

## ARQUEÓLOGOS Y BRUJOS: LA DISPUTA POR LA IMAGINACIÓN HISTÓRICA EN LA ETNOGÉNESIS HUARPE

Diego Escolar (\*)

### RESUMEN

*Se examina en este artículo el controvertido proceso de emergencia de identificaciones huarpes en la provincia de San Juan, atendiendo al papel que en él tiene y ha tenido la disputa e imbricación entre representaciones del pasado académicas y populares. El objetivo central será demostrar cómo las opuestas y aparentemente irreconcilibles posturas sobre la existencia o no de aborígenes de identidad huarpe en la región, desarrollan sus argumentaciones paradójicamente tomando como base el mismo conjunto de referentes empíricos, evidencias e incluso teoría. Para ello, se analizará el diálogo y conflicto que protagonizan arqueologías profesionales y nativas populares desde principios del siglo XX sobre los vestigios arqueológicos del departamento cordillerano de Calingasta y se explicará el papel crucial de la magia como condición de valor contrahegemónico en procesos de etnogénesis como el huarpe. Las experiencias sobrenaturales operan como argumento importante de la emergencia indígena en la medida que permite a los actores subsumir la contradicción entre la ausencia inicial de una noción de continuidad existencial respecto de un origen remoto y la articulación cotidiana y de corta duración de sentidos de pertenencia indígenas vividos como “primordiales”.*

Palabras clave: *Etnografía. Arqueología. Huarpes. Cuyo. Etnogénesis.*

### ABSTRACT

*This paper examines the controversial issue of the emergence of Huarpe identifications in San Juan province, taking into account the role of the discussion and interrelationship of academic and popular views about the past. The opposite and apparently incompatible results of the debate on the current existence of aborigines in the region are paradoxically mostly sustained or imagined considering the same set of empirical information, evidences and theory. This is specially evident in the dialogue and conflict about archaeological remains in the Calingasta department, carried out among professional and popular archaeologists since the early 20<sup>th</sup> century. The supernatural experiences are an important argument to sustain the indigenous emergence. They allow to solve*

---

(\*) CRICyT (CONICET).

*the contradiction between the absence of a notion of existential continuity related to a remote origin and the everyday and short term notion of indigenous identity which is experienced as "essential".*

Key words: *Ethnography. Archaeology. Huarpes. Cuyo. Ethnogenesis.*

Los huarpes, signados como primitivos habitantes de la región de Cuyo al momento de la conquista española, han sido considerados extintos o "desaparecidos como etnia" desde el siglo XVII, en un debate etnográfico que quedó tempranamente clausurado sobre este tópico hacia la década de 1950<sup>1</sup> y que con pocas excepciones ha tenido escasa renovación posterior<sup>2</sup>. Pero desde mediados de la década de 1990 se observa en distintas áreas y grupos de la región la emergencia o parcial visibilización de identificaciones huarpes e indígenas. Este proceso ha sorprendido al campo académico, entre otras cosas porque la cuestión huarpe se consideraba dirimida en el terreno arqueológico o en la investigación etnohistórica sobre fuentes coloniales tempranas, haciendo caso omiso de las prácticas, actitudes, memorias o discursos de actores sociales actuales o contemporáneos. La secular carencia en Cuyo de investigaciones antropológicas basadas en trabajo de campo etnográfico, ha contribuido a la reproducción de una narrativa oficial de "extinción" indígena que, invocando cánones científicos, negó la producción cultural popular o subalterna e incluso ciertas fuentes históricas y voces disonantes dentro de las elites locales (Escolar 1997, 2003).

El propósito del presente artículo es analizar la actual producción y reproducción de sentidos de pertenencia aborígenes en Cuyo, poniendo en foco el papel que en este proceso tiene la tensión e imbricación entre discursos académicos que en general negaron contradictoriamente su existencia contemporánea y prácticas nativas que, también contradictoriamente, marcan una continuidad aborígen. Para ello me basaré en mis experiencias de campo en Calingasta, en la Provincia de San Juan, en testimonios de informantes nativos y en el análisis de textos de arqueólogos profesionales y legos que investigaron o escribieron sobre los vestigios del área<sup>3</sup>.

