

**EN TIEMPOS DEL MALÓN.
TESTIMONIOS INDÍGENAS SOBRE
LA “CONQUISTA DEL DESIERTO”**

*Graciela Hernández **

* CONICET, Centro de Documentación Patagónica, Universidad Nacional del Sur.
E-mail: gbhernan@criba.edu.ar

RESUMEN

Se analizarán testimonios orales sobre la "Conquista del Desierto" emitidos por narradores indígenas. La mayor parte de estos textos fueron recopilados por un equipo de investigación en la provincia de La Pampa, la otra parte fue recopilada en el marco de un trabajo de campo realizado en Bahía Blanca. Los documentos relatan distintos aspectos de las situaciones materiales y simbólicas generadas por la guerra. En estas voces la memoria se cruza con cuestiones identitarias, el presente se vincula de múltiples formas con el pasado. Seleccionamos dos temáticas narrativas que dan cuenta de algunos aspectos simbólicos de esta guerra: "la ayuda del león" y el cherufe. El león fue un aliado de los ranqueles expulsados de sus tierras y llevados hacia el sur, mientras que el caso del cherufe destaca la importancia de la posesión de una piedra talismán por parte de algunos guerreros ranqueles que lograron resistir durante más tiempo.

Palabras clave: pueblos originarios - memoria - testimonios orales - narrativa.

ABSTRACT

We will analyze oral testimonies about the Conquest of the Desert given by Indian narrators. A research team in La Pampa Province compiled most of them and the rest was compiled during fieldwork in Bahía Blanca. The sources tell about different material and symbolic aspects generated by war. In them memory mixes up with identity issues, in other words the present and the past are linked. We have selected two narrative themes, "the lion's help" and the tale of cherufe in order to analyze symbolic aspects of this war. The first is about the alliance made by the lion and the ranqueles when the latter were expelled from their land and resettled to the south; the second, the tale of cherufe, refers to a talisman stone that enabled some ranquel warriors to resist longer the attacks of the army.

Key words: original people - memory - oral testimonies - narrative.

INTRODUCCIÓN

Nos proponemos trabajar con una serie de testimonios orales indígenas que relatan la llamada “Conquista del Desierto”. Las fuentes seleccionadas son documentos extraídos de un archivo oral, recopilado en la provincia de La Pampa en el marco de una propuesta de documentar la lengua y la cultura ranquel, y una historia de vida inédita producto de nuestro propio trabajo de campo. La citada historia de vida fue realizada con una mujer radicada en Bahía Blanca pero originaria de la provincia del Neuquén, hija de un hombre que recordaba los momentos en que el ejército sacó a su comunidad del lugar de origen, las actuales provincias de San Luis y La Pampa.

El material oral existente en el Archivo Provincial de La Pampa es el resultado de un proyecto dirigido por el Departamento de Investigaciones Culturales de la Subsecretaría de Cultura y se inició prácticamente junto con la recuperación de la democracia después de la última dictadura militar. Pensamos que el material documental ofrece instancias de análisis inmejorables para poner en tensión a la memoria con la historia y la cultura.

Si la militancia de los setenta es unos de los temas preferidos y legitimadores de la historia oral de los noventa en adelante, los indígenas fueron un tema destacado para la antropología y la lingüística pero menos reclamados por la historia, en especial por la historia oral. Sin embargo la historia de los ochenta tomó al tema indígena como relevante ya que se estaba mirando el pasado y buscando antecedentes en el siglo anterior de la trágica historia del siglo XX.

En ese momento la búsqueda del pasado indígena de la región pampeana y patagónica se hacía desde otros paradigmas y muchos de los planteos teóricos, hoy elementales, ni siquiera habían entrado en muchas de las esferas académicas y extraacadémicas que propiciaban este tipo de estudios. Todavía se sentían los ecos de los festejos del centenario de la “Conquista del Desierto” cuando se emprendió, en muchos lados, un recorrido hacia investigaciones que reconocieran la existencia de un pasado indígena, del pasado de los excluidos y reclusos por un proyecto de país que, a menudo, decidía acerca de la vida y la muerte de las personas desde los excesos del poder.

Han pasado veinte años desde esa época y han ocurrido muchas cosas, los pueblos originarios están emprendiendo un proceso de lucha y resisten-

cia que parecía un sueño en aquella época. Con las rápidas transformaciones, internacionales y locales, de las últimas décadas surgieron nuevas perspectivas de análisis sustentadas por distintos enfoques teóricos que tensionan sobre la comprensión del pasado. Sin duda pensar el pasado es un hecho complejo y no está exento de conflictos debido al dinamismo de los procesos sociales y a sus consecuencias sobre el presente.

Consideramos que más allá de las discusiones teóricas que puedan generar cualquier trabajo de campo, el análisis del material recopilado y las propias prácticas de investigación, nos parece fundamental destacar que queremos colocar en una instancia susceptible de consulta a las voces de aquellos que, de una manera u otra, recurren a la memoria para dar cuenta de un hecho concreto: la “Conquista del Desierto”, considerada un paso fundamental para la construcción de la Argentina moderna.

LAS VOCES Y SU IDENTIFICACIÓN

Los ranqueles uno de los pueblos originarios que habitaban y habitan el actual territorio argentino que más sufrieron el ataque de las fuerzas nacionales en la llamada “Conquista del Desierto”, verdadero plan de exterminio y destierro de los indígenas para incorporar a la Argentina a otras condiciones de producción. Como señaló Ezequiel Gallo:

Las consecuencias de la Conquista del Desierto en el posterior desarrollo de la economía argentina fueron de inestimable trascendencia. Como ha sido señalado recientemente, el proceso de expansión económica en la Argentina descansó, fundamentalmente, en la gran disponibilidad de tierras vírgenes localizadas en la línea de fronteras (1972: 42).

Según este autor la “República Conservadora” logró incorporar “de un solo golpe 15.000 leguas” de tierra, dejó de temer a las incursiones de los indígenas y los ubicó en lugares estratégicos para los sectores sociales interesados en la expulsión de los indios, tanto los propietarios de tierras como los militares (1972: 42).

El lugar geográfico estratégico que ocuparon los ranqueles y su política de oposición a los distintos gobiernos los ubicó en un lugar muy especial en la historia argentina. El territorio ranquelino fue una verdadera embajada en la que se refugiaron los opositores al poder, entre ellos Luis Baigorria, quien dejó una crónica -aunque bastante confusa- sobre su relación con los ranqueles. Conocemos a los ranqueles del siglo XIX a través de distintas crónicas, entre las más célebres y detalladas se encuentran: los de Luis de la Cruz, Santiago Avendaño y Lucio Mansilla.

Ranquelinos, ranqueles, ranquelches (gente de los carrizales) son los gentilicios que identificaban a la etnia que poblaba hasta el siglo pasado las sierras de Córdoba, sur de San Luis, sur de Mendoza, noroeste neuquino, oeste de Buenos Aires y gran parte de la actual provincia de La Pampa. Actualmente se encuentran en un proceso de revisión de su pasado y presente que los ha llevado a identificarse como *rankülche* (Lazzari 2003). La historia de esta etnia está poblada de enfrentamientos militares con los blancos, tanto durante el virreinato como después de la independencia.

Los ranqueles -al igual que otros pueblos indígenas- sufrieron el ataque militar que desarticuló a todas las sociedades indígenas. La llamada "Conquista del Desierto" (1979-1881) trajo como consecuencia su confinamiento en las llamadas "colonias". Uno de los lugares donde se llevó a cabo este objetivo fue la colonia Emilio Mitre, lugar al que fueron trasladados en 1900; ubicada en el departamento de Chalileo, a la vera del río Chadileuvú, en la zona árida e inhóspita del noroeste pampeano. Destacamos este lugar porque fue uno de los sitios donde se llevó a cabo el trabajo de campo cuyo material estamos analizando. Las viviendas o "puestos" de esta colonia se encuentran agrupadas en dos grandes unidades denominadas "pueblito Cabral" y "pueblito Carripí", ambos toman el nombre del apellido que predomina entre sus pobladores; es decir, Cabral o Carripí. (Poduje, Fernández Garay, Crochetti 1993: 18)¹.

Otros fueron llevados lejos de su lugar de origen y recorrieron una larga travesía hasta llegar a distintos lugares de la Patagonia argentina, tal es el caso de nuestra narradora, quien describe esta parte de la vida de su padre desde el relato de la "historia de la ayuda del león".

Según la lingüista Ana Fernández Garay el ranquel es una variedad de la lengua mapuche (Fernández Garay 1993: 27). En la actualidad presenta similitudes fónicas con el dialecto *picunche*, del norte de la araucanía chilena. Esta lengua es originaria de Chile pero desde el siglo XVII comenzó a hablarse entre los indígenas de la Pampa y la Patagonia argentinas.

A pesar de la larga historia de resistencia que protagonizaron y de su condición de víctimas de un verdadero genocidio pareciera que estas cuestiones han sido de poco valor para la historia, problemática fundamental solo es encontrar su lugar de origen. Esta discusión aún divide a las propias organizaciones indígenas.

El problema de la duración en la historia de los pueblos originarios tiene magnitudes insospechadas si se lo compara con los mismos planteos

¹ La Colonia Emilio Mitre fue fundada por los franciscanos. Fue proyectada por los frailes Leonardo Herrera y Antonio Palacios con la idea de hacer una colonia pastoril, pero faltaba agua y Julio A. Roca nunca les dio las tierras que gestionaron.

en los cuales los protagonistas son europeos o descendientes de ellos. A estos pueblos se les exige demostrar un pasado ancestral, se vincula su existencia a la geología y a otras ramas de las ciencias naturales. Por un lado, todavía no se pudo sacar de las representaciones de la historia los objetivos de investigación de la escuela histórico cultural y su búsqueda de la difusión, sus discusiones con los evolucionistas y sus interpretaciones del mismo poblamiento de América. Por otro lado, al ser el material lítico el principal soporte del registro arqueológico se asocia la piedra a la propia condición humana. Por lo tanto tienen un pasado petrificado, sus huellas están en las piedras siempre exentas de carnadura, de latidos, sentimientos e ideas, aunque como dice Marc Augé (2003: 45) la historia es siempre demasiado rica, profunda y múltiple para que pueda sufrir esta reducción. Además, con frecuencia se repite la misma paradoja, por un lado se considera que están desde el comienzo de los tiempos, y por otro nunca parecen satisfacer los requerimientos necesarios para demostrar una antigüedad que evite las dudas sobre su legitimidad, sobre su historia.

El origen de los ranqueles ha dado lugar a diferentes teorías y aunque ese no es el tema central de nuestro trabajo queremos identificar las principales ideas al respecto. Para Rodolfo Casamiquela, los ranqueles aparecieron históricamente a fines del siglo XVIII y deben su gentilicio a los carrizales que abundaban en el ámbito pampeano. Según esta explicación, los ranqueles serían la transformación de la porción oeste de los querandíes, quienes sufrieron primero un proceso de tehuelchización, y luego uno de araucanización producido por la influencia de los pehuenches del norte del Neuquén (Casamiquela 1982: 20)². Para el historiador Jorge Fernández los ranqueles eran pehuenches, más precisamente, originarios de una comarca situada en el extremo norte del Neuquén, entre las actuales localidades de El Cholar y Ñorquin, denominada Ranquil (1998: 45)³.

LAS PERSPECTIVAS TEÓRICAS

La memoria

Las relaciones entre historia y memoria son complejas. La memoria puede ser vista tanto como aliada o como enemiga de la historia. Muchos

² Para Casamiquela los ranqueles fueron una etnia “pehuenchizada” (1982: 20-21).

³ Según este autor: “La fracción pehuenche ranquelina ingresó a la Pampa como consecuencia del alzamiento general de 1770 en Chile, por las guerras que sostuvieron después con los huilliches y, finalmente, por sus guerras intestinas con otros pehuenches.” (1998:

historiadores desconfían de ella pero no quedan dudas de que la historia necesita de la memorización y que el historiador se nutre, permanentemente, de datos relacionados con la memoria.

Los historiadores y los antropólogos contemporáneos, preocupados por el papel de la historia como generadora de condiciones de inclusión y exclusión, de legitimidades y bastardías, están abocados al trabajo de la construcción social de la memoria. Por nuestra parte sostenemos que memoria e historia están íntimamente relacionadas, tanto si entendemos a la historia como una disciplina o como el contenido de un hecho ocurrido en el pasado.

Para Franco Ferrarotti la historia oral se transforma en memoria colectiva y fundamento de la identidad de un pueblo; además señala que no necesariamente tiene que ser la “voz del pasado” o los testimonios de un mundo que ya no está o está desapareciendo. Para este autor la historia oral tiene un gran potencial porque puede convertirse en garganta de lo que se espera del futuro, así como de espacio de autoescucha de la cotidianidad y desmitificación de la historia oficial y la macrohistoria (Ferrarotti 1990: 19).

Los recuerdos y los olvidos se entretienen y se relacionan de diferentes formas desde la perspectiva individual y colectiva. Joël Candau (2002) habla de la memoria individual y colectiva, así como de los olvidos individuales y colectivos. Sabemos que los olvidos pueden tener tantas particularidades como la memoria, se puede enmascarar o borrar información así como recuperar aspectos del pasado a partir de múltiples motivaciones. El citado autor se plantea la problemática de los olvidos y recurre a los trabajos de Bastide para profundizar en una temática que podemos vincular con nuestro campo de análisis. De los trabajos del antropólogo francés en la cultura afronorteamericana toma sus apuntes sobre los olvidos que, de alguna manera, se llenan. En este caso se toman prestados materiales del pasado de los blancos para cubrir los espacios vacíos que deja la memoria colectiva acerca de la esclavitud. También señala los aspectos positivos del olvido que son parte de la memoria, y llega a decir que “la memoria olvidadiza no es siempre un campo en ruinas, también puede ser un lugar de trabajo” (Candau 2002: 81).

Olvidos y recuerdos interaccionan entre sí y pueden ser analizados desde distintas perspectivas. En general, se sostiene que los recuerdos penosos tienden a ser borrados mientras que los placenteros se retienen por más tiempo; seguramente las cosas no son tan simples. Por ejemplo, hemos experimentado que las mujeres que tuvieron partos complicados y en con-

55) Una vez afincados en el ámbito pampeano se mezclaron con los pueblos preestablecidos en el hábitat; Fernández habla de pampas diamantinos y pampas del sur de Córdoba.

diciones de extrema pobreza encuentran más que interesante narrar sus experiencias en grupos focales o con otras técnicas que permiten socializar este aspecto de sus vidas, mientras que otros aspectos de sus vidas, como el momento en que migraron y las condiciones del traslado, son preservados como algo privado que se recuerda pero no se narra, o se narra solo en determinadas situaciones.

Las experiencias de vida y su memorización plantean diferentes explicaciones teóricas acerca de este proceso. Tempranamente Claude Lévi-Strauss (1968) planteaba la conveniencia de mantener la división entre inconsciente y subconsciente. Consideraba que este último era el receptáculo de los recuerdos e imágenes observados durante el transcurso de la vida de las personas que conservaba a los recuerdos aunque no siempre estuvieran disponibles, mientras que el inconsciente se limitaba a poner leyes y organizar el discurso.

La importancia del inconsciente y sus producciones para entender las prácticas culturales ha sido observada como uno de los elementos constitutivos del estructuralismo que sostenía que el simbolismo y las leyes que lo rigen son pocas y dan lugar a productos muy similares, casi inmutables en el tiempo y con las mismas posibilidades de significación. Los planteos posestructuralistas acerca de la arbitrariedad del símbolo han producido nuevos y diversos planteos teóricos que nos permiten nuevas miradas y la inclusión de la perspectiva diacrónica en el estudio de los mitos para que dar cuenta de los procesos históricos.

Por otra parte, si circunscribiendo la memoria a la esfera temática propuesta y al espacio que delimitamos vemos que podemos encontrar determinados aspectos del relato que se repiten. La memoria de los pueblos originarios sobre el accionar genocida de los blancos es ejercitada de distintas formas y, frecuentemente, aparece en forma de relatos que tienen un formato narrativo específico que podríamos rotular como cuentos o mitos.

Como situación derivada de esto, vemos que la narrativa de origen indígena se ha convertido en los últimos años en una parte destacada del “patrimonio intangible”. La valoración del patrimonio y el patrimonialismo nos pone ante nuevas cuestiones en las la historia y la memoria son elementos claves en tanto vínculos con las ideologías que producen la selección que, en muchos casos, conduce a procesos de folklorización del pasado.

Entre los temas reiterados se encuentra la citada relación con la narrativa y la recurrencia a determinados símbolos de la cultura de los blancos para llenar espacios vacíos, uno es la tradición bíblica y la importancia de la Biblia como libro en el que está el pasado de la humanidad y, entre ellos, el de los pueblos originarios. También existen otros libros en los cuales se encuentran los aspectos olvidados del pasado, puede ser un texto escrito

realizado por alguien de la comunidad, por un historiador u otra persona. Siempre se habla de “un libro”, de un texto escrito, en el que se cuenta y describe todo lo concerniente a los indígenas aunque no siempre se pueda demostrar su existencia.

El trabajo etnográfico con sectores en los que la exclusión y la pobreza son un rasgo destacado presenta desafíos éticos y emocionales ineludibles que nos han llevado a replantearnos las características de las estrategias de investigación. Sobre estos aspectos de la investigación social Elizabeth Jelin ha elaborado una serie de reflexiones que dieron lugar a trabajos específicos. Tomamos estos párrafos de uno de ellos:

El intento de investigar las huellas y referentes de la memoria individual y su dimensión colectiva surge del compromiso emocional y ético con un pasado y un presente de los que somos actores/as, con los sentimientos y sufrimientos que esto implica. En la tradición preconizada por C. Wright Mills, asumir esta tarea supone ubicarse en ese punto de convergencia entre las inquietudes y sentimientos personales y las preocupaciones públicas. Intentar hacerlo con profundidad implica las más de las veces vivir el proceso de investigación con mucha carga emotiva, con sufrimientos propios y ajenos, con vivencias que a menudo se hacen intolerables (2003: 101).

Entre las instancias más reconocidas en la búsqueda de la historia en la memoria individual se encuentra la historia de vida, documentos llenos de emociones y experiencias personales fundamentales para reconstruir la memoria, tanto individual como social, de los hechos del pasado.

Para realizar este trabajo hemos seleccionado cuatro testimonios que constituyen una muestra absolutamente cualitativa, cuya elección responde a nuestros criterios subjetivos, ya que entendemos que estos textos tienen potencialidades de análisis e interpretación.

El método etnográfico y las historias de vida

¿Qué significado tiene la utilización del método etnográfico y las historias de vida para estudiar y aprehender el pasado indígena? Consideramos que las respuestas son muchas, son epistemológicas pero también - y sobre todo- son ideológicas. Decimos que dar a conocer historias de vida - una de las estrategias de investigación propias de los métodos cualitativos- tiene un componente ideológico porque permite conocer aspectos de las mismas que han sido sistemáticamente ignorados, como el lugar de las mujeres indígenas, las condiciones en las que se encontraban y las consecuencias que esas condiciones de vida tienen aún en el presente.

Ya dijimos que las historias de vida han sido legitimadas para dar cuenta de la historia de los setenta, dictadura y resistencia, pero siguen sin ser un insumo importante para conocer un pasado que puede incluir a más sujetos sociales, entre ellos los indígenas. Además estamos viendo que dentro de los propios intelectuales indígenas se está produciendo un proceso de documentación de las experiencias de vida dentro del propio ámbito familiar, algunos como parte de algún fondo documental y otros ya han adquirido forma de libro (Nahuelcheo 2005).

El relato biográfico es una de las fuentes de la historia para reconstruir el pasado, aunque en algunas perspectivas teóricas lo más importante se encuentra precisamente en su relato. Al respecto señala Leonor Arfuch:

No es tanto la “verdad” de lo ocurrido sino la construcción narrativa, los modos de nombrar (se) en el relato, el vaivén de la vivencia o el recuerdo, el punto de la mirada, lo dejado en la sombra...en definitiva, qué historia (cuál de ellas) cuenta alguien de sí mismo o de otro yo. Y es esa cualidad autoreflexiva, ese camino de la narración, el que será, en definitiva, *significante* (2002: 60).

Pero también -y por sobre todo- nos interesa reflexionar acerca de las historias de vidas como algo más que un relato, como un documento que da cuenta de la existencia de personas reales que vivieron un momento identificable y específico de la historia. En el análisis de las tendencias del método biográfico que realizó Ruth Sautu (1999: 25) destacan las dos grandes líneas para la reconstrucción de la sociedad a partir de los testimonios de los actores, una es la interpretativista, centrada en los aspectos simbólicos de la vida social y en los significados de la experiencia personal, mientras que la otra se centra en la importancia del método etnográfico y busca relacionar los procesos sociales con las trayectorias de vida.

La historia de vida da cuenta algo que pasó, aunque muchas veces se desconfiaba de estas verdades cuando son demasiado contundentes y no tienen contradicciones internas ni externas. Daniel Bertaux advirtió sobre los peligros de las autobiografías o historias de vida indígenas -escribe indígenas con comillas- inducidas por antropólogos y sociólogos que se nos presentan como demasiado perfectas y llenas de una sabiduría inicial. El autor aconseja tener en cuenta que: “en la literatura: para lograr lo natural se necesita un arte considerable” (Bertaux 1999: 25).

Bertaux opina que la historia de vida no es un formato que resulta familiar a los campesinos, los aldeanos, los empleados y las mujeres, por lo tanto se pregunta si no es una herejía insistir en su práctica⁴. Estas adverten-

⁴ En este texto Bertaux propone la expresión *enfoque biográfico* para evitar las

cias nos hacen reflexionar acerca de los documentos que analizaremos, a los cuales consideramos fragmentados y con vacíos no como relatos capaces de deslumbrar al lector. Por otra parte, vimos que las cosas no siempre son como lo señala el autor francés, ya que nuestros interlocutores pueden estar ansiosos de contar su vida porque la consideran ejemplar.

Desde otra perspectiva podemos decir que la historia de vida puede ser simplemente el producto de varias entrevistas y, metodológicamente, la podemos incluir en el mismo universo de la entrevista y la observación participante. A los problemas de tipo metodológico y epistemológico se suman también los planteos de tipo ético. Si bien las instancias de reflexión acerca de los principios éticos que guían cualquier investigación son una cuestión universal, cuando indagamos en el pasado de los pueblos originarios tenemos que tener en cuenta otras cuestiones. Los pueblos indígenas están en un proceso identificado por algunos autores como de “emergencia indígena” y esperan que los investigadores respetemos este hecho, quieren escribir su propia historia y opinan sobre lo que escribimos. Las perspectivas contemporáneas nos ponen frente a otros desafíos como señala el antropólogo Miguel A. Bartolomé:

Se opera entonces dentro de una especie de vacío ético, en el cual el fin justifica los medios, aunque ese fin no queda muy claro para los nativos y en muchas oportunidades ni siquiera para el investigador, que se limita a desarrollar trabajos sobre algunos de los temas que sus referentes profesionales propusieron como legítimos en el pasado inmediato (2004: 77).

La representatividad del método etnográfico en general, de la historia de vida y de los relatos individuales como insumos para interpretar el pasado, ha sido objeto de múltiples debates y de búsquedas metodológicas para ahondar sobre las tensiones en las que transcurre la comprensión de la acción humana, la conformación individual y el entorno social en el que se producen. Por su parte las experiencias de vida y un sistema simbólico compartido permiten el surgimiento de identidades que trascienden lo individual y se materializan en identidades colectivas, entre ellas las identidades indígenas.

La elaboración de la identidad se encuentra situada en un contexto

especificidades tecnográficas impuestas por Denzin utilizando términos de la lengua inglesa y que le permitieron identificar los siguientes géneros: *life story* [relato de vida] y *life history* [historia de vida]. El primero enfatiza en la historia de vida tal como una persona la cuenta y el segundo pone el acento en el estudio de caso y como una instancia de análisis superior que engloba al relato de vida (1999: 54-55).

histórico y cruzada por cuestiones de poder. Para Ernesto Laclau la existencia de identidades étnicas en el seno de los estados-nación se manifiesta en las demandas insatisfechas, aunque estas demandas -como el derecho a una buena educación, a la vida digna, a la participación ciudadana- podrían hacerse desde la defensa de principios universales; sin embargo, lo universal y lo particular se presentan de diferentes formas en los mecanismos de construcción de las identidades diferenciadas (1996: 51-52).

En el caso de las identidades indígenas hay que recordar que se encuentran en un proceso particular que no puede ser entendido en los mismos términos que la historia de los inmigrantes europeos sino que requiere de conceptualizaciones, debates teóricos y éticos, también particulares.

LA MEMORIA Y LOS RELATOS

Trataremos de hacer audible las voces que han permanecido ocultas pero que sin dudas están y nos marcan un camino. Sabemos que siempre van a llegar al lector mediadas por una serie de procesos de selección, recopilación, transcripción e inclusión en un texto escrito que sigue las pautas de un trabajo de carácter científico, sin embargo nos parece de sumo interés reflejar lo más fielmente posible la subjetividad que emerge de los textos.

Para lograr este objetivo contamos con el material fónico recopilado en el principal relevamiento lingüístico que se hizo en una comunidad ranquel. Los textos orales seleccionados han permanecido inéditos, las publicaciones que surgieron de este trabajo de campo se basaron en los testimonios emitidos y grabados en español y ranquel, con la finalidad de dar a conocer y describir la lengua indígena. Nosotros encontramos que en el material había textos monolingües -en español-, de suma importancia para nuestros trabajos aunque, debido a su riqueza, también transcribimos un testimonio que fue publicado en versión bilingüe.

Por otra parte trabajaremos con fragmentos de una historia de vida que registramos de boca de una mujer que recuerda las historias que le contaba su padre, originario de la misma zona de expansión de la etnia ranquelina. En este caso la narradora da cuenta de la migración forzada que sufrió su padre, quien junto con su grupo familiar fue llevado al área cordillerana del Neuquén, en el límite con Chile, donde ella nació, se crió y fue la menor de una familia con muchos hermanos y hermanastros; a su vez ella migró a la ciudad de Bahía Blanca donde la ubicamos.

Podemos asegurar que en todos los casos el registro oral está pautado por las condiciones que genera el rápido cambio cultural como consecuencia de su confinamiento en la colonia. Las historias de vida, las comidas, el

uso y procesamiento de los recursos del ámbito pampeano, las creencias, las ideas con respecto a la salud y la enfermedad; en suma, todos los aspectos de la cultura tienen profundas marcas del pasado histórico que tratan de recordar para saber cómo eran las cosas antes de la “Conquista del Desierto” y cómo fueron cambiando después.

Los testimonios

Testimonio N° 1. Entrevista a Clara Maldonado realizada por la antropóloga María Inés Poduje y la lingüista Ana Fernández Garay, Santa Rosa, 17 de octubre de 1983.

Cuando a mi abuela la trajeron para el lado de Acha, quién sabe de dónde porque ahí no había nadie, no había ni un pueblo. A ella la trajeron quién sabe de dónde, del lado de Quehué solía decir ella. Ellos disparando, hasta que lo agarraron después, lo llevaron después, le enseñaron, porque disparaba mi abuelo igual. Mi finado abuelo igual, le erraron un tiro disparando.

- *¿Con qué cacique andaba el abuelo?*

Por ahí se quedaban dormidos, sabían hervir cuero seco para no morir de hambre, sabía decir el abuelo. Yo le decía cómo iban a comer cuero? De hambre decía, qué íbamos a hacer no íbamos a morir de hambre, teníamos que comer. Y de agua, sed. Dentrabamos a andar en esas quebradas que ha habido agua desteñida, esos ojos de agua entre las piedras, sabía decir.

[Comentó de otros familiares que podían haber aprendido la lengua pero no lo hicieron]

“Dios, Futa Chao”, mi abuela rezaba cuando había viento o tormenta, mi abuela rezaba, con yerba o con cualquier cosa de comer, rezaba. Yo a veces me acuerdo pero como estoy sola no voy a hablar como loca.

Cuando había relámpagos, tormenta, iba a la puerta y se ponía a rezar. Que la ayudara dios, que no tronara, pero ella lo hablaba en el idioma de ella, en paisano. Ngenechén y que sé yo, todo eso. La abuela contaba en la lengua, ella contó.

A la abuela no le entendían los vendedores, ella siempre decía que vendían caro. Así decía ella, que en paz descansa, yo siempre me acuerdo, pobre mi abuela tanto que me ha retado que me ha apaleado las manos, y la otra hermana no quiso aprender nada, se apareció en Regina, trabajando por ahí, no sé, se casó. Nos sabía dejar las manos coloradas a palos, no quiso aprender, se fue de sirvienta y la dejó a la abuela que

la había criado. Se fue a los veinte años y no volvió más.

Estuve con mi abuela hasta que ella murió, porque la casa que tenía no era nuestra, era de una tía y la tía estaba casada con otro hijo de la abuela. Cuando falleció la abuela ella no quería que nosotros estuviéramos ahí, entonces esta chica trabajaba acá en Santa Rosa y por medio de una señora conseguimos esta casa, pero también le costó. Mi hijo Eulogio quería comprar una casa acá para que yo viniera, estar en el pueblo, y no se la daban a nombre de él ni de ella, más que a nombre mío, ¡Hice más viajes! Hace diez que estoy acá tengo setenta años, nací en el año trece. Estuve hasta los cuarenta con mi abuelita.

- *¿Nunca tuvo intención de aprender la lengua?*

No, como le entendía lo que decía.

- *¿Fue a la escuela?*

Nunca, no había nadie que enseñara en esos años. Yo mandé a los chicos a la escuela hogar. Rosa aprendió corte y confección con una señora.

[En el registro de audio se escucha que mientras ella conversaba se encontraba rodeada de un grupo de familiares y hay alguien que dice que debe haber un libro de cómo hablaba la gente antes].

Testimonio N° 2. El testimonio pertenece a Juana Cabral de Carripilun y fue recopilado por Ana Fernández Garay en la Colonia Emilio Mitre, en 1983. Se trata del testimonio de Juana Cabral de Carripilun que cuenta en primera persona lo que le sucedió a su abuela, también llamada Juana Cabral.

Disparando del blanco.

Por allá venían muchos soldados, venían soldados. Salimos disparando [las mujeres]. Yo ... me dejó, mi mamá me dejó. Mi tía me llevó. Agarré la cola del caballo, agarré la cola del caballo y subí. Por eso me salvé, por eso me salvé. Vine a este lugar, corrieron muchos. Murieron muchos soldados, muchos. Se boleaban, boleadoras [usaban] no más. Son muy malos, por eso los antiguos son malos, todos. Por eso salí. Me agarré de la cola del caballo y salí. Me vinieron a llevar. Galopamos, galopamos mucho, todos nosotros galopamos. Ni siquiera nos volvimos a mirar. Así salimos y nos salvamos. Esos agarraron lanzas. Murieron muchos soldados. Mataron soldados. Sus caballos se tendieron, ellos [los soldados] se tendieron para morir. Todos nosotros salimos, todos salimos.

[Este testimonio fue publicado en su versión bilingüe, Fernández Garay 2002: 265- 268]

Testimonio Nº 3. Entrevista a Macedonio Carripí realizada por la lingüista Ana Fernández Garay. Colonia Emilio Mitre, 27 de octubre de 1983.

Bueno, yo la abuela no le voy a explicar no ... Yo le voy a decir como la abuela contaba, pobre abuela. En tiempo del malón. Dice que corrieron [primero lo dice en mapuche] con lanza. No tenían carne, no tenían nada. Comían papa de monte nomás.

Huentulaf se llamaba, guerrero era, para hacerle frente a cualquiera que venía, los españoles. Una mañana dicen que eran poquitos. Después tenía otra cosa él, esa cosa, dice que tenía una piedrita que si iba a ganar la guerra, el combate, una persona dice que era. Dice que tenía pintitas coloradas, en la boca. Ese era el *cherufe*, *cherufe*, ese que vuela, bola de fuego, ese. Tenía el arte ese el hombre. Tenía el arte el hombre ese, así que cuando vino ese ¡fa! Dicen que fueron a vigilar la tarde, en un bajo estaba lleno, lleno de militares, españoles, ellos eran poquitos. Bueno, dice que se preparó la mañana temprano, a la madrugada [lo dijo también en mapuche]. Avanzaron ahí nomás, *trahuin*, a la juntada, el otro, el que venía era Curruhuil. A la juntada, avanzaron ahí, sacó la lanza ahí ¡Qué pocos andaban!

Ganó Huentulaf y Curruhuil, lanza, ahí nomás se pegaron la vuelta los huincas [blancos, en este caso las tropas del ejército nacional]. Los huincas se volvieron. Cinco leguas en el camino quedaron los huincas. Como él tenía *cherufe*, por eso. El *cherrufe* ese pega el trueno, como si cayera una bomba.

- ¿Tiene algún poder especial?

Es dios, es Ngenechén. Si pega un trueno es porque cazó a una persona. Nosotros estamos caminando acá, pasa una bola de fuego, al año se muere la persona. Ese está bien comprobado, así me dijo la abuela. La bola de fuego es dios, pasa cazando, si truena es porque cazó. Dice que antiguamente –me sabía contar mi finada abuela- andaban, salieron a bolear, a cazar, y salió y el hombre se extravió, había cerrazón, empezó a seguir a una yegua, muy lindo animal, llegó al cerro y dice que estaban todos los animales. Recibieron ahí, le dijeron a los tres días tiene que irse. Salían a cazar del cerro. A los tres días volvió, dice que bajó con ... como dos avestruces acollarados, pero no le dieron de comer, las comidas de las personas nuestras no eran. Eso es cierto, no es mentira. A los tres días le dijeron: usted se va a ir, esos animales nuestros llévelos, usted va a ser millonario pero no le diga a nadie. Fue así, fue ante la novia, al año se murió.

- ¿Esa gente que sale a cazar, son personas como nosotros?

Sí, como persona, hay un cerro acá, ¿cómo se llama carajo?, no sé en

qué parte. Ahí no se arrima nadie, cuando va llegando se hace cerrazón. Ni lo conozco yo, mi abuela sabía contar, pero está por acá cerca.

Análisis de los testimonios

La memoria sobre el pasado

Los testimonios uno y dos relatan distintos aspectos de las situaciones generadas por la guerra, se trata de voces de mujeres que recuerdan con bastante frecuencia lo que les decían otras mujeres, sus abuelas. El hambre y los traslados de personas, el desarraigo, los peligros, la vulnerabilidad de las mujeres son aspectos destacados.

Los traslados y los desarraigos no solo fueron aspectos a rememorar para poder dar cuenta del pasado protagonizado por la generación de sus abuelos, también sus propias vidas están marcadas por las mismas constantes como consecuencia de la ruptura de los lazos familiares, y los nuevos arreglos domésticos para subsistir en los que las abuelas quedaron a cargo de sus nietos.

Los testimonios nos muestran el estado de pobreza de los pobladores, lo que dan cuenta de la ausencia de planes de desarrollo y de políticas públicas que posibiliten la vida digna de la comunidad. Las mujeres cuando pueden huyen de esta pobreza campesina para trabajar como empleadas domésticas, la estrategia de trabajar “con cama adentro” les permite migrar; es así como la hermana de nuestra narradora pudo irse hasta la Villa Regina (Provincia de Río Negro). En estos casos siempre aparece alguna “señora” que emplea a una joven desvalida que va a luchar toda su vida para encontrar su lugar en el mundo y aceptarse a sí misma. Abordar estos documentos desde una perspectiva de género es todavía un tema pendiente que podría darnos muchas pautas acerca de las transformaciones de estas sociedades.

También vemos como estos descendientes de los que sufrieron la “Conquista del Desierto” quedaron confinados en un lugar al que no llegaron los beneficios de la modernidad, la lectura completa del material nos muestra las deficiencias del sistema de salud y educación. En este caso vemos cómo la narradora reconoce no haber ido a la escuela, recién sus hijos fueron a una escuela hogar.

Historia y narrativa: El cherufe y el éxito en la guerra

En el testimonio número tres se destacan las figuras de dos guerreros que poseían una piedra *cherufe*. Según Casamiquela, la etimología de *cherufe* es “el que extermina con fuego”, “el aniquilador” (1983: 188). En términos generales, este ente mítico es definido como un aerolito, una bola de fuego,

y también como un monstruo antropomorfo; es decir, no hay criterios unánimes para definirlo sino diferentes versiones que acentúan un aspecto u otro. De alguna manera, la versión recopilada entre los ranqueles de la Colonia Emilio Mitre contempla las dos principales facetas del *cherufe*: bola de fuego y ente antropomorfo.

Los relatos que describen a este ser mítico han sido considerados, según sus compiladores, como “mitos” o como “cuentos”, la clasificación depende de los fundamentos teóricos del compilador. Las líneas que separan ambas esferas del relato son siempre difusas; en este caso, nosotros utilizaremos la categoría de mito ya que nos parece la más apropiada para abordar estos testimonios que dan cuenta del universo simbólico ranquelino.

En un trabajo previo (Hernández 1995) analizamos a esta figura mítica procurando captar el sentido de los mitos sobre el *cherufe* en relación a sus principales aspectos: bola de fuego o aerolito, y monstruo antropomorfo y frecuentemente, antropófago. En algunos relatos compilados como cuentos o “cuentos míticos” este ente se manifiesta como un ogro, a veces como un monstruo de muchas cabezas, y por una razón u otra posee muchas mujeres -porque se alimenta con ellas, porque es un padre que retiene a sus hijas, porque es un suegro o un empleador exigente que cedería algunas de sus mujeres a cambio del cumplimiento de pruebas o de la realización de trabajos sobrehumanos. La pregunta que guió nuestro trabajo fue: ¿qué relación hay entre la bola de fuego y el monstruo antropomorfo? en ese momento encontramos la respuesta en los trabajos sobre mitología americana realizados por Lévi-Strauss (1986) pues, nos pareció sugerente su interpretación del significado del meteoro -tomado en sentido general-, el cual se presenta en forma de una cabeza que pertenece a un ogro que ha sido fragmentado.

Para el etnógrafo francés la unidad constitutiva -mitema- “fragmentación del ogro” se repite en toda América del Sur; es así que en este ámbito la cabeza del monstruo mantiene toda su energía y puede desplazarse y vincularse con los humanos de distintas maneras. El aerolito o “bola de fuego” es la cabeza del *cherrufe*, del ogro despedazado (Lévi-Strauss 1986: 200).

Con posterioridad a la publicación de este trabajo comprobamos que Félix Outes (1917) había llegado –por otro camino- a conclusiones similares a las nuestras. Según este autor, el *cherufe* era un monstruo y un cometa a la vez y estas dos caras del mismo se encontraban representadas en una placa grabada procedente de Chimpay-provincia de Río Negro-, a la que consideró “la materialización del *cherufe* araucano”⁵.

⁵ El hecho de llamarlo “cometa” no se opone a la definición de aerolito o “bola de fuego”, ya que lo que se destaca en todos los casos es la cabeza brillante, seguida de una cola o estela luminosa.

Sin dudas, los mitos son un material excelente para analizar las representaciones que un pueblo tiene de sí mismo y también de los demás. En este caso, el mito explica cuál fue la estrategia que usaron los guerreros ranqueles durante los enfrentamientos con los blancos. En el testimonio analizado encontramos los siguientes elementos constitutivos: a) Huentulaf y Curruhuil eran guerreros destacados, le hacían frente a los blancos y ganaban; b) poseían una piedra *cherufe* con forma humana; c) la *piedra cherufe* era su aliada y les decía si iban a ganar en la guerra, en este caso tenía pintitas coloradas en la boca.

Hasta acá el mito describe aspectos ya conocidos del mismo, es decir, que nos son familiares por otras versiones pero luego el narrador agrega nuevos elementos al relato. Después de que la compiladora le preguntó si este ser mítico tenía algún poder especial, Macedonio Carripí respondió que “el *cherufe* es dios”, es más, lo identificó como *Ngenechén*⁶. A continuación, señaló que la existencia del *cherufe* era una cosa cierta, demostrada, que un hombre que salió a cazar se perdió y llegó a un lugar diferente al de la realidad ordinaria, seguramente a la morada del *cherufe*. Si bien en esta parte el relato se torna confuso, interpretamos que el hombre se extravió y llegó a un lugar en el cual abundaba lo que buscaba: animales para cazar. Pero mientras estuvo en ese lugar -a pesar de la abundancia- no pudo comer, allí se comía de otra manera “las comidas de las personas nuestras no eran”, afirma. Después de estar tres días el hombre se tuvo que volver, las personas que vivían en aquel lugar le dejaron llevar consigo algunos animales, parece que hasta podía haberse hecho millonario pero al poco tiempo murió.

El narrador considera que el *cherufe* “caza a las personas”, posee animales pero no los come. Como tantos entes míticos, o como los muertos que están en el *más allá*, el *cherufe* se alimenta de manera inversa a los hombres, por eso el cazador que se extravió no pudo compartir el alimento con la gente -seguramente *cherufe(s)*- con la que estuvo conviviendo tres días. Según el narrador esta gente vivía en un cerro. Las versiones ya clásicas del *cherufe* señalan que este moraba en las montañas y, en muchos casos, en los volcanes, y además, que era antropófago.

¿Quiénes podían tener una piedra con estas características? ¿desde qué perspectiva analizarlo? Para respondernos estas preguntas hemos tomado a Maurice Godelier y sus observaciones acerca de las paradojas del don, ya que hay cosas que no se donan, que no entran en los intercambios, por el contrario se guardan.

⁶ *Ngenechén*: “dominador de la gente”, el alto dios mapuche.

Estas cosas que se conservan (objetos preciosos, talismanes, saberes, ritos, etc.) afirman con rotundidad *una serie de identidades y su continuidad* en el tiempo. Más aún, afirman la existencia de *diferencias de identidad* entre los individuos, entre los grupos que componen una sociedad o quieren situarse unos en relación a otros en el seno de un conjunto de sociedades vecinas conectadas entre sí por diversos tipos de intercambios (Godelier 1998: 54-55).

Otro antropólogo francés, Marc Augé, estudió en varios pueblos africanos la identificación animista de los dioses con objetos. La deidad que vamos a estudiar aquí, el *cherufe*, al igual que muchos dioses puede materializarse.

Pero esos dioses son ante todo forma y materia, conjunto de sustancias tomadas de la naturaleza y son imagen, a menudo alusiva al cuerpo humano o metonímica del cuerpo humano. Son a la vez cuerpo y objeto, vida y materia: son imagen y por eso se concibe la relación entre los dioses y los seres humanos. Y son materia bruta, tierra indistinta, impenetrable. Esta tensión misma los constituye en objetos emblemáticos, sobrecargados de comentarios y de exégesis, objeto de narraciones, de fragmentos de mitos, objetos problemáticos como el cuerpo cuya imagen parecen reproducir (Augé 1996: 53).

Los guerreros que podían vencer a los blancos eran aquellos que sabían manejar la piedra *cherufe*, “su arte” les permitía utilizar a su favor esta piedra y vencer aún en condiciones adversas. Esta habilidad de los guerreros ranqueles tiene un antecedente célebre, nada menos que en Calfucurá, ya que el líder del cacicato salinero poseía una piedra *cherufe*. Instalado en la Pampa, este cacique, de origen cordillerano debía sus éxitos militares a las bondades de esta piedra (Guevara 1908: 336, 1929: 26; Casamiquela 1983: 189; Koessler-Ilg 1962: 240).

En el trabajo de Bertha Koessler Ilg en la provincia del Neuquén (1962) encontramos abundante información sobre la piedra *cherufe*, no solo la recopilada por la autora sino también las incluidas en las notas realizadas por Carlos Sarmiento y María de Souza, que incluyen material inédito documentado en 1961. En una nota al pie encontramos un interesante testimonio sobre el origen de esta piedra y, aunque existen otras explicaciones, esta nos parece sumamente interesante. En el citado testimonio se destaca que la madre de Namuncurá había ido a lavar al río y allí se encontró con una piedra con forma de niño -como un muñeco- era una piedra *cherufe* que podía volar como una bola de fuego y se alimentaba de sangre, en especial de la sangre de “los cristianos” (Koessler-Ilg 1962: 239).

El *cherufe* fue un aliado de los guerreros ranqueles, al igual que de los Calfuncura-Namuncurá. Según dos canciones recopiladas en un trabajo etnográfico en las sierras de Lihuel Calel, únicas sierras de la actual provincia de La Pampa, allí se ubicaba la “casa del cherufe” (Zetti y Casamiquela 1967: 25).

HISTORIA, NARRATIVA Y SIMBOLISMOS

El relato de “El león amigo”

Testimonio Nº 4. El relato es parte de la historia de vida de R. C. M. (70 años) realizada en la ciudad de Bahía Blanca entre 2001- 2002. Nacida en la localidad de Ucal y criada en Loncopué -provincia de Neuquén-, migró a la ciudad por razones laborales de su esposo.

Mi papá era de La Pampa, San Luis, fueron corridos de La Pampa. Los corrieron de a poco se establecían, estaban un año, dos años. Llegaron a la zona Copahue, después mi papá tuvo que pasar a Chile pero volvió. Lo seguían los blancos pero lo que cuenta él, como cuento no, contaba que se fueron corriendo y corriendo y cada tanto llegaban a un paraje porque no era un pueblo, y ahí, en esa caminata, aparentemente, se les agregó ese león y ... Primero le tenían miedo porque era una cosa tan feroz, tenían mucho miedo, aparentemente ellos le hablaban.

- *Le hablarían en paisano.*

Claro, le hablaban en paisano y ahí se aparentó el león. Los acompañó mucho, pero mucho. Mucha caminata, donde llegaban ellos el león se quedaba. Cuando veía que no había nada para comer salía a cazar, les traía comida, animales para que comieran. Ellos iban con poca comida, como los corrían. Y así llegaron a un paraje, cuando ya llegaron a ese lugar que se quedaban ahí, entonces el león de a poco se fue yendo, y a este hombre que tenía los pies lastimados el león le lambía los pies toda la noche. Le lambía los pies, así fue mejorando, así lo curó.

- *Como se curan los animales en el campo...*

Así se curó hasta que llegaron a un lugar y se establecieron y el león salió como siempre que iba a cazar y traía algo, pero se fue.

- *¿Cómo le dirían al león?*

Pichí peñí, como que eran hermanos.

Análisis del relato

El tema de la ayuda del león es reiterativo en la narrativa mapuche

pero no ha sido recopilado entre los ranqueles. Relatos similares en los que el tigre o el león ayudaron a los indígenas han sido compilados desde el siglo XIX y comienzos del XX, Lehmann Nitsche, Guevara y Augusta, entre otros, recopilaron cuentos sobre esta temática⁷.

Los grandes felinos americanos se convierten en aliados de los indígenas en momentos de máximo conflicto, es así que estos animales temidos se convierten en aliados de los desprotegidos. En muchos casos el tigre o el león se enfrentan con un toro, el *toro chupei*, en esta contienda generalmente los perdedores son los felinos⁸.

El relato que estamos analizando describe las características de la ayuda del león, los espacios transitados y las condiciones infrahumanas de la migración forzada con sus consecuencias de hambre, enfermedades y muerte. Como en todas las historias de este tipo que hemos recopilado las narradoras -en nuestro caso siempre mujeres- se interesaron por aclarar muy especialmente que no se trataba de un cuento o de un relato de ficción sino que ellas habían escuchado como testimonio de un hecho concreto que había ocurrido en “la época del malón”, “en la guerra con los blancos” o simplemente “en la guerra”.

R.C.M. repitió en varias oportunidades que su padre le contaba estas “historias de la época de antes”, él se ocupaba especialmente de ella porque era su hija menor, nacida cuando tenía más de sesenta años y después de otros matrimonios. En el relato se puede identificar claramente el itinerario de la diáspora desde el sur de San Luis, La Pampa, hasta el ámbito cordillerano de la actual provincia del Neuquén, también se narra un paso a Chile y la vuelta a la Argentina, en momentos en que los nuevos países latinoamericanos se estaban preocupando por definir sus límites.

El león fue un compañero de travesía en una odisea que terminó en un verdadero confinamiento en los territorios alejados del corazón del país, en tierras que aún no se esperaba incorporar a la producción. En este caso el felino no solo ayudó a cazar y proveer de alimentos a este grupo humano en tránsito sino que también realizó una acción que, hasta ahora, nunca habíamos registrado: curó las heridas de un hombre. Una vez concretado el arribo a un lugar en el que se podían asentar el felino se fue y ya no lo vieron. Según nuestra interlocutora al león lo llamaban “peñí”, hermano, por su condición de aliado de los mapuche, de la “gente paisana de antes”⁹.

⁷ Se trata del tigre americano (*Panthera onca*), Yaguareté, el Nahuel de los mapuche, y del león americano o puma (*Puma concolor*), el Pagni o Trapial de los mapuche.

⁸ Trabajamos especialmente el tema en nuestra tesis doctoral (2002: 126-131)

⁹ En otros contextos hemos visto que este aliado animal recibía el trato respetuoso de “padre” o “gran padre”; incluso en el propio ámbito ranquelino (Poduje, Fernández Garay,

PALABRAS FINALES

Intentamos analizar una muestra acotada de cuatro testimonios recopilados a través de distintas estrategias de investigación propias del método etnográfico. El tema central de la investigación fue seleccionar algunas voces que dieran cuenta de la forma en la que los sujetos sociales, emisores de los testimonios, recuerdan los relatos que escucharon de la “Conquista del Desierto”.

En los testimonios se encuentran detallados algunos aspectos materiales y concretos de esta campaña militar y sus consecuencias pero también hay importantes elementos simbólicos, como el recuerdo de la importancia que tenía la posesión de una piedra especial (cherufe) que permitió resistir por más tiempo a algunos caciques. Esta piedra era una verdadera deidad que seguramente se convirtió en tal debido a los rápidos cambios que sufrieron estas sociedades indígenas. También nos parece muy significativo, desde el punto de vista simbólico, la historia de la ayuda del león ya que constituye un tema representativo de los relatos de las crisis y momentos de máxima vulnerabilidad que sufrieron los pueblos originarios. En dichos momentos los animales más temidos en la vida cotidiana se convierten en aliados capaces de ofrecer alimentos y hasta de curar a un herido.

Pensamos que el material de archivo seleccionado puede dar lugar a investigaciones futuras para seguir tensionando historia y memoria e incluyendo distintos lineamientos teóricos que puedan incluir también las perspectivas simbólicas e incluso de género dado que esta última ha demostrado hacer más audible las voces de las mujeres, las grandes ausentes de estos procesos.

Las relaciones entre historia y narrativa merecen una reflexión especial dado que la experiencia nos dice que nuestros interlocutores recuerdan, con frecuencia, toda una esfera del relato vinculado a los cuentos, los mitos y las canciones. Además, en el este caso particular al trabajar con compilaciones realizadas por otros investigadores que han preguntado especialmente por las continuidades/discontinuidades del universo simbólico nos encontramos con abundante material que aporta tanto valores como datos para pensar la historia.

En suma, intentamos comprender el significado de determinados testimonios que no han sido demasiado escuchados, la mayoría narra el pasado

Crochetti 1993: 77). El león también puede ser nombrado como “cuñado” y se narran historias del matrimonio entre una mujer y este felino, en el material citado y analizado encontramos una narración titulada “La hermana que se casó con un puma” (Fernández Garay 2002: 409-417).

de la generación de los abuelos, víctimas del accionar de las tropas que tuvieron el objetivo de terminar con el mundo indígena.

Fecha de recepción: 20 de febrero de 2006

Fecha de aceptación: 3 de Agosto de 2006

BIBLIOGRAFIA CITADA

Archivo Histórico Provincial, Santa Rosa, Provincia de La Pampa. Registros Orales.

Arfuch, Leonor

2002. *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Augé, Marc

1996. *Dios como objeto*. Barcelona, Gedisa.

2003. *El tiempo en ruinas*. Barcelona, Gedisa.

Bartolomé, Miguel Angel

2004. En defensa de la etnografía. Aspectos contemporáneos de la investigación intercultural. *Ava, Revista de Antropología* 5: 69-89. Posadas, Universidad Nacional de Misiones.

Bengoa, José

2000. *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica.

Bertaux, Daniel

1999. El enfoque biográfico. Su validez metodológica, potencialidades. *Proposiciones, Historias y relatos de vida. Investigación y práctica en Ciencias Sociales* 29: 52-74. Santiago de Chile, Ediciones Sur.

Bhabha, Hommi

2002. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Manantial.

Briones, Claudia y Lucía Golluscio

1996. Pragmática de los sentidos de pertenencia y devenir. *Actas Jorna-*

das de Antropología de la Cuenca del Plata y de las Segundas Jornadas de Etnolingüística Tomo 1: 114-124. Rosario, Universidad Nacional de Rosario, Facultad de Humanidades.

Briones Claudia

1998. *La alteridad del "Cuarto Mundo"*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.

Candau, Joël

2002. *Antropología de la memoria*. Buenos Aires, Edición Nueva Visión.

Carrasco Muñoz, Hugo

1994. El discurso mítico-simbólico mapuche: cherufe. *Lengua y Literatura Mapuche 6*: 71-81. Temuco, Universidad de La Frontera.

Carrasco M. y C. Briones

1996. *La tierra que nos quitaron*. Documento en español N° 18, Buenos Aires, IGWIA y Lhaka-Honhat.

Casamiquela, Rodolfo

1982. Tehuelches, araucanos y otros en los últimos 500 años del poblamiento del ámbito pampeano-patagónico. *Síntomas 4*: 17-29. Buenos Aires.

1983. Posibles raíces patagónicas en creencias araucanas III. El mito del cherrufe. *Cuadernos del Sur* (Separata). Bahía Blanca, Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur.

Delrio Walter

2003. *Etnogénesis, hegemonía y nación. La construcción de identidades indígenas y nacionales en la incorporación de la población originaria norpatagónica al estado-nación (1870-1943)*. Tesis Doctoral, Universidad de Buenos Aires.

Erize, Esteban

1960. *Diccionario comentado Mapuche-Español*. Cuadernos del Sur. Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur.

Gallo, Ezequiel y Roberto Cortes Conde

1972. *Historia Argentina 5. La república conservadora*. Buenos Aires, Editorial Paidós.

Fernández Garay, Ana

2002. *Testimonio de los últimos ranqueles*. Buenos Aires, Archivo de lenguas indoamericanas, Nuestra América. Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Fernández, Jorge

1998. *Historia de los ranqueles*. Buenos Aires, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano.

Finnegan, Ruth

1992. *Oral tradition and the verbal arts*. London and New York, Routledge.

Ferrarotti, Franco

1990. *La historia de lo cotidiano*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

Godelier, Maurice

1998. *El enigma del don*. Barcelona, Paidós.

Golluscio, Lucía (comp.)

2002. *Etnografía del habla, textos fundacionales*. Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Guevara, Tomás

1908. *Psicología del pueblo araucano*. Santiago de Chile, Imprenta Cervantes.

1929. *Historia de Chile. Chile prehispánico*. Tomo I y II. Santiago de Chile, Universidad Nacional de Chile.

Hernández, Graciela

1995. Nuevos estudios sobre el cherrufe araucano. En Schobinger Juan (comp.); *Humanismo siglo XX. Estudios dedicados a Juan Adolfo Vázquez: 197-204*. San Juan, Editorial Fundación Universidad Nacional de San Juan.

2002. *Relato Oral y Cultura* (Tesis Doctoral). Bahía Blanca, EdiUNS.

Hernández, Isabel

2003. *Autonomía o ciudadanía incompleta. El Pueblo Mapuche en Chile y Argentina*. Santiago de Chile, Pehuén Editores.

- Jelin, Elizabeth
2003. Exclusión, memoria y luchas políticas [cd-rom]. *Los estudios culturales en Latinoamérica*, Campo Virtual CLACSO.
- Koessler Ilg, Bertha
1962. *Tradiciones araucanas*. La Plata, Universidad Nacional de La Plata.
- Comaroff, John y Jean
1992. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, Westview Press.
- Laclau, Ernesto
1996. Universalism, particularism, and question of identity. En Edwin, W. and P McAllister (eds.); *The politics of difference*: 45-58. Chicago and London, The University of Chicago Press.
- Lazzari, Axel
2003. Aboriginal Recognition, Freedom, and Phantoms: the Vanishing of the Ranquel and the Return of the Rankülche in La Pampa. *The Journal of Latin American Anthropology* 8 (3): 59-83. California, The American Anthropological Association.
2004. Antropología en el Estado: el Instituto Etnico Nacional (1946-1955). En Neiburg, F. y M. Plotkin (eds.); *Intelectuales y expertos. La constitución del conocimiento social en la Argentina*: 203-230. Buenos Aires, Paidós.
- Lenton Diana
2001. Debates parlamentarios y aboriginalidad: cuando la oligarquía perdió una batalla (pero no la guerra). *Papeles de Trabajo, Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología* 9: 7-30. Rosario, Universidad Nacional de Rosario y C.I.C.E.A.
- Lenz, Rodolfo
1896. *Estudios araucanos*. Santiago de Chile, Imprenta Cervantes.
- Lévi-Strauss, Claude
1968. *Antropología estructural*. Buenos Aires, Eudeba.
1986. *La alfarera celosa*. Buenos Aires, Paidós Studio.
- Marcus, George y Michael Fischer
2000. *La antropología como crítica cultural*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.

Nahuelcheo, Agripina

2005. *Recopilación de Historias de Vida*. Bahía Blanca, Edición de la autora.

Outes, Félix

1917. La materialización del cherrufe araucano. *Anales del Museo Nacional de Buenos Aires* XVI: 81-86 (Serie 3a T IX). Buenos Aires.

Poduje, María, Ana Fernández Garay y Silvia Crochetti

1993. *Narrativa ranquel. Los cuentos del zorro*. Santa Rosa, Ministerio de Cultura y Educación de la Provincia de La Pampa.

Raleigh Yow, Valerie

1994. *Recording oral history*. SAGE Publications.

Ricoeur, Paul

1995. *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*. México, Siglo Veintiuno editores.

Rosaldo, Renato

1991. *Cultura y verdad*. Buenos Aires, Grijalbo.

Roseberry, William

1996. Hegemony, Power and Languages of Contention. En Edwin, W. y P. Mc Allister; *The Politics of Difference*:71-84. Chicago and London, The University of Chicago Press.

Sánchez, Gilberto

1987. Relatos orales en pewence chileno. *Anales de la Universidad de Chile*, 5ta Serie 17: 289-360. Santiago de Chile, Universidad de Chile.

Saunière, Sperata

1916-1917. Cuentos populares araucanos y chilenos. *Revista Chilena de Historia y Geografía*, T. XVIII, XIX y XXII. Santiago de Chile. Sociedad Chilena de Historia y Geografía.

Sautu, Ruth

1999. *El método biográfico. La reconstrucción de la sociedad a partir del testimonio de los actores*. Buenos Aires, Editorial de Belgrano.

Zetti, Juan y Rodolfo Casamiquela

1967. Noticias sobre una breve expedición arqueológica a la zona de Lihuel Calel (Provincia de La Pampa). *Cuadernos del Sur* (Separata). Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur.