno me enseñó que incluso podría plantearse que es “la cultura” ranquel misma la que está desparramada, puesto que ha ido quedando diseminada en recuerdos fragmentarios e incompletos de distintas personas. Recién desde los años 1980, dicha cultura desparramada está volviendo a unirse, acompañando el movimiento de las personas que, desde sus lugares actuales en el este, están también volviendo a juntarse, estableciendo nuevas relaciones entre ellos y revisitando y volviendo a trazar los vínculos resacos con el pasado, con los muertos, con *Vüta Chaw*, con el oeste, etc. (cf. dos Santos, 2020a).

FINALES Y COMIENZOS, QUIEBRES Y CONTINUIDADES

Unas últimas ideas sobre las consecuencias de las faltas y los excesos de agua me permitirán sugerir que, en el caso ranquel, la sequía puede tornarse, también, un modo de hablar de una historia étnica de interrupciones, hiatos, reencuentros y recuperaciones. En efecto, el proceso de reorganización y revisibilización del pueblo ranquel —que en antropología ha sido conceptualizado como “reemergencia” (Lazzari, 2010, 2017) debido a que supone la reaparición en la escena pública de



pueblos considerados extintos— es, siguiendo las ideas de Nazareno, un “reverdecer” luego de la sequía. ¿Cómo entender estos quiebres y continuidades? ¿Cómo comprender el “reconocerse” y el “reivindicar” de los ranqueles actuales luego de que se postulara su final como pueblo? Una narración ranquel recopilada en el año 1917 en Chimpay (provincia de Río Negro) y publicada en 1919 por el antropólogo alemán Robert Lehmann-Nitsche puede servir de puntapié para ensayar algunas respuestas a estos interrogantes. El “mito del diluvio” sostiene que:

“Antes la tierra era toda agua y los pobres indios tuvieron que refugiarse en las montañas para no morir de hambre. Llovía siempre con fuerza y era de noche. Y también en las montañas se refugiaron los avestruces, los peludos y los guanacos y así tuvo el indio de qué alimentarse. Y como los indios tenían que pasar de un cerro a otro para buscar leña y el aire era negro, pidieron al sol que les alumbrara el camino durante la noche para no ahogarse en las lagunas que habían formado las lluvias (y que impidiera que los espíritus de los muertos malos entraran en el corral de los muertos). Y el sol mandó a su mujer la luna, que se fuera a los cielos y desde allí alumbrara a los indios de la tierra (...) Y como la luna se puso en camino durante la lluvia llevando el fuego en sus manos, éste se enfrió en el camino y por eso la luna alumbraba con luz fría y que no tiene calor. Y cuando las aguas bajaron, los indios se fueron a vivir en los campos donde hay pastizales y donde viven felices los avestruces y los guanacos.” (Lehmann-Nitsche, 1919: pp. 29-30. Énfasis mío).

Esta narración recoge varios de los temas tradicionales de la mitología de algunos pueblos indígenas de la Patagonia. Menciona, por ejemplo, que “antes la tierra era toda agua”, lo que nos remite al episodio —presente ya en las crónicas coloniales y luego ampliamente tematizado en antropología— del diluvio producido como consecuencia del combate entre Trentrén y Kaikai¹⁰, dos seres con aspecto de víboras. Serían éstas las que produjeron las grandes inundaciones: en su pelea, mientras la una hacía subir las aguas, la otra hacía levantar los cerros para que en sus cimas algunos humanos y algunos animales pudieran sobrevivir y, reconstruyendo relaciones armónicas a partir de realizar un sacrificio, lograran finalmente reproducirse y dar lugar a un nuevo mundo (Faron, 1964; Foerster, 1993; Koessler-Ilg y Hernando, 1962). En una versión actual recopilada por Álvarez Ávila (2016) en la comunidad mapuche Ancatruz de la provincia de Neuquén, se focaliza en las condiciones que dieron lugar a esta situación. Se cuenta que

“... estaba el pueblo muy desmoralizado, muy avergonzado, ya no creían en Dios. No respetaban a la naturaleza, no respetaban a los padres, no respetaban a los abuelos... no había ningún tipo de valor como familia. Entonces Dios envía dos personas a la tierra para que comiencen a ver el comportamiento y la actitud de las personas (...) como vieron que las conductas eran malas, empezó a vomitar;

¹⁰ Retomo aquí la propuesta del *Vocabulario rankül-español, español-rankül* (Carlassare, 2011). Otras grafías posible, presentes en diversos textos, son *kaikai*, *cay cay*, *Caicai-Vilu*, *tren trén*, *Treng treng*, *Trentren-Vilu*, *Chreng Chreng*.



(...). Toda la tierra se empezó a inundar. Empezó a llover, a caer granizo”.¹¹
(Álvarez Ávila, 2016: pp. 148. Énfasis mío)

En sus *Lecturas Araucanas*, escritas a comienzos del siglo XX, Augusta (1910: p. 8) también enfatiza el estado de desequilibrio reinante con anterioridad a las inundaciones y relata que, en una ocasión, una *machi* fue alertada respecto de una crecida de agua que tenía como objetivo matar a los extranjeros que molestaban, pero cuyas consecuencias tendrían que ser afrontadas también por los indios, quienes la sufrirían en igual medida, a pesar de no tener la culpa.

En una de mis conversaciones con Nazareno en los días previos a que en el año 2017 el pueblo ranquel participara en calidad de *amicus curiae* del juicio por el Atuel en su instancia en la Corte Suprema de la Nación, él confesó no tener muchas esperanzas y me manifestó que, en realidad, si no fuera por su temor a que lo llevaran a la cárcel, conseguiría dinamita y haría estallar el dique para que las aguas del Atuel pudieran volver a correr libremente de una vez por todas. Sorprendida, le recordé que eso haría que todo se inundara, tal como ya había sucedido en algunas ocasiones en los últimos años al abrir las compuertas del dique. Me respondió, simplemente, que no sería tan grave como yo lo planteaba puesto que, una vez pasada la inundación, todo se reacomodaría, el río correría normalmente y la gente podría volver a habitar “feliz, tranquilo y en armonía” la zona tradicionalmente bañada por sus aguas. “No podemos seguir cambiando la naturaleza, que tiene su sabiduría. Lo que necesitamos es un sacudón para volver a vivir como se debe”.

Aun sin desconocer que el denominado “mito del diluvio” tiene poca circulación y pregnancia en la actualidad entre los ranqueles, son innegables las resonancias entre las palabras de Nazareno y dicho relato. En los dos hallamos un diagnóstico negativo respecto del estado de situación actual que aparece como preocupante puesto que prima el desequilibrio, la avaricia humana, la falta de respeto, el alejamiento y la pérdida de ciertos valores. Pero además, en ambos casos se postula que la única alternativa ante la falta de armonía reinante es un evento que, como dice Nazareno, ‘sacuda’ a toda la humanidad y ponga punto final a las relaciones tal como vienen aconteciendo. El “mito del diluvio” —considerado muchas veces como mito de origen— postula que es a partir del diluvio que surgió una nueva humanidad; los dichos de Nazareno sostienen que, incluso aunque inicialmente la situación sea extrema y haya que sobrevivir a las inundaciones causadas por la ruptura de las compuertas del dique, una vez restablecido el equilibrio, se originará un nuevo modo de vida caracterizado por la felicidad y la tranquilidad. En ambos casos, se plantean finales que no son sólo destructivos —a pesar de que impliquen destrucción— sino también productivos, en tanto aparecen como la condición de posibilidad de la regeneración y del comienzo de mundos que se espera que sean mejores, más armónicos y con relaciones más equitativas entre humanos y entre humanos y no-humanos.

¹¹ Una de las versiones del mito analizadas por Lehmann-Nitsche sostiene, en un sentido similar, que los hombres fueron alertados con anticipación de que si seguían comportándose mal, Dios los castigaría. “Tembló la tierra y se estremeció con tanta furia que, abriéndose en diferentes grutas y diversas bocas, *pronunció la sentencia y ejecutó el castigo*, vomitando tanta cantidad de agua que inundó todo aquel valle. Quedó una laguna como *memoria y escarmiento para los demás*” (1919: p. 43. Énfasis mío).



El accionar reivindicativo de las distintas familias y personas ranqueles actuales puede ser visto, en buena medida, como signo de que los finales no son, en verdad, tan definitivos y que, por el contrario, es posible renacer incluso luego de situaciones que parecen terminales. El mundo tal como estos indígenas lo conocían acabó no una sino múltiples veces, con la conquista militar de fines de 1800 y las relocalizaciones y desmembramientos que trajo aparejada, con el corte del río en 1940 y las migraciones forzadas de la mayoría de las familias, y con la decretada extinción ranquel desde mitad del siglo XX y la imposición de categorías de adscripción étnicamente neutras sobre todo a partir de los años 1960. La sequía reemplazó la fertilidad y diversidad de las relaciones, el desparrame primó por sobre los vínculos comunitarios y de conocimiento mutuo. Y sin embargo, los ranqueles siguieron estando.

Contra el ampliamente decretado fin de los ranqueles y su extinción como pueblo a mediados del siglo XX, lo que Nazareno (y otros junto con él) enfatizan es la existencia de un momentáneo repliegue invernal. Los discursos de la extinción convirtieron en paradójica la presencia actual de indígenas (Escolar, 2007) al suponer que la incorporación a la vida nacional de estos contingentes de personas y, por consiguiente, su blanqueamiento, es un proceso unidireccional e irreversible (Briones, 2002). La idea del repliegue, en cambio, permite entender, por ejemplo, por qué Nazareno considera que al mundo ranquel se vuelve “de a poco”, haciendo reverdecer los vínculos que, bajo la apariencia de estar muertos, permanecían en verdad resacos pero latiendo, a la espera de que un nuevo ciclo de fertilidad les permitiera florecer.

Nazareno distinguía, dentro del proceso de reorganización y reemergencia ranquel, dos caminos que, si bien están relacionados, difieren profundamente en sus alcances y características: el ‘reconocerse’ y el ‘andar en la reivindicación’. Con este último término nombraba la lucha emprendida sobre todo desde los años 1990 por el reconocimiento de los ranqueles en tanto indígenas y su visibilidad en la arena pública como sujetos de ciertos derechos. ‘Reconocerse’, en cambio, era la palabra que prefería para referir a los procesos particulares a través de los cuales en distintos momentos y por motivos diversos, algunas personas han ido ‘volviendo de a poco’ al mundo ranquel, es decir, han logrado asir continuidades que permanecían ocultas o negadas tras una historia de sequía y desparrame y, desde allí, han vuelto a trazar ciertos vínculos con el pasado, con parientes, amigos, antepasados y muertos y con otras entidades tales como *Vüta Chaw* o *Ñuque Mapu*. Este ‘reverdecer’ propio del ‘reconocerse’ no era, a los ojos de Nazareno, ni un proceso único ni unidireccional, puesto que admite idas y vueltas, dudas y replanteos. Pero además, tampoco era concebido por él como únicamente humano: tal como me expresó en varias oportunidades, los muertos, las luchas y enseñanzas de los antepasados, las dádivas de *Vüta Chaw*, el oeste como hogar, todos hacen parte del entramado de voluntades y fuerzas necesarias para que los vínculos resacos puedan volver a florecer y, junto a ellos, los ranqueles, en distintos tiempos y con distintas intensidades puedan seguir reconociéndose como tales.

CONCLUSIONES

Frente a la prolongada sequía en los territorios del oeste pampeano que, como hemos visto, se agudizó luego de la construcción del Dique el Nihuil en la década de 1940 que cortó el libre fluir del río Atuel y dejó prácticamente sin agua toda la región, el recientemente fallecido *lonko* ranquel Nazareno aventuraba que una solución definitiva —pero, aun así, impracticable dadas las



condiciones vigentes— radicaba en provocar la situación extrema contraria: la ruptura del dique y el momentáneo exceso de agua que eso causaría. Aseveraba que, habiendo sobrevivido con tesón y creatividad a la sequía, la gente encontraría también formas de sobrevivir a las inundaciones. Pasado este ‘sacudón’, se arribaría finalmente a un estado de equilibrio en el que el agua ya no faltaría ni sobraría, sino que estaría presente en su justa medida. Dicho equilibrio aseguraría el retorno de la ansiada ‘vida en libertad y armonía’ que suele atribuírsele a los ranqueles de antaño y que es usualmente postulada como una condición necesaria para el pleno ‘reverdecer’ ranquel actual. Esta ‘vida en libertad y armonía’, tal como Nazareno solía llamarla, no es más que una referencia al tiempo en el que los vínculos que unían a los humanos entre sí y a ellos con seres no-humanos tales como muertos, plantas, animales y entidades poderosas, no habían sido alcanzados aún por la sequía.

El recorrido de este texto me permite sugerir que para Nazareno y otros ranqueles, sequía, desparrame y reverdecer no sólo son imágenes potentes que permiten narrar, bajo otros términos, la historia étnica del pueblo ranquel signada por las interrupciones, los hiatos y los finales. Ellas funcionan también como las claves a partir de las cuales discutir los presupuestos y las visiones dominantes sobre esa misma historia.

En los últimos años, algunos acercamientos antropológicos han buscado alternativas ante los desafíos conceptuales que las movilizaciones políticas indígenas imponen y han propuesto métodos y conceptos que intentan pensarlas desde otros marcos ontológicos, sin imponerles los constreñimientos propios de un modo de comprender la política que es propio del occidente moderno naturalista (cf. Blaser y de la Cadena, 2009; Latour, 2004; Stengers, 2007). Por ejemplo, la noción de “cosmopolítica”, en tanto una manera *otra* de hablar de todo eso que queda oculto o que no puede salir a la luz cuando hablamos de “política”, va en este sentido. En cuanto concepto, “cosmopolítica” pone en entredicho los alcances de nociones clásicas como “raza” o “etnicidad” para pensar las movilizaciones políticas indígenas, porque discute el presupuesto básico de que sólo el humano es quien actúa y muestra cómo, en otros espacios, la agencia se distribuye de distinta manera y alcanza a una variedad de seres mucho más amplia. Las palabras de Nazareno descriptas aquí nos indican que tal vez sea momento de explorar, junto a nuestros interlocutores indígenas, también acercamientos cosmopolíticos a sus procesos de reorganización y revisibilización. Acercamientos que permitan entender que, contra los discursos de la extinción y el irreversible blanqueamiento, hay ideas sobre el repliegue invernal y el florecimiento potencial; y contra la aridez generalizada y el desierto que aún hoy se expande, existe siempre la fecundidad del pensamiento creativo.

Agradecimientos

La investigación que dio lugar a este artículo fue financiada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de Argentina mediante una beca doctoral y, actualmente, una beca postdoctoral. Sin embargo, sin la generosidad, entrega y lucidez de Nazareno, este texto no hubiese sido posible. Mi mayor agradecimiento es hacia él. Discutí los gérmenes de algunas de estas ideas con los miembros del Núcleo de Etnografía Amerindia (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires) y los participantes del Grupo Internacional de Etnografías del Cono Sur. Los comentarios que recibí en dichas oportunidades me permitieron sin



dudas fortalecer mi presentación, al igual que los comentarios de los evaluadores anónimos que aceptaron desinteresadamente leer el manuscrito. A todos ellos, mi reconocimiento.

BIBLIOGRAFIA

- Abbona, A. (2009). La 'libertad' en los márgenes: asentamientos indígenas en el centro-norte del Territorio Nacional de La Pampa Central (1882-1925). EN *XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*, Universidad Nacional del Comahue.
<https://cdsa.academica.org/000-008/297>
- Álvarez Ávila, C. (2016). A través del mito de chreng chreng y cay cay filu: pozos y puentes sobre el ser mapuche. En C. Briones y A. Ramos (Eds.), *Parentesco y política: topologías indígenas en la Patagonia* (pp. 137-166). Universidad Nacional de Río Negro.
- Augusta, F. (1910). *Lecturas Araucanas*. Imprenta de la Prefectura Apostólica.
- Bassa, D. (2016). *La "pampeanidad" en debate: discursos y prácticas sobre la identidad provincial*. Universidad Nacional de La Pampa.
- Blaser, M. y de la Cadena, M. (2009). Introduction. *World Anthropologies Network* 4, 3-10.
http://www.ram-wan.net/old/documents/05_e_Journal/journal-4/introduccion.pdf
- Briones, C. (2002). Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina. *Runa*, 23(1), 61-88.
<http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/runa/article/view/1299>
- Cabral, D., Serraino, N. y Díaz Fernández, A. (2013). *Curso de ranquel*. Universidad Nacional de La Pampa.
- Campos Muñoz, L. (2015). El reconocimiento de nuevas identidades: cómo enfrentar la etnogénesis desde la Academia. En H. Trincherro, L. Campos Muñoz y S. Valverde (Eds.) *Pueblos Indígenas, Estados nacionales y fronteras. Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina, Tomo II* (pp. 219-246). CLACSO / UBA / UAH.
- Canuhé, G. (2019). El agua debe volver. En C. Salomon Tarquini, C. Romero, D. Malsam, S. M. Cornelis y A. Abbona (Eds.), *Pueblos Indígenas y migraciones en La Pampa* (pp. 133-135). Ministerio de Educación.
- Carlassare, V. (2011). *Vocabulario rankül-español, español-rankül*. Ediciones Amerindia.
- Cazenave, W. (1997). La desaparición de los bañados del río Atuel. Un caso de acción antrópica negativa. *Huellas*, 2, 28-37. <https://repo.unlpam.edu.ar/handle/unlpam/2568>
- Cazenave, W. (2012). Involución física y percepción cultural en la cuenca inferior del río Atuel. EN *IX Jornadas Nacionales de Geografía Física*, Universidad Nacional del Sur.
https://redargentinadegeografiafisica.files.wordpress.com/2013/07/05-cazenave_involucic3b3n-fc3adsica.pdf
- Correa, C. (2018). *Una mirada ranquel. La cultura del olvido (Olvidado)*. 7 Sellos Editorial Cooperativa.
- Covas, M. R. (1998). Los espacios socioeconómicos de la Provincia de La Pampa. *Huellas*, 3, 13-27.
<https://repo.unlpam.edu.ar/handle/unlpam/2574>
- D'Atri, A. (2020). La derrota del Atuel. Imaginarios sociales en el conflicto por el agua en La Pampa, Argentina. [Tesis doctoral en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Río Cuarto].



- del Ponti, O., Marani, J.L., Berguño, A., Chirino, C., Tittarelli, F. y Muiño, W. (Coord). (2012). *Estudio para la cuantificación monetaria del daño causado a la provincia de La Pampa por la carencia de un caudal fluvioecológico del Río Atuel, Tomo II, Línea de Base Biótica, Hidrológica y Productiva*. Universidad Nacional de La Pampa.
- Depetris, J. (2003). *Gente de la Tierra: los que sobrevivieron a la conquista, con nombre y apellido. Censo de 1895 Pampa Central*. Ediciones de la Travesía.
- Dillon, B. y Comerci, M. E. (2017). *Territorialidades en tensión en el Oeste de La Pampa. Sujetos, modelos y conflictos*. EdUNLPam.
- dos Santos, A. (2020). La espiritualidad como colador: fricciones ontológicas entre los ranqueles. *Etnografica*, 24(2), 485-501. <https://doi.org/10.4000/etnografica.9098>
- dos Santos, A. (2020a). Del 'desparrame' a la 'comunidad'. Volver(se) ranquel. [Tesis doctoral en Antropología Social, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires].
- Escolar, D. (2007). *Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Prometeo.
- Faron, L. (1964). *The hawks of the sun: Mapuche morality and its ritual attributes*. University of Pittsburgh Press.
- Foerster, R. (1993). *Introducción a la religiosidad mapuche*. Universitaria S.A.
- Funes, R. (2021). *Un tal Funes, de la costa del Salado. Historia de una familia, de una región y de un despojo*. 7 Sellos Editorial Cooperativa.
- Gaviño, M. (Ed.) (2012). *Estudio para la cuantificación monetaria del daño causado a la provincia de La Pampa por la carencia de un caudal fluvioecológico del Río Atuel, Tomo I, Síntesis General*. Universidad Nacional de La Pampa.
- Goldman, M. (2006). *Como funciona a democracia. Uma teoria etnográfica da política*. 7 letras.
- Koessler-Ilg, B. y Hernando, C. (1962). *Tradiciones araucanas*. La Plata: Editorial UNLP.
- Latour, B. (2004) Whose cosmos, which cosmopolitics? Comments on the peace terms of Ulrich Beck. *Common Knowledge*, 10(3), 450-462. <https://www.muse.jhu.edu/article/171401>.
- Lazzari, A. (2007). Identidad y fantasma: situando las nuevas prácticas de libertad del movimiento indígena en La Pampa. *Quinto Sol*, 11, 91-122.
<https://cerac.unlpam.edu.ar/index.php/quintosol/article/view/721/649>
- Lazzari, A. (2010). Autonomy in apparitions: phantom Indian, selves, and freedom (on the Rankülche in Argentina). [Tesis doctoral en Filosofía, Graduate School of Arts and Sciences, Columbia University].
- Lazzari, A. (2017). ¿Por qué el término reemergencia indígena? Acentuando dis-continuidades y re-emergencias. *Conversaciones del Cono Sur*, 3(1), 43-50.
<https://conosurconversaciones.files.wordpress.com/2017/09/conversaciones-del-conosur-3-1-lazzari.pdf>
- Lehmann-Nitsche, R. (1919). Mitología sudamericana I. El diluvio según los araucanos de La Pampa. *Revista del Museo de La Plata*, 24(2), 28-62.
<https://publicaciones.fcnym.unlp.edu.ar/rmlp/article/view/1340/1158>
- Lluch, A. (2002). Un largo proceso de exclusión. La política oficial y el destino final de los indígenas ranquelinos en La Pampa: Colonia Emilio Mitre. *Quinto Sol*, 6, 43-68.
- Lluch, A. (2008). La economía desde la ocupación capitalista a la crisis del 30 y los años posteriores. En A. Lluch y Salomón Tarquini, C. (Eds.), *Historia de La Pampa. Sociedad, política, economía desde los poblamientos iniciales hasta la provincialización (ca. 8000 AP a 1952)* (pp. 131-162). Universidad Nacional de La Pampa.



- Lourenço, S. R., Machado, C. y da Silva, S. J. (2021). Retomadas e re-existências indígenas, negras e quilombolas. *Apresentação ao dossiê*, 8(17), 11-14.
<https://doi.org/10.48074/aceno.v8i17.13574>
- Marconetto, B. y Bussi, M. (2018). Fines de mundos “otros”. Seca y sequía en conflicto. *Chungará*, 50(2), 319-329. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562018005000901>
- Mases, E. (2002). *Estado y cuestión indígena. El destino final de los indios sometidos en el sur del territorio (1878-1910)*. Prometeo.
- Rodríguez, M. E. (2017). Reemergencia indígena en los países del Plata: Los casos de Uruguay y de Argentina. *Conversaciones del Cono Sur*, 3(1), 1-7.
<https://conosurconversaciones.files.wordpress.com/2017/09/conversaciones-del-conosur-3-1-intro-rodriguez.pdf>
- Rojas, J. y Wagner, L. (2016). Conflicto por la apropiación del río Atuel entre Mendoza y La Pampa (Argentina). *HALAC*, 6(2), 278-297.
<https://www.halacsolcha.org/index.php/halac/article/view/252/247>
- Romaniuk, A. M. (2018). La música popular de referencias rurales en la provincia de La Pampa: huellas, zambas y milongas en la construcción de identidades no-centrales en Argentina. [Tesis doctoral en Historia y Teoría de las Artes, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires].
- Salomón Tarquini, C. (2010). *Largas noches en La Pampa. Itinerarios y resistencias de la población indígena (1878-1976)*. Prometeo.
- Salomón Tarquini, C. (2010a). Estrategias de acceso y conservación de la tierra entre los ranqueles (Colonia Emilio Mitre, La Pampa, primera mitad del siglo XX). *Mundo Agrario*, 11(21).
<https://mundoagrario.unlp.edu.ar/article/view/v11n21a09/370>
- Salomón Tarquini, C. (2011). ¿A dónde ir? Ciclos de circulación y migración de la población indígena en La Pampa (1940-1970). *Anuario IEHS*, 26, 101-130.
<http://anuarioiehs.unicen.edu.ar/Files/2011/ARTICULO%20FORMATO%20Salomon%20Tarquini.pdf>
- Salomón Tarquini, C., Rollhauser, E. y Nagy, M. (2014). Trabajo y trayectorias familiares de indígenas en Pampa y oeste de Buenos Aires (Argentina, 1882-1920). *Mundos do trabalho*, 6(12), 153-173. <http://dx.doi.org/10.5007/1984-9222.2014v6n12p153>
- Stengers, I. (2007). La proposition cosmopolitique. En J. Lolive y O. Soubeyran (Eds.) *L'émergence des cosmopolitiques* (pp. 45-68). La Découverte.
- Strathern, M. (1988). *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. University of California Press.
- Valla, C. y Tavella, R. (1974). *Las misiones y los salesianos en La Pampa 1874-1975*. Gobierno de la provincia de La Pampa.

Recibido el 18 Jun 2022

Aceptado el 4 Nov 2022