En Calingasta, departamento cordillerano del suroeste de San Juan, se despliegan numerosos vestigios de sociedades aborígenes que habitaron la región hasta 8.000 a.p. tales como petroglifos, pinturas rupestres instrumentos líticos, cerámica, canales, trazados viales, restos de viviendas y momias que han sido objeto de la indagación arqueológica al menos desde el siglo XIX<sup>4</sup>. Estos objetos han sido el referente de un complejo diálogo entre interpretaciones arqueológicas académicas, literarias y nativas, que impacta fuertemente en la dinámica de etnogénesis huarpe o indígena que se verifica en la región desde la década de 1990. La hipótesis que manejamos es que la contradictoria imaginación arqueológica resultante de estos intercambios, firmemente incorporada en las representaciones que construyen las poblaciones locales sobre su propio devenir colectivo, constituye un campo de disputa por la hegemonía cuyo eje es el debate sobre la identidad indígena de las poblaciones subalternas. Como complemento de esta hipótesis, proponemos que las aporías que genera la confrontación entre perspectivas científicas y nativas sobre la historia aborígen local, en especial en lo que atañe a definir la continuidad o bien alteridad de las poblaciones actuales respecto de los aborígenes de antaño, se inscriben en un escenario donde la epistemología cede paso a la ontología y el discurso científico cobra un status análogo a la magia como principio de interpretación y percepción.

## ARQUEOLOGÍAS EN PUGNA

Varios años antes de comenzar mis investigaciones formales en Calingasta, de viaje en el Valle durante el verano de 1991, me accidenté al caer de un caballo. Los enfermeros de la salita sanitaria del pueblo de Barreal, no acertaron en curar la gran hinchazón de mi mano derecha, algunos de cuyos huesos habían quedado dislocados. Tres días después y ante la evidencia de que

el problema iba en aumento, acepté la derivación de algunos pobladores (incluyendo un enfermero) al *compositor*, de seguras habilidades curativas sobre estructuras óseas de hombres y animales.

Se untó las manos en un aceite balsámico, sencillo y profesional, y luego de musitar y ensayar algunos signos en el aire, tiró de mis dedos de improviso, acomodando aparentemente la mano en su posición correcta, en un clímax de dolor y alivio. No pasaron dos horas hasta que la mano, afortunadamente abierta, comenzara a recuperar su dimensión original. El *compositor* amablemente denegó el dinero y, luego de mi agradecimiento, volvió presto a la cosecha.

Ocho años más tarde, ya como investigador en campaña, indagando el incipiente proceso de “emergencia” de identidades huarpe o genéricamente indígenas en el área, me encontraba recuperando el aliento a la sombra de los retamos que circundaban un *ciénago*<sup>5</sup>, único manchón verde en decenas de kilómetros de piedra en la Precordillera del Tontal. Allí, habiéndose abierto un diálogo directo sobre el origen indígena de los pobladores locales, uno de mis compañeros nativos, el Indio (tal era su apodo) se reveló como hijo de aquel “compositor” y mostró mucho interés en hablar del origen de las capacidades de su padre. Según su relato, la adquisición de las mismas estaba directamente ligada a un evento profusamente evocado en las narrativas de los pobladores del Valle de Calingasta: la exhumación en 1969 de un conjunto de más de diez momias en el sitio Los Morrillos, en el piedemonte de la Cordillera de Ansilta, por parte del arqueólogo sanjuanino Mariano Gambier.

El indio contó que las momias, bajadas a lomo de mula, fueron acondicionadas en un galpón de Barreal, donde los arqueólogos las sometieron a misteriosos procedimientos, antes de ser derivadas a la ciudad de San Juan. Su padre sin embargo, bajo la anuencia de un cuidador cómplice, habría sido la única persona que pudo ingresar secretamente al recinto durante tres noches seguidas. Allí, su tacto pudo explorar las condiciones de esas anatomías que, inanimadas, libremente se ofrecían a la experimentación. Zafando, dislocando, y sobre todo desarmando y armando huesos y tendones, falanges y carpos, el fúnebre mecano se repitió cada una de esas tres noches, hasta que las momias fueron transportadas finalmente a San Juan. Pero, como insinuó el Indio, dejaron en manos del *compositor* no sólo el conocimiento sino una capacidad mágica de curar las afecciones óseas de cuerpos de humanos, vacunos o equinos.

La narración de las momias –como muchas otras que se desplegaban en el *campo*– era parte de una larga y elíptica respuesta a mi pregunta más o menos explícita respecto de la existencia contemporánea o actual de “indios”. Como percibí entonces, las momias y cuerpos calificados como de *indios* eran un referente importante del debate soterrado que emergía cada vez con más fuerza, sobre su propio carácter aborígen. Debate en el cual la producción de sentido sobre prácticas y objetos culturales –tanto de los aborígenes del pasado, como de sí mismos o sus ancestros más o menos próximos– tenía una importancia fundamental.

En otra expedición a la misma área, arribamos con un baqueano a una cabaña de piedra junto a la ladera de un cerro, que estaba siendo refaccionada por dos peones. A la noche, mi observancia protocolar del silencio durante el resto de la jornada junto a otros usos baqueanos predispuso favorablemente a nuestros anfitriones a hablar con la confianza propia de los encuentros entre compadres. Bastó que insinuara mi interés por conocer “el campo”, la vida y costumbres de su gente y la historia de los *antiguos*<sup>6</sup>, para que el diálogo se coloreara, luego de una inmersión en problemáticas locales. Uno de los peones narró cómo al refaccionar la cabaña un mes antes, habían hallado el cuerpo enterrado de un indio, que tenía un costado chamuscado porque justo allí, antes de que fuera construida la cabaña, había un fogón donde arrieros o cazadores paraban a *alojar*. Este relato abrió una ansiosa descripción de los indicios indígenas, mencionando la existencia de una profusión de sitios y objetos arqueológicos de hallazgo cotidiano y estableciendo subrepticias comparaciones entre la vida aborígen y los actuales habitantes del área. Los *indios* eran representados analógicamente a los pobladores actuales, como primitivos ocupantes de “alojos” que usaban en la actualidad; cazando guanacos, tal como ellos; tejiendo ponchos, mantas y gorros de lana como los que ellos o sus padres usaban; fabricando boleadoras, pan, moliendo granos en morteros de

pedra, como sus abuelos. Y sobre todo, forzados al rudo trabajo en el campo, expuestos al frío, temporales, accidentes, hambre y sed, tal como ellos se representaban su propia condición en el *campo*. A mi pregunta respecto de por qué el cuerpo había sido hallado en ese sitio distante del Valle, me respondieron que “Seguro que al pobre lo agarró el hielo cuando lo han mandado al campo... los harían trabajar mucho [a los indios]... por eso se morían por aquí”. “¿Y por qué en el campo?” “Y, trabajando... como nosotros ahora”. Sin embargo, nada de esto fue suficiente preámbulo para autoadscribirse explícitamente como indígenas; por el contrario las preguntas comenzaron a dispararse hacia mí: “¿Quiénes, eran los indios? ¿Por qué estaban acá?”. De la “momia” sólo quedaba un trozo de gruesa cerámica en un rincón de la cabaña. Uno de los peones se la había llevado en el anca del caballo para venderla, explotando así un lucrativo y tradicional negocio del área andina sanjuanina.

