

¿MESTIZAJE SIN MESTIZOS?: ETNOGÉNESIS HUARPE, CAMPO INTELECTUAL Y “REGÍMENES DE VISIBILIDAD” EN CUYO, 1920-1940

Diego Escolar¹

Resumen

La etnogénesis huarpe moderna en Cuyo se articuló a través de un marco de conversaciones y conflictos entre diferentes grupos sociales, discursos, formas de representación y percepción, instalando “regímenes de visibilidad” que habilitaron en determinadas coyunturas el reconocimiento de sentidos de pertenencia y devenir, cuerpos o diacríticos culturales huarpes. La interacción entre el campo intelectual regional y los habitantes de las Lagunas de Guanacache entre las décadas de 1920 y 1940, fue un factor clave en este proceso. Analizaremos estas adscripciones o sentidos huarpes sobre y entre los laguneros en pleno siglo XX, para identificar algunos de los mecanismos, argumentos e imaginarios de continuidad, comunidad e identidad biológica, en parte compartidos y en parte disputados, de este peculiar proceso de etnogénesis.

Palabras clave: Huarpes, etnogénesis, mestizaje, intelectuales.

Abstract

The Huarpe contemporary ethnogenesis has been shaped through multiple conversations and conflicts among a great diversity of social agents as well as through multiple discourses, representations and perceptions which lead to the building of a regime of visibility that contributed to the emergence of indigenous feelings of belonging and the construction of Huarpes cultural diacritics. The interaction between local intellectuals and the inhabitants of the Guanacache Lagoons between the 1920s and the 1940s was a critical factor in this process. In this paper, we shall analyze those feelings of belonging and definitions of the huarpe Self throughout the 20th century and we shall intent to identify some of the mechanisms that allow us to account for the construction of the Huarpe biological identity, community and imaginaries.

Key words: Huarpe, ethnogenesis, miscegenation, intellectuals.

¹ CONICET-IANIGLA / Universidad Nacional de Cuyo. Dirección postal: CRICyT -IANIGLA, Bajada del Cerro s/n, Parque General San Martín (5500) Mendoza, Argentina. Correo-e: descolar@lab.cricyt.edu.ar.

Introducción

Un antiguo consenso afirma que los huarpes, habitantes de gran parte de la región de Cuyo (en las actuales provincias de Mendoza y San Juan) en los tiempos de la conquista hispánica, desaparecieron hacia fines del siglo XVII o principios del XVIII a raíz de desplazamientos forzosos a Chile, “aculturación” y/o mestizaje biológico. Este extendido postulado, construido como discurso científicamente autorizado desde principios del siglo XX por el campo académico cuyano, asumió que las poblaciones locales eran básicamente blancas, descendientes de europeos, culturalmente criollos o europeos y que no existía en la región población o “problema” indígena.

Pero a pesar de la “narrativa de extinción”, en el período post-independentista existió un persistente -aunque contradictorio- discurso entre los intelectuales y las elites regionales de que la población rural había mantenido una subsumida identidad huarpe. En investigaciones etnográficas e históricas detecté también datos que prueban la existencia de autoadcripciones, heteroadcripciones y demandas indígenas en el área huarpe no sólo durante el período tardocolonial sino también durante los siglos XIX y XX. Éstas parecen haber emergido con cierta fuerza en momentos específicos de este largo período de invisibilidad. En Cuyo, las elites regionales proyectaron marcas indígenas sobre las montoneras tardías y los colectivos sociales subalternos entre las décadas de 1860 y 1870, como un argumento para justificar su represión y eventual exclusión del status de ciudadanía y la lucha política legítima. Décadas después, durante el incipiente “Estado de Bienestar” ensayado por los populismos de izquierda cuyanos¹ y la paralela y posterior reacción conservadora (décadas de 1920 y 1940) podemos observar discursos que “indianizan” esos grupos rurales a través de argumentos sobre su inadaptabilidad al trabajo y la ciudadanía, pero en un proceso paradójico mediante el cual las marcas indígenas fueron simultáneamente invisibilizadas y presentadas dentro de la división del trabajo regional como perteneciendo a grupos de “trabajadores” o “campesinos”. Finalmente, con la crisis del Estado de Bienestar durante la década de 1990 emergieron demandas, discursos e identificaciones huarpes activas, impugnando las históricas políticas del “blanqueamiento”, la erosión de los derechos y subjetividad colectiva de los “trabajadores argentinos” y la expropiación creciente (estatal y privada) de tierras y otros recursos de pequeños pastores y campesinos.²

La idea de la extinción huarpe en efecto, fue instalada decisivamente desde fines de la década de 1920 por la etnología e historiografía académicas representadas principalmente

¹ Estos movimientos fueron dirigidos por Carlos Washington Lencinas en Mendoza y Federico y Aldo Cantoni en San Juan, que gobernaron y fueron derrocados en sucesivos períodos durante la década de 1920 y principios de la de 1930 (Federico Cantoni).

² Escolar, Diego, “El ‘estado del malestar’. Movimientos indígenas y procesos de desincorporación en la argentina: el caso huarpe”, en Claudia Briones (ed.), *Cartografías Argentinas*, Buenos Aires: Editorial Antropofagia, 2005, pp. 45-78; *Los Dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía estatal en Argentina*, Buenos Aires: Prometeo, 2006.

por Alfred Mètraux, Salvador Canals Frau, Monseñor Cabrera y Aníbal Verdaguer.¹ Y constituyó también un tema literario recurrente al menos desde mediados del siglo XIX. Sin embargo, existió una tensión característica en el discurso sobre los huarpes tal como fue elaborado por el campo intelectual en la región, antes durante y después de su consagración académica: la construcción del postulado de extinción de este pueblo aborigen fue correlativa a su convocatoria para imaginar y explicar tanto la esencia inmaterial de las identidades provinciales cuyanas como las características irredentas, irracionales e inadaptables de los grupos subalternos contemporáneos, particularmente de áreas rurales. Esto se tradujo en la contradictoria coexistencia e imbricación de dos grandes narrativas que se socavaron mutuamente hasta la actualidad pese a sus pretensiones de monolítica coherencia: la de total y lejana extinción huarpe y la de la relativa pervivencia de poblaciones, tradiciones e identidades huarpes hasta avanzado el siglo XX.

Aunque parezca un contrasentido, éstas nociones fueron desarrolladas no sólo en forma paralela por diferentes autores sino, más frecuentemente, por un mismo autor, a veces en una misma página o incluso un mismo párrafo. Sarmiento por ejemplo, aunque asumía que *“tres siglos han bastado para que sean borrados del catálogo de las naciones los huarpes”* afirma en el mismo texto que *“el huarpe todavía hace flotar su balsa de totora para echar sus redes”*, que en determinados parajes como las Lagunas de Guanacache o Calingasta *“permanecen aún reunidos y sin mezclarse sus descendientes, los laguneros”* y que *“hasta hoy se conservan las leyes y formalidades de la gran cacería nacional que practicaban los huarpes”*.²

La entidad de los huarpes como grupo étnico en contextos de cambio sociocultural ha sido el núcleo problemático no resuelto en la literatura académica sobre este grupo. La dificultad principal de la teoría de la extinción radica en que si bien existen datos abundantes de su traslado masivo a Chile en el siglo XVI y XVII³, no hay ninguna prueba de que esta práctica de los encomenderos españoles haya concluido con el exterminio indígena. Más bien, numerosos indicios, aportados por algunos de esos mismos autores, dan cuenta de la supervivencia de importantes contingentes indígenas en el área huarpe. Por la fuga hacia áreas de difícil acceso a los españoles (serranías cordilleranas y precordilleranas y el complejo palustre de Guanacache), por el retorno de numerosos huarpes al oriente de los Andes, por la dispersión y fuga a otras jurisdicciones coloniales o bajo control de poblaciones indígenas libres, o por estrategias de “mestización” material o simbólica para evitar ser incluidos en la

¹ Cabrera, Pablo, “Los Aborígenes del país de Cuyo”, *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba* Año XV, n° 7-10; Año XVI n° 1-4 (1929); Año XV, n° 7-8 :3-53, n° 9-10 :71-124. Año XVI n° 1-2, pp. 3-112; n° 3-4, pp. 158-203. Canals Frau, Salvador, “Etnología histórica de la provincia de Mendoza: una valiosa documentación”, *Relaciones* 1, 1937, pp. 91-106, y “Etnología de los huarpes. Una síntesis”, *Anales del Instituto de Etnología Americana*, t. VII, 1946, pp. 9-147. Mètraux, Alfred. “Contribution a l’ethnographie et a l’archeologie de la province de Mendoza (R.A.)”, *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad del Tucumán*, tomo I, 1929, pp. 5-73.

² Sarmiento, Domingo Faustino, *Recuerdos de Provincia*, Buenos Aires: Ed. Sopena Argentina, 1966 [1850], pp. 34-37.

³ Cabrera op. cit.; Canals Frau, op. cit. 1944, 1946; Verdaguer, op. cit.; Michieli, Catalina, *Los Huarpes Protohistóricos*, San Juan: Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo-UNSJ, 1983.

Prieto, María del Rosario, “El proceso de aculturación de los huarpes de Mendoza”, *Anales de Arqueología y Etnología XXIX-XXXI*, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras 1976, pp. 237-272, y *Formación y Consolidación de una Sociedad de Frontera en un Área Marginal del Reino de Chile: La Provincia de Cuyo en el siglo XVII*, *Anales de Arqueología y Etnología* N° 52-53, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Arqueología y Etnología, 2000.

categoría de *indios*. Inclusive, aún así, existen datos censales de períodos tan tardíos como 1812 que clasifican por ejemplo en San Juan como el principal componente poblacional a los “indios” con 5.799 individuos sobre 12.060.¹ Aunque éste parece haber sido el último censo general que incluye clasificaciones étnicas en la región, esto no implica la desaparición de identificaciones indígenas sino en todo caso típicos “genocidios estadísticos” –en el sentido de Benedict Anderson²– como resultado de concretas “luchas de clasificación”.³ Tal como sugerían Ardissonne y Grondona, refiriéndose a la probable historia demográfica indígena cuyana “*este elemento puro o mestizado en mayor o menor medida no se extinguió: lo que llegó a faltar es la estadística pertinente*”.⁴

Las contradicciones de la narrativa de extinción física dieron lugar a argumentos más dinámicos que insistieron en explicar la desaparición de los huarpes a raíz de su mestizaje biológico y aculturación que los habría transformado en “criollos”. Este mestizaje y aculturación fue pensado generalmente en una matriz evolucionista que interpretaba el proceso siempre como una supuesta asimilación a la “sangre” y las prácticas culturales españolas, vistas en forma implícita o explícita como intrínsecamente superiores, más allá del dudoso peso demográfico de la población de origen europeo hasta avanzado el siglo XIX. Sobre una concepción de cultura como unidad totalizadora de “rasgos” discretos y de los grupos étnicos como derivados de la permanencia inalterada de los mismos, los cambios culturales observados en el registro arqueológico histórico fueron considerados como evidencia de desaparición étnica y de los indígenas como sujetos. Las narrativas (subsidiarias de la narrativa de extinción) de mestizaje y aculturación, pese a su fuerte impacto en el imaginario local y su tinte “objetivista”, no pudieron demostrar en sus términos la desaparición de los huarpes ante la evidente dificultad para precisar umbrales de cambio racial y cultural que determinen la “perdida de identidad” en base a una supuesta y problemática “pureza originaria”. También, éstas interpretaciones obviaban el hecho de que la cultura es, más que un conjunto discreto de rasgos materiales, una praxis que se materializa en saberes, valores, modos de actuar y representaciones simbólicas, la cual no tiene correspondencia directa y estable con la etnicidad en tanto proceso de formación de grupo—aunque estos se demarquen con base en argumentos culturales.⁵ Y también que el mestizaje, como base para la imaginación, formulación o institución de identidades o clasificaciones socioculturales, es ante todo un *constructo* cultural, más que un mero hecho biológico.⁶

¹ Las otras categorías son las de “americanos” (integrados principalmente con adscriptos a la categoría colonial de mestizos) con 3.430 personas, “negros” con 2.677, y “españoles, extranjeros y religiosos”, que suman escasamente 163 personas. Torres Revello, José. “La población de Cuyo a comienzos del Virreinato y a principios de la iniciación del período independiente, 1777 y 1812”, *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, Tomo XXIII, año XVII, N° 77 - 80, julio de 1938 - junio de 1939, Buenos Aires, 1939, pp. 77-84. Videla, *Historia de San Juan*, Vol. Tomo II. Buenos Aires: Academia del Plata, Universidad Católica de Cuyo, 1972.

² Anderson, Benedict, *Comunidades Imaginadas*, México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

³ Boccara, Guillaume, “Mundos nuevos en las fronteras del nuevo mundo. Relectura de los procesos coloniales de etnogénesis, etnificación y mestizaje en tiempos de globalización.” En *E-review UMR 8565 Nuevo Mundo mundos nuevos*: CNRS-CERMA, 2001.

⁴ Ardissonne, Romualdo, M. F. Grondona, *La instalación Aborigen en Valle Fértil*, Vol. Serie A, N° 18. Buenos Aires: Instituto de Geografía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Buenos Aires, 1953, pp. 84-85.

⁵ Friedman en Briones, Claudia Noemí. *La Alteridad del Cuarto Mundo. Una Deconstrucción Antropológica de la Diferencia*, Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1998.

⁶ Entre otras aproximaciones a esta problemática puede consultarse a Boccara op. cit.; de la Cadena, Marisol, “The political tensions of representations and misrepresentations: intellectuals and *mestizas* in Cuzco (1919-1990)”, *Journal of Latin American Anthropology* 2, 1996, pp. 112-147; *Indigenous Mestizos*:

El proceso de sustancialización de los estados nacionales latinoamericanos—como un cuerpo biológico-territorial común que se perpetúa en el tiempo y el espacio¹— se articuló en gran medida a través de narrativas sobre una “raza nacional” mestiza homogeneizadora de poblaciones, culturas y regiones diversas y en conflicto.² Categorías de mestizaje coloniales, fueron resignificadas de diversos modos, característicamente reorientando su sentido hacia concepciones positivas e inclusivas de grupo que se transformaban en el referente de las nuevas comunidades imaginadas nacionales. Argentina ha sido señalada en este contexto como un caso anómalo donde el mestizaje no habría constituido el discurso conspicuo de sustancialización nacional, siendo por el contrario su “homogeneidad” representada como racialmente “blanca” y culturalmente “europea”, apoyada en mitos de exterminio de la población indígena o africana (i.e. la “Conquista del Desierto”) y de sustitución (i.e. el reemplazo de negros e indios por europeos). Sin embargo, narrativas de mestizaje han sido componentes activos en la construcción de muchas comunidades imaginadas provinciales. En San Juan y Mendoza, en tensión con las narrativas de extinción y sustitución, esta dinámica ha dado por resultado un “mestizaje sin mestizos” donde las narrativas de mestizaje sólo habilitan a visibilizar a las poblaciones provinciales como blanco-criollas, y en determinadas coyunturas, como indios o huarpes que “resucitan” aparentemente de la nada.

Pese a la narrativa hegemónica de extinción huarpe, la producción intelectual ha sido un factor importante de un controvertido y parcialmente subterráneo proceso de etnogénesis huarpe moderno, caracterizado por la alternancia entre largos períodos de relativa invisibilidad de marcas indígenas y momentos de emergencia de discursos y adscripciones huarpes o genéricamente indígenas desde la década de 1820 hasta la actualidad.³

La dinámica por la cual alternativamente se han marcado o invisibilizado las identificaciones huarpe a través de prolongados períodos, puede ser conceptualizada como un tipo peculiar de etnogénesis.⁴ En los últimos años, el concepto se ha ido resignificando para aludir cada vez más no tanto a los aspectos demográficos, físicos o “materiales” de formación de grupo, sino a las dinámicas simbólicas de articulación de sentidos colectivos de pertenencia y de *self* colectivo.⁵ Esto es, la construcción o resignificación categorías,

The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991, Durham: Duke University Press, 2000. Alonso, Ana María, *Thread of Blood. Colonialism, Revolution, and Gender on Mexico's Northern Frontier*, Tucson: The University of Arizona Press, 1996. Mallon, Florencia F. “Constructing *mestizaje* in latin america”, *Journal of Latin American Anthropology* 2, no. Mestizaje, 1996, pp. 170-181. Con énfasis en el caso huarpe, ver Escolar, Diego, op. cit. 2005, 2006.

¹ Alonso, Ana María, “The politics of space, time and substance. State formation, nationalism, and ethnicity”, *Annual Review of Anthropology* 23, 1994, pp. 379-405.

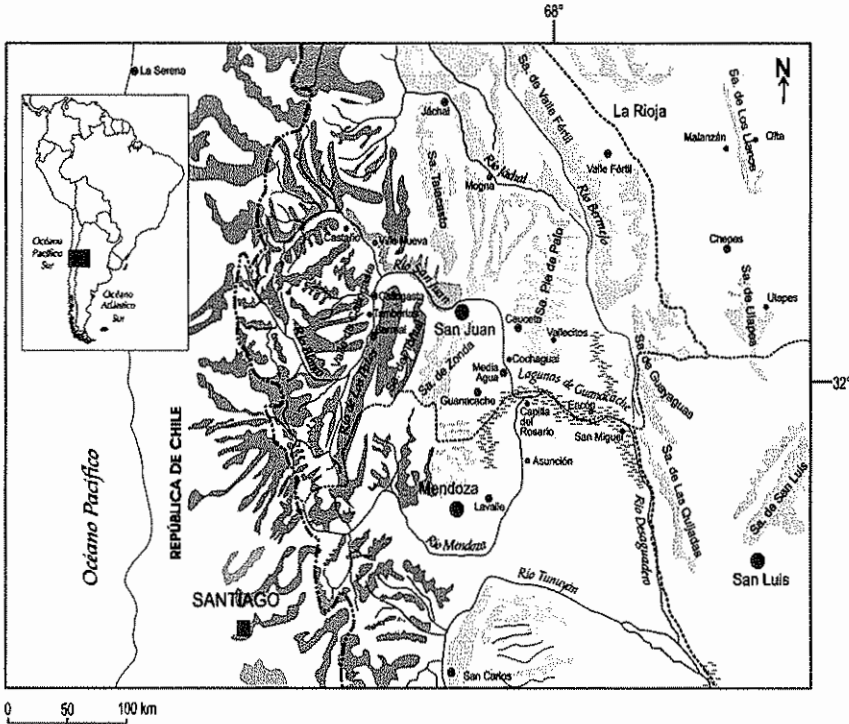
² Smith, Carol, “Myths, intellectuals and race/class/gender distinctions in the formation of latin american nations”, *Journal of Latin American Anthropology* 2, 1996, pp. 148-169.

³ Escolar, op. cit. 2006.

⁴ Sturtevant introdujo el concepto definiéndolo como “*el establecimiento de la distintividad grupal*” a través de un proceso de transformaciones étnicas durante largos períodos, acentuando el hecho de que las identidades no son estáticas ni cerradas y llamando la atención sobre su historicidad radical. Sturtevant, William, “Creek into Seminole: North American Indians”, en *Historical Perspective*, edited by E. Leacock, Lurie, N., 92-128. New York: Random House, 1971. Al contrario que las perspectivas esencialistas de la identidad étnica, la cuestión crucial es que, basadas en una real o supuesta herencia lingüística, cultural o biológica, la creación de tales identidades persistentes puede darse no tanto en contextos de estabilidad social sino de radicales cambios y discontinuidades. Ver Hill, Jonathan, “Introduction: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992”, en *History, Power and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*, edited by Jonathan Hill, 1-19. Iowa: University of Iowa Press, 1996.

⁵ Hill, op. cit., Boccara, op. cit., Escolar, Diego, “Identidades emergentes en la frontera argentino-chilena: subjetividad y crisis de soberanía entre la población andina de la Provincia de San Juan”, en *Fronteras, Naciones e Identidades en el Mercosur*, Alejandro Grimson ed., 271-273. Buenos Aires: Ciccus-La Crujía, 2000.

discursos o imaginarios que necesariamente están implicados en la producción de grupos étnicos en momentos históricamente determinados. Estos aspectos involucran no sólo a los sentidos compartidos por dichos grupos sino también al reconocimiento, percepción y construcción de sentidos de alteridad por parte de grupos con los cuales interactúan, las sociedades nacionales, regionales o inclusive transnacionales en las que se insertan en relaciones de tensión, antagonismo o negociación desde posiciones desiguales de poder.¹



En el caso de procesos de *aboriginalidad*² las identidades resultantes se asocian a la impugnación de la legitimidad de los estados nacionales y sus modelos de inclusión, homogeneización cultural y políticas de identidad siendo impactada a su vez por los cambios en las “comunidades imaginadas” nacionales, los “preceptos del nacionalismo” o

¹ La conocida definición de Frederik Barth de “límites étnicos” se basa en la existencia, para un contexto interétnico dado, de signos diacríticos que marcan diferencias grupales vividas como intrínsecas, básicas y generales para los actores. A través de estos signos, que varían en el tiempo aunque perpetúen nociones de distinción, se autoadscriben y se adscriben pertenencias étnicas. Sin embargo en la práctica, en los procesos de etnogénesis tales límites pueden ser y generalmente son inestables como así también el consenso mismo sobre los diacríticos y marcas étnicas, o las mismas adscripciones, verificarse sólo en determinadas ocasiones o nunca alcanzar una fijación hegemónica. De hecho “las luchas de clasificación” inherentes a los procesos de etnogénesis pueden conducir tanto a consensos o la imposición de “sentidos comunes” como a su resquebrajamiento, derivando en la invisibilización o visibilización de ciertos grupos como étnicos. Barth, Frederik, “Introduction”, en *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México: Fondo de Cultura Económica, 1976.

² El concepto alude al proceso de producción, reproducción y transformación de identidades o sentidos de alteridad cuyos actores se plantean siempre como miembros de una comunidad preexistente y precedente a los estados coloniales europeos o estados nacionales que los sucedieron en los territorios coloniales. Beckett, Jeremmy, “Past and Present. The construction of Aboriginality”, J. Beckett Ed., *Canberra: Aboriginal Studies Press*, 1988. Briones, Claudia op. cit.

las interpelaciones estatales.¹

En contextos estatal-nacionales, estas “luchas de clasificación” en el sentido de Guillaume Boccara², han tenido como propulsores centrales a individuos o grupos (generalmente intelectuales, funcionarios, publicistas) que dentro de pautas dadas tienen éxito en expresar las posiciones morales que eventualmente se transformarán en hegemónicas. Según la definición de Darío Melossi, las “elites morales”³ cuyas acciones comunicativas son proyectos y orientaciones dirigidos hacia la sociedad, proyectos en general disciplinarios o de control social que incluyen tanto la legitimación de un orden social y el papel de sus elites en su mantenimiento, como las interpelaciones de sujeto que impulsan la inscripción en las “identidades” de los distintos grupos de sus lugares sociales, intereses y comportamientos considerador normales. El campo intelectual, como una de las arenas clave donde despliegan su lucha y se constituyen las elites morales, ha sido y es un factor clave en la producción de sentidos y percepciones hegemónicas de identidad, alteridad u homogeneidad. Pero la orientación hegemónica de dichos sentidos nunca es total ni alcanza a eliminar otras orientaciones, aunque sea exitosa en instalarlos como sentido común o inclusive como una *doxa*. Como ilustrara magistralmente James Clifford, las percepciones y argumentos de los adscriptos indígenas sobre su identidad aborígena, por ejemplo, no coinciden en general con los saberes y disciplinas hegemónicas autorizadas a hablar sobre dichos grupos, que procuran imponer una “epistemología de la literalidad” basada en sus propios supuestos de sentido común reflejando la lógica de la lectoescritura y del Archivo Histórico, antes que la de la cambiante memoria colectiva.⁴ Por ello, el análisis de procesos de etnogenésis o aboriginalidad en contextos de oficial y militante negación de presencia aborígena debe necesariamente abordar, con una perspectiva crítica, distintos tipos de discursos, actores y prácticas que confluyeron eventualmente en articular representaciones étnicas, necesariamente contradictorias, negociadas o contestadas.

La producción u orientación de significados socialmente compartidos impulsada por las elites morales no es entonces monolítica ni mágicamente determinante. Antes bien, está siempre amenazada, tanto desde “fuera” como desde “dentro” de su propio discurso, organización cognitiva y perceptual, por discursos, percepciones y teorías de sectores “subalternos morales”.

En este artículo mostraremos como la etnogenésis huarpe moderna en Cuyo se articuló en un marco de conversaciones y conflictos entre diferentes grupos sociales, discursos, formas de representación y percepción, instalando en determinadas coyunturas, parafraseando a Foucault, “regímenes de visibilidad” que habilitaron el reconocimiento de sentidos de pertenencia y devenir, cuerpos o diacríticos culturales huarpes. Abordaremos el caso de la interacción entre el campo intelectual regional y los habitantes de las Lagunas de Guanacache entre las décadas de 1920 y 1940, para analizar la construcción y uso de representaciones huarpes durante el período. ¿Existieron adscripciones o sentidos huarpes sobre y entre segmentos depobladores rurales de la campaña cuyana en pleno siglo XX?

¹ Anderson, Benedict, op. cit., Balibar, Etienne, “The Nation Form: History and Ideology”, *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*, edited by Etienne Balibar, Wallerstein, Imanuelle, New York: Verso, 1991, pp. 86-106; Williams, Brackette, “The Impact of the Precepts of Nationalism on the Concept of Culture: Making Grasshoppers of Naked Apes”, *Cultural Critique* 24, 1993, pp. 143-191.

² Boccara, op. cit.

³ Melossi, Darío, “La gaceta de la moralidad. El castigo, la Economía y los Procesos Hegemónicos de Control Social”, en *Delito y Sociedad. Revista de Ciencias sociales*, 37-56. Buenos Aires, 1992.

⁴ Clifford, James, “La identidad en Mashpee”, en *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, cap. XII 277-346. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1988.

Las memorias huarpes y el asalto intelectual a Guanacache

Pese al extendido consenso de la extinción huarpe, como hemos insinuado más arriba, sería erróneo plantear que no hubo un reconocimiento o representación de un carácter huarpe o indígena de ciertos grupos locales en pleno período de supuesta inexistencia de huarpes o “indios” en la región. En efecto: investigaciones académicas, censos, informes, crónicas y piezas literarias refieren la posible existencia de adscripciones y sentidos de pertenencia indígenas o huarpes durante los siglos XIX y XX. Por ejemplo, durante el siglo XIX el viajero francés Jullien Mellet califica como “indios tributarios” de los curas a los habitantes de Guanacache.¹ Martin de Moussy, por su parte, afirma que la mayor parte de los laguneros eran “antiguos indios huarpes”.² Sarmiento elabora en *Recuerdos de Provincia* una pintura romántica de su provincia natal donde lo huarpe es convocado por un lado para representar las raíces arcaicas de la “sanjuaninidad” y por el otro para describir la especificidad cultural de grupos rurales y plebeyos urbanos contemporáneos. Quince años más tarde, en la secuela de *Facundo, El Chacho, Último Caudillo de la Montonera de los Llanos*, desarrollará la exégesis cultural indígena y huarpe de la montonera y los subalternos rurales locales para justificar su represión por fuera de las garantías constitucionales y su exclusión de la ciudadanía.³ Nicanor Larraín define en 1872 como “semi-indios” a los habitantes de la periferia de los oasis centrales y el pedemonte cordillerano.⁴ Rafael Igarzábal desarrolla una descripción cultural y socioeconómica de los habitantes del complejo palustre de Guanacache, en el norte de Mendoza y sur de San Juan, como descendientes “puros” de los huarpes.⁵ Registros parroquiales clasifican también con frecuencia como “indios argentinos, laguneros” a pobladores del área hasta 1880.⁶

Desde el siglo XIX el principal referente o escenario para el despliegue de prácticas de registro o representación estética de una “huarpidad” presente o pretérita, fueron las exhaustas Lagunas de Guanacache y sus pobladores, los “laguneros”, que en las primeras décadas del siglo XX, especialmente la de 1930, se convirtieron en una meca exótica para un renovado ataque exploratorio, científico y artístico. Guanacache era un gran complejo palustre formado por lagunas, esteros y rodeado por llanuras medanosas y bosques de algarrobos ubicado en la planicie desértica del norte de Mendoza, sur de San Juan y noroeste de San Luis. Constituyó un área de poblamiento huarpe prehispánico y, durante el período colonial, de refugio de huarpes e indígenas de otras etnias, escapados de las áreas centrales de Mendoza y San Juan o retornados de Chile, y ocasionalmente mestizos y españoles fugados de la justicia. A esto contribuyó tanto la dificultad de los españoles para incursionar con éxito en los esteros y espesos bosques de algarrobo de las lagunas, como la abundancia de recursos (pesca, caza, pastos, agua, sal, madera y frutos, entre otros) para la economía

¹ Mellet, Jullien, *Voyages dans l'intérieur de la L'Amérique Méridionale*, Paris: Chez Mason et Fils, Libraires, 1824.

² De Moussy, M., *Description Géographique et Statistique de la Confédération Argentine*. Vol. II. Paris: Firmin Didot, 1864: 18. Traducción propia.

³ Sarmiento, Domingo Faustino, “El Chacho. Último Caudillo de la Montonera de los Llanos”, en *Vidas de Fray Félix Aldao y El Chacho*, 69-236. Buenos Aires: Argos, 1947 [1866]; *Recuerdos de Provincia*, op. cit.

⁴ Larraín, Nicanor, *El país de Cuyo. Relación Histórica hasta 1872*, Gobierno de San Juan. Buenos Aires: Imprenta de Juan A. Alsina, 1906.

⁵ Igarzábal, Rafael, *La Provincia de San Juan en la Exposición de Córdoba. Geografía y Estadística*. Buenos Aires, 1873.

⁶ Caballero, Luis Cesar, *Raíces y rastros en el tiempo de Mendoza*, Mendoza: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad Nacional de Cuyo, 2003.

de sus habitantes. Durante el siglo XIX esta zona, aunque mantuvo un importante grado de autonomía en lo político, conoció cierta prosperidad en base a constituirse como pieza clave en la integración económica productiva y mercantil de las provincias de Cuyo. Además de practicar la ganadería, la agricultura, la recolección y una diversificada producción artesanal de bienes de uso, los laguneros estaban ligados al mercado cuyano principalmente por la comercialización de la pesca y la producción de trigo, y por la extracción de leña y sal. El pescado fresco, como en la época colonial, abastecía las ciudades cuyanas. Desde la década de 1820 fue foco de resistencia campesina e indígena al avance de las elites provinciales sobre las tierras de los *hinterlands* cuyanos con un pico insurreccional entre 1861 y mediados de la década de 1870. Sangrientamente disciplinadas con la intervención de tropas nacionales entre las décadas de 1860 y 1870, las Lagunas había constituido una prolongada "frontera interior" a los ojos de las elites provinciales¹, donde sus pobladores "*siempre han estado dispuestos a hacer armas contra las autoridades y a favorecer entre sus madrigueras a los criminales de la Rioja, San Luis y San Juan que escapan de la justicia*".²

El complejo de Guanacache sufrió un acelerado proceso de desecamiento desde el último cuarto del siglo XIX, culminando a fines de la década de 1930 con una masiva desertificación del área. Entre sus causas pueden incluirse tanto factores naturales (cambios operados en los regímenes nivales y pluviales que alimentan las cuencas de los ríos San Juan y Mendoza), como fundamentalmente antrópicos, tales como el incremento en la captación de las aguas con destino a viñedos en los cauces medios de los ríos, a causa del despegue en la región de la producción vitivinícola en gran escala desde fines del siglo pasado. En el período, y en coincidencia con la hegemonía conservadora en Cuyo, se produjo un fuerte avance de terratenientes y comerciantes mendocinos y sanjuaninos sobre la incorporación de los recursos y poblaciones locales. Además de las presiones sobre el agua y la tierra, se intensificó un frente histórico de extracción de madera para leña, carbón y postes de viñas. Estos hechos, sumados al total y prolongado desecamiento de las lagunas hacia fines de la década de 1930, que con algunas esporádicas avenidas de agua se prolongó hasta la actualidad, condujeron a la pauperización e incorporación de sus poblaciones en un mercado de trabajo estacional ligado al ciclo vitivinícola y un drástico fenómeno migratorio de la mayor parte de la población lagunera hacia zonas urbanas y periurbanas de San Juan y Mendoza.

Las décadas de 1920 y 1930 fueron uno de los períodos centrales de emergencia de un debate o interpelaciones huarpe desde el período colonial hispano. Científicos, viajeros, literatos y pintores articularon representaciones huarpes a la hora de describir o explicar el carácter de determinados sectores sociales o poblaciones cuyanas, o bien de las especificidades culturales o sociales provinciales. Desde crónicas a folletos, libros o artículos académicos, recreaciones literarias, fotos y cuadros. Mientras se proyectaba la existencia de los huarpes a un remoto y arcaico pasado provincial, lo huarpe frecuentemente fue convocado como patrimonio de las modernas identidades o comunidades imaginadas provinciales, como referente fundacional de su distintividad en el concierto de la nación argentina. Mientras se establecía una brecha temporal entre poblaciones indígenas pretéritas y actuales mendocinos o sanjuaninos "blancos", se argumentaba también la condición u origen

¹ El Gobernador de Mendoza Francisco Civit en su mensaje a la Cámara de 1874 comparaba al Departamento del Rosario, en donde se insertaban las Lagunas con la frontera indígena sur, calificándolo como "*otra frontera no menos peligrosa para la vida de sus moradores*". En Sanjurjo de Driollet, Inés, **La organización político-administrativa de la campaña mendocina en el tránsito del antiguo régimen al orden liberal**, Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 2004, p. 315.

² Carta de Luis Molina a Domingo Faustino Sarmiento, 1862, Archivo Histórico Sarmiento, Buenos Aires.

indígena de pobladores rurales cuyos modos de vida, prácticas culturales o aspiraciones eran contruidos como espejo o antítesis del modelo ochentista de ciudadano cuyano moderno, agrícola, blanco y culturalmente "europeo". Esta profusión de discursos sobre los huarpes o *lo huarpe*, incluyó un abanico de valoraciones y significados: desde posiciones proclives a reconocer o imaginar la presencia huarpe contemporánea hasta aquellas que articularon la historiografía y etnología sobre los huarpes ratificando científicamente su defunción étnica. Desde la exaltación de lo huarpe como patrimonio pintoresco, hasta culposas denuncias sociales y e indigenistas, o la adjudicación a segmentos subalternos de población de un sustrato huarpe como condición de primitivismo, barbarie e inadaptación al desarrollo y a los mercados laboral, de recursos naturales, de consumo y de trabajo capitalista.

Entre fines de la década de 1930 y principios de la de 1940, el naturalista Carlos Rusconi¹ realizó una serie de entrevistas y registros fotográficos de noventa y ocho habitantes rurales y periurbanos de Mendoza y parte de San Juan, que consideraba de origen indígena o con ancestros indígenas. La tarea fue encarada a raíz de un hecho que aparentemente conmocionó a parte de la sociedad mendocina, cuando en 1937 un centenar de pobladores rurales, fundamentalmente *laguneros*, se movilizaron para peticionar al gobierno provincial "*algunas mejoras para esas regiones olvidadas*". Esta movilización, de la que muchos laguneros ancianos guardan aún memoria, parece haber amenazado poner en crisis las percepciones étnicas y raciales de parte de la sociedad urbana mendocina. Según cuenta Rusconi, "*En este contingente humano, algunas personas creyeron ver a los aborígenes puros y cuando no a los representantes de la típica nación huarpana*".²

Esta imagen de la subsumida persistencia huarpe era típica aún entre quienes en la época decretaban su extinción. "*Esos indígenas...*- escribió Pedro Pascual Ramírez hacia la década de 1930- *...fueron desapareciendo poco a poco o mezclándose o como lo hemos visto hasta no hace mucho, vagando por las lagunas o formando parte de la población rural, como mestizos*". Lucio Funes afirmaba también en 1938 que "*en esta tierra (...) aún pululan los descendientes de los últimos huarpes*", mientras Vitali se refería a "*Las necesidades que sufre la población aborígen de esa región, último vestigio de la raza Huarpe, que va extinguiéndose a causa de que el progreso le ha privado del elemento indispensable a sus medios de vida y existencia; el agua que cubría toda la región, proporcionándole pesca, pastoreo y un clima que le era propio*".³

¹ Rusconi, Carlos, **Poblaciones Pre y Posthispánicas de Mendoza. Etnografía**. Publicación Oficial. Vol. I. Mendoza: Gobierno de Mendoza, 1961.

² Rusconi, op. cit. P. 111.

³ Ramírez, Pedro Pascual, **Contribución a la Historia Geográfica de San Juan**, San Juan: Editorial Sanjuanina., 1963. Funes, Lucio. "Guallama", **Revista de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza**, Tomo XI N°25-26, 1938, pp. 151-160. Vitali, Galileo, **Hidrología Mendocina**, Mendoza: Edición del autor, 1940.



Toribio Guaquinchay, 1943.
En Rusconi, Carlos 1961. *Poblaciones pre y post Hispánicas de Mendoza*, Vol.1 Etnografía, Foto 104.



Juan Manuel Villegas, 1937: "Criollo". En Rusconi, Carlos 1961. *Poblaciones pre y post Hispánicas de Mendoza*, Vol.1 Etnografía, Foto 7.



Juan Manuel Villegas, "Huarpe Auténtico"
(Serie Pictórica "Vestigios Huarpes", Por
Fidel Roig Matóns). En Roig, Fidel, Roig,
Arturo et. al., 1999, *Guanacache: Fidel Roig
Matóns, Pintor del Desierto*. EDIUNC, Men-
doza, 1999, pags. 39, 98.



Felipa Talquenca, 1939.
En Rusconi, Carlos 1961. *Poblaciones
pre y post Hispánicas de Mendoza*, Vol.1
Etnografía, Foto 49.



Mateo Talquenca, 1939.
En Rusconi, Carlos, 1961. *Poblaciones pre y post Hispánicas de Mendoza*, Vol.1 Etnografía, Foto 50.



Pascuala Nievas, 1937.
En Rusconi, Carlos 1961. *Poblaciones pre y post Hispánicas de Mendoza*, Vol.1 Etnografía, Foto 13.



Jinetes en la Capilla del Rosario, Lagunas del Rosario, Guanacache, 1928. Archivo Familiar de Sixto Jofré (†), Gentileza Sixto y Mimi Jofré.

La cuestión de demostrar que estos campesinos no eran aborígenes o “huarpanos” preocupó a Rusconi, quien como discípulo de Carlos Ameghino había llegado a la provincia para desempeñarse como director del Museo de Historia Natural. Para obtener información y formar “*un álbum iconográfico de esos seres*”, Rusconi emprendió una serie de viajes a Guanacache y otras áreas rurales de Mendoza, realizando observaciones etnográficas y especialmente, registros fotográficos para determinar el carácter racial de los pobladores rurales. En principio, los intentos de Rusconi coincidían con la insistencia de la intelectualidad regional de la época en circunscribir los límites de la raza huarpe pero expulsándola hacia el pasado.

Salvador Canals Frau, director del Instituto de Etnología Americana de la Universidad Nacional de Cuyo y principal exponente de la denegación de contemporaneidad a los huarpes, determina sus caracteres “originales” basado en descripciones coloniales: los *huárpidos* habrían sido “longilíneos”, comparativamente más altos y delgados que otros aborígenes vecinos, su cabeza y cara alargadas y la bóveda craneana alta, un tono de piel más oscuro y una mayor pilosidad.¹ Pero esta descripción se asemejaba bastante, sin embargo, a lo que algunas tradiciones locales y observaciones de viajeros imaginaban como caracteres “huarpes” en los laguneros de su tiempo. Bialett Massé, por ejemplo, evocaba a comienzos del siglo XX que

*“Aquella región no estaba desierta, sin embargo; la poblaba el lagunero (...) hombres de alta talla, de 1,80 metros y más, secos, enjutos, salados por el agua que beben y por el polvo que respiran, con un pie chato, largo, sin empeine. La tez de bronce viejo oscuro, casi negro; la mirada viva, dura; la barba rala (...) rebeldes a toda idea de civilización; el cuchillo era una prolongación de la mano; la lanza les era tan familiar como el cuchillo. Jinetes pegados a los caballos”.*²

¹ Canals Frau op. cit. 1946.

² Bialett Massé, J., *Informe sobre el Estado de las Clases Obreras Argentinas a Comienzos de Siglo*,

Alfred Métraux, como muchos otros, es absorbido por las contradictorias percepciones y narrativas de la extinción y supervivencia huarpes. Aunque escribe en 1922 que los huarpes están “*completamente extintos hoy día*”, se extiende en describir sus “supervivencias” culturales, y su perplejidad por la notable perdurabilidad de los tipos físicos huarpes:

*“Más elocuente es su tipo físico. Yo asistí una vez a la salida de la escuela, y cual no fue mi sorpresa de ver desfilar delante de mí ¡verdaderos pequeños indios, en un grupo tan homogéneo, con los pómulos salientes y los cabellos negros y duros! Aunque en la provincia de Mendoza los individuos mestizos no son raros, yo no había tenido jamás la ocasión de encontrar un lugar en que el origen indígena estuviese todavía tan marcado”.*¹

El pintor catalán Fidel Roig Matóns, también a fines de la década de 1930 desarrolló en torno a los laguneros de Guanacache su principal serie pictórica llamada *Vestigios Huarpes*. De modo análogo a Rusconi y por los mismos años, pasó largas temporadas viviendo en las Lagunas a la búsqueda y rescate de los fenotipos huarpes contemporáneos, intentando perpetuar en el lienzo lo que consideraba un mundo en desaparición. Sus retratos incorporan epígrafes que establecen distinciones raciales en torno al aspecto huarpe: “*Buen tipo*”, “*espléndido tipo*” y “*auténtico*”.²

Pero los “diacríticos” fenotípicos no parecen equivalentes ni las miradas racializadas o racializantes arriban a las mismas conclusiones. La altura y el color oscuro de la piel, que por ejemplo en Canals Frau es un ítem central, no constituyen diacríticos en la tipología de Rusconi. Juan Manuel Villegas, por ejemplo, que correspondería al tipo “auténtico” para Roig Matóns es catalogado como “criollo” por Rusconi.

Contra la supuesta coincidencia en la definición del tipo “huarpe”, puede apreciarse además una diferencia significativa entre posturas como las de Canals Frau, que expulsaron los huarpes hacia el pasado colonial y quienes visitaron las lagunas de Guanacache, que terminaron asumiendo una importante pervivencia de rasgos e individuos huarpes “casi puros” o “auténticos” aunque asumiendo contradictoriamente la narrativa de la extinción. Los registros de Rusconi, por ejemplo, tienen como principal objeto mostrar la evidencia del mestizaje y rápido acriollamiento de los indígenas, “huarpeanos” o no, a partir de sus rasgos somáticos. Para ello, caracterizará a los sujetos apelando a una confusa clasificación que incluye desde el “indio puro” hasta el “criollo”, pasando por el “tipo criollo”, “criollo con pocos rasgos indígenas”, “mestizo con muy poca mezcla”, “con rasgos indígenas”, “huarpeano” “tipo puro puelche”, “tipo puro pehuenche”, etc. Rusconi mismo incurre en contradicciones y vaguedades respecto de la clasificación fenotípica de los individuos. A Rosa Huaqinchay se la califica en un lugar como “*Tipo mestizo Huarpe, con rasgos indígenas acentuados*”³, y en otro “*con pocos rasgos indígenas*”.⁴ La categoría mestizo es aplicable tanto a los “casi huarpes” o “huarpanos” como a los “casi criollos”. Mientras Daniel Reynoso y Juana Videla son calificados como “*tipo mestizo huarpe o casi criollo*”, Felipa Talquenca, Buenos Aires: CEAL, 1985 [1904], pp. 415-18.

¹ Métraux op. cit. pp. 8-9. Traducción y destacado nuestro.

² Roig, Fidel A, Arturo Roig y Hnos., Guanacache. Fidel Roig Matóns, Pintor del Desierto, Mendoza: EDIUNC, 1999.

⁴ Op. cit. Lámina 18.

Lucila González, Argentina Rosa Chanampa, Patrocinia Reynoso y Andrea Ferreyra son catalogadas como “*tipo mestizo, huarpe*”.

¿Cuál es la frontera entre el indio y el criollo? Los dos polos de la tipología de Rusconi no parecen más fáciles de definir que las categorías intermedias. En el caso de José Crisanto Guayama, hijo del célebre montonero Santos Guayama, Rusconi parece dudar y acompaña la definición “*tipo criollo*” con un signo de interrogación entre paréntesis, agregando a continuación “*con pocos rasgos indígenas*”. Mateo Talquenca y Paula Estela son definidos como “*tipo criollo pero de descendencia [sic, por ascendencia] huarpeana*”¹, mientras que Toribio Guaquinchay y Tránsito Tagua, también con ascendencia “*huarpeana*”, son clasificados como *criollos* “*con algunos rasgos aborígenes*”² o “*con pocos rasgos indígenas*”³. Mateo Talquenca, de 19 años, es categorizado en el “*Tipo criollo con pocos rasgos indígenas*”, a pesar de que su madre es definida como “*mestizo huarpe*”. Del mismo modo, Juan de Dios Díaz, “*Tipo criollo con pocos rasgos indígenas*” tuvo ambos padres “*huarpanos*”⁴.

Aunque Rusconi clasifica en función de supuestos rasgos somáticos, en ningún momento ofrece una definición de los mismos que justifique las distintas categorías de adscripción. Lo que me interesa mostrar es que la construcción de la noción de raza huarpe, lejos de basarse en rasgos fenotípicos, inscribe en realidad como “*naturaleza*” ciertas teorías implícitas de cambio sociocultural. Como veremos, aunque con valoraciones y conclusiones en conflicto, esto ocurre tanto entre los intelectuales de la elite cuyana como entre los propios actores huárpes o descendientes de huárpes. Analizemos por ejemplo los criterios implícitos de definición racial operante en las categorizaciones de Rusconi.

Todos los niños o jóvenes son “*criollos*”, aunque sus padres tengan apellido indígena y sean considerados indígenas por el propio Rusconi.⁵ Por el contrario, todas las personas de mayor edad con apellido indígena son invariablemente calificadas de “*mestizo huarpe*” en alguna de sus variantes. Rosa Huaquinchay, de 70 años, es definida como “*mestizo Huarpe, con rasgos indígenas acentuados*”, mientras su hija Rosita Huaquinchay de Díaz, de 12 años, es catalogada como “*tipo criollo con algunos rasgos indígenas*”. Sin embargo su descripción no permite inferir por qué es más “*criolla*” (o mestiza) la madre que la hija. A Rosita le atribuye “*tez morena oscura; nariz chata y ancha abajo; cabellos lacios y negros; ojos algo oblicuados, labios regulares*”. A Rosa, por su parte la distingue “*Morena oscura; nariz regular; ojos regulares; cara alargada; cabellos parcialmente canosos*”. Andrea Ferreyra, de 45 años, que por su fenotipo es catalogada como “*tipo mestizo huarpe*” tiene un pequeño hijo de dos años que para Rusconi sólo conserva “*algunos rasgos aborígenes*”. Toribio Guaquinchay, por su parte, es un joven de 33 años fotografiado con traje oscuro, cabello corto bien peinado, en un ámbito urbano. Es caracterizado como criollo, aunque él mismo se adscribe como descendiente de huárpes laguneros y proyecta tal ancestría durante cuatro generaciones de apellido “*Guaquinchay*”. Tránsito Tagua (35 años), Mateo Talquenca (42) y Mateo Talquenca (19) son igualmente definidos como criollos, aunque sus padres son considerados mestizos huárpes.

Tenemos también aquellos catalogados como “*criollos*” pero que manifiestan su

¹ Op. cit., pp. 138-139.

² Op. cit., p. 142.

³ Op. cit., p. 146

⁴ Op. cit., p. 118.

⁵ Y contrariamente a la noción de un largo “*acriollamiento*” de los linajes indígenas, este pasaje de categoría es válido también para los indígenas de Pampa y Patagonia relocalizados en Mendoza, entre los cuales la incorporación en la sociedad mendocina es mucho más reciente.

ascendencia indígena o “huarpe pura”, o bien son definidos como de “ascendencia huarpana” por Rusconi. Luis Bustos Gonzalez (67 años), por ejemplo, manifiesta que tanto su padre como su madre eran indios huarpes o indios laguneros, al igual que los Talquenca. Paula Estela (85 años) y Juan de Dios Díaz (85) son también “criollos”, aunque según Rusconi, de “estirpe huarpeana”.

Por un lado los rasgos aborígenes se pierden en el paso de las generaciones recientes. Para Rusconi es en esta perspectiva la juventud de los informantes lo que parece determinar su adscripción como criollo. Por el otro, el mestizaje racial puede producirse en un lapso muy corto y paradójicamente sin mediar intercambios o mezclas de “sangre”. De hecho, el paso de indio a criollo puede prácticamente producirse en una generación, pese a que ambos progenitores sean indios. Pero finalmente, no alcanza sólo con el paso entre generaciones para que este cambio se produzca sino que deben mediar condiciones históricas. El traspaso de categoría no se alcanzó, según se desprende de la lógica de Rusconi, en las varias generaciones desde la conquista española en el siglo XVI, sino sólo (y masivamente) en las generaciones de principios del siglo XX, cuando se supone que los pobladores locales han sido incorporados a la modernidad. O al menos cuando la mirada moderna se posa sobre ellos, como el renovado asalto artístico y científico a Guanacache desde la década de 1920.

Volvamos ahora a las fotos de los laguneros tomadas por Rusconi. Los ancianos, arrugados, con la piel reseca por los agentes climáticos, los ojos hundidos u oblicuos, sus cuerpos nudosos, las uñas partidas, sus cabellos canosos o desgredados, sus vestimentas deformes o raídas, su mirada sufrida, desconfiada, parecen constituir el estereotipo visual de los “indios”, con independencia de su apellido o abolengo. Los jóvenes, niños, o personas de mediana edad están en general más erguidos, con la piel tersa, quizá sonrientes, los huesos menos visibles, los pómulos menos salientes; en algunas fotos se observa un ámbito urbano, o se adivina una disposición más “cosmopolita” de los retratados, cierto *glamour* civilizado. En otro trabajo, analizando estas evidencias junto con percepciones raciales actuales en San Juan y Mendoza, he propuesto el término *fenomito*, para aludir al proceso de inscripción de circunstancias, procesos y teorías sociales como percepciones raciales.¹ Los *fenomitos* constituyen la representación cultural de procesos históricos que se inscriben en los cuerpos como “naturaleza”. La circunscripción de categorías raciales de lo indígena parece recaer en una narrativa subyacente que habilita que ciertos rasgos observables (biológicos o no) naturalizados, señalen o permitan imaginar, a un determinado público, contextos históricos, sociales o culturales que rodearon o moldearon a aquellos cuerpos. Estas categorías raciales incorporan subrepticamente representaciones de prácticas y procesos sociales cuyas marcas pueden ser inferidas por un observador culturalmente competente a partir de determinadas imágenes visuales (por ejemplo a partir de marcas somáticas producto de la edad y condiciones de vida de las personas, la ropa, el gesto, los arreglos corporales, el entorno).

Las racializaciones fenomíticas naturalizan y eventualmente desplazan simbólicamente los contextos culturales, circunstancias sociales o experiencias históricas que las habilitaron, obliterándolas en el mismo proceso que las inscribe como rasgos fenotípicos, pero no desaparecen de su hermenéutica popular. Frecuentemente la falsa inmanencia fenotípica que por un lado lleva a Rusconi a ver “criollos” choca con la información proporcionada por los propios fotografiados respecto de su cercana ascendencia huarpe. Toribio Guaquinchay ha nacido en el departamento de San Martín, Mendoza, en 1909. Trabaja hace 16 años en el ferrocarril y es encargado de una estación del Departamento de Las Heras. La foto está tomada en 1943, junto a un moderno edificio, rodeado de

¹ Escolar 2005 op. cit.

enredaderas. Mira la cámara sonriente y confiado. Es de mediana estatura y complexión robusta. Está vestido de impecable traje oscuro con chaleco, corbata clara y pañuelo blanco al cuello, perfectamente afeitado y peinado, con el cabello corto y sin sombrero. No importa que Toribio reconstruya su genealogía huarpe hasta cuatro generaciones, o que mencione que los Guaquinchay, junto con los Talquenca, Allaime, Guayama, Lencinas o Jofré, y otros forman parte de “una extensa familia de sus antepasados”—o que afirme que según su padre los remotos antepasados de los Guaquinchay estaban emparentados con el Perú y eran descendientes del Rey Inca. Toribio es un trabajador “incorporado”, un moderno empleado de servicios públicos; actúa, se viste y habla en forma civilizada. Es por lo tanto catalogado como criollo. Tránsito Tagua también está fotografiada en 1943, a los 35 años de edad. Nada nos dice Rusconi de su actividad, o donde vive. Pero la foto está tomada en plena ciudad de Mendoza, junto al Museo de Historia Natural; Tránsito está sonriente, con un bebé en brazos, sobretodo oscuro, con el cabello hasta los hombros, suelto y peinado con raya al costado. También es criolla, aunque sus padres son huarpes, tal vez puros, dice Rusconi, seguramente por información de la propia Tránsito. La fotografía de Mateo Talquenca, de 19, está tomada en el campo, junto a un puesto de las Lagunas. Pero su porte es erguido, su cutis parece no estar aún agrietado, su sombrero negro es comparativamente nuevo o en buen estado, y está vestido con saco y camisa abotonada hasta el cuello. Está definido como criollo, aunque su madre sea “mestizo huarpe”, y él mismo se asemeje más que ningún otro al tipo “huarpano” de Canals Frau: alto, flaco, desgarbado.

Al igual que Toribio Guaquinchay, muchos laguneros, parecen haber sostenido activamente interpretaciones huarpes de su propia ascendencia pese a las clasificaciones de Rusconi quien en sus textos intenta filtrar o descalificar a menudo la opinión de sus entrevistados en este sentido.

Si bien del análisis de los registros de algunos viajeros o etnógrafos como Métraux, Debenedetti o el mismo Rusconi puede inferirse una reticencia de los laguneros a asumir una condición indígena, también puede observarse que esta actitud es bastante ambigua y variable. Fidel Roig Matóns, quien convivió largo tiempo con los laguneros, reconocía incluso cierto prestigio asociado a la ascendencia indígena.

“Dentro de la población lagunera existía el convencimiento de su ascendencia huarpe. Esta sobrevivencia les daba a los laguneros una particularísima unidad espiritual. Era muy notable ver la satisfacción que mostraban los más viejos cuando declaraban su origen. También la costumbre de agregar al nombre el apelativo de INDIO, el INDIO PINICHO, apodo con que se lo conocía a Froilán Villegas, el INDIO CARMEN, y otros, que el nominado recibía con inocultable orgullo, era una manifestación más de este convencimiento. Por el contrario en ninguno de ellos se observaba referencias o conciencia de un posible origen hispánico”.¹

Los informantes de Rusconi frecuentemente se adscriben como descendientes directos de huarpes y señalan a contemporáneos, antepasados cercanos o a sí mismos como exponentes de tales. De los datos directos o indirectos de las entrevistas puede reconstruirse que al menos 152 personas vivas, nacidas o muertas entre la fecha de las entrevistas hasta 1735, fueron señaladas o recordadas como huarpes, indios o sus descendientes directos (según Rusconi clasificados con distintas categorías de pureza y mestizaje, pero para sus

¹ Roig, F. et. al., op. cit., p.30 (destacado original).

informantes la mayoría “puros”), en el marco de memorias que se remontan hasta la primera mitad del siglo XVIII.

Las memorias sobre individuos caracterizados como indígenas y con conocimientos de datos personales, como el lugar donde residían, fechas de nacimiento o muerte, parentela, categorización étnica y participación en eventos históricos, se proyectan en ocasiones, de este modo, al menos hasta dos siglos hacia atrás. Algunos informantes, como Rosa Guaquinchay y Juan de Dios Díaz llegan a señalar datos bastante precisos sobre casi 20 indígenas cada uno.¹

De los individuos mencionados, casi la mitad son denominados con apellidos o nombres indígenas. Algunos categorizados como huarpes, como Melien, Quilica y Relanta, son definidos además como “caciques”, en un período notablemente tardío según la perspectiva oficial de la historia huarpe. Melien y Quilica son señalados como fallecidos aproximadamente en 1850 y Relanta en 1870. Si bien la gran mayoría de los referidos como indios o mestizos están asociados a la categoría huarpe, una porción menor corresponde según los entrevistados a pehuenches, pampas, ranquilches, tunuyanes. En ocasiones—sin quedar claro en este caso si se trata de la interpretación del informante o el propio Rusconi—algunos individuos son calificados como chiquillanes, picunches, puelches o comechingones.

La sangre huarpe: género, parentesco y etnogénesis

De la información que Rusconi proporciona es posible reconstruir datos sobre filiación y ascendencia de varios individuos y su vínculo probable con identificaciones huarpes en el área para fines de la década de 1930 y principios de la de 1940.² En principio encontramos que los entrevistados tienen tanto apellidos españoles como indígenas. La profundidad genealógica reconstruida por cada entrevistado varía entre una y cuatro generaciones, pero se observa que es mayor entre quienes tienen apellidos indígenas, a quienes corresponden las más largas “*memorias genealógicas*”.³ Pero la característica notoriamente diferencial de quienes se identifican por su apellido indígena es la fuerte tendencia a la filiación uterina en la construcción de su ascendencia. Excluyendo a quienes poseen el mismo apellido de padre y madre (tres casos), se observa que el 31 % del total de la muestra es calificado por su apellido materno. Ahora bien, todos los casos corresponden a apellidos indígenas. No hay, por el contrario, ningún caso de apellido materno entre quienes tienen apellidos españoles. Combinando ambos criterios -profundidad genealógica y matrilinealidad- encontramos una marcada coincidencia entre ambos, ya que casi todas las genealogías más largas (de apellidos indígenas) tienen además la particularidad de seguirse por línea materna.

¹ Rusconi Op. cit. 1962; *Poblaciones Pre y Posthispánicas de Mendoza. Genealogías aborígenes*, Publicación Oficial. Vol. IV. Mendoza: Gobierno de Mendoza, 1962.

² Aún tomando en cuenta cierto descrédito de Rusconi entre las voces hegemónicas de la etnología y etnohistoria huarpe -fundamentalmente Canals Frau- llama la atención la falta de consideración de esta información (incluyendo el propio Rusconi) que permite reconstruir conductas ligadas al parentesco entre población que a la fecha estaba consensuada como descendientes de huarpes.

³ Entre las genealogías de quienes se reconocen por apellido indígena, dos casos alcanzan la cuarta generación, dos la tercera y seis la segunda, mientras que en los casos de apellidos españoles hay sólo uno que se remonta a la tercera y los restantes once a la segunda.

1ª generación	2ª generación	3ª generación	4ª generación
Rosita Huaquinchay	Rosa Huaquinchay	Juana Huaquinchay (fallecida)	
Mateo Talquena	Felipa Talquena	Juana Talquena (fallecida)	
Mateo Talquena	Pascuala Talquena	Rosa Talquena (fallecida)	Gregoria Talquena (fallecida)

Ahora bien, hay dos casos más de matrilinealidad con apellidos indígenas. Pero éstos tienen la particularidad de que la filiación materna se trunca en una generación relativamente reciente, pasando a ser patrilineal, pero manteniendo el mismo apellido indígena de la anterior línea uterina. Esta es la situación que se desprende de la reconstrucción que hace Toribio Guaquinchay tanto de su línea de ascendencia como la de otro pariente. Toribio reconstruye dos líneas en torno a ese apellido: una la suya propia, y otra la de un tío suyo, Juan de la Rosa Guaquinchay.¹

1ª generación	2ª generación	3ª generación	4ª generación
Toribio Guaquinchay	Pedro Guaquinchay	Rosalía Guaquinchay	Melchora Guaquinchay
Manuel Guaquinchay	Juan de la Rosa Guaquinchay	Saturnina Guaquinchay	

Al contrario que estos aparentes cambios en la línea de filiación, en ninguna de las líneas agnáticas de apellidos españoles se observa un quiebre similar, hecho significativo ya que las líneas paternas de apellido español son sustancialmente más numerosas. Pero si al revés, ya que además de Toribio, hay cuatro casos (20%) de individuos que se adscriben al apellido indígena por vía paterna. En todos los casos de filiación agnática con apellido indígena puede observarse que la madre tiene apellido español y la adopción de apellido materno habría implicado la ruptura del linaje indígena. Para Toribio, por ejemplo, luego de una cadena de tres generaciones de transmisión uterina.

Podemos concluir que en los individuos registrados, quienes tienen apellido indígena, sea por parte de padre o de madre han retenido el indígena, aunque esto implicara el cambio de filiación de matriz a patrilineal o viceversa. Es decir, sólo se observa la adscripción o filiación de apellido español cuando *ambos* padres tienen apellido español. Aunque difícilmente esta muestra ofrezca una demostración concluyente, permite destacar la fuerte tendencia a la matrilinealidad, asociada únicamente a apellidos indígenas, pese al predominio general de apellidos españoles, y la elección del apellido indígena siempre que esto es posible por alguna de las líneas de filiación.

¿Cómo interpretar estos datos? Si incluimos la posibilidad de cambio de filiación como una práctica habilitada, la matrilinealidad en el apellido indígena y la patrilinealidad en el español quedan relegadas a meras tendencias, no a reglas estrictas. Pero el hecho de que dichos cambios sólo se produzcan en la dirección de preservar el apellido indígena instaure una nueva regla: la de mantenimiento del apellido indígena siempre que esto es posible, que se impondría a las reglas de orientación de género de la filiación.

Por todo ello, sugiero en principio que de los datos expuestos puede deducirse una

¹ También nombrado por otros entrevistados.

preferencia por el apellido indígena entre los laguneros del área de Guanacache, para el período en el cual fue recogida la información.

Las opciones matrilineales pueden tener entonces dos lecturas: si bien se da en un número significativo de casos, no es ni excluyente ni mayoritaria. Ahora bien; el hecho de que en los casos en que ego tiene apellido español por padre y madre nunca se opte por la filiación materna, podría evidenciar que la matrilinealidad esta asociada en principio a un solo tipo de comunidad de parentesco. Vale decir, que no se trata de un solo sistema de filiación, sino de dos sistemas en conflicto, probablemente con determinados arreglos prescriptos cuando colisionan sus reglas. Para comprobar hasta qué punto la matrilinealidad sigue siendo una regla y no sólo una opción para mantener el linaje indígena, debiera contarse con casos en el cual tanto el apellido materno como el paterno fueran indígenas. Hurgando en las genealogías de Rusconi, vemos que existe un único caso, referido por Toribio Guaquinchay para su propia línea de filiación: el de su padre Pedro Guaquinchay, hijo de Rosalía Guaquinchay y de un padre con apellido Guayama o Talquenca—Toribio dice no recordar bien. En este caso, Pedro optó por o le fue impuesta la línea materna.

Toda esta disquisición podría encontrar un buen cuestionamiento en la posibilidad de que los apellidos huarpes obtenidos por línea materna correspondiesen más bien a “hijos naturales”. Pero ¿cómo se explicaría que no hay ningún caso de adopción de apellido materno español, pese a que la cantidad de personas con el mismo es sustancialmente mayor que con apellido indígena? ¿Habría que asumir que únicamente las mujeres de apellidos indígenas tuvieron hijos naturales en el área?

Tal como insistía Meyer Fortes hace medio siglo, resulta engañoso aceptar sin más las genealogías elaboradas por la gente como registros “fidedignos” del desarrollo histórico de sus linajes¹, en la medida en que la elaboración y manipulación de genealogías es una práctica habitual en el marco de estrategias de legitimación de intereses políticos, derechos territoriales, espacios de poder y autoridad. Por otra parte, la elaboración retrospectiva de genealogías puede estar sobredeterminada por relaciones y reglas de parentesco actuales, que quizá sean diferentes de las que realmente regían en la época y circunstancias en que vivieron los ancestros integrados en las mismas. Esto no quiere decir que el estudio del parentesco y sus representaciones carezca de interés antropológico o histórico. De hecho si bien las representaciones son dinámicas y las reglas de parentesco pueden ser mucho más flexibles de lo tradicionalmente aceptado, no constituyen creaciones libres y carentes de poder normativo. Lo que nos interesa destacar es que las genealogías son eminentemente un recurso para contabilizar, periodizar y elaborar representaciones del pasado permeadas tanto por estructuras y significados anteriores como de aspiraciones, identificaciones y valores presentes.² Es decir, pueden constituir tanto un recurso historiográfico nativo como un guión en proceso de la memoria colectiva. Independientemente de que estas líneas uterino-indígenas hayan persistido efectivamente³ o hubieran tenido un significado análogo desde

¹ Fortes, Meyer, “La estructura de los grupos de filiación unilineal”, *Introducción a dos Teorías de la Antropología Social*, Barcelona: Anagrama, 1975 [1951], pp. 170-198.

² Bohannan, Paul, “Concepts of time among the Tiv of Nigeria”, In *Myth and Cosmos*, edited by John Middleton. New York: The Natural History Press, 1967. Price, Richard, *First Time: The Historical Vision of an Afro-American People*, Baltimore: John Hopkins University Press., 1983. Tonkin, Elizabeth, *Narrating Our Pasts. The Social Construction of Oral History*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1995.

³ Aunque de la información obtenida por Rusconi o mis propias observaciones no se sigue necesariamente que las genealogías uterinas elaboradas por los actores hayan sido “reales”, sí se observa una correspondencia en cuanto a la filiación o ascendencia uterina y su asociación con una directa ascendencia indígena. Afirmaciones como las de la dirigente huarpe de que las familias huarpes tienen típicamente hasta cinco

el período hispánico, el parentesco se destaca como un claro recurso de comunalización¹ huarpe o indígena. Para un análisis cultural, el hecho de que los actores ficcionalicen sus linajes de ascendencia para racializar y de este modo legitimar su ascendencia huarpe o indígena en distintas épocas continuaría siendo un hecho tanto o más significativo que la existencia “real” de dicho sistema de filiación.

¿Hibridación o racialización? Mitologías del “mestizaje sin mestizos” en las narrativas de la Martina Chapanay y la Difunta Correa

“*La Martina Chapanay*” es uno de los personajes más famosos de la narrativa popular cuyana, que de un probable origen como narrativa oral a fines del siglo XIX, rápidamente se constituyó en uno de los temas canónicos de la literatura regional. Calificada de bandida, montonera y baqueana, esta heroína popular de las travesías cuyanas habría sido protagonista de las luchas políticas durante el convulsionado siglo XIX. Los contemporáneos que escribieron o hablaron sobre ella han abundado en detalles (reales o inventados) de su biografía, coincidiendo en una serie de aspectos: su conducta violenta, volcada a las reyertas y los duelos a cuchillo, los asaltos a caravanas o arrieros, individualmente o capitaneando bandas y su tardía reivindicación como pacífica baqueana de animales perdidos y protectora de viajeros en los montes o estepas de la travesía. La versión de Pedro Echagüe² inaugura una evidente despolitización de lo que otros autores y narradores orales han destacado: su participación como montonera en las guerras civiles entre las décadas de 1820 y 1860, particularmente junto a las tropas de Facundo o el Chacho Peñaloza, y su carácter de heroína huarpe, hija de un cacique, y líder de formas de resistencia campesina asimilables a prácticas de bandolerismo social.

Más allá de las vaguedades respecto de su historia y de la lucha moral y política en torno a los valores y motivaciones asociados al personaje, las distintas versiones escritas y orales en general mantienen una coincidencia en tres aspectos básicos. El primero, que *la Martina* peleaba, montaba, vestía, rastreaba mejor que cualquier hombre. El segundo, que pese a su carácter rudo y al respetuoso temor que inspiraba, era bondadosa para con los pobres y débiles o, especialmente, para aquellos que pagaban los peajes que les solicitaba. El tercero, que la Martina tenía sangre huarpe.

La novela de Echagüe puede ser concebida como una representación del sometimiento al dominio estatal, oligárquico y patriarcal de las poblaciones rurales cuyo largo estado insurreccional había sido reprimido una década antes, entre otros por Sarmiento y el mismo Echagüe, militar unitario porteño radicado en la provincia. En su texto, *La Chapanay* se transforma en salteadora de caminos luego de escaparse con un bandido del hogar formal donde era criada de una dama sanjuanina. Su origen lagunero y la vida aventurera la convierten en una hábil cuchillera, rastreadora y bandolera. Pero la Martina finalmente se escapa de su propia banda, a la que contribuye a eliminar, y se transforma en protectora de los viajeros de la travesía, combatiendo a los bandoleros, y en baqueana para hallar ganado. generaciones de continuidad por vía materna se corresponde con la reconstrucción que los laguneros de apellido indígena hicieron más de sesenta años antes a Rusconi de sus genealogías, como líneas maternas de varias generaciones.

¹ Brow, James. “Notes on community, hegemony, and uses of the past”, **Tendentious Revisions of the Past in the Constructions of community**. *Anthropological Quarterly* 63 (1), 1999, pp. 1-8.

² Echagüe, Pedro, “*La Chapanay*”, en *Dos Novelas Regionales*, Buenos Aires: W. M. Jackson, 1930 [1884].

extraviado de los terratenientes y comerciantes que antes asaltaba. En ningún momento se afirma su identidad huarpe, e inclusive su padre, Juan Chapanay, es descrito como un indio toba (?) relocalizado por un arriero en su niñez en las Lagunas.

Mientras esta versión representa el mayor esfuerzo de despolitización y “deshuarpización” del personaje, la de Marcos de Estrada escrita en 1939¹ por el contrario, incluye cierto alegato indigenista que propone una forma de revisión huarpe de la historia cuyana del siglo XIX. Estrada rescata el carácter huarpe de Martina y considera a Juan Chapanay el último cacique huarpe del valle de Zonda, manteniendo -eso sí- el tópico de la madre blanca y ciudadana. También discute explícitamente a Echagüe, construyendo una saga política de Martina en el vórtice de las guerras civiles del siglo XIX como montonera junto a Facundo y más tarde como miembro de la guardia personal del Chacho Peñaloza.

En la novela se incluyen abundantes descripciones de la vida de los huarpes en los albores del siglo XIX, ficcionalizando un heterogéneo conjunto de información obtenido de fuentes históricas, etnográficas o literarias, contemporáneas y coloniales—las más de las veces sin especificar la procedencia. También rescata testimonios orales de entre fines de la década de 1930 y 1961; fundamentalmente, el de Pascual Salazar, “*el último huarpe de la provincia de San Juan*”, de 108 años, a quien visitó en 1961. Los huarpes de Estrada son ubicados en Zonda, Guanacache, Jáchal, y otros departamentos de la campaña sanjuanina, incluyendo Calingasta, Valle Fértil y Caucete. Son cazadores, recolectores, pescadores, ganaderos, arrieros y baqueanos; frecuentan las ciudades de San Juan o Mendoza, donde comercializan artesanías, comestibles y bebidas de su producción, y hablan en lengua huarpe—que Estrada reproduce a veces, apelando aparentemente a los diccionarios del padre Luis de Valdivia,² y posiblemente a algunas expresiones recogidas del mismo Salazar u otros informantes de la época.

Además de estas piezas literarias, existen relatos orales registrados sobre Martina Chapanay en la *Colección de Folklore de la Encuesta Docente*, de 1921-1922. La investigadora del folklore Susana Chertudi ha clasificado 17 versiones referidas a la Chapanay en San Juan, Mendoza y San Luis (1971). Entre los motivos presentes en su “leyenda” Chertudi no menciona la identificación indígena o huarpe del personaje, más que en una escueta indicación de que su padre era el “indio Chapanay”. En las versiones transcritas sin embargo una indica que “*era hija de un indio huarpe de las lagunas del Rosario*” y otra expresa que “*las lagunas llamadas hoy del Rosario (...) eran habitadas en esos tiempos por tribus de indios que impedían el paso a las personas que iban de una a otra provincia*”.³

Al contrario que la mayoría de las versiones de la *Encuesta*, las actuales referencias orales a la Martina parecen haber tanto invertido la valoración negativa de la Chapanay como fijado su condición de huarpe. Es difícil saber con precisión cuándo se produjo este movimiento, o hasta qué punto dicha tensión no estuvo presente en realidad desde antes de publicada la novela de Echagüe. Como la misma Chertudi nota, la intertextualidad con *La Chapanay* de Pedro Echagüe es manifiesta en algunas versiones orales. Tampoco es posible asegurar que esta tensión no existiera para la misma época de la *Encuesta*, por

¹ Estrada, Marcos, *Martina Chapanay. Realidad y Mito*, Buenos Aires: Imprenta Varese, 1962. Según nota del autor, el ensayo se escribió en 1939 y fue completado con notas y referencias históricas entre 1952 y 1962, fecha de su publicación con ocasión del aniversario de la fundación de San Juan.

² En el siglo XVII fueron confeccionados por el Padre Luis de Valdivia dos diccionarios y catecismos en dialecto huarpe milcayac y allentiac (ver entre otros Canals Frau, op. cit. 1941).

³ Chertudi, Susana, Newbery, Sara, “La difunta Correa”, *Cuadernos del INA* N°6 1966-1967, Buenos Aires, 1967, pp. 224-233.

efectos del probable “filtro” político y cultural interpuesto por los docentes encuestadores¹ imbuidos de una ideología “blanqueadora” del pasado local, una épica civilizatoria ligada a la reconversión “educativa” de los saberes populares rurales y la estigmatización de la resistencia campesina como barbarie.

Recíprocamente, podemos constatar manifestaciones literarias o musicales producidas entre la década de 1930 y comienzos de la de 1960, en las cuales la Chapanay es reivindicada como una heroína popular huarpe y campesina. Entre otros, el ya mencionado ensayo de Estrada (1962) cuya primera versión había sido escrita en la década de 1930, y la cueca *La Martina Chapanay* del compositor popular cuyano Hilario Cuadros.²

La canción toma préstamos de los tópicos de Echagüe, como su nacimiento en 1811 y el nombre de Teodora para la madre de Martina. Pero la Chapanay, en contraste con la abyección rural ligada a lo salvaje o lo “selvático” y su paso por la humillante condición de “criada” en la versión canónica de Echagüe, es parte de la “nobleza del lugar”. Es la heroína “protectora” de los laguneros huarpes, a quien se le invoca por la redención de su sufrimiento secular y como parte de una perdurable esencia colectiva, tanto para los laguneros como para un “nosotros” que incluye al enunciador, tal como se observa en los versos “en el alma nuestra debe perdurar” y “valiente y serena no te han de olvidar”. Las líneas dedicadas a Guayama están asociadas directamente a la continuidad histórica de los laguneros en la defensa de un territorio aborigen: Guayama es “lagunero puro, nativo y leal”, “Tiene un gran anhelo por su patrio suelo, como *sus abuelos* lo quieren cuidar”. La canción parece tener un origen en cantares populares, como los mencionados en el texto “La Chapanay: Poema histórico” de Julio Fernández Peláez³, escrito en 1934. En dicho poema, los laguneros proclaman cacique a La Chapanay cuando vuelve de vagar por muchos años, Trasladándose a su presente, el autor escribe que “nuestros paisanos” la llaman “santa de las travesías”, en un marco de denuncias por que “se agotan sus lagunas y trigales y fortunas” y deja sumidos en la melancolía y desesperación a sus pobladores “de los indios descendientes”.

Mientras se procuró investir a la Chapanay como un cierto tipo de formulación civilizatoria del mestizaje sanjuanino asociado a una mitología de la incorporación “pacífica” de las capas populares y los sectores subalternos rurales en el control y soberanía estatal, el trabajo asalariado y las comunidades provinciales modernas, la Martina no dejó de constituir un símbolo de resistencia o memoria indígena y subalterna.

Pero ahora uno de los principales consensos en las distintas versiones de los relatos de Martina es el modo en que ésta se constituye como icono cabal de hibridez en todos los planos de “status” o subjetividad que la caracterizan: Étnico o racial porque es hija de indio y blanca; de género, por sus atributos “masculinos” que no implican la pérdida de una orientación sexual femenina, ya que en distintas versiones se insiste en su deseo por hombres e intercambio sexual activo con los mismos; moral, porque tanto puede ser peligrosa salteadora de caminos, como ayudar a los viajeros extraviados, robar el ganado o ayudar a encontrarlo; de clase, porque tanto se la representa como “criada” o “campesina” como se la considera parte de una “nobleza” indígena. Abstrayéndonos de su combatividad, la figura de Martina constituiría en parte un ejemplo, de lo que Wendy

¹ Blache, Marta, “Folklore y nacionalismo en la Argentina: su vinculación de origen y su desvinculación actual”, en *Historia y Estilos de Trabajo de Campo en Argentina*, Buenos Aires: Editorial Antropofagia, 2002, pp. 127-152.

² Hilario Cuadros fue un folklorista de origen mendocino de gran difusión en áreas rurales y sectores populares. Las interpretaciones de su conjunto *Los Trovadores de Cuyo*, que perdura hasta hoy con distintas formaciones, son un repertorio musical básico en áreas como las Lagunas.

³ Fernández Peláez, Julio, *La Martina Chapanay. Poema Histórico*, Mendoza: S.E., 1934.

Brown¹ sugiere como una característica clave de la representación de los dominados en los discursos de disciplinamiento estatal modernos. Mientras los poderosos son discursivamente normalizados y naturalizados como plenamente masculinos, los dominados aparecen por un lado feminizados o más especialmente como mutantes, lisiados o incapacitados -o sexualmente híbridos, agregaríamos, como en el caso de la Chapanay -tal como Aristóteles caracterizaba a las mujeres como “*hombres imperfectos*”.²

En las versiones canónicas, esta hibridez constituye, por un lado, el paso a la rendición de la resistencia de los subalternos al orden civilizatorio, a la propiedad privada y a la incorporación al mercado de trabajo. Liberada de las malas influencias, la montonera rebelde se somete a la autoridad gubernamental o la bandolera se encarrila como baqueana; como dice Echagüe,

*“...su actuación se desarrolló en un medio material y moral que la civilización ha ido transformando (...) En la primera parte de su vida no fue precisamente una ladrona, sino una sometida al bandolero con quien vivía. Cuando se emancipó de él, se entregó al bien, y hay sin duda una gran nobleza de ese gaucho-hembra que se convierte en una especie de quijote de las travesías cuyanas, primero por natural honradez, y luego por su afán de redimirse de culpas anteriores”.*³

Pero el trayecto civilizatorio de los subalternos, como redención de su culpa por el pecado de barbarie, constituye también la última etapa en el pasaje a la desaparición de lo indígena. Martina, mestiza de indio y blanca, última “portadora” de la sangre huarpe ya dividida, no tiene descendencia.

Como las mulas, híbridas de caballo y burro, y a pesar de sus lances sexuales, Martina nunca queda embarazada. Exactamente al revés que en el predilecto mito de mestizaje con que las elites provinciales han incorporado la propia “impureza” en sus árboles genealógicos “blancos”. Me refiero al casamiento del Capitán Juan de Mallea con la hija del Cacique Angaco (llamada luego “Teresa de Ascencio”) en tiempos de la fundación de San Juan, que transforma el intercambio interétnico en una prolífica dinastía “española”.⁴ El relato se inscribe en la representación benigna y redentora del contacto y la colonización española, donde -como es habitual inclusive en la producción académica local -la conquista se considera un hecho aceptado por los indígenas a partir de su “mansedumbre” o incluso su propio “deseo” de ser conquistados.⁵ Martina en cambio mantiene el apellido indígena y no es sometida por ningún hombre. La Princesa de Angaco por el contrario ha aceptado el rol patriarcal de su marido, de quien toma el apellido: Teresa de Ascencio de Mallea.

Si comparamos distintos relatos cuyanos que tienen como protagonistas a mujeres y tematizan la fecundidad, o bien hacen referencia a parejas interétnicas, pueden apreciarse ciertas constantes. Las parejas interétnicas de blanco e india son fértiles y reproducen o

¹ Brown, Wendy. *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

² Brown, op. cit. p. 167. Cf. Alonso op. cit. 1996 y Rotker, Susana, *Cautivas*, Buenos Aires: Ariel, 1999.

³ Op. cit. 1930, pp. 93-94.

⁴ El propio Domingo Faustino Sarmiento era sobrino de un Mallea, familia que, según cuenta, no escapaba indemne del estigma pese a formar parte de la prosapia local: “¡Decíanles mulatos!, y hoy los he alcanzado luchando todavía contra esa calumnia que se transmitió de padres a hijos. Mi madre (...) me cuenta que don Luciano Mallea era muy conocedor de genealogías, y sostenía que eran ellos mestizos de pura y noble sangre”, Sarmiento op. cit. 1966, p. 39.

⁵ Michieli op. cit. 1983, Canals Frau op. cit. 1946, Videla op. cit. 1962.

inauguran linajes “criollos”; sus descendientes son representados como, blancos “normales” y sometidos al orden. Por el contrario, las parejas de indio y blanca no tienen descendencia, o bien sus hijos o hijas indios, “anormales”, liminales y rebeldes, mueren antes de fecundar. Martina Chapanay y Santos Guayama son un epítome del segundo caso: ambos son hijos de indio y blanca; ambos son identificados como “indios”; ambos son rebeldes y “anormales” (más evidentemente en el caso de Martina); el propio hecho de llevar apellido paterno indio, plantearía incluso cierta anomalía con respecto a la “regla” matrilineal de apellidos huarpes. Martina no tiene descendencia.

La prescripción del matrimonio entre blanco e india y su correlativa prohibición entre indio y blanca tiene, sin duda, un largo arraigo que se remonta a la época colonial. En principio, siguiendo las reglas patrilineales españolas, el enlace entre blanco e india estaba promovido como modo de preservar los linajes peninsulares ya que los descendientes, siendo reconocidos como hijos legítimos, llevaban el apellido paterno, que la madre había adquirido también a través del matrimonio, y podían ser reputados como “blancos”.¹ Este es el caso formulado en la narrativa de la unión entre Mallea y la Princesa de Angaco, como la gran representación del blanqueamiento provincial.

Las oportunidades en que la literatura o narrativa oral provinciales evocan la relación blanca-indio tienen siempre un desenlace trágico, a causa de la persecución y el castigo de que son objeto los amantes. Esto es lo que ocurre por ejemplo con la leyenda vigente en Calingasta, y reiteradamente evocada por autores sanjuaninos, de dos amantes -una mujer blanca y el hijo de un cacique indio- que perseguidos por los españoles eligen suicidarse arrojándose de una montaña antes de caer en sus manos.² Este relato de prohibición parece constituir el negativo de aquel de prescripción en el casamiento de Mallea y la hija del cacique Angaco. Sus personajes son también representantes de las “aristocracias” étnicas involucradas en la situación de contacto, respectivamente el hijo de un cacique de Calingasta y la hija del encomendero local, al igual que Mallea y Angaco.

Lo interesante es que estas mitologías de prescripción y prohibición matrimonial interétnica y de género parecen consolidarse en las primeras décadas del siglo XX como narrativas para representar vías paralelas de mestizaje: “blanco-criollas” o “indígenas”. Podemos seguir estas formulaciones con referencia a la etapa republicana y nacional, si comparamos la saga de la Chapanay con el que quizás es el más reconocido “mito” sanjuanino vigente, La Difunta Correa, en las versiones de la Encuesta de Folklore.

La historia de la Difunta Correa mantiene un conjunto de homologías positivas y negativas con la de la Chapanay. Tomadas en conjunto, ambas pueden interpretarse como una reelaboración de las prescripciones y prohibiciones de origen o proyección colonial sobre el mestizaje, y su resignificación para el contexto de formación y consolidación del estado nación. Como es bien conocido, la Difunta Correa es actualmente una santa popular vinculada al tráfico carretero en casi todo el territorio argentino, cuyo culto básico se manifiesta depositando ofrendas—generalmente agua o piezas de automotores—en altares

¹ Lo que Alonso (op. cit.) denomina “endogamia marital”, el predominio del apellido y status del marido por sobre el de la esposa como uno de los mecanismos clave para mantener los límites y reproducción de las castas coloniales que se vieron progresivamente desde el siglo XVI a medida que surgían categorías sociales híbridas que permitían la movilidad social ascendente. Abercrombie, Thomas, “Q’aqchas and the plebe in “rebellion”: carnival vs. lent in 18th century Potosí”, *Journal of Latin American Anthropology* 2, no. Mestizaje, 1996, pp. 62-111.

² Cf. Echagüe, Juan Pablo, *Hechizo en la Montaña*, Buenos Aires: Kraft, 1945. De la Torre, Antonio, *Donde Nacen los Ríos. Cuentos*, Buenos Aires: Instituto Amigos del Libro Argentino, s. d. Estrada, Marcos, *Leyendas y Supersticiones Sanjuaninas*, Buenos Aires: Editorial Tucumá, 1985.

levantados a la vera de las rutas. Su centro está en Vallecito, San Juan, en la travesía ubicada entre San Juan y San Luis. Susana Chertudi y Sara Newbery clasifican y analizan varias versiones orales provenientes de distintas fuentes escritas y orales del siglo XX, entre ellas, las de la *Colección de Folklore de la Encuesta Docente de 1921*¹, que se localizan en la misma área de difusión de los relatos de la Chapanay en la misma *Encuesta*.

La Difunta Correa fue una mujer de la travesía cuyo marido se ausenta del puesto, dejándola sola a cargo de su hijo recién nacido. Ésta emprende una marcha para seguirlo, pero en el camino muere de sed, agobiada por la extrema aridez, la falta de refugio o abrigo y las altas temperaturas. Unos arrieros encuentran su cadáver pero su hijo, aún vivo, es rescatado; en algunos relatos, el hijo ha sobrevivido mamando del pecho de su madre ya muerta. En general, la mayoría de las versiones contextualizan los sucesos en el marco de las guerras civiles del siglo XIX. También son las “montoneras” la causa mediata de la desgracia, sea porque el marido de la Difunta había sido hecho prisionero y trasladado, o porque él mismo era montonero. Aunque las localidades difieren levemente entre un registro y otro, el área donde se ubica la historia forma parte del epicentro del territorio controlado por las montoneras federales, entre Caucete y la travesía del Bermejo, en San Juan, los llanos riojanos y el norte de San Luis. A veces las montoneras mencionadas son las de Facundo, la “mazorca” o, como se indica en una versión, las de la propia “india” Chapanay:

*“Cuéntase que esta mujer venía de San Luis en busca de su marido que había sido asesinado por las hordas que capitaneaba la india Chapanay y pereció de sed en Vallecito, dejando a su lado una criatura de pecho que traía en sus brazos, la que fue salvada por unos arrieros que pasaron por ahí”.*²

Comparando las narrativas de la Chapanay y la Difunta Correa en función de los tópicos de género, étnicos y políticos que hemos analizado, vemos que cada una es caracterizada como el negativo de la otra.

Difunta Correa	Martina Chapanay
Apellido español (“criolla”)	Apellido indio (“india”)
Sometida	Rebelde
Carente de poder	Poderosa
Sometida a los hombres	Dominadora de los hombres
Víctima de la montonera	Montonera
Víctima de violencia política	Protagonista de la violencia política
Víctima del desierto	Domina el desierto (baqueana)
Muere y salva a su hijo, tiene descendencia	Vive pero no procrea
Muere de sed perdida en la travesía	Provee agua a los viajeros de la travesía
Los arrieros salvan a su hijo	Salva a los arrieros.

Lo más significativo para nuestro análisis es que mientras la Chapanay es figurada como estéril, muriendo con ella el linaje indígena (Chapanay), el sacrificio de Correa, que preserva sin embargo la vida de su bebé, habilita la continuidad de su linaje “criollo”

¹ Chertudi, Susana, Newbery, Sara, “La difunta Correa”, pp. 95-178.

² Chertudi, op. cit., p. 110.

(Correa). Junto con esto, al igual que la princesa de Angaco, Correa acepta su destino sin luchar, se somete pasiva a los conflictos sociales y políticos de su tiempo.

Al contrario que la prolífica princesa de Angaco o Correa, la descendencia de Martina aparece anulada.

La Chapanay es fruto del fracaso de la prohibición de matrimonios mixtos entre indio y blanca y representa también la resistencia al orden estatal y patriarcal patrocinado por esas mismas elites que se consideran blancas, herederas de las castas coloniales de españoles. Su rechazo a ese orden se expresa en la sucesión de muertes, humillaciones, apaleamientos o azotes que invariablemente propina a los hombres, además de ocupar el lugar “masculino” de protagonismo político o económico apoyada en su también “masculinos” coraje y destreza. Pero en el tándem mítico Correa-Chapanay, la prohibición/prescripción matrimonial interétnica se traduce en la condena a la extinción del “hecho consumado” de esta descendencia prohibida. Son esos frutos bastardos, ya nacidos, los destinados a disciplinarse y luego desaparecer, escenificando la desaparición del indio, o del mestizo marcado como indígena. Esto está en directa consonancia con la invisibilización de lo indígena propugnada por las elites morales regionales para el período de producción de los relatos analizados aunque no hayan faltado, como hemos visto, los intentos de dotarla de una cara noble, como decía Hilario Cuadros, pese a ser una “cuyanita buena de *cara morena*”.

Consideraciones finales

Mientras el campo intelectual cuyano debatía entre las décadas de 1920 y 1930 la entidad indígena y huarpe de segmentos locales de población, atrayendo imágenes étnicas y raciales a los cuerpos de los pobladores rurales de los tradicionales *hinterlands* de Guanacache, entre éstos mismos grupos se han elaborado activamente memorias e identificaciones huarpes. A partir del análisis realizado, propongo que entre los mismos grupos resignificados como descendientes de huarpes existían o emergieron durante el período adscripciones o sentidos de pertenencia y devenir indígenas, y existieron activas prácticas etnogénéticas, ligadas primordialmente a nociones raciales, genealógicas y de parentesco, por las cuales estos sentidos eran producidos o reproducidos. Estas elaboraciones han tenido como ejes principales representaciones, prácticas y estructuras de raza, mestizaje, parentesco y subalternidad. Aunque globalmente conflictivas, gran parte de las imágenes, argumentos étnicos e interpelaciones huarpes comparten un sustrato común entre el discurso de los intelectuales regionales y el de los grupos que constituyeron el referente principal de esos discursos. Florencia Mallon, califica las representaciones del mestizaje en América, por un lado como discurso oficial de formación nacional que intenta subsumir jerarquías étnicas y raciales de opresión colonial creando un sujeto intermedio interpelado como “el ciudadano”, junto a un discurso de control social sobre “otros” indígenas que tienden a ser deshumanizados, marginalizados y ulteriormente a desaparecer en el proceso.¹ Por el otro, en tanto forma de resistencia que quiebra categorías neocoloniales de raza y etnicidad que puede cuestionar la “autenticidad” de los estamentos étnicos, rechazando la fijación de pertenencias en tanto instrumento de control social.

Aunque útil para comprender la maleabilidad del mestizaje como tropo de producción de hegemonía y contrahegemonía, esta clasificación debe ser repensada para describir el

¹ Mallon, Florencia F., “Constructing *mestizaje* in latin america”, *Journal of Latin American Anthropology* 2, no. Mestizaje, 1996, pp.170-181.

papel del mestizaje en la etnogénesis huarpe y las “provinciogénesis” cuyanas. El mestizaje operó en la región de Cuyo como teoría étnica y racial pero sin generar una categoría de adscripción socialmente activa de mestizo: nadie se identifica ni es identificado de este modo aunque en ocasiones el término haya sido utilizado como concepto heurístico por literatos y académicos. Y este peculiar paradigma de “mestizaje sin mestizos”, puede ser recuperado en distintas épocas por algunos sectores para redefinirse como indios o huarpes. Es decir, estas representaciones de mestizaje, al mismo tiempo que naturalizaron nociones de “blanqueamiento” durante el período republicano, habilitaron en determinados momentos históricos a la percepción o reafirmación de un carácter indígena “puro” de diversos sectores de la población.

Lo paradójico de las apelaciones de género y mestizaje en el caso huarpe, es que la dinámica histórica de producción de estas representaciones ha fijado, sino un discurso y acentos valorativos homogéneos, cierto sistema de transformaciones en sentido levistraussiano. En este sistema, las nociones de mestizaje aparecen no sólo como un destino de hibridación, sino también como un pasaporte siempre abierto y dinámico a la purificación “blanca” o “india” de los mismos colectivos o individuos. Las representaciones de género y filiación unilineal que construyen la comunidad huarpe como clanes o linajes uterinos y la nacional-provincial como clanes agnaticios son un recurso apropiado de renovar esos pasaportes étnicos, al postular la mítica coexistencia de dos torrentes de sangre “pura” a través de los siglos, en los mismos espacios y tiempos, y en las mismas poblaciones y cuerpos.

Las narrativas de extinción huarpe no sólo no han alcanzado a ocluir las de persistencia, sino que, como vemos, el caso huarpe muestra que no es sólo hibridez u homogeneización de “razas” y “culturas” la orientación que puede habilitar un discurso de mestizaje, sino también procesos de re-etnización, al permitir “emerger”, a partir de nociones de permanencia paralela y clandestina de la sangre indígena, nuevas nociones de pureza aborígen.