

**DUEÑAS DE SU CORAZÓN, MÁS NO DE SU MANO.
AMOR, MATRIMONIO Y ORDEN SOCIAL
EN LA CAMPAÑA PAMPEANO PATAGÓNICA
A FINES DEL SIGLO XIX Y PRINCIPIOS DEL XX ***

María E. Argeri **

1. Introducción

Los relatos de viajeros, los partes policiales y los expedientes de la justicia forman un conjunto documental que permite abordar las normas y las prácticas que regulaban la vida amorosa y marital a fines del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, tanto en los dominios indígenas como en los territorios que estaban bajo jurisdicción estatal; tanto en la campaña propiamente dicha como en los pequeños centros poblados de la región pampeano patagónica. Hacia fines del ochocientos, este universo social rural se caracterizaba por una fuerte interculturalidad por efecto de varios siglos de contactos, luchas e interacciones pacíficas entre pueblos indígenas y pueblos blancos, a tal punto que es posible detectar una gran similitud en las pautas que regulaban la vida íntima, constituyendo un entramado de prácticas y rituales comunes que sostenían el andamiaje social, producto de un orden sustentado en el parentesco.

En la documentación consultada literaria y burocrática, a la hora de describir los vínculos íntimos de los pobladores que habitaban en el medio rural, los autores lo hacen expresando pensamientos y sentimientos regidos por la denostación y la negación, la ingenua curiosidad y el extrañamiento cultural, o la distancia moral y el etnocentrismo—este último muy acentuado bajo la perspectiva científica de la lucha de razas en boga durante el ochocientos. En su conjunto esas miradas en su mayoría absoluta masculinas y urbanas sirvieron para imponer categorías interpretativas al delimitar el mundo de la

* Una versión preliminar de este trabajo se presentó en las *VIII Jornadas Interescuelas y Departamentos de Historia*, Salta 19-21 de setiembre 2001. Agradezco los comentarios que Marta Bonaudo realizara en esa oportunidad.

** Instituto de Estudios Histórico-Sociales “Prof. Juan Carlos Grosso” - Universidad Nacional de Centro de la Provincia de Buenos Aires. Correo electrónico: margeri@correoweb.com.

“barbarie” por confrontación con las maneras, costumbres y usos de la “civilización”, cada vez que se detallaba la vida de los “argentinos” y de los “chilenos” del sur, así como las costumbres de los pobladores criollos de las pampas –todo entremezclado con una atenta mirada sobre la potencial riqueza agrícola que encerraban las tierras vírgenes de las extensas llanuras atlánticas.

No cabe duda que en muchos casos cuando se describe a los habitantes de las pampas y la Patagonia, salvo muy honrosas excepciones los autores nunca se aventuraron realmente en la llamada Tierra Adentro. Con excepción de D’Orbigny, Muster, Avendaño, Cox y Mansilla, Baigorria¹ –para destacar algunas de las mejores descripciones– un profundo desconocimiento de la geografía regional y la exageración de detalles al utilizar el pincel costumbrista para pintar la vida en las tolderías o en los ranchos y fortines, induce a pensar que una buena cantidad de obras se estructuraron a partir de leyendas y fantasías que tejía el miedo, y que circulaban por todo el espacio rural de boca en boca.

También en esa época, muy preocupada por el destino y la expansión de la “civilización”, no se podía hablar del estadio de mayor desarrollo de la humanidad sino se lo confrontaba con las pervivientes formas raciales arcaicas, destinadas a desaparecer por tratarse de un producto biológico inferior. El contraste entre la civilización y la barbarie, entendido también como un combate entre razas que se encontraban en diferente grado de evolución, posibilita construir un derrotero histórico donde la ley natural venía a legitimar las acciones militares que condujeran a la erradicación de todas las sociedades primitivas². En este marco intelectual el uso de la fuerza no haría más que acelerar un proceso que de todas maneras iba a producirse con el paso inexorable del tiempo. Esta legitimación de la violencia está presente en todas las obras que sirven de marco referencial a la guerra final de conquista y ocupación denominada Campaña del Desierto, no obstante la desigual respuesta que unos y otros autores civiles y militares podían dar respecto de qué hacer con los indígenas, una vez que se hubiese desarticulado su organización social.

En líneas generales cada vez que se aborda la cuestión de las sociedades nativas posconquista –de las cuales desafortunadamente se dice constituyen un escaso número, luego de la campaña militar de 1879–, se hace referencia a su incapacidad para: aprehender los usos y costumbres civilizados; comprender las leyes que imponía la modernidad económica; erradicar las costumbres bárbaras como eran la afección por el alcohol, la poca dedicación al trabajo por parte de los varones y la liviandad de hábitos que caracterizaban a las mujeres³.

¹ Alcide d’Orbigny, **Viaje por América meridional**, Buenos Aires, Emecé, tomos I y II; George Ch. Muster, **Vida entre los Patagones**, Buenos Aires, El Elefante Blanco, 1997; Lucio V. Mansilla, **Una excursión a los indios ranqueles**, Buenos Aires CEAL, 1993; Guillermo Cox, **Viaje en las rejiones septentrionales de la Patagonia (1862-1863)**, Buenos Aires, El Elefante Blanco, 1999; Manuel Baigorria, **Memorias**, Buenos Aires Hacette, 1975; P. Meinrado Hux, **Memorias del ex cautivo Santiago Avendaño**, Buenos Aires, El Elefante Blanco, 1999.

² Cf. Mónica Quijada, “La ciudadanización del “indio bárbaro”. Políticas oficiales y oficiosas hacia la población indígena de la pampa y la Patagonia, 1870-1920”, **Revista de Indias**, vol. LIX, nov. 1999.

³ Cf. **Informes de la Oficina Nacional de Tierras y Colonias**, 1904; 1919/1920.

Estos mismos defectos son los que en buena parte de la documentación consultada se señalaban para el habitante “blanco” de la campaña, lo que lleva a suponer que en más de una ocasión cuando se habla de “indios” en realidad se está describiendo el universo social de los campesinos pampeanos de quienes solía decir la policía que presentaban rostros “aindiados”; una sociedad que se fue sedimentando por diferentes oleadas migratorias que llegaban de las provincias norteañas y de la zona del litoral, convirtiendo a la región en un mosaico lingüístico donde el quechua y el aymará seguramente se mezclaban con el guaraní, los dialectos araucanos y el castellano. Según los estudios referidos a los siglos coloniales el área de dispersión de estas poblaciones llegaba hasta el límite de la frontera sur que marcaba el fin del espacio “civilizado”⁴. Una frontera que sólo era un límite militar y político móvil, lo que permitía la circulación entre unos territorios y los otros. El comercio, la guerra, los vínculos personales –íntimos, de amistad y parentesco– y las luchas de poder generaban contactos frecuentes entre ese mundo rural campesino mestizo y las poblaciones indígenas asentadas al sur, dando lugar a un espacio de fuerte interculturalidad.

Esta sociedad rural comenzó a desdibujarse con la llegada masiva de inmigración europea al río de la Plata, siendo ocultada por unos relatos que de entonces en más serán identificados con la historia de la nación. Así, en un libro reciente del escritor mexicano Carlos Fuentes, titulado *Los Cinco Soles de México* se reitera esa tradicional imagen⁵. Con el fin de señalar los extremos culturales de la América hispana el autor, en diálogo con el novelista argentino Martín Caparrós, utiliza una metáfora para describir la contraposición que existe entre los dos países que se ubican en las antípodas de ese espacio. Al norte de ese vasto territorio se encuentra un México pletórico de tradiciones americanas que se hunden en la noche de los tiempos; data su origen desde el instante primigenio cuando en su suelo creció la primera planta de maíz; poseedor de un pasado que en cada ciclo solar se renueva, reinventándose una y otra vez. Al sur se encuentra la Argentina, un país con escasa tradición, habitado por hombres y mujeres que adolecen de ancestros americanos porque sus abuelos no tienen raíces en esta tierra. Un país que a diferencia de México tiene un comienzo en la inmigración europea. Según esta imagen que se ha extendido por todo el mundo occidental, no cabe duda que los argentinos son los menos americanos entre los americanos, mientras en el mismo sentido el chiste popular sintetiza y reafirma la distancia entre uno y otro país: “Los mexicanos descienden de los aztecas; los argentinos descendemos de los barcos”. Una afirmación contundente, que niega la existencia del algo que se ubique más allá o más acá de la supuesta tierra “vacía” que ocuparon los abuelos provenientes de ultramar.

⁴ En la sociedad campesina bonaerense era común la práctica del mingaco en el momento de la recolección. Se trata de una antigua tradición andina de cooperación y reciprocidad, cf. Juan Carlos Garavaglia, “De *mingas* y *convites*: la reciprocidad campesina entre los paisanos rioplatenses”, *Anuario IEHS* 12, 1997. También el mingaco era habitual entre las poblaciones araucanas, cf. Raúl Mandrini, “La agricultura indígena en la región pampeana y sus adyacencias, siglos XVIII y XIX”, *Anuario IEHS* 1, 1986.

⁵ Carlos Fuentes, *Los Cinco Soles de México. Memoria de un milenio*, Buenos Aires, Seix Barral, 2000.

Se trata de una construcción histórica que es al mismo tiempo simiente y negación. Es simiente para los europeos y negación para los americanos. Es una ideología que favorece derechos adquiridos y derechos denegados. Es la aceptación de unos habitantes y el rechazo de los otros. Ella muestra un largo camino de derrotas en la que los indígenas y los criollos fueron culturalmente “sepultados” y erradicados del protagonismo de los legítimos relatos nacionales. Derrotas políticas y militares que se expresaron de diferente manera, siendo dominante en el ochocientos la idea de que por tratarse de razas inferiores se encontraban transcurriendo el ocaso, frente al avance inveterado de la civilización. Así desaparecieron de las letras todos los grupos sociales que habitaban la llanura que la literatura prefirió denominar “El Desierto”.

Es al mismo tiempo la configuración de una historia que enmascara el derrotero de las sociedades que fueron expulsadas de sus tierras, luego de sufrir diferentes procesos de expropiación. Se trata de los indígenas, pero también de los campesinos que una vez expropiados se denominarán “gauchos”⁶. Un conjunto social de sujetos que la literatura solamente ha querido ver personajes errantes, sucios, ladrones, delincuentes y rebeldes; tipos sociales que perdieron su economía independiente y fueron erradicados por el boom de la expansión agraria pampeana. Una historia de recurrentes expropiaciones debido fundamentalmente a: las guerras de conquista y ocupación de los territorios; el desarrollo de la producción capitalista y la imposición de un orden político configurado bajo la forma estatal; el poder enunciador que siempre tienen los vencedores.

Así, la derrota de los indígenas también significó la derrota social de los campesinos libres que vivían en el medio rural, los cuales ante la imposibilidad de contar con un territorio franco fueron rápidamente convertidos en peones o debieron conformarse con una vida de campesinos independientes, asentándose, hacia fines del ochocientos, en las tierras más improductivas de la Patagonia. Este universo social que desaparece de la escena constituye el grueso de los trabajadores anónimos que demandará la producción capitalista. Derrotados económica y políticamente dejaron de ser protagonistas de la historia. A ello también contribuyó una literatura muy preocupada por dar cuenta del derrotero de las elites y de la ascendente movilidad social que habría caracterizado la Argentina, una nación donde los sectores medios, en buena medida hijos de la migración, jugaron un rol preponderante ya sea como objetos o como sujetos en la configuración de la ideología racial.

La imagen nacional también afectó el derrotero de la investigación. Los historiadores por un lado y los antropólogos, por otro, separaron sus objetos de estudio. A unos le corresponden los sectores rurales, los “gauchos”, los chacareros y los estancieros; mientras que los otros se ocuparán de los indígenas. Esta división tajante ha impedido ver los vínculos estrechos que existían entre unas poblaciones y las otras; la vida en común. Si se hubiese hecho una antropología del espacio rural controlado por los estados provinciales primero, y por el estado nacional después, sería bien evidente que los llamados

⁶ La existencia del gaucho como sujeto social ha estado en el centro de los debates historiográficos en la década de 1980, en el cual participaron S. Amaral, J.C. Garavaglia, C. Mayo, J. Gelman, R. Salvatore y J. Brown. Como resultado de esas investigaciones y hoy existe una mirada más compleja del mundo rural colonial. Una interpretación más reciente que contempla los aspectos ideológicos y políticos, cf. Jorge Gelman, “El gaucho que supimos construir. Determinismo y conflictos en la historia argentina”, *Entrepasados Revista de Historia* 9, fines de 1995.

“blancos” no han sido tan blancos y que una vez iniciada la expansión capitalista, algún destino debieron haber tenido los campesinos pobres y libres que la historiografía colonial describe con precisión.

2. Vínculos íntimos y orden social

En los medios rurales pampeanos y patagónicos existían, durante el siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, dos modalidades para unirse maritalmente. Una de estas formas era el *rapto* cuando los contrayentes o bien se rebelaban contra el poder familiar o bien se trataba de sujetos pobres que no podían afrontar ni material ni socialmente los requisitos que imponían los acuerdos entre familias. La otra modalidad era el *pacto familiar* con arreglo de dote –si la familia tenía tradición criolla española– o entrega de “prendas” –si se trataba de una familia indígena rica. Ambas modalidades, una barata y la otra cara, regían tanto en las uniones endogámicas como en las uniones mixtas. Pero vayamos por parte.

El rapto, decíamos, era la forma más rápida y barata para contraer matrimonio. Se trataba de una práctica muy difundida tanto en la tradición española como entre los indígenas. El día convenido por los novios se subía la muchacha en ancas, marchando hacia el descampado. Luego de permanecer algunos días regresaban y ya toda la comunidad sabía que había una nueva pareja. Esta modalidad fue muy utilizada en caso de uniones interétnicas, cuando mediaban problemas con los parientes, o cuando el vínculo amoroso era difícil de legitimar porque alguno de los amantes estaba casado. Existe un sinnúmero de causas y expedientes policiales y judiciales que dan cuenta de estas situaciones conflictivas a la hora de unirse maritalmente. También abundan los relatos conservados en la memoria colectiva que dan cuenta de historias amorosas entre jóvenes criollas que huían con los mocetones indígenas, una situación que se presentaba con harta frecuencia en El Carmen de Patagones, El Azul, Córdoba y San Luis.

Antes de pasar a los casos registrados por la letra árida de la burocracia estatal, vayamos a un relato de rapto entre adúlteros que, registrado en un expediente de la justicia de paz, se convirtió, gracias a la difusión que le dieron los periodistas radiales, en un ejemplo de pasión amorosa, al sur del río Negro... Corría el año 1860 y según cuentan las crónicas patagónicas, algunas picarescas y otras más pundonorosas, vivió en El Carmen de Patagones una mujer que dio bastante que hablar a los lugareños. Era hermosa, “*como de treinta años, bien plantada, opulenta de formas, morena de cutis, negros ojos rasgados y abundante cabellera de ébano, era el tipo clásico de la simiente española*”⁷. Se llamaba Doña Felicianita Torres. Había abandonado a su marido y huido con su amante –el carnicero de la localidad– en dirección al sur, adentrándose en territorio de tehuelches. Allí, por la misma época se radicará un pequeño grupo de familias galesas que intentarán el cultivo del trigo sobre las riberas de los arroyos. La escasa producción de cereal les permitirá un modesto intercambio con los indígenas que los abastecerán de

⁷ Eduardo Sánchez Ceschi, *Relatos*. También el caso me ha sido referido oralmente por el profesor Jorge Bustos, director del Museo Regional de Patagones.

otros productos alimenticios y mercancías que obtenían del comercio con los araucanos, pampas y blancos. En esa tierra, doña Feliciano y su amante permanecieron algunos meses. Pero, ante la denuncia que interpuso su atribulado marido –Don Santos Avila, *vecino decente*–, las autoridades de la comisión municipal de El Carmen –con jurisdicción sobre los blancos que habitaban en los territorios patagónicos– intervinieron, obligando a que los fugados fuesen prendidos y regresados en una goleta. La justicia de paz local los condenó por un delito que ultrajaba el honor.

De acuerdo con el procedimiento se había decidido encarcelar al carnicero y expulsar del poblado a doña Feliciano. Debía sufrir el destierro que la ley imponía a los adúlteros. Pero, el sentido común hizo dar un giro contrario al desarrollo de los acontecimientos. Los pobladores reclamaron la libertad del carnicero, que siempre abastecía de carne barata, luego del fracaso de varias licitaciones para encontrar un reemplazante. El marido ofendido levantó la denuncia y solicitó a la justicia que su esposa permaneciera en su hogar, a la espera de una total mutación y arrepentimiento de su pasada liviandad.

Don Santos Avila no guardó el secreto que motivaba su esperanzada acción. Confesó al juez que había solicitado ayuda a la mujer de un Negro, apellidado “La Patria”. Se trataba de una mulata experimentada en las artes de la brujería, que sabía elaborar un “*guindado con gancho*”, que “*ataba al que lo bebiese*”. Finalmente el juez pareció convencerse de la efectividad de la bebida. Resolvió el caso según el buen tino, permitiendo que Don Santos conservase a su mujer, mientras el pueblo era abastecido por el carnicero. Nada se sabe de la posterior conducta de Feliciano, luego de que ingiriera el brebaje preparado por la mulata. Algunos afirman que vivió sujeta al marido hasta el resto de sus días. Así comenzó a crecer y crecer la fama del guindado patagónico.

Otros relatos sobre raptos no tienen los detalles picarescos de la historia de Feliciano y su amante. Fueron descriptos por la policía y la justicia letrada en el lenguaje árido de la burocracia⁸. Son en su mayoría casos recurrentes de jóvenes pobres que huyen al campo para casarse al estilo antiguo. Al iniciarse el siglo XX, con la modificación del código penal, el rapto de doncella, aún con intenciones matrimoniales, fue condenado con más de tres años de prisión. Pero, en la Patagonia los jueces letrados fueron benevolentes –ya que no podían procesar y apresar a la mayor parte de la población joven– y aceptaron la práctica tradicional, para ir lentamente modificándola. En 1905 el juez letrado de Río Negro hizo imprimir para todos los juzgados de paz y comisarías la Ordenanza 199. En ella se decía que en caso de denuncia y si los imputados habían huido con intenciones de casarse, quedaban eximidos de la pena que imponía el Código Penal –según la reforma de 1903, más conocida como Ley 4189–, pero estaba obligados a contraer matrimonio en la justicia de paz. Uno de esos casos es el de Margarita Juancá que huyó con su novio Cosme Navarrete⁹ y fueron denunciados por los padres de la

⁸ En la documentación sobre el norte de la Patagonia (territorio nacional de Río Negro) existen varios ejemplos de fuga y rapto de menores. Los motivos que se aducen son muchos. No obstante, en los casos de rapto con “intenciones de casarse”, los que denuncian con mayor frecuencia son extranjeros cuyas hijas se han fugado con algún criollo. Archivo Histórico Provincial de Río Negro, expedientes 3582/1913, folio 112; expediente 4140/1909, legajo 132, expediente 793/1893, folio 23, expediente 10429/ 1914, expediente 223/1889.

⁹ AHPRN, expediente 3582/1913.

joven Una vez apresados manifestaron que querían contraer matrimonio y la causa se cerró en arreglo a la circular judicial ya mencionada. Otro caso es el de la adolescente Antonina Robert, natural de Bahía Blanca¹⁰. Es huérfana y se encuentra bajo el cuidado de Nicolasa Alvarez, su tutora. Ambas viven en las inmediaciones del ferrocarril. Allí conoció a Juan Ortiz, agente de policía, quince años mayor. Nicolasa denunció a la policía que Antonina se había fugado. El caso terminó de igual manera que el anterior, contrayendo matrimonio en la justicia de paz. Finalmente, una causa en el que intervinieron varios personajes del pueblo. Sucedió en Viedma, en abril de 1893. Allí vivía Cristina Steding, hija de un alemán, y Olegario Calvo, jornalero, hijo de Anselmo y cuñado del carnicero Juan Mazzei, de origen italiano. Cristina huyó con Olegario, luego de un par de meses de encuentros furtivos. Su madrastra Filomena Fischer, quien al parecer deba malos tratos a su hijastra, la denunció e intervino la fuerza policial, la que fue alertada por el lechero, un dinamarqués apellidado Andersen. La intervención de los padres, los cuñados y la policía generó una buena confusión, situación de la que no estuvieron exentos los agentes judiciales. Mientras el juez de menores recomendaba la radicación en el colegio de las Hermanas de la Caridad, el fiscal que entendió en la causa declaró al caso de incumbencia privada, y por tanto fue atributo paterno el perdón da la ofensa.

El caso de Cristina y Olegario transcurrió en 1893, momento en que el Código Penal todavía no había sufrido la modificación 4189. En otras palabras, el código penal del estado argentino, conocido como Ley 1920, y el código procesal penal estipulaban la existencia de dos dominios claramente diferenciados: el dominio público y el dominio privado. El primero era competencia del estado, mientras el segundo era el espacio reservado al poder patriarcal. Así las mujeres, los bienes, el domicilio y los hijos estaban bajo dominio paterno en aquellas causas que afectasen al honor o aconteciesen bajo el techo del domicilio patriarcal. Por tanto, el *pater familia* tenía el poder de vida y muerte si las mujeres de la casa violaban el código de honor sustentado en la costumbre; de él dependía la capacidad de castigo y de juicio; su benevolencia o malevolencia marcaba el destino de la familia. Por ejemplo, la ley facultaba al padre y a los hermanos varones a proceder en caso de que las hijas o las hermanas yacieran en su propia casa. La muerte de uno o de ambos amantes que podía sobrevenir en consecuencia era un acto inimputable. Lo mismo podía suceder cuando el esposo o el padre asesinaba a cualquiera que se atreviese a seducir a su mujer o a su hija menor de doce años. También, más allá de estas atribuciones, era su facultad solicitar la colaboración de los poderes públicos. En estos casos, la ley estipulaba diferentes penas para quien se atreviese a violar, seducir o raptar a mujeres casadas o niñas..

En caso de rapto de doncellas, siempre que el ofendedor tuviese intenciones de casarse y no mediase la violencia eran para la ley actos casi carentes de penas. ¿Un contrasentido? De ninguna manera, se trataba de una regla que era norma en las sociedades patriarcales. La circulación de las mujeres permitía la sobrevivencia del propio sistema social. Por ello esta acción no estaba penada, debido a que la joven pasaba del dominio de un hombre al dominio de otro hombre. Esta peculiaridad se pone de relieve cuan-

¹⁰ AHPN, expediente 4140/1909.

do en el tercer título, *Delitos contra la Honestidad*, queda en evidencia cuál era el sentido de pertenencia de las mujeres. Mientras las casadas pertenecen al marido y las niñas menores de doce años al padre, las doncellas entre 12 y 15 son la sangre en posible circulación. El paso del dominio del padre al dominio del marido se hará sin mayores problemas siempre que no cometieran el delito de faltar al honor, yaciendo con el amante bajo el techo paterno.

De la lectura del código penal se desprende con claridad cuáles eran las normas que regulaban el mundo patriarcal de antiguo régimen. Estas mismas normas son descriptas en otra documentación, y si se las observa atentamente es posible comprender la similitud con aquellas que regulaban la vida íntima en las sociedades indígenas, evidenciando que en los espacios rurales de la pampa y la Patagonia existía una amalgama de tradiciones culturales que se superponían conformando la costumbre local. A partir de analizar las conductas festivas, las modalidades de interacción entre los sexos, y las prácticas maritales podemos inferir que la entrada en la doncellez y la obligación de casarse y reproducirse eran bastante parecidas entre indígenas y entre blancos. Por ejemplo, la doncellez era mucho más que una edad biológica. Era la etapa que mediaba entre la menarca y el matrimonio, el cual podía tener lugar, en líneas generales, entre los quince y los dieciocho años, tal como lo relatan diferentes viajeros.

En las sociedades indígenas patagónicas la llegada a la doncellez era anunciada a toda la comunidad con una fiesta descrita por Muster como "la casa bonita". Existen varias descripciones. Siguiendo a este autor, la fiesta comenzaba al amanecer cuando el padre de la púber anunciaba la buena nueva al cacique, y éste la transmitía al curandero¹¹. Mientras el curandero comenzaba con los rituales de pintarse y vestirse para dar comienzo a la ceremonia, las mujeres se daban a la obra de unir un buen número de mandiles. La manta de mandiles cocidos se colocaba sobre unos palos que habían sido plantados para formar de esa manera un toldo, el que se adornaba con gallardetes y campanillas. La "casa bonita" era el lugar donde la homenajeadá presidía la fiesta, en la que no se ahorra la carne de yeguas.

Luego de la fiesta de su nubilidad, todas las muchachas podían tener las relaciones sexuales que le apetecieran. El mayor número de requerimientos amorosos no implicaba ninguna deshonra, sino una prueba de su valía. En conversaciones que mantuvo Lucio V. Mansilla con el cacique ranquelino Panguetrus Gner, se destaca esta libertad que revestían las relaciones íntimas, siempre y cuando la mujer fuese soltera. Dice Mansilla, "*entre los indios no existe la prostitución de la mujer soltera. Esta se entrega al hombre de su predilección. El que quiere penetrar en un toldo de noche, se acerca a la cama de la china que le gusta y le habla. Ni el padre, ni la madre, ni los hermanos le dicen una palabra. No es asunto de ellos sino de la china. Ella es dueña de su voluntad y de su cuerpo, puede hacer de él lo que quiera. Si cede, no se deshonra, no es criticada, ni mal mirada. Al contrario, es una prueba de que algo vale, de otra manera no la habrían solicitado.*"¹² Ahora bien, la obligación de las mujeres indígenas era casarse al menos

¹¹ George Muster, *Vida entre los Patagones*, Buenos Aires, El Elefante Blanco, 1998, p. 193.

¹² Lucio V. Mansilla, *Una excursión a los indios ranqueles*, Buenos Aires, CEAL, 1993, tomo I, p. 484.

una vez en la vida. Este matrimonio podía realizarse mediante diferentes rituales —que como ya dijimos eran el rapto o la concertación familiar—, según el prestigio o la riqueza material y vincular que poseyera el novio. Según Mansilla, “*casarse es negocio serio, cuesta mucha plata... sólo los caciques y capitanejos tienen más de una mujer...*”¹³

La concertación o pacto de familia era la forma habitual en que blancos, mestizos e indígenas ricos trababan sus vínculos de parentesco, destacándose una mayor tendencia a los vínculos endogámicos, sin que ello constituyese un rasgo dominante. Entre cristianos, al acuerdo material reglado por pautas bien estipuladas, le seguía una ceremonia de la que participaba el conjunto de la comunidad pueblerina. Basta dar una ojeada a cualquier periódico local o a los diarios de viajeros para darse cuenta que los esponsales era un acontecimiento importante en las zonas rurales. Las bodas se preparaban desde la niñez, comenzando por la elaboración del ajuar de aquellas jóvenes que la familia decidía unirles maritalmente. La preparación del ajuar era una tarea que llevaban a cabo las mujeres de la familia. Una vez que llegaba la edad para desposarse, por sí o por intermediación de amigos o parientes aparecía el candidato. Cuando la joven ya había sido dotada, el primer paso hacia la legitimación de la unión era el acuerdo familiar sobre futuras herencias de tierras y capital, que siempre precedía las “denuncias” adosadas a las puertas de las iglesias. El ritual tridentino con la vela matrimonial por parte de los testigos se entremezclaba con la fiesta, realizada en la estancia o en el lugar más destacado del pueblo.

Por la misma época, en el mundo indígena los rituales eran mucho más pomposos, cuando los contrayentes pertenecían a un linaje importante. En estos casos la unión marital implicaba el establecimiento de una alianza político militar, pactada luego de varias embajadas y visitas diplomáticas. Finalmente cuando el pacto se concertaba el novio partía de sus aduares con una gran comitiva, compuesta por familiares, embajadores y compañeros de la hueste. La embajada iba precedida por varias tropillas de un pelo, varios cargueros repletos de prendas de plata, algunas cargas de tejidos, varios otros objetos de lujo y algunos cautivos. Ya en tierra de la novia se cerraba formalmente el pacto. Luego de ello la joven, ricamente ataviada, era entregada al marido. Los esposos partían rumbo a su hogar acompañados por una escolta de lanceros¹⁴.

Cristianos e indígenas de menor riqueza o rango, cuando no mediaba algún conflicto, también realizaban matrimonios concertados entre parientes. La ceremonia era más modesta que entre los grupos más prestigiosos, pero similar en los aspectos formales. En unos casos el rito se ajustaba a las prescripciones de la iglesia católica y, en otros, a las pautas indígenas —en la que colaboraban los parientes y los amigos para conseguir las prendas necesarias para que el novio pudiese comprar esposa. Contrariamente a lo que se supone los matrimonios mixtos realizados mediante pactos de familia fueron bastante habituales. Guillermo Cox se preocupó por relatar que un tal Matías González era buscado por la justicia de paz allende la cordillera por haber entregado su hija a un

¹³ *Ibidem*, p. 235.

¹⁴ De esta manera describió Zeballos el matrimonio entre una sobrina de Calfucurá y el hijo de un lugarteniente del cacique ranquelino Painé. Cf. Estanislao Zeballos, *Callvucurá, Painé, Reimú*, Buenos Aires, El Elefante Blanco, 1998, p. 315.

pehuenche, según el rito indígena¹⁵. Efectivamente, en algunos casos se seguía el ritual indígena, y en otros mediaban conversiones religiosas y se realizaba una boda cristiana, lo que implicaba automáticamente el “blanqueamiento” del esposo o esposa indígena. Uno de esos matrimonios mixtos fue el de Carmen y el capitanejo Railef¹⁶. Carmen era criolla, había nacido en Mendoza y de muy pequeña estuvo vinculada con los ejércitos de caballería de la frontera o de los acantonamientos provinciales. En sus años mozos mientras trabajaba en el ejército conoció a Railef, perteneciente al pueblo de los tapalqueneros. Parece que el amor entre Carmen y Railef se inició en la década de 1870, con un flechazo a primera vista. El joven indígena era apuesto, bien parecido y muy hábil en las artes de seducir. También destacaba en los juegos de destreza ecuestre. La unión de la pareja se realizó al estilo indígena con acuerdo familiar y entrega de “prendas”. Durante el tiempo que estuvieron juntos recorrieron varios puntos de la región pampeana. Al iniciarse la última ofensiva, Railef fue tomado prisionero, acusado de rebelde y ejecutado posteriormente. Antes de ser prendido había pedido a Carmen que se radicase en el Azul, pero ella prefirió seguirlo hasta el último instante.

La unión marital tanto entre indígenas como entre blancos constituía el basamento sobre el que se asentaba el orden político y económico, y por tanto las alianzas en la paz y en la guerra. No sólo permitía la reproducción biológica y cultural, sino también garantizaba la producción de bienes. En ambas economías –tanto en la indígena como en la criolla campesina– existía la división sexual del trabajo, en la cual a la mujer le estaba reservado el ámbito de la producción doméstica: agricultura, ganadería de pequeños animales, tejeduría y comercio al menudeo.

Ahora bien, existía una diferencia legal entre las sociedades blancas e indígenas. Mientras entre blancos estaba prohibida la poligamia –lo que no quería decir que fuese un freno al adulterio ya que como bien se sabe se imputaba adulterio masculino si y sólo si se podía probar que el varón tenía otra mujer y otros hijos con quienes convivía–¹⁷, entre indígenas era una práctica habitual entre los varones más ricos, quienes podían concertar todas las alianzas maritales que su riqueza permitiese. Un número importante de esposas –a las que solían agregar varias concubinas, y en algunos casos mano de obra forzada– implicaba prestigio y reproducción de la riqueza, debido a la mayor cantidad de brazos que coincidían en la economía doméstica centrada en el toldo. En ese orden doméstico la primera esposa era la que detentaba el poder, la más importante, y la que organizaba el trabajo de las otras esposas, concubinas y cautivos. Contrariamente, en el espacio social de los blancos, como ya hemos observado, sólo les estaba permitido una unión conyugal, pero al igual que sus congéneres indígenas era la mujer la que organizaba la vida doméstica, siendo sus tareas en sembrar, cosechar, hilar y criar ganado menor.

¹⁵ Guillermo Cox, *Viaje en las rejiones septentrionales de la Patagonia (1862-1863)*, Buenos Aires, El Elefante Blanco, 1999, p. 173.

¹⁶ La tradición oral azuleña relata esta historia que también fue recogida por Ebelot. En esta última versión Carmen aparece casi como una mujer liviana de cascós, desprovista de los rasgos románticos de la tradición lugareña. Cf. A. Ebelot, *Relatos de Frontera*, Solar-Hachette, 1978, p. 178.

¹⁷ Contrariamente el adulterio femenino era probado con la sola presunción de haber sido seducida.

3. Blanqueamiento y memoria

No cabe duda que el mestizaje que caracterizó a las sociedades rurales pampeano patagónicas fue invisibilizado por toda la literatura que se ocupó de describir a la sociedad argentina. La imagen de una composición exclusivamente aluvional considerada en algunos momentos como crisol de razas y en otros como producto de la integración cultural entre poblaciones que llegaron de ultramar, sedimentó un saber y una cultura de la diferenciación en relación con el conjunto de América Latina. La construcción de una Argentina blanca fue la más contundente elaboración ideológica de los intelectuales rioplatenses que la soñaron, la impulsaron y la sustentaron desde los libros, las cátedras, los periódicos y las leyes. Así, en el caso argentino, la inmigración pasó a constituirse en la realidad social que amalgamó el relato nacional, siendo al mismo tiempo visualizada como el sostén social de la construcción republicana. En estas imágenes no había espacio para considerar cuál había sido el origen y el destino de los sectores populares coloniales y de los pueblos derrotados. A los indígenas se los supuso exterminados por la Campaña al Desierto, y a partir de entonces un manto del olvido cayó sobre su posterior existencia. Esta realidad impuesta por el discurso oficial homogeneizante terminó por extenderse entre los propios pueblos derrotados. En los casos donde existían uniones mixtas el "olvido" familiar tornaba al origen étnico uno de los más importantes secretos de familia.

Se trata de una identidad que ha sido negada desde hace más de un siglo y que en el presente comienza a aflorar en los relatos de los nietos o bisnietos de aquellos que vivieron ocultos bajo un apellido español, ya sea por matrimonio o por haber adoptado el apellido del padrino, según la costumbre del bautizo cristiano. ¿Por qué ocurre ahora este fenómeno que nos lleva a revisar los relatos sobre el pasado nacional? Quizás la respuesta haya que buscarla en dos cambios históricos que están cobrando importancia en el presente. En primer lugar, la ruptura y disgregación de la configuración de poder que ha caracterizado al estado nacional y, en segundo lugar, la actual revalorización de las diferencias étnicas, vinculada con las visiones multiculturalistas que impulsan cambios en relación con la ciudadanía y la democracia¹⁸.

Respecto de la primera cuestión relacionada con los estados nacionales, hay que destacar que esta configuración de poder tal como lo conocemos en el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX está sufriendo profundas transformaciones. Su sustento fue el control de un territorio entendido como espacio soberano indelegable al que se adscribía la ciudadanía por nacimiento. La comunidad de los ciudadanos era en este esquema homogénea, es decir monocultural, y el vínculo que unía la vida y el destino del pueblo con el estado era exclusivamente un lazo político¹⁹. Ahora bien, desde antes de finalizar

¹⁸ La confluencia entre democracia y multiculturalismo está en el centro de los debates en ciencias sociales, cf. Will Kymlicka, "Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal", *Iseografía* 14, 1996, Emilio Lamo de Espinoza (ed.) *Culturas, Estados, Ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*, Madrid, Alianza Editorial, 1995; Giovanni Sartori, *La Sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus, 2001.

¹⁹ Cf. Dominique Schnapper, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, París, Gallimard, 1994. Para comparar con otros procesos de construcción de la nación en Latinoamérica cf.

el siglo XX, el modelo de las fronteras territoriales —como límites decisionales inviolables— viene siendo suplantado en lo político y en lo militar por configuraciones de poder supranacionales. Las construcciones imperiales o las superestructuras políticas por cesión negociada de la soberanía están imponiendo rápidamente una más aceptable visión del internacionalismo, el multiculturalismo y la globalización. Desde los debates intelectuales existe una gran coincidencia en visualizar a los estados nacionales como formaciones políticas que rápidamente se tornarán arcaicas. Esta elaboración conceptual se sustenta tanto en los cambios operados en las relaciones económicas internacionales así como en la correlación de fuerzas militares y políticas que caracterizan el inicio del siglo XXI. Pero, al mismo tiempo que se organizan las superestructuras supranacionales destinadas a ejercer la alta política, se revitaliza la política administrativa regional. El municipio y la región son el complemento necesario para la nueva configuración de poder. En este marco transicional las identidades múltiples que van desde el origen étnico a las preferencias sexuales están en el centro del debate por la ciudadanía y la profundización de la democracia como forma política que podría desarrollarse en contextos sociales acotados.

Respecto de la segunda cuestión planteada más arriba, en relación con las identidades en el marco de las transformaciones más generales, hay que destacar que son sobre todo los más jóvenes quienes se “atreven” a confesar el propio pasado familiar y están mucho más solícitos a relatar sus historias. La lucha de los pueblos indígenas por el reconocimiento jurídico, la libertad y la autodeterminación y la revalorización del derecho a la diferencia como un pilar importante de los derechos humanos en las nuevas democracias han contribuido para cambiar las imágenes negativas que pesaban sobre los aborígenes. Hoy día y con el correr de las generaciones aquellos que tienen antepasados indígenas ya no sienten esta realidad como un estigma. Así lo hemos podido constatar en muchas oportunidades en que nuestra tarea docente nos ha permitido dialogar con alumnos tanto en la Patagonia como en La Pampa y la provincia de Buenos Aires. De esos diálogos emerge un sinnúmero de interrogantes sobre el pasado nacional que indefectiblemente conducen a contradecir las visiones más canonizadas de la historia argentina. La pregunta ¿quiénes somos realmente? lleva a indagar por los derroteros de las ideologías, las construcciones imaginarias y las relaciones de poder que sustentan la dominación social y que en el caso argentino supieron amalgamar muy ajustadamente los prejuicios raciales con los prejuicios de clase.

Muchas han sido las charlas que hemos tenido sobre estos problemas en los años que llevamos investigando la historia del norte de la Patagonia. A nadie sorprende en ese espacio geográfico tener alguna descendencia indígena o considerarse miembro de una familia nativa que todavía se sienta referenciada en la autoridad de algún cacique. Desde las metrópolis esta realidad puede ser entendida muchas veces como un fenómeno típico

Peter Wade, *Race and Ethnicity y Latin American*, Londres, Pluto Press, 1997; Arturo Taracena Arriola, “Nación y República en Centro América” (mimeo); Teresa García Giráldez, “Nación cívica, nación étnica en el pensamiento político centroamericano del siglo XIX” (mimeo); Marta Casaus Arzú, “Los proyectos de integración social del indio y el imaginario nacional de las élites intelectuales guatemaltecas, siglos XIX y XX”, *Revista de Indias* LIX, setiembre-diciembre 1999; Mónica Quijada, “¿Qué Nación? Dinámicas y dicotomías de la nación en el imaginario hispanoamericano del siglo XIX”, *Cuadernos de Historia Latinoamericanas* 2, AHILA, 1994.

de las áreas marginales más alejadas del centro del país. Sin embargo, un recorrido por los pueblos y ciudades bonaerenses también nos muestra la existencia del mestizaje. En la tradición oral todavía los más ancianos hacen referencia a las épocas de las toderías, entremezclando fábulas y leyendas de muertos “aparecidos” y “luces malas” con descripciones de las fiestas y acciones de los personajes más prominentes de la política lugareña de los años en que alsinistas y mitristas disputaban la organización del estado. Entre las entrevistas realizadas hemos seleccionado las historias familiares de Aurelia y de Carlos, por ser ambos bonaerenses y estudiantes universitarios²⁰.

Carlos nació en 1973 y es originario del pueblo de Ayacucho. En ese lugar de la provincia de Buenos Aires ha vivido su familia desde varias generaciones que se remontan a un tiempo muy anterior al trazado del pueblo en la década de 1860. En el árbol genealógico hay una abuela paterna de origen francés, casada con un vasco. Se llamaba Dorothea, siempre vestía de blanco, con sombreros que complementaban el atuendo y que eran el comentario jocoso de los vecinos. Se dedicaba al mutualismo siendo un miembro activo de la comisión directiva de la Sociedad Francesa de Socorros Mutuos, destacándose también su fervor católico practicante. Carlos tuvo poca relación con esta abuela porque falleció cuando era un niño que recién iniciaba la escuela primaria. En cambio, sí tuvo una relación más estrecha con su abuela materna, doña Petrona Visuara una mujer “de armas llevar y muy rencorosa”, que trataba de “usted” a todo el mundo, incluso a sus nietos. Era hija de Pascual, un estanciero criollo de la zona, y Fidela, una indígena de quien su bisnieto “nunca supo el apellido”. Petrona nació en 1912 en una estancia en las inmediaciones de Ayacucho. Fue la transmisora de las tradiciones familiares, quien contaba las anécdotas y, por tanto, quien resolvía qué y cómo se debía contar. Dice su nieto que gustaba recordar las epopeyas de sus antepasados criollos en épocas en que día a día había que disputar el ganado con los indígenas. Los relatos de arreos de ganado y de combates se entremezclaban con el recuerdo de las travesuras que realizaba con sus hermanos en la estancia paterna. En los relatos reiterados de Petrona había un personaje central: el abuelo Visuara, quien había donado las tierras de su estancia La Tablita para la construcción del casco urbano del partido de Ayacucho. Esta prodigalidad discursiva se tornaba silencio y hosquedad cada vez que alguien osaba hablar del que había sido su marido, hijo de una norteamericana, de quien se había separado, prohibiendo a sus dos hijas relacionarse con él. También hacía silencio cada vez que alguien le preguntaba los motivos por los que se había perdido la estancia paterna, generando profundos rencores entre los hermanos. Petrona tenía poder para borrar el pasado y los datos considerados inconvenientes. Así, el apellido de Fidela, su madre indígena, es desconocido en la familia y la interrogación sobre su origen fue una preocupación de los bisnietos cada vez que contemplaban la foto familiar.

Aurelia es una militante feminista, tiene una hija nacida en 1977 y un nieto de cuatro meses. Aurelia nació en Pringles y está asentada en el Registro civil de Tres Arroyos. Su familia materna es de origen vasco y el recuerdo más destacado que tiene es el de sus tías “viejas” y vestidas todas “de negro, negro”. Los padres de Aurelia se separaron y ella comenzó a residir en diferentes casas hasta que a los diez años fue

²⁰ Entrevista a Carlos realizada el 30 de junio de 2001; entrevista con Aurelia realizada el 6 de julio de 2001.

adoptada por una familia tradicional de Tandil, residiendo en la estancia Los Bosques hasta que tuvo veinticinco años. La vida rural la hicieron sentir libre, dejando recuerdos agradables a pesar de todas las restricciones que componían los parámetros educativos de una joven criada a la usanza tradicional. Los contactos con su madre y familiares directos —que incluye dos hermanos y dos hermanas— fueron muy esporádicos, dolorosos y conflictivos. Cuando tenía alrededor de quince años se enteró por su madre que su padre Apolinario Aniceto tenía origen indígena, pero como dice Aurelia en años pasados “no daba mucho brillo” tener una familia aborígen. Apolinario era contratista de cosechadoras. Era hijo de un criollo y de una indígena apellidada Ralinqueo a quien todos conocían como Rodríguez, y cuya familia se decía originaria del Azul de donde también habrían emigrado algunos parientes a la provincia de La Pampa. Hace alrededor de diez años que Aurelia comenzó a preocuparse por la historia de la familia y lo poco que sabe fue relatado por una tía paterna, siendo el depositario de la historia familiar su hermano mayor llamado Nebel, quien no hace mucho tiempo ha comprendido que tiene un pasado importante porque las tierras sobre las que está fundado el pueblo de Tres Arroyos pertenecían a la familia de su abuela Ralinqueo. Como contraprestación por la donación de tierras la familia de la abuela Ralinqueo recibió un solar importante en las afueras del poblado.

En las dos historias encontramos un rasgo común a la hora de hacer referencia a los antepasados indígenas: la donación de la tierra. En ambos relatos se trata de una concesión hecha al superior gobierno para que pudiera trazar los centros poblados. No cabe duda que la relación con la tierra y el acto de su donación constituyen también un elemento mítico que puede en estos casos dar continuidad a una identidad que explícitamente era ocultada o circulaba silenciosamente sólo en el espacio de la familia. El vínculo con la tierra expresa antigüedad, pero su donación conduce a plantear nuevos interrogantes sobre las relaciones políticas y sociales que existieron entre indígenas y blancos en ese siglo XIX todavía bastante desconocido.

4. Consideraciones finales

Después de analizar las modalidades que regían la vida íntima entre varones y mujeres que habitaron la campaña pampeana y patagónica durante el siglo XIX y las primeras décadas del XX, queda al descubierto una sociedad bien diferente de la que describen los libros de historia y se expresa en el sentido común como verdad sancionada. Evidentemente, la sociedad argentina no sólo fue producto biológico y cultural de la inmigración ultramarina, sino que esa población inmigrante se entremezcló con un substrato criollo e indígena, ya muy mestizado a fines del ochocientos. Esta realidad social mestiza habría caracterizado los espacios rurales, siendo en su conjunto muy similar a otras sociedades hispanoamericanas.

También el estudio de las relaciones entre los sexos ha permitido caracterizar de una manera más acabada el universo social regido por las relaciones de parentesco bajo el dominio del sistema patriarcal, el cual suele ser visto como un juego de relaciones de opresión en el que los conflictos familiares se anulaban por el peso de la autoridad paterna. Como hemos podido ver la realidad que presentan los espacios rurales pampeano patagónicos entre fines del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX están bastante

alejados de ese presupuesto. Hay que tener en cuenta que las prescripciones legales no son lo mismo que las conductas de los actores sociales a la hora de resolver, por ejemplo, la conflictividad familiar cotidiana. Más aún en la Patagonia, la más moderna burocracia del estado centralizado tuvo que adaptar su política de control y disciplinamiento a las normas de los pueblos conquistados para ir paulatinamente modificándolas a favor de una adecuación a las prácticas sociales "civilizadas", como se definía por esa época al matrimonio legalizado y consagrado. Y la difusión de la "civilización" implicó la intromisión de los poderes públicos en la vida privada, una preeminencia que comenzará a notarse luego de la reforma al código penal del año 1903.