El hallazgo de cuerpos enterrados, momias, fardos o urnas funerarias es un hecho bastante corriente entre los habitantes del Valle de Calingasta, tanto por la actividad de huaqueros en las montañas como más frecuentemente como “subproducto” de la labranza de los campos y la realización de canales en pueblos de los oasis irrigados, que en general han sido asiento de pobladores aborígenes desde tiempos prehispánicos. Numerosos informantes refieren ese tipo de hallazgos, que han derivado en su venta, atesoramiento, denuncia a museos locales o el provincial, o han sido cubiertos nuevamente para no alterar la “paz de los difuntos”. En la actualidad, las “momias” son uno de los principales objetos arqueológicos que impactan en la reflexión de muchos habitantes del área sobre una posible continuidad biológica y cultural con aborígenes prehispánicos y ulteriormente, en la elaboración de nociones de identidad o ascendencia aborígenes. Pero las momias han sido también, históricamente, el núcleo de la producción arqueológica profesional u oficial, que invariablemente tendió a establecer una distancia radical entre las poblaciones aborígenes productoras de esos vestigios arqueológicos y los actuales pobladores.

La búsqueda y exhumación de momias ha sido sin duda la actividad más “taquillera” de la arqueología profesional sanjuanina. Explorar enterratorios o inhumaciones individuales y múltiples de aborígenes, extrayendo abundantes cuerpos y ajuares fue práctica corriente entre viajeros y arqueólogos desde mediados del siglo XIX<sup>7</sup>. En 1914 Salvador Debenedetti, como titular de una misión del Museo Etnográfico de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires a los “Valles Preandinos de San Juan”, tuvo como principal práctica arqueológica la exhumación de restos mortuorios excavando para ello decenas de tumbas para incorporarlas a las colecciones del Museo. Posteriormente, el descubrimiento de la momia del Cerro del Toro en 1964 por andinistas sanjuaninos propiciará el nacimiento de la arqueología académica provincial. El rescate de la “momia” –el cuerpo congelado y casi intacto de un aborígen con su ajuar, semienterrado junto a un recinto pircado próximo a 6380 mts. s.n.m– dio lugar a la creación de una agencia arqueológica sanjuanina, a cargo de Mariano Gambier, el actual Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo (IIAM), dependiente de la Universidad Nacional de San Juan<sup>8</sup>.

Pero la exhumación de las momias de Los Morrillos por el propio Gambier y Pablo Sacchero en 1969 se constituyó finalmente en el hito que dio literalmente “cuerpo” a la Arqueología provincial –y las vitrinas del IIAM– perfilando a la arqueología como un “saber de estado” provincial. El titular del IIAM, Mariano Gambier, fue el principal responsable en la elaboración de un discurso oficial sobre el pasado aborígen–ayudado en esta tarea por su colaboradora, la etnohistoriadora Catalina Teresa Michieli. En su perspectiva, las culturas aborígenes autóctonas están radicalmente separadas de las prácticas culturales contemporáneas y no han dejado su impronta en el presente. La cultura huarpe se presenta degradada frente a la incaica, cuya imposición previa a la llegada de los españoles es postulada como único “hecho importante en la historia de los huarpes” (Gambier 1993)<sup>9</sup>. La extinción de los huarpes es dada como un hecho en el período colonial temprano, en fechas tan tempranas como 1630 primero por su consabido traslado forzado a Chile y luego por mestizaje o bien por aculturación (ibid.).

Pero más allá de los argumentos científicos invocados –que en rigor no alcanzan para postular una taxativa discontinuidad cultural o biológica de las poblaciones cuyanas actuales con los aborígenes prehispánicos– las perspectivas discontinuistas, su argumentación y contradicciones tienen un origen más remoto.

Si analizamos dos de los más importantes estudios arqueológicos realizados en el área: *La Cultura de Los Morrillos* (Gambier 1985), *Investigaciones Arqueológicas en los Valles Preandinos de San Juan* (Debenedetti 1917), por ejemplo, es posible observar notables coincidencias heurísticas y retóricas. En la estructura de ambos libros, el análisis arqueológico está enmarcado y precedido por una descripción geográfica del área y una breve pero contundente descripción de la vida actual de sus pobladores. Aunque esto puede parecer sólo una presentación formal de sus investigaciones, centradas en la excavación y análisis tipológico de sitios y artefactos, constituye en realidad un anticipo de un marco interpretativo y procedimientos heurísticos comunes. Invariablemente, aunque postulen la tajante alteridad entre los pobladores actuales y los prehistóricos, cuando los autores arriesgan interpretaciones sobre la dinámica sociocultural y económica de los grupos productores del material arqueológico, recurren a analogías directas con las prácticas de los habitantes del área contemporáneos de sus investigaciones. Finalmente,

Debenedetti construye en principio una brecha entre la población aborigen y los actuales habitantes de Calingasta e Iglesia, con el argumento de que éstos eran o parecían ser “chilenos”.

...nuestros esfuerzos tendientes a descubrir, en el fondo de las tradiciones locales, un valor positivo que nos permitiera establecer correlaciones, han sido estériles. Por todas partes y en las cosas todas aparece constantemente la influencia de los pueblos de allende la cordillera (Debenedetti 1917: 18-19).

Pero fuera de este cristal de “nacionalidad”, la discontinuidad cultural con los aborígenes del pasado –argumento central para negar el carácter aborigen de los actuales pobladores– se hace difícilmente sostenible. Debenedetti invariablemente observará la similitud entre prácticas actuales y las que atribuye a los aborígenes. En principio, la ocupación y distribución en el espacio, el uso del suelo y la forma de las viviendas<sup>10</sup>: “En los mismos parajes o en sus inmediaciones estuvieron también ubicadas las viejas poblaciones. Ningún cambio fundamental se ha operado en la comarca (Debenedetti 1917:17)”.

Los poblados actuales se encuentran superpuestos o junto a los restos de ocupaciones aborígenes; lo mismo ocurre con los campos de cultivo e inclusive con las viviendas. La única diferencia sustancial que Debenedetti observa, invariablemente, es la aparente reducción de las áreas cultivadas en comparación con la superficie irrigada en el pasado–hecho deducido por la abundancia en el entorno de los actuales oasis de restos de canales de riego a cotas mayores que las actuales. Las viviendas no solamente están ubicadas en los mismos parajes, sino que su arquitectura, tecnología y materiales son asimiladas a algunos tipos frecuentes de construcciones prehispánicas. Refiriéndose a las ruinas de Angualasto, en el norte de San Juan, Debenedetti considera que los recintos, aparentemente antiguas viviendas, están contruidos con el mismo tipo de “adobones” o tapias de barro amasado que las de los pobladores actuales (Debenedetti 1917:136) e incluso tienen las mismas dimensiones (Debenedetti 1917:140). También, tanto en Angualasto como en las demás localidades de los Valles de Iglesia y Calingasta que visitó, las puertas están orientadas hacia el este para protegerse de la acción de los vientos (Debenedetti 1917:75). En Barreal, Debenedetti afirma observar los “últimos vestigios de las viviendas indígenas” e interpreta que:

*Fueron como los ranchos actuales* de adobes crudos, techadas con una mezcla de barro, paja, cañas y otros vegetales. Quizá como en las construcciones actuales, anexos a los ranchos o

formando parte de ellos, existieron esos raros tipos de habitaciones secundarias cuyas paredes eran de jarillas atadas entre sí con tientos de cuero y que son conocidos con el nombre de ramadas (Debenedetti 1917:20)<sup>11</sup>.

Además de la similitud en las viviendas, diversos objetos utilizados por los indios mantenían su uso vigente entre los pobladores. Tal es el caso de los ponchos tejidos de lana de guanaco y vicuña (Debenedetti 1917:70) o de algunos enseres domésticos, como mates y tinajas análogas a las que formaban parte del ajuar de una momia exhumada en Calingasta (Debenedetti 1917:64).

Según describe Debenedetti –y yo mismo he comprobado en la actualidad– la continuidad en la utilización de objetos indígenas se da en ocasiones literalmente, mediante la apropiación de utensilios arqueológicos que los pobladores actuales recogen como los morteros o *conanas* de piedra y los reciclan o reutilizan para los mismos fines.

Otro aspecto en donde implícitamente se señala cierta continuidad cultural con los aborígenes son las prácticas y saberes de los pobladores locales. Las interpretaciones que ofrecen los guías y acompañantes nativos locales, por ejemplo, nutren las explicaciones del propio Debenedetti. Este es el caso de la ubicación de petroglifos en sitios arqueológicos de Cordillera como Las Burras, cuya aridez y falta de recursos no parecen ofrecer, en principio, una explicación plausible, por lo que son interpretados como obra de cazadores y los sitios como seguros paraderos de caza. Pero esta interpretación está informada por una analogía con los actuales cazadores nativos.

Sabido es que en las proximidades de las vertientes andinas es donde nuestros paisanos rastrean mejor las tropillas de guanacos o avestruces que, casi siempre, a la misma hora y en las mismas épocas, bajan de los áridos cerros en busca de agua.

Por tales razones creemos que los petroglifos responden a escenas de la vida de cazadores, a la cual aún *hasta nuestros días* están muy habituados los pocos habitantes de aquellas inhospitalarias comarcas (Debenedetti 1917:124)<sup>12</sup>.

El argumento maestro que Debenedetti utiliza para postular la discontinuidad cultural de las poblaciones actuales con las aborígenes, la “chilenización” de la región, se destruye cuando el autor argumenta que los vínculos transcordilleranos entre poblaciones del occidente y oriente andinos constituyen una constante eco-cultural desde tiempos prehispánicos. En efecto, los movimientos transcordilleranos que él observa son análogos a

las relaciones recíprocas mantenidas en los tiempos prehistóricos por los pueblos de ambas laderas de la cordillera andina, en lo que se refiere a la provincia de San Juan y posiblemente a las inmediatas (Debenedetti 1917:161)

Debenedetti hallará profundas similitudes entre vestigios prehispánicos locales con otros del norte Chico y Grande de Chile y observará un uso humano sostenido durante milenios de los pasos utilizados contemporáneamente para el intercambio entre las vertientes oriental y occidental de la Cordillera. En *La Cultura de los Morrillos* Gambier (1985) utiliza principios de analogía muy similares a los de Debenedetti<sup>13</sup>. Destaca como hechos centrales de la dinámica de los cazadores-recolectores Morrillos (entre el 6000 y 2000 a.c.) y los grupos aborígenes que los precedieron y sucedieron, a la trashumancia y ocupación estacional de microambientes entre el piedemonte y los valles interandinos de la Cordillera, y los contactos o identidad cultural con grupos que hacían lo propio desde la banda occidental de los Andes.

Esta dinámica, que a la postre es considerada como promotora de una comunidad cultural de varios milenios (o bien fruto de un origen común), tiene como explicación las determinaciones impuestas por las condiciones geográficas y ecológicas.

El hecho real y verídico es la comunidad de espacios durante una parte del año para una actividad fundamental como la de la cacería y todos sus efectos, por lo que debe suponerse que hubo necesariamente una tácita distribución de campos durante esta etapa. Las relaciones entre los grupos de una y otra banda debieron estar reguladas por las condiciones climáticas del sector y su repercusión en las pasturas y en consecuencia por la cantidad de animales disponibles. La identidad de rasgos culturales permite establecer un origen común y/o un contacto estrecho durante algunas épocas que permitieron plasmar la identidad (Gambier 1985:162).

La analogía con los actuales grupos trashumantes “argentinos” y “chilenos” es planteada en forma directa. La causa es la ausencia de lluvias estivales en la banda occidental que obligaría a los animales de caza a buscar pasturas de veranada en la Cordillera tal como

...obliga actualmente a los pastores de esa región a migrar con su ganado a los valles por la falta de pasturas. La migración es una exigencia irreversible para el ganado y la fauna de ambas bandas cordilleranas. Fue también una exigencia de todos los tiempos como lo sigue siendo ahora (Gambier 1985:160).

En esta perspectiva, la instalación humana actual y el aprovechamiento de recursos se apega a esta dinámica estacional del mismo modo que entre los cazadores recolectores de antaño. Lo que describe como uso trashumante actual de distintos pisos ecológicos y microambientes a través de fincas y puestos en las áreas bajas, puestos en los valles interandinos y alojos en las vías intermedias parecen coincidir con la funcionalidad trashumante atribuida a los cazadores Morrillos “...sobre la base de un campamento semipermanente, campamentos estacionales y paraderos transitorios de cacería y recolección (Gambier 1985:165)”.

Para Gambier, al igual que para Debenedetti, una serie de importantes prácticas culturales, económicas y ecológicas de los pobladores contemporáneos se asemejan a las de los indígenas “arqueológicos”. Pero existe un marcado contraste entre el modo mecánico en que son planteadas estas continuidades y la alteridad radical axiomáticamente establecida entre aborígenes y actuales pobladores, en términos de adjudicación identitaria. Lo único que se plantea como francamente discontinuo en la larga historia de la ocupación humana en el área, es la identificación como aborígen o indígena de los habitantes, que se supone quebrada en un tiempo mítico que en Debenedetti parece coincidir con el adevinamiento de los “chilenos” y en Gambier con la conquista española.

Contrariamente, las interpretaciones nativas a menudo invisten a sus propias prácticas culturales y los materiales arqueológicos del área como pruebas no tanto de un pasado indígena arcaico, sino de la continuidad de poblamiento y del carácter o ascendiente indígena de los actuales habitantes. Y con frecuencia, estos monumentos de continuidad son los mismos sitios y objetos que los arqueólogos han instituido como referencias de culturas y sociedades prehistóricas desaparecidas, discontinuas o sin vínculo aparente con las poblaciones actuales.

De hecho, también muchos de los tópicos interpretativos de los arqueólogos son análogos a los de los baqueanos y arrieros como los que oficiaban de guías y ayudantes en sus expediciones. Los pobladores locales no sólo poseían sus propias interpretaciones sobre el pasado basadas en el material arqueológico, sino que éstas eran frecuentemente adoptadas, las más de las veces en forma implícita, por los propios arqueólogos profesionales. La representación de las viviendas indígenas al modo de las actuales, el uso de sitios con petroglifos como estaciones de caza en la montaña; la dinámica de la trashumancia y desplazamientos estacionales a los altos valles de la Cordillera, como los actuales pastores y ganaderos; la logística y el sistema de producción en torno a sus asentamientos como semejante a la de los actuales “puestos” de pastores o alojos de arrieros en la montaña; la ingeniería hidráulica y las técnicas de agricultura. Estos tópicos, entre otros,

conforman un conjunto de representaciones “arqueo-etnográficas” que provienen tanto de la analogía que el arqueólogo efectúa entre las prácticas de poblaciones antiguas y contemporáneas, como de las explicaciones y representaciones de los propios guías y colaboradores locales.

Al mencionar mi interés en la población indígena, actuales o ex arrieros y baqueanos de Cordillera me referían la existencia de numerosos rastros de actividad aborígen y “casas de indio”. Las *casas de indio* eran descritas como cuevas naturales o parcialmente excavadas en aleros rocosos, algunas de gran amplitud, que se encuentran tanto en las quebradas que se internan en los Andes, en algunos sitios del piedemonte, como en altos valles y faldas montañosas. Muchas de ellas se hallarían a unos 4000 metros de altitud, en las inmediaciones de los picos Aconcagua y Mercedario. Los informantes afirmaban que en general están hábilmente acondicionadas y pueden ser muy amplias (tanto para proteger a una tropa entera de mulas), aunque su entrada puede ser muy pequeña o escondida a la perspectiva de las rutas habituales que atraviesan los pasos de la Cordillera. También mencionaban otros rastros que indicarían que había “muchos indios” en la zona: canales, petroglifos, caminos que unen *campos* del piedemonte cordillerano –donde a su vez también hay *casas de indio*– o restos de construcciones de *pirca*. Estas *casas de indio* están en general ubicadas en lugares aptos para invernar ganado, no muy lejos de vegas y arroyos, reparadas de los agentes climáticos, y donde hoy día habitan gran cantidad de guanacos, aunque algunas están en lugares de difícil acceso, lejos de insumos esenciales como el agua y la leña. Pero en uno y otro caso, los baqueanos se sienten aptos para reconstruir sus circuitos de aprovisionamiento, el aprovechamiento de recursos, la probable logística de caza, recolección, agricultura o el carácter estratégico de su ubicación para el ocultamiento o defensa de sus moradores. El uso del término doméstico “casas” para referirse a dichos sitios arqueológicos y la familiaridad con su ubicación, características y potencialidades estratégicas y logísticas, señala en realidad un hecho central: las “casas de indio” o sus áreas circundantes han sido utilizadas con relativa continuidad como refugio o vivienda por parte de arrieros, cazadores o pastores seminómades hasta las primeras décadas del siglo XX o incluso hasta la actualidad. Como he podido comprobar personalmente estos sitios, por su facilidad de aprovisionamiento de leña y agua o la disponibilidad de abrigos constituyen generalmente óptimos “alojos” que los viajeros aprovechan como campamento entre las duras jornadas de la Cordillera. Otras “casas de indio” han servido y aún sirven también de asiento a los pastores seminómades que afluyen durante el período estival desde la vertiente occidental de la Cordillera instalándose con sus rebaños en los valles interandinos, en el piedemonte o incluso en la precordillera.

Las casas de indio coinciden en general con el tipo de sitios excavados por los arqueólogos como “aleros rocosos” o “enterratorios”, tales como los Morrillos, o grutas de los valles interandinos como la Colorada de la Fortuna o la Casa de los Guapos entre otros<sup>14</sup>. El uso moderno de estos sitios ha sido reconocido por los arqueólogos que los investigaron como una ocupación esporádica que contaminó, deterioró y eventualmente destruyó las evidencias arqueológicas de los sitios, sin ningún vínculo cultural o de otro tipo con las poblaciones prehispánicas o aborígenes. Salvador Debenedetti y Mariano Gambier considerando invariablemente extinguidos a los *indios*, calificaban a los ocasionales ocupantes contemporáneos como “pastores”, “chilenos” e incluso “contrabandistas” (Debenedetti 1917, Gambier 1986).

Pero contrariamente a esta perspectiva, los nativos baqueanos y arrieros y cazadores locales señalan a muchas *casas de indio* como vivienda de sujetos considerados *indios*, contemporáneos de su infancia o juventud, al tiempo que parecen concebir la continuidad en la utilización de las mismas (o de los recursos de sus inmediaciones) como una forma de vínculo histórico con los “antiguos”. Algunos relatos por ejemplo refieren una singular continuidad en la utilización de sitios con petroglifos. Las Piedras Pintadas eran un conjunto de grandes rocas ubicadas en unas colinas áridas unos kilómetros al norte del poblado de Barreal, cubiertas de petroglifos, que según la tradición local estaban a la vera del camino del Inca<sup>15</sup>. Durante un viaje en procura de una secreta casa de indio, un baqueano local que se adscribe como *huarpe* me comentó que de niño participaba



en una “recogida” anual del ganado semi-cimarrón –evento central en la economía y sociabilidad de las poblaciones locales, que actualmente ha disminuido en importancia–<sup>16</sup> que se realizaba en un área cercana a las Piedras Pintadas. Como una explicación del carácter indígena de dichos pobladores afirmó que en dichas recogidas “los viejos” extraían las “firmas” o marcas para el ganado de las inscripciones que se encontraban en las Piedras Pintadas, a la sazón no muy lejos del área donde se realizaba la recogida. Así, el principal objetivo económico-político de la recogida –la definición de la propiedad familiar o individual del ganado mostrenco o pariciones recientes mediante el señalamiento con una marca particular– estaba directamente vinculada a los petroglifos, y especialmente, los petroglifos eran investidos como conjunto de signos para representar la identidad de los propietarios.

Esta explicación ofrece una nueva perspectