

Procesos de comunalización, territorialización e invisibilización en el Este Pampeano: *Comunidad Eusebia Farías en Miguel Riglos.*

Del Rio, Micaela Soledad *

RESUMEN:

En un contexto de invisibilización y lucha emergente, los grupos indígenas construyen y reconstruyen sentidos identitarios y comunitarios en un proceso que es a la vez político y cultural, que choca con las contradicciones propias de las definiciones étnicas y los esencialismos estratégicos que re-significan criterios de autenticidad. En el siguiente artículo se pretende dar cuenta del proceso de comunalización que tuvo y tiene por protagonistas a los indígenas en la localidad de Miguel Riglos (La Pampa), atendiendo al caso particular de la comunidad Eusebia Farías. Previo a ello, se hará un repaso acerca de las condiciones de su invisibilización, que comienza hacia fines del siglo XX, y la forma de ocupación del territorio por esos mismos grupos indígenas, para dar cuenta de la continuidad de esta población en la localidad hasta la actualidad.

PALABRAS CLAVES:

Comunalización, Territorialización, invisibilización, comunidades indígenas, La Pampa.

ABSTRACT:

In a context of invisibility and emerging struggle, indigenous groups build and reconstruct identity and community senses within a process that is both political and cultural, and which collides with the contradictions of ethnic definitions and the strategic essentialisms that re-signify criteria of authenticity. This paper seeks to account for processes of communalization, which took and are currently taking place in the town of Miguel Riglos (La Pampa), paying special attention to the particular case of Eusebia Farías community. Before this, the text will review the conditions of their invisibility, which start by the late 19th century, and the form of occupation of the territory by these indigenous groups to account for the continuity of this population up to the present day.

KEY WORDS:

Communalization, Territorialization, invisibility, strategic essentialisms, authenticity.

1. INTRODUCCIÓN

Luego de las campañas militares que tuvieron lugar entre mediados y fines de la década de 1870, distintos indígenas y sus descendientes¹ migraron hacia la región del Este de la provincia de La Pampa y Oeste de la de Buenos Aires, y sus familias se han asentado allí por varias generaciones. Sin embargo, estos poblados² hoy en día han ido conformando sentidos comunitarios que subrayan la procedencia europea de su población; y se niega de esta manera la presencia de indígenas como integrantes de las distintas localidades, o en todo caso se las incluye como parte de sus 'raíces'³. Esto tiene relación con la fuerte disgregación y desmembramiento de la población indígena que se produjo en estas tierras, así como una construcción de discursos que los ubicaban como 'remanentes', 'restos' indígenas en la provincia (y más aún en ese Este), a punto de extinguirse permanentemente (Lazzari 2010).

En La Pampa, las dos colonias en las que se concentró población indígena desde inicios del siglo XX –Emilio Mitre y Los Puelches– se encuentran ubicadas en el oeste de la provincia. Buena parte de los estudios sobre estos actores se focalizaron por largo tiempo en esta zona y no se atendió a los procesos protagonizados en otras áreas del Territorio, luego Provincia. Por ello, en un estudio de mayor alcance del que este artículo forma parte, intentamos examinar los procesos de comunalización (Brow 1990) invisibilización (Pacheco de Oliveira 2004) y territorialización (Pacheco de Oliveira 2004) que tienen por protagonistas a los indígenas en el este de La Pampa, atendiendo a la relación que fueron entablando con distintos actores como representantes de instituciones estatales nacionales, provinciales, municipales y la propia sociedad civil. Esperamos a la vez indagar con respecto a las características de la población indígena en la zona, teniendo en cuenta fundamentalmente los orígenes de los miembros de las comunidades, llevando adelante un rastreo genealógico. De este modo, intentamos responder a algunas de las siguientes preguntas: ¿Cuáles son los orígenes de estos grupos?, ¿Cómo fue la inserción de los indígenas en el Este Pampeano?, ¿Qué estrategias utilizaron y utilizan para dicha inserción?

El artículo pretende analizar el proceso de comunalización en Miguel Riglos⁴. En el año 2012 estuvimos realizando trabajo de campo y archivo en esa localidad, con una comunidad en particular, la 'Eusebia Farías' que cuenta con integrantes de familias de Pincén, de ranqueles y otros grupos étnicos. Buscamos comprender cómo surgió la comunidad, cómo está compuesta, y sus principales estrategias y reivindicaciones; así como los problemas y limitaciones que deben enfrentar. No sólo luchan por el reconocimiento por parte de los 'winka' y el Estado, sino que también al interior del conjunto de las comunidades ranqueles en La Pampa existen tensiones, pues algunos sectores de estas comunidades exigen una serie de condiciones que limitan su legitimación.

1. En el marco de este estudio se considera 'indígenas' a quienes se identifican a sí mismos en tanto tales, y como 'descendientes' a quienes a pesar de tener ascendencia indígena, no se identificaron de esta manera en el lapso que abarca este artículo.

2. Por ejemplo, General Acha, Santa Rosa y Miguel Riglos en la actual provincia de La Pampa y Carhué y Trenque Lauquen en provincia de Buenos Aires.

3. Véase por ejemplo Nagy (2012) para el caso de Trenque Lauquen.

4. Miguel Riglos es una localidad que se encuentra en el este de la provincia de La Pampa, en el departamento de Atreucó, a 80km de Santa Rosa, capital de la provincia (Hernández 1982). Se fundó el 11 de noviembre de 1911, y en la actualidad su población es de unos 2.300 habitantes aproximadamente.

Cronológicamente abarcamos el período que comienza a fines del siglo XIX, a partir del momento en que finalizan las campañas militares conocidas como 'Conquista del desierto'. Y llegamos hasta el presente, principios del siglo XXI, porque contamos con la ventaja de poder contactar con descendientes de aquellos grupos que se instalaron en la región, y también con las nuevas comunidades que se conforman e incluso obtienen personería jurídica, dentro de los marcos legales propios del Estado Argentino. Una perspectiva de largo plazo permite además, verificar cambios y continuidades en la conformación de esta población, y rastrear su presencia a lo largo del periodo analizado.

Recurrimos a cuatro tipos de técnicas propias de las metodologías cualitativas: la entrevista para la recopilación de testimonios orales, la observación participante, la encuesta genealógica y la observación documental. Entre otras fuentes utilizadas hasta el momento se cuenta con bibliografía que aporta datos específicos, documentos oficiales, testimonios orales, árboles genealógicos confeccionados por miembros de la comunidad, fuentes nominativas, planos y el censo de 1895⁵.

2. ASPECTOS CONCEPTUALES

Al momento de hacer referencia al concepto de comunalización, seguimos la línea de James Brow (1990), que la concibe como cualquier patrón de acción que promueve un sentido de pertenencia. Se refuerza por la convicción de que aquello que une a un grupo de personas no es sólo un pasado compartido sino un origen común. El parentesco y el pasado pueden vincular relaciones comunales en el presente, lo cual es cultural y no natural. La comunalización se basa entonces en la creencia en un origen en común y en un reclamo sustancial de identidad en el presente.

Asimismo y dado que para comprender el proceso de territorialización es necesario referirse a los modos de incorporación de la población indígena en el territorio, se recurre a la noción de territorialización enunciada por João Pacheco de Oliveira (2004), quien la define como un 'proceso de reorganización social' que abarcaría la creación de una nueva unidad sociocultural mediante el establecimiento de una identidad étnica diferenciadora, la constitución de mecanismos políticos especializados, la redefinición del control social sobre los recursos ambientales, y una reelaboración de la cultura y la relación con el pasado. Es que para este autor, en el análisis de la incorporación de las poblaciones étnicamente diferenciadas dentro de un Estado-nación -como en el caso que nos ocupa- la dimensión territorial resulta estratégica (Pacheco de Oliveira 2004).

Cabe aclarar que en esta instancia preliminar no se pretende agotar la complejidad de dimensiones implicadas en este concepto de territorialización; se espera a futuro poder estudiar toda la región Este de la Provincia de la Pampa y Oeste de la de Buenos Aires.

Con respecto a la invisibilización João Pacheco de Oliveira (2004) la entiende como el proceso, consciente o inconsciente, a través del cual se ha construido la cuestión indígena, ya sea como algo del pasado y hoy inexistente, o como si la 'mestización' biológica y cultural llevara necesariamente a una discontinuidad en las identificaciones étnicas.

5. Seguimos aquí a Depetris (2003).

3. ESTUDIOS SOBRE POBLACIÓN INDÍGENA

Para comprender los procesos de territorialización es necesaria la revisión de la literatura ligada a las políticas indigenistas y, siguiendo la línea de Briones (2004), las nociones de aboriginalidad históricamente construidas que determinan los límites y posibilidades de las identificaciones de los indígenas en escenas políticas de diferentes escalas (ya sea locales, regionales o nacionales).

La 'invisibilización' no es un fenómeno propio de nuestro país: tal como plantean Jackson y Warren (2005) se observa en distintos países de Latinoamérica, como es el caso de los negros en Colombia, el discurso de ocultamiento que lleva adelante el Estado guatemalteco, o la identificación forzada como campesinos que padecieron los indígenas de Bolivia y Perú. Pero mientras que en otros espacios la cuestión indígena forma parte de un discurso que glorifica ese pasado, en Argentina lo indígena se relega a un pasado violento, construyendo un imaginario de homogeneidad cultural de la nación, donde los indígenas son sólo parte de un pasado en el que 'solían existir' (Gordillo y Hirsch 2010).

Sin perjuicio de esto, en los últimos años se han multiplicado los trabajos que estudian la emergencia de estos grupos y movimientos en la actualidad en nuestro país. Axel Lazzari (2010) analiza el caso concreto de los Rankülche, donde en el nuevo marco de una identidad nacional pluralista, se observan patrones de invisibilización análogos a los que en el pasado determinaron el desvanecimiento de esta identidad. A su vez, esa invisibilización también alcanza a las propias estrategias de identidad de los Rankülche que, sin embargo, señalan prácticas intersticiales de libertad que intentan reapropiar con fines diferentes los modos oficiales del reconocimiento pluralista. Son problemas que el autor analiza en el dispositivo de Desvanecimiento del Ranquel, que se inicia a fines del siglo XIX, y el dispositivo de Retorno del Rankülche que aparece en los años noventa. Por una parte, intenta detectar los 'fantasmas' que ayer minaban la inscripción del Ranquel como identidad aborígen en proceso de desaparición y que hoy socavan la representación del Rankülche como identidad que retorna. Por la otra, el autor identifica cómo dichas fallas representacionales anuncian el espacio donde hoy se desenvuelven prácticas de libertad que hacen al proyecto de autonomía cultural y política de los indígenas.

En el caso de los huarpe en la zona de Cuyo se observa una situación similar, pues a pesar de que desde las construcciones regionales hegemónicas estos grupos indígenas fueron considerados desaparecidos por extinción, aculturación y miscegenación biológica (negándoles cualquier posibilidad de existencia empírica en el presente), desde 1990 distintos grupos promovieron el reconocimiento de sus identificaciones étnicas definiendo su identidad y generando demandas en relación a su continuidad y adscripción a poblaciones indígenas del pasado (Escolar 2007).

Esta invisibilización hegemónica de la cuestión indígena en Argentina perduró durante décadas, y tuvo profundos efectos en las configuraciones sociales e identitarias indígenas. Sin embargo, desde las últimas décadas del siglo XX hasta la actualidad, han surgido con gran fuerza distintas luchas y demandas indígenas.

Estas prácticas políticas se han constituido en un diálogo crítico con las narrativas dominantes que moldearon a estos actores como sujetos sociales; y constituyen además un intento de socavar la invisibilización no simplemente a través de hacerse visibles sino a través de buscar obtener el reconocimiento de derechos por parte del Estado (Gordillo y Hirsch 2010: 17).

En este contexto de 'resurgimiento' son varios los países latinoamericanos que en las

últimas décadas han reformado sus constituciones reconociéndose como Naciones Multiculturales, como ocurrió en Guatemala, Nicaragua, Brasil, Colombia, México, Paraguay, Ecuador, Perú, Venezuela y Argentina (Jackson y Warren 2005). Esto también lo marca, para el caso argentino, Laura Kropff (2005), quien considera a los distintos reconocimientos jurídicos que se consiguieron para los grupos indígenas, como resultado de un complejo proceso de organización política indígena en interacción con diferentes agencias, —muchas de ellas vinculadas con la defensa de los derechos humanos⁶. La autora realiza una breve reseña de ese proceso poniendo el foco en el surgimiento de organizaciones mapuches autónomas en las provincias de Río Negro, Neuquén y Chubut durante las décadas de 1980 y 1990, analizando posteriormente las nuevas propuestas llevadas adelante por jóvenes mapuche a partir del 2001. De hecho en un trabajo previo a éste (Kropff 2004) ella analiza específicamente cómo estas nuevas propuestas en los espacios urbanos generan un discurso 'generacional' en el marco del activismo mapuche, interactuando no sólo con el discurso hegemónico, sino también con el de las organizaciones mapuches que surgieron en la arena pública en las décadas de 1980 y 1990.

Uno de los cuestionamientos más importantes que realiza esta red de jóvenes mapuches tiene que ver con el esencialismo estratégico que de alguna manera no reconoce los procesos históricos por los que pasaron los grupos indígenas. En este sentido, la ruralización de la presencia mapuche, es una construcción hegemónica que asocia a los mapuches directamente con la ocupación de ámbitos rurales, y la migración hacia las ciudades se conceptualiza a partir de la idea de aculturación y pérdida de la pureza (cultural y biológica), ideas relacionadas con el supuesto que condena a los mapuche a la extinción (Kropff 2005). "Lo que prevalece es la invisibilización y estereotipada caracterización de los pueblos originarios como un 'otro' estancado en el pasado y en el campo, destinado a desaparecer ya sea por extinción, ya sea adquiriendo la gracia civilizadora" (Szulc 2004:173).

Los qom en la ciudad de La Plata (Provincia de Buenos Aires) son un claro ejemplo de presencia indígena en la ciudad, que lejos de perder su identificación como tales, y a pesar de las distintas transformaciones, insisten en vivir juntos y de modo comunitario, y la lengua presenta un importante grado de vitalidad, según ha demostrado el estudio de Liliana Tamagno (2003). En su trabajo sobre la migración de estos grupos, la autora plantea que:

No es cierto, como comúnmente se pensaba, que la migración haya provocado la pérdida de la identidad. No sólo se piensan sino que actúan como pueblo, manteniendo reglas de parentesco según usos tradicionales, manteniendo viva la lengua, continuando con la reciprocidad como modo de relación social, reconociéndose

6. El estado argentino comenzó a reconocer la presencia de los Pueblos Indígenas en su territorio recién en la década de 1990. Hasta la reforma constitucional de 1994, que reconoce la preexistencia étnica y cultural de los Pueblos Indígenas (art. 75 inc. 17), la única mención a los indígenas en la carta magna recomendaba mantener un trato pacífico con ellos y promover su conversión al catolicismo. Esas reformas coincidieron con la emergencia de un activismo mapuche con características específicas y un nivel de visibilidad pública que no se habían dado con anterioridad (Kropff 2005). En el art. 75 inc. 17 se proclama "Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones" (Gordillo y Hirsch 2010:29).

en un origen y en trayectorias comunes y manteniendo una memoria coherente a pesar de las transformaciones y de los cortes, muchas veces traumáticos, sufridos individual y/o colectivamente (Tamagno 2003: 170).

También el caso de los tobas (Qom) en contextos urbanos, pero para la ciudad de Rosario, fue abordado por Vázquez (2000), quien analiza la construcción de la etnicidad de los mismos y la exclusión sociocultural que padecen. Presta atención a la distribución espacial de la población indígena en los barrios, las tensiones con el resto de la sociedad, y la pauperización de estos grupos. Al igual que en el caso de La Plata (analizado por Tamagno 2003), en Rosario el autor observa las redes de solidaridad e intercambio que los tobas han construido, y sostiene que en Argentina la mayoría de la población y sus instituciones no aceptan ni respetan de hecho la diversidad cultural. En este sentido intenta elaborar propuestas concretas para modificar la situación de exclusión y opresión que sufren los grupos indígenas. Socioeconómicamente forman parte de los grupos más marginales, y las redes de solidaridad e intercambio no son suficientes para amortiguar la situación; en cuanto a la religión existe un sincretismo entre las creencias tradicionales y las evangélicas, del mismo modo que en lo relativo a la salud y enfermedades hay interacción entre viejas costumbres y creencias con la medicina occidental; y en cuanto a lo escolar y lingüístico, la deserción y la falta de medidas que difundan la realidad cultural indígena en todo el sistema escolar son otro signo de estas desigualdades de poder.

En este sentido, de Jong (2004) también estudia las organizaciones indígenas en localidades bonaerenses. Un ejemplo que toma la autora de la vitalidad indígena en estos contextos urbanos lo representa el 'III Parlamento Indígena de la Provincia de Buenos Aires' llevado adelante en Los Toldos, en el año 2000 (Partido del Gral. Viamonte, Provincia de Bs. As.). Así, centrándose en el caso de la 'tribu del cacique mapuche Ignacio Coliqueo' y partiendo de la historia de las relaciones interétnicas en tierras pampeanas, intenta caracterizar el contexto de surgimiento de nuevas agrupaciones indígenas y analizar los usos del pasado en sus discursos. Presta atención a la conformación de identidades y memorias indígenas en el marco de procesos de producción de hegemonía y los espacios de disputa y controversia que éstos habilitan (de Jong 2004).

En la ciudad de Santiago (Chile), Varas (2005) intenta analizar y repensar el vínculo del Estado con el movimiento indígena mapuche (la tensión entre etnificación y etnogénesis), y el carácter tensional de la demanda, entre los derechos económicos-sociales y los derechos de reconocimiento como pueblo. El autor estudia a los mapuches urbanos, busca comprender su construcción identitaria, la reelaboración cultural que debieron atravesar fuera del ámbito de la comunidad rural, y la reproducción del espacio social en la organización. Ejemplo de esto es el rescate del We Tripantu o la resignificación de espacios ceremoniales como los Rewe de Machi, "dinámicas propias del ámbito urbano, de quienes se autoidentifican como mapuche y reclaman un espacio en el desarrollo general del país" (Varas 2005: 8).

Las disputas en torno a la relación entre lo rural, lo urbano y lo indígena en el contexto argentino han sido abordadas por Andrea P. Szulc (2004), también para el caso Mapuche pero en Argentina. Su estudio parte del proceso de incorporación y subordinación de los pueblos indígenas al Estado nacional, para explorar diversas producciones recientes de los mapuches que cuestionan, reformulan y/o subvierten las representaciones instituidas.

Un antecedente de estudio que presenta más similitudes con nuestro caso, lo constituye la reciente tesis de Mariano Nagy (2012) para la zona de Trenque Lauquen-Pigüe-Puan, en la que se intenta recuperar las trayectorias de aquellos indígenas que lograron evitar ser

apresados (por las tropas que capturaron a Pincén), y circularon por la región del actual noroeste bonaerense y el este de La Pampa, proletarizándose en diversas tareas rurales, y que se asentaron en los espacios aún vacíos y periféricos del incipiente poblado de Trenque Lauquen. El autor posiciona a la comunidad indígena como actor político y social de la región, sobreviviente a las políticas de sometimiento, y protagonista del presente, donde los indígenas ofrecen un relato histórico que cuestiona al discurso hegemónico que desde más de un siglo proclamaba su extinción.

4. PROCESO DE TERRITORIALIZACIÓN E INVISIBILIZACIÓN EN MIGUEL RIGLOS

Como comentamos antes, luego de las campañas militares que tuvieron lugar entre mediados y fines de la década de 1870, distintos indígenas⁷ y sus descendientes migraron en forma dispersa hacia la región del Este de la provincia de La Pampa y Oeste de la provincia de Buenos Aires, donde sus familias se establecieron por décadas.

El arribo de población indígena en las tierras que hoy pertenecen a la localidad de Miguel Riglos data incluso de antes de su fundación en 1911. Fueron varias las familias que llegaron a la zona migrando desde distintos lugares y por motivos diversos, ya sea huyendo, buscando trabajo o un lugar donde asentarse tras los destierros sufridos. Los Rosas, Farías, Cuyaman y Zabala fueron de las primeras familias en llegar, en los primeros años del siglo XX, y más tarde arribaron otros grupos como los Carripilón, Cabral, Villar y Unaiche, mientras que otras familias llegaron más recientemente, en la segunda mitad del siglo. En la actualidad nos encontramos en la localidad con una gran diversidad de familias indígenas como los Farías, Campo, Carranza, Sosa, López, Villarreal, Zabala, Cuyaman, Wincalao, Rosas, Unaiche -Tripailao, Mellado, Pedernera. Esta gran diversidad de familias que descenden de los distintos grupos indígenas a los que nos hemos referido previamente, responde al proceso de territorialización en una región a la que los indígenas migraron posteriormente al fuerte desmembramiento que se produjo a fines del siglo XIX. De este modo, distintas familias con ascendencia perteneciente a diferentes grupos étnicos fueron ocupando el espacio.

Es difícil reconstruir la historia de estas familias puesto que las distintas situaciones por las que se vieron forzados a pasar, como los confinamientos, represiones, traslados forzados y separaciones de grupos, no siempre pueden recuperarse en las documentaciones, y existen vacíos de información para completar las genealogías familiares, un objetivo que es clave para los miembros de esta comunidad. Estos vacíos se encuentran también relacionados con lo que algunos autores, como Diego Escolar (2007) y Andrea P. Szulc (2004), denominan 'etnocidio estadístico censal' como táctica de invisibilización a través de la ausencia de información estadística oficial sobre la población indígena.

A estas dificultades se suma el hecho de que en el Este de La Pampa y Oeste de la Pro-

7. Resulta imposible establecer con qué grupos étnicos se identificaban, dado que muchos de estos contingentes eran parte de los indios amigos que habían perdido su autonomía décadas atrás o bien se trataba de contingentes multiétnicos asentados en provincia de Buenos Aires: había allí descendientes de boroganos, ranqueles, salineros, de Pincén, entre otros.

vincia de Buenos Aires, en contextos donde el empleo ocasional en campos hacía de la migración una práctica constante, no se conservaron lazos comunitarios tan estrechos, como por ejemplo en la colonia Emilio Mitre (fundada en 1900 en el oeste de la provincia de La Pampa), sino que los indígenas contrajeron matrimonio con pobladores de la zona con otras ascendencias. Es por eso que las comunidades en el este pampeano y oeste bonaerense integran poblaciones procedentes de distintos grupos étnicos, y compartieron en aquellos primeros años algunos espacios que en casi todos los casos estaban 'atrás de las vías', es decir, en zonas marginales de la ciudad.

Según algunos de los testimonios, existía en Miguel Riglos un lugar conocido como la 'Cueva del Chanco'⁸ donde vivían descendientes indígenas junto a otros inmigrantes. Al ser una localidad que se movía alrededor de las vías y de la levantada de cosecha, la circulación de población era ciertamente intensa. La mayoría de las familias que llegaban a la zona se empleaban en las grandes estancias pertenecientes a poderosas familias como los Anchorena.

El caso de la familia Farías es un ejemplo de cuatro generaciones que han habitado las tierras de Miguel Riglos antes de 1911. Eusebio Farías se instaló en 1903 en la región con su mujer, Joaquina Sosa, provenientes de Azul y Tandil. En ese momento la zona era "tierra de nadie, era todo campo abierto y caldenes"⁹. Trabajaron para la familia Anchorena, y construyeron su primera casa atrás de la escuela. Realizaron labores como peones de campo y empleadas domésticas en distintas estancias como La Merced. Sus descendientes¹⁰ se criaron en la localidad y mientras algunos permanecieron en ella, otros migraron a Santa Rosa a trabajar en los hornos en la zona del Salitral (hasta que los trasladaron a barrios como Villa Parque), otros a Macachín y algunos de ellos a Azul. Una de las descendientes que vive aún en Riglos es Eusebia Farías¹¹.

Entre esas familias se encuentra también la de los Cuyamán, algunos de cuyos miembros arribaron tempranamente, algunos se quedaron en Riglos y otros actualmente se encuentran en Santa Rosa. Los Rosas-Cuyaman son descendientes de Mariano Rosas, un homónimo del cacique que viviera en el siglo XIX, que se radicó en Santa Rosa desde mediados de la década de 1890, y se asentaron junto a los Farías mientras tuvieron sus carpas detrás de la escuela N° 91. De la generación de Eusebia también tenemos los casos de Felisa y Malvina Rosas, esta última se casó con un Cuyamán y tuvieron tres hijos. Los Wincalao, por su parte, venían de la zona de Macachín. Aparte de encontrarse miembros en Riglos, tienen parientes en Bahía Blanca y Santa Rosa. De la familia Guanchul, algunos están en Riglos y otros en

8. En la localidad de Trenque Lauquen (oeste de provincia de Buenos Aires), una situación similar de concentración de población indígena en un área marginal de la ciudad se dio en el barrio Indio Trompa (Nagy 2012) y en Santa Rosa (este de La Pampa) en el barrio El Salitral (Salomón Tarquini 2010).

9. Entrevista realizada a Eusebia Farías el 10 de Noviembre de 2012.

10. Tuvo catorce Hijos: Eusebia Farías, Juan Farías (trabajaba en Puán, hizo el servicio en la marina y falleció en Macachín), Sirilla Farías, Ricarda Farías (aún vive en Santa Rosa), Pascual Farías, Eugenio Farías (vivió y falleció en Riglos), Gabriela Farías (migró a Azul), Natalia Farías (falleció en el 2010 en Miguel Riglos), Martín Farías, Jenaro Farías (hizo el servicio en la marina, se trasladó a Santa Rosa a trabajar en los hornos y falleció de cáncer), Margarita Farías, Aidé Farías, Andrés Farías y Juana Farías.

11. Tuvo doce hijos, la primera Ángela Nicasia Farías (hija de Florencio Villareal), Teresa Gaitán, Andrés Gaitán, Juan Gaitán, Benito Gaitán (y seis más también hijos de Gaitán) y Graciela (la única hija que tuvo con Cepeda y que falleció en sus primeros meses de vida).

Santa Rosa. Una de nuestras entrevistadas¹² señala que “el abuelo de mi papá era cacique de una toldería y se llamaba Sebastián Guanchul”.

Por otra parte, la familia de los Unaiche constituye un ejemplo de los destinos de población indígena tras la dispersión de las colonias formadas por otorgamiento de tierras a los nativos. El abuelo de una de las personas que brindaron su testimonio¹³ era Pelegrino Unaiche, capitanejo de Calfucurá¹⁴. Luego de las campañas militares, a uno de sus hijos, también llamado Pelegrino, le asignaron tierras en la colonia Los Puelches¹⁵ junto con todo el grupo de Ñankufil Calderón. Años después, seguramente la sequía y falta de oportunidades hizo que sus padres migraran a General Acha, y de allí algunos miembros de la familia fueron a Santa Rosa y Toay. Nuestra entrevistada llegó a Miguel Riglos ya junto con su marido, en busca de trabajo, donde finalmente se radicaron.

Los Pederñera, por su parte, vienen de la zona de Mendoza, y nuestro entrevistado se identificó como “descendiente de un Cacique Pederñera proveniente de San Luis”¹⁶. Aunque es una migración más reciente y motivada por cuestiones personales, es otro caso más de una familia indígena que forma parte de la población de Miguel Riglos.

De acuerdo a los testimonios recolectados, las primeras familias indígenas en poblar este territorio mantenían vínculos comunitarios y de solidaridad. Eusebia Farías nos comentaba que “Eran muy buenos los Rosas, si mamá no tenía carne y ellos tenían carne la traían y comíamos todos juntos, nos hicimos muy compañeros”. Cuando llegaron construyeron sus propias carpas para vivir¹⁷. Fabricaban sus casas con adobe y el sistema de ‘chorizo’ (barro y paja), hasta que como consecuencia de la Ley de Ranchos, por disposición municipal, todas estas viviendas fueron demolidas. Además, cuando sacaron de allí a esta población, varios fueron derivados a las viviendas que se conocen como los ‘medios quesos’, una serie de construcciones de caños doblados y chapas en forma de semicírculo que posteriormente fueron demolidas también.

Sin embargo, a pesar de que aún hoy se encuentran viviendo en la región, estos grupos indígenas son invisibilizados constantemente a través de distintas prácticas. De esta mane-

12. Claudia López, descendiente de Guanchul, casada con Benito Farías (hijo de Eusebia Farías). Su ascendencia indígena proviene del padre, quien actualmente reside en Santa Rosa.

13. Crescencia Tripailao, quien tuvo 10 hermanos: Erineo, Cristián, Juan, Tomasa (vivió en Acha y ahora está en Santa Rosa), Ángela (falleció a los 4 años), Valentina, Eulogia, Carmela (vivía en Acha), Julia, y Virginia (vivió en Acha). Sus padres fueron Pelegrino Unaiche y Virginia Tripailao.

14. Cuando llegamos a su casa, notamos que guardan con particular interés una imagen de Pelegrino Unaiche extraída del libro de Depetris & Vigne (2000), que tienen enmarcada en el comedor.

15. Cabecera del departamento Curacó en la Provincia de La Pampa, con una densidad demográfica de aproximadamente 500 habitantes, se ubica en el margen derecho en el tramo final del río Salado-Chadileuvú-Curacó, rodeada por las lagunas Urre Lauquen, La Dulce y La Amarga, las sierras de Lihué Calel y atravesada por la ruta nacional N° 152 y las rutas provinciales N° 106 y 107. Siendo un sitio estratégico del oeste pampeano, la localidad fue declarada Centro Geográfico de la Argentina en 1978 a través de un Decreto Nacional (Salomón Tarquini et al 2009).

16. En esta entrevista, Pedro nos contaba que él descubre su ascendencia porque por mucho tiempo lo crió su abuelo, quien le contó su historia e incluso hablaba el idioma. Sin embargo, sus hermanos desconocen que sean descendientes. Esto ejemplifica los inconvenientes que existen al momento de recuperar datos.

17. En futuras investigaciones se pretende analizar si este tipo de asentamientos guardan similitudes con el tipo de “hogares en racimo” que identificó Salomón Tarquini (2008) para la ciudad de Santa Rosa.

ra, no sorprende, por ejemplo, que en el dibujo del escudo que se elaboró para la celebración del centenario de Miguel Riglos se encuentren máquinas para trabajo agrícola e inmigrantes europeos, pero ni una sola referencia respecto a los indígenas. Esto también se observa en la participación en los festejos de carnaval que se realizan en la localidad. Estos tienen un fuerte carácter simbólico y una importancia particular para la comunidad, puesto que allí desfilan representantes de distintos colectivos sociales. La 'Eusebia Farías' participa en esta instancia como comunidad Ranquel, siendo pocos los miembros indígenas que desfilan debido a la resistencia que hay por parte de algunos sectores de la sociedad en aceptar a los indígenas como parte de la historia de Riglos, y la reticencia de algunas instituciones religiosas a que sus miembros formen parte de ella en lugar de integrar la comparsa de la propia iglesia.

La presencia pública en cada localidad no constituye un aspecto menor; en este sentido, hay múltiples ejemplos de esta práctica, uno de los cuales señala Szulc (2004) con la Organización de Comunidades Mapuche-Tehuelche 11 de Octubre:

Se organizó una movilización en conmemoración del 'último día libre de los pueblos de América' en la cual, como intento de instalar en el imaginario urbano la presencia mapuche, recorrieron la calle de Esquel denominada Gral. Roca, reemplazando a su paso los carteles indicadores por otros con el nombre 'Puel Mapu'. Esta práctica implica una impugnación a la invisibilización de su pueblo mediante la reducción a lo rural, y al relato nacional instituido que glorifica a este tipo de personales históricos (Szulc 2004: 174).

Es importante entonces el significado que tiene la presencia indígena en dicho acontecimiento público, como manera de disputar un espacio político y cultural, un modo de legitimar su presencia en la localidad.

5. PROCESO DE COMUNALIZACIÓN: LA COMUNIDAD 'EUSEBIA FARÍAS'

Los miembros de la Comunidad Eusebia Farías se identifican como ranqueles y a la vez pertenecientes al grupo de Pincén. Su contexto de movilización se da en el marco del movimiento Rankülche, pues integran el Consejo de Lonkos, que nuclea a casi la totalidad de estas comunidades, mayoritarias en la provincia. Como vimos en el apartado anterior, las familias que integran esta comunidad de Miguel Riglos provienen de distintos grupos étnicos —no solo ranqueles sino incluso descendientes del grupo de Calfucurá—, pues se han reunido en esta localidad luego de trayectorias dispersas, que incluyen migraciones desde el oeste de la provincia de La Pampa hasta el centro de la provincia de Buenos Aires. En este sentido, si bien no existen críticas abiertas a su participación entre los Rankülche, algunos de éstos, anclados en un discurso que enfatiza la "pureza de raza" como criterio de autenticidad, objetaron, por ejemplo, que se erigiera un monumento a Pincén en La Pampa en lugar de que se hiciera a los ranqueles (Salomón Tarquini, comunicación personal, mayo 2013).

En el inicio de la comunidad, sus miembros buscaban poder recuperar la historia de la familia Farías, y luego 'trabajar la cuestión de la identidad', según indican, al interior de las familias indígenas. Intentan recuperar la documentación histórica y testimonios orales para no perder la memoria de las prácticas culturales de sus ancestros y sus historias personales, para construir y sostener su propia memoria colectiva.

Quien comenzó con todo el rastreo genealógico de su comunidad fue Diana Oliva¹⁸. En una de las entrevistas ella cuenta cómo inició la investigación de su historia a través de distintas conversaciones con su abuela Eusebia Farías. Las preguntas giraban en torno a la procedencia de sus abuelos, Joaquina Sosa y Eusebio Farías, el uso de la lengua indígena, formas de vida y prácticas culturales, entre otros aspectos.

Luego se sumaron otros miembros con quienes conformarían la comunidad: su madre Ángela Farías, su hermana Myriam Oliva, su abuela Eusebia Farías y su tía Teresa Farías. Empezaron por discutir la idea de qué es una comunidad, qué es un pueblo y fueron visitando a otros descendientes indígenas para conocerse y trabajar juntos su historia. De todos modos, por más que establezcan relaciones entre las familias, no significa que todos acepten ser incorporados a la comunidad, fundamentalmente porque en Riglos, al igual que en varias otras localidades de la provincia y el país, hay muchas dificultades para aceptar la presencia de población indígena sin que exista una sospecha acerca de la 'autenticidad' de sus miembros.¹⁹ Al mismo tiempo, se torna difícil que se comprenda el valor cultural de la existencia de una comunidad, puesto que como es sabido, durante más de un siglo se asoció a los indígenas con atraso, pobreza y 'falta de civilización'. A estos factores se suma el hecho de que, como veremos, la comunidad es muy nueva en su conformación.

Del mismo modo, la cuestión indígena es un tema que comienza a instalarse solo de manera muy reciente en la localidad, siendo así que mientras personas de generaciones anteriores, que ahora tienen entre 50 y 60 años, recuerdan prácticas culturales o relatos de sus parientes mayores, los jóvenes tienen otro contexto, y se hace difícil para las comunidades indígenas poder explicarles a ellos la organización y la participación social. Algunos integrantes evalúan que como esta instancia no tiene fines de lucro, los jóvenes no encuentran en la comunidad una utilidad clara como para participar (situación opuesta a la de los jóvenes mapuches descripta por Kropff 2004).

Según Diana Oliva, la identificación pública como indígena tiene que ver con una decisión personal, y un trabajo interno que conlleva un gran esfuerzo, producto principalmente de la presión cultural existente frente a lo que significa haber sido y ser indígena. En ese sentido, son importantes las limitaciones que ejercen instituciones religiosas, una falta de reconocimiento oficial, y el menosprecio que el sentido común ha perpetuado a lo largo de varias generaciones. Los colectivos indígenas en esta zona han sido incorporados a la categoría de 'cabecitas negras', como los 'indios misturados' en el estudio de Oliveira (1998), el caso de los grupos indígenas en los barrios de Venezuela (González 1997), o los mapuches en la ciudad de Santiago (Varas 2005).

En una entrevista realizada en Miguel Riglos el 10 de Noviembre de 2012 una mujer sostenía:

Este pueblo es una colonia, por eso hay tanta discriminación. Cuando se hacen las fiestas de las colectividades se ve claramente, se juntan las asociaciones, todos rubios. Colonizaron e hicieron tierras agrícolas, entonces nadie quiere ser indio acá. Todo el mundo sabe que hay indios y que había, pero nadie se organiza por la vergüenza. Incluso pocos indios son los que tienen título de propiedad privada.

18. Diana Oliva nació en 1979 en Miguel Riglos, aunque creció y se educó en Santa Rosa, donde vive actualmente y ejerce la docencia en institutos de formación docente, especialmente en danzas y otras actividades artísticas.

19. Sobre esta cuestión hay abundantes referencias en la literatura disponible. Véase por ejemplo Escolar 2007, Lazzari 2010, Nagy 2012.

Chininazo, Teresa, Ángela de tanto luchar, y la tía que tiene casa de barrio. El resto vive como antes, con casas prestadas del Estado (Diana Oliva).

A pesar de las dificultades, la Comunidad 'Eusebia Farías' inició la formalización de este proceso en septiembre de 2010, cuando se firmó el Acta de Conformación de la Comunidad ante el registro civil de Miguel Riglos, con la firma de diez participantes, número que ha ido creciendo en los últimos años. Explican que firmaron el acta, no a los efectos de obtener la personería jurídica, sino para que los reconocieran como organización social mediante un aval legal. En uno de los testimonios expresan:

Este pueblo era tan colonizado, que si la gente decía que eran indios no les daban laburo, lo discriminaban totalmente. Nosotros resistimos a eso, éramos los indios del pueblo. Cuando hicimos lo de la comunidad yo dije, bueno ahora somos indios oficiales, ya no somos los indios que viven al otro lado del pueblo (Ángela Nicasia Farías).

El acta fundacional en realidad no la hicimos a los efectos de sacar la personería jurídica, sino para que nos reconocieran como organización social, por lo que cualquier persona que en Miguel Riglos diga que nosotros no somos una organización social está equivocado legalmente, y obviamente culturalmente también, porque nosotros funcionamos como comunidad (Diana Oliva).

En ambos comentarios se puede discernir el criterio de legitimidad que el marco de la comunidad les otorga. No obstante, ellos entienden y manifiestan en las entrevistas que la obtención de una personería jurídica no es más que una 'imposición implícita' por parte del Estado, puesto que los obliga a adoptar ciertas normas que no son propias de su funcionamiento²¹. Encuentran una contradicción entre esta situación y el hecho de que la Constitución Argentina establezca que el Estado debe reconocer la diversidad y reconocerse como un Estado multiétnico y multicultural. Por otra parte, mencionan casos de otras comunidades que se han organizado para obtenerla y no sólo los trámites son lentos y desgastantes, sino que a los efectos de preservar la posesión de las tierras que ocupan, en situaciones de inminente desalojo, la personería resulta de muy poca ayuda.

Para los poderes estatales (provinciales y nacional) no pueden existir 'pueblos indígenas', sólo reconocen oficialmente con derechos a las 'comunidades indígenas' (Lazzari 2010). La legislación en Argentina continúa reduciendo lo indígena a la esfera comunitaria, es decir, se les reconoce su presencia, personería jurídica y derechos, pero se les niega el carácter de pueblos, quitándoles legitimidad como una 'articulación político-cultural supra-comunitaria' (Szulc 2004).

La comunidad se cuestiona el hecho de ingresar bajo el ala de un Estado opresor y vio-lento, que nunca respetó acuerdos como los tratados de paz, ni tampoco hoy tiene la intención de generar una reparación histórica de los derechos colectivos. Al respecto manifiestan:

20. Apodo de Eusebia Farías.

21. En el caso de los Mapuches, ellos también definen como limitado el reconocimiento estatal de las comunidades, puesto que no reconoce sus autoridades originarias, ni su propia forma de organización (Szulc 2004).

Dentro de nuestras comunidades quien no tiene personería jurídica parecería ser un indio de rango menor. Es decir, si vos no tenés personería jurídica te enteras último de todas las cosas. Si vos querés acceder a algo o ir a un debate te enteras último si no estás demasiado activo, ¿por qué? porque no tenés personería jurídica. Entonces si no estás registrado no existís, ese es el discurso totalmente violento que tiene el Estado con un montón de gente que están igual que nosotros, pensando para qué nos vamos organizar o vamos a hacer esto si la cosa se plantea así desde el Estado (Diana Oliva).

Sostienen que el Estado lleva adelante una política asistencialista con las comunidades. La concepción paternalista y asistencialista que presenta a los indígenas como sujetos incapaces sobre los cuales ejercer una función tutelar, continúa entonces presente en las políticas estatales (Szulc 2004). Cabe aclarar que en las entrevistas mantenidas no se hizo diferencia entre los distintos niveles de estatalidad como el nacional, provincial o municipal.

Al respecto, Diana Oliva sostiene: "Para mí una comunidad es aquella gente que se conoce porque se visita, no hacemos reuniones [como lo exigen las pautas de organización según personería jurídica] y esas cosas, nos visitamos y tenemos una afinidad."

Los conflictos respecto a la personería jurídica también existen al interior del movimiento indígena, ya que los propios miembros indígenas se la exigen entre sí como requisito para el acceso a información, actividades y subsidios.

De acuerdo a las entrevistas y nuestras observaciones en campo de sus interacciones, los integrantes que están movilizándolo la conformación de la comunidad buscan una legitimidad basada en criterios de autenticidad asentados en ciertas prácticas culturales y la descendencia sanguínea. Esto se reflejó en las entrevistas que Diana realizó a las familias indígenas en Miguel Riglos, cuyas preguntas apuntaban constantemente a las costumbres (como por ejemplo cómo eran los partos, las comidas, la lengua) y de dónde proviene su 'sangre indígena'. Uno puede ver entonces, en estos intersticios, que existe un criterio de autenticidad, que configura la 'esencia' del ser indígena, que es moldeado en parte por imposiciones externas, y que no puede evitar caer en la contradicción de ignorar los cambios históricos y políticos por los que pasaron los indígenas. Problemáticas similares se han verificado en estudios como los de Laura Kropff (2004 y 2005) sobre los mapuches, cuyas generaciones más jóvenes están cuestionando este tipo de criterios.

Como plantea Diego Escolar (2007) la etnicidad, como otras identidades, no puede ser entendida fuera de su dimensión política. Las propias categorías étnicas y procesos de etnogénesis suponen procesos de construcción y disputa de hegemonía que involucran 'luchas de clasificación'. Frente a las exigencias de demostrar 'autenticidad' para legitimarse, el esencialismo estratégico termina siendo prácticamente un componente ineludible de todo discurso étnico.

Asimismo, la 'Eusebia Farías' mantiene una militancia activa como comunidad en su participación de los congresos y debates al interior del movimiento indígena, y realiza diversas actividades. Para el centenario de Miguel Riglos participaron todas las organizaciones de la localidad, y en el caso de la comunidad indígena realizaron un mural cuyo dibujo representa las transformaciones y deterioro de la tierra frente al avance del 'progreso'. (Foto 1)



Foto 1 : Miembros de la comunidad Eusebia Farías junto al mural que realizaron para el centenario de Miguel Riglos, Año 2012

Como señalamos anteriormente, la comunidad participa en los festejos del carnaval cada año (Foto 2), y desfilaron junto al resto de los participantes, en el acto conmemorativo del centenario de la localidad de Miguel Riglos (Foto 3).

Como proyecto futuro, la Eusebia Farías solicitó el permiso para hacer uso de unas tierras en particular para plantar un bosque nativo, debido a que en la zona de Miguel Riglos todas las plantas autóctonas fueron eliminadas y el paisaje se vio fuertemente modificado. Cabe aclarar que lo que se solicita es el permiso para utilizar las tierras, y no la cesión del título de propiedad, el cual permanecería en manos del municipio.



Foto 2: Miembros de la comunidad Eusebia Farías en la Fiesta de Carnaval en Miguel Riglos, Año 2013



Foto 3: Miembros de la comunidad Eusebia Farías en el festejo del Centenario de Miguel Riglos, Año 2011

6. CONSIDERACIONES FINALES

En este artículo hemos iniciado un examen de las características del proceso de territorialización y comunalización de poblaciones indígenas en el este de La Pampa a partir del estudio de la comunidad Eusebia Farías, de Miguel Riglos. Así, repasamos las instancias en las que estos pobladores fueron llegando a la localidad, sus vínculos familiares y sus procedencias. Examinamos luego las estrategias y dificultades para legitimarse ya no solo en la ciudad sino al interior del movimiento Rankülche del que forma parte. En ese sentido, la heterogeneidad de su composición, según surge de los primeros tramos de este escrito es uno de los factores que podrían conspirar contra la "pureza" que reclaman ciertos sectores de los Rankülche.

Este primer análisis indica que la invisibilización y negación de su presencia en la localidad en tanto indígenas se dio en todas las etapas, ya sea en los asentamientos previos, como parte integrante de la fundación de Miguel Riglos, o en la actualidad. No puede dejar de notarse, a su vez, que frente a esta situación de exclusión, negación y violación a sus derechos, también se conforman comunidades que luchan por sus reivindicaciones, como es el caso de la Eusebia Farías.

Así, tanto este estudio preliminar como el de Nagy (2012) sugieren que es probable que estas dificultades sean compartidas por la población indígena de toda la zona Este de la Provincia de La Pampa, aunque resta avanzar en el análisis de las redes de relaciones familiares y las características de los procesos de comunalización en toda la zona. Seguramente, la exploración más sistemática de estos aspectos en una escala ampliada permitirá destacar la complejidad de estos procesos y avanzar en la desarticulación de estereotipos, al tener en cuenta la multiplicidad de factores y actores que intervienen en la visibilización de los pueblos originarios en nuestro país.

FUENTES UTILIZADAS:

- Acta de Conformación de la Comunidad Eusebia Farías [10 de Septiembre de 2010] (archivo de la Comunidad)
- Censo de 1895 en Depetris, José Carlos (2003) *Gente de la Tierra. Los que sobrevivieron a la conquista, con nombre y apellido*. Censo de 1895. Santa Rosa: Pampa Central, Ediciones De la Travesía.
- Entrevista con Diana Oliva, Santa Rosa, 19-Sept-2012
- Entrevistas con miembros de la comunidad y recorrida en campo, Miguel Riglos, 10-Nov-2012
- Genealogías familiares (archivo de la Comunidad)

BIBLIOGRAFÍA:

- Briones, Claudia (2004). “*Construcciones de aborignalidad en Argentina*”, Société suisse des Américanistes / Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft, Bulletin 68, 73-90.
- Brow, James (1990). “*Notes on community, hegemony, and the uses of the past*”, *Anthropological Quarterly*, 63(1), 1-6.
- Canuhé, Germán (1998). “*Un largo camino de regreso a casa. Reseña histórica de la nación mamülche, pueblo rankül (ranquel), habitante desde siempre del centro de la actual argentina*”, mimeo.
- De Jong, Ingrid (2004). “*De la asimilación a la resistencia: disputas en torno al pasado entre la población indígena de Los Toldos (Provincia de Buenos Aires)*” Cuadernos de Antropología Social, N° 20, 131-150.
- Depetris, José Carlos y Pedro Eugenio Vigne (2000). *Los Rostros de la Tierra. Iconografía indígena de la Pampa*, 1870-1950, Buenos Aires: Amerindia-Universidad Nacional de Quilmes.
- Escolar, Diego (2007). *Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- González, Jesús Manuel (1997). “*Indian City: To be Urban and Indian in Venezuela; Assimilation or Cultural Reaffirmation?*” *Abya Yala News*, Vol. 10, Iss. 3, 21. Disponible en: <http://proquest.umi.com/pqdlink?did=493928341&sid=3&Fmt=3&clientId=13766&RQT=309&VName=PQD>
- Gordillo, Gastón y Hirsch, Silvia (2010). “La presencia ausente: invisibilizaciones, políticas estatales y emergencias indígenas en la Argentina”. En Gastón Gordillo y Silvia María Hirsch (coord.) *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina* (15-38) Buenos Aires: La Crujía.
- Hernández, Raúl (1982). *Miguel Riglos 71 años aniversario. Medio geográfico, reseña histórica y actualidad*. Miguel Riglos: Comisión Municipal de Cultura.
- Jackson, Jean E. and Warren, Kay B. (2005). “*Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, Ironies, New Directions*”. *Annual Review of Anthropology*, 34, 549-573. Disponible en: <http://anthro.annualreviews.org/errata.shtml>
- Kropff, Laura (2004). “*Mapurbe: jóvenes mapuche urbanos*” KAIRÓS, Revista de Estudios Sociales, Año 8, N° 14.
- Kropff, Laura (2005). “*Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas*”. En Dávalos Pablo (ed.) *Pueblos indígenas, estado y democracia* (103-132) Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/davalos/CapKropff.pdf>
- Lazzari, Axel (2010). *The Autonomy of the Appeared: Phantom Indian, Selves, and Freedom*, (on the Rankülche in Argentina), Ph.D Thesis, Columbia university, ms.
- Nagy, Mariano (2012). *Tradiciones situadas, usos del pasado y devenir indígena: “la Conquista del Desierto” y la construcción de hegemonía en la provincia de Buenos Aires*, tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires.
- Pacheco de Oliveira (2004). “*¿Una etnología de los ‘indios misturados’? Situación colonial, territorialización y flujos culturales*” en Grimson, A. et al. (Comps.) *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano* (285–322). Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Salomón Tarquini, Claudia (2008). *Indígenas y Paisanos en La Pampa. Subalternización, ciclos migratorios, integración urbana (1870-1976)*. Tesis doctoral. Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires. Santa Rosa, La Pampa.
- Salomón Tarquini, Claudia, Paula Laguarda y Carlos E. Kuz (2009) *Puelches, una historia que fluye junto al Salado*. Santa Rosa: Editorial de la Universidad Nacional de La Pampa.

- Salomón Tarquini, Claudia (2010). *Largas noches en La Pampa: itinerarios y resistencias de la población indígena: 1878-1976*. Buenos Aires: Prometeo libros.
- Szulc, Andrea P. (2004). "Mapuche se es también en la waria (ciudad): Disputas en torno a lo rural, lo urbano y lo indígena en la Argentina" *Política y Sociedad*, Vol. 41, N° 3, 167-180.
- Tamagno, Liliana (2003). "Identidades, saberes, memoria histórica y prácticas comunitarias. Indígenas tobas migrantes en la ciudad de La Plata, capital de la provincia de Buenos Aires, Argentina" *Artigos*, 165-182.
- Varas Insunza, José M. (2005). *La construcción de la identidad étnica urbana: etnificación y etnogénesis del movimiento mapuche urbano organizado en la ciudad de Santiago 1990-2000*. Tesis de maestría inédita, Santiago, Chile.
- Vázquez, Héctor (2000). *Procesos identitarios y exclusión sociocultural: La cuestión indígena en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Biblos.