

“La cuestión indígena en el Este Pampeano: la comunidad Eusebia Farías en Miguel Riglos”.

Del Rio Micaela Soledad.

Cita:

Del Rio Micaela Soledad (2013). *“La cuestión indígena en el Este Pampeano: la comunidad Eusebia Farías en Miguel Riglos”*. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-010/304>

**XIV Jornadas
Interescuelas/Departamentos de Historia
2 al 5 de octubre de 2013**

ORGANIZA:

Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional de Cuyo

Mesa N° 38

Políticas indígenas, articulaciones estatales y subjetividades en el Cono Sur: siglos
XIX a XXI. ESTUDIOS DE CASO.

ACoordinadores: Diana Lenton (UBA/CONICET) y Walter Delrio
(UNRN/CONICET)

**TCOMUNALIZACIÓN, TERRITORIALIZACIÓN E INVISIBILIZACIÓN
INDÍGENA EN EL ESTE PAMPEANO: LA COMUNIDAD EUSEBIA
FARÍAS EN MIGUEL RIGLOS**

DEL RIO Micaela Soledad

*Estudiante Profesorado de Historia, Instituto de Estudios Socio-Históricos,
Universidad Nacional de La Pampa.*

micasdelrio@gmail.com

1. Introducción

Luego de las campañas militares que tuvieron lugar entre mediados y fines de la década de 1870, distintos grupos indígenas 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 poblados hoy en día, conforman pueblos que se consideran a sí mismos como “gringos”, con una mayoría de población inmigrante europea, 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”¹. 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), al borde de extinguirse permanentemente (Lazzari 2010). De esta manera, en un estudio de mayor alcance del que esta ponencia forma parte, intentamos examinar los procesos de invisibilización, territorialización y comunalización 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 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?, ¿Cómo conciben ellos mismos al territorio, y qué estrategias utilizaron y utilizan para dicha inserción?

En el año 2012 estuvimos trabajando en la zona de Miguel Riglos², 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 contra 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

¹ Véase por ejemplo Nagy 2012 para el caso de Trenque Lauquen.

² Miguel Riglos es una localidad que se encuentra en el este de la provincia de La Pampa, en el departamento de Atrucó a 80km de Santa Rosa, capital de la provincia (Hernández, 1982). Se fundó el 11 de noviembre de 1911, y en la actualidad su densidad poblacional es de uno 2300 habitantes aproximadamente.

sectores de estas comunidades exigen una serie de condiciones que limitan su legitimación.

Cronológicamente abarcamos el período que comienza a fines del siglo XIX, porque analizamos la situación indígena luego de la “campana 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.

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 bibliografía con datos específicos, documentos oficiales, testimonios orales, árboles genealógicos confeccionados por miembros de la comunidad, fuentes nominativas, planos y el censo de 1895.³

2.

Cuando hacemos referencia a los procesos de territorialización e invisibilización seguimos a João Pacheco de Oliveira (2004), quien entiende al proceso de territorialización como el movimiento por el cual las comunidades indígenas se transforman en una colectividad organizada a partir de la formulación de una identidad propia, la institución de mecanismos de toma de decisión y de representación, y la reestructuración de sus formas culturales. Respecto a la invisibilización 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.

En cuanto a la comunalización, la entendemos acorde a la línea de James Brow (1990), que la define 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.

³ Seguimos aquí a Depetris (2003).

Un antecedente de estudio en este sentido para la zona de Trenque Lauquen-Pigüe-Puan lo constituye la reciente tesis de Mariano Nagy (2012), 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 proclama su extinción.

Contamos también con el trabajo de Axel Lazzari (2010), en el que estudia cómo el actual reconocimiento de los Rankülche reproduce, en el nuevo marco de una identidad nacional pluralista, 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 pero, sin embargo, éstas señalan prácticas intersticiales de libertad que intentan reapropiar con fines diferentes los modos oficiales del reconocimiento pluralista. Estos problemas son investigados 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 aborigen en proceso de desaparición y que hoy socavan la representación del Rankülche como identidad que retorna. Por la otra, identificar 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.

Otro antecedente es el libro de Diego Escolar (2007), en el que se explica cómo y por qué surgieron en Cuyo las identificaciones huarpe, y se aportan nuevas perspectivas al estudio de la relación entre subjetividad, Estado, nación y memoria. Se muestra cómo a pesar de que desde las construcciones regionales hegemónicas estos grupos indígenas fueron considerados desaparecidos por extinción, aculturación y miscigenación 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.

3.

Como postulamos previamente, luego de las campañas militares que tuvieron lugar entre mediados y fines de la década de 1870, distintos grupos indígenas migraron hacia la región del Este de la provincia de La Pampa y Oeste de la 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 la fundación de 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 varias 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.

Es difícil reconstruir la historia de estas familias puesto que las distintas situaciones por las que se vieron forzados a pasar, como los confinamientos, represión, traslados forzados y separación de grupos, no siempre pueden recuperarse en las documentaciones, y existen vacíos de información para completar las genealogías familiares, un empeño que es clave para los miembros de esta comunidad.

A estas dificultades se suma el hecho de que en el Este de La Pampa y Oeste de la Provincia 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 sus integrantes contrajeron matrimonio con pobladores de la zona sin ascendencia indígena. Es por eso que las comunidades en esta región 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 Chancho”⁴ donde vivían descendientes indígenas junto a otros inmigrantes.

⁴ 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 2009).

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 habitaron y habitan 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*”⁵. Trabajaron para 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 descendientes⁶ 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 Farías⁷.

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 un Mariano Rosas (homónimo del cacique que viviera en el siglo XIX) que vivió en Santa Rosa desde mediados de la década de 1890, y vivieron junto a los Farías mientras tuvieron sus carpas atrás de la escuela. De la generación de Eusebia se encontraban 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 Santa Rosa. Nuestra entrevistada⁸ señala que “*el abuelo de mi papá era cacique de una toldería y se llamaba Sebastián Guanchul*”.

⁵ Entrevista realizada a Eusebia Farías el 10 de Noviembre de 2012.

⁶ 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.

⁷ 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 hijos de Gaitán) y Graciela (la única hija que tuvo con Cepeda y que falleció de bebe).

⁸ 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.

La familia de los Unaiche constituye un ejemplo de los destinos de población indígena tras la dispersión de las colonias agrícolas. El abuelo de una de las personas que brindaron su testimonio⁹ era Pelegrino Unaiche, capitanejo de Calfucurá.¹⁰ Luego de las campañas militares, a uno de sus hijos, también llamado Pelegrino, le asignaron tierras en la colonia Los Puelches¹¹ 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 Pedernera, por su parte, vienen de la zona de Mendoza, y nuestro entrevistado se identificó como “descendiente de un Cacique Pedernera proveniente de San Luis”¹². Aunque es una migración más reciente y motivada por cuestiones personales, es otro caso más de familia indígena que forma parte de la población de Miguel Riglos.

Entre las primeras familias indígenas en poblar este territorio mantenían vínculos comunitarios, de solidaridad, en una entrevista 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 re compañeros*”. Cuando llegaron construyeron sus propias carpas para vivir. Fabricaban sus casas con adobe y el sistema de “chorizo” (barro y paja), hasta que con 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

⁹ 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.

¹⁰ 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.

¹¹ 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).

¹² 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.

manera, no sorprende por ejemplo que en el dibujo del escudo que se elaboró para la celebración del centenario de Miguel Riglos se encuentren máquinas e inmigrantes europeos, pero ni una sola referencia respecto a los indígenas.

4.

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 la gran mayoría de las comunidades de este origen. Como vimos en el apartado anterior, las familias provienen de distintos grupos étnicos, 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 el inicio de la comunidad, su objetivo principal fue poder recuperar la historia de la familia Farías, y luego “trabajar la cuestión de la identidad” 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.

En una entrevista realizada a Diana Oliva, miembro de la comunidad, ella cuenta cómo inició la investigación de su historia a través de distintas conversaciones con su abuela Eusebia Farías. Le preguntaba de dónde venían sus abuelos Joaquina Sosa y Eusebio Farías, ella comenzó a contarle que hablaban “el idioma” y de ahí en más su nieta comenzó a profundizar la indagación en torno a las procedencias, formas de vida y prácticas culturales, entre otros aspectos.

Quienes comenzaron a ocuparse de la conformación de la comunidad fueron Diana Oliva, 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.¹³ Al

¹³ Sobre esta cuestión hay abundantes referencias en la literatura disponible. Véase por ejemplo Escolar 2007, Lazzari 2010, Nagy 2012.

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, 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, de modo 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.

A su vez, la penetración de instituciones religiosas entre la población con ascendencia indígena choca en ocasiones con el reconocimiento público. En ciertas oportunidades se generan tensiones para aquellos que quieren acercarse a una comunidad puesto que varias instituciones religiosas lo desalientan.

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. *“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. Chinina¹⁴, Teresa, Ángela de tanto luchar, y la tía que tiene casa de barrio. El resto vive como antes, con casas prestadas del Estado”¹⁵.*

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, que han 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

¹⁴ Apodo de Eusebia Farías.

¹⁵ Entrevista a Diana Oliva el 10 de Noviembre de 2012.

organización social mediante un aval legal. No obstante, ellos entienden 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 funcionamiento. 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.

La comunidad se cuestiona el hecho de ingresar bajo el ala de un Estado opresor y violento, que nunca respetó acuerdos como los tratados de paz, ni tampoco hoy tiene la intención de generar una reparación histórica de los derechos colectivos. Por el contrario –sostienen- el Estado lleva adelante una política asistencialista con las comunidades. 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.”*

De todos modos, los conflictos respecto a la personería jurídica también existen al interior del movimiento indígena, en el que se la exigen entre los propios indígenas como criterio de autenticidad.

La “Eusebia Farías” mantiene una militancia activa como comunidad, participa 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”.

En Miguel Riglos, los festejos de carnaval 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 de estas autoras en las conversaciones de integrantes de la comunidad permitió observar que, pese a las tensiones que rodean la apropiación de este espacio público, los preparativos para el desfile son vividos con mucha alegría y expectativa entre sus componentes.

Como proyecto futuro de la comunidad se 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 de las mismas, las cuales permanecerían en manos del municipio.

5. Palabras finales

En esta ponencia 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 esta ponencia es uno de los factores que conspiran contra la “pureza” que reclaman ciertos sectores de los Rankülche.

A medida que la investigación avanza se descubre que la invisibilización y negación de su presencia en la localidad en tanto indígenas se dio en todas las etapas, ya sea como asentamientos previos, como parte integrante de la fundación de Miguel Riglos, o en la actualidad.

Este estudio preliminar así como el de Nagy (2012) sugieren que es probable que esta sea una situación propia de toda la zona Este de la Provincia de La Pampa, aunque resta avanzar en el análisis de las redes de relaciones familiares en toda la zona.

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.

Fuentes:

- Entrevistas con miembros de la comunidad y recorrida en campo, Miguel Riglos, 10-Nov-2012
- Entrevista con Diana Oliva, Santa Rosa, 19-Sept-2012
- Acta de Conformación de la Comunidad Eusebia Farías [10 de Septiembre de 2010] (archivo de la Comunidad)
- Genealogías familiares (archivo de la Comunidad)

Bibliografía y fuentes editadas

- Brow, James (1990) "Notes on community, hegemony, and the uses of the past", *Anthropological Quarterly*, 63(1), pp. 1-6
- 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.
- 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
- Hernández, Raúl (1982) *Miguel Riglos 71º aniversario. Medio geográfico, reseña histórica y actualidad*. Miguel Riglos: Comisión Municipal de Cultura.
- 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*. Buenos Aires: Prometeo Libros, pp. 285 – 322.
- 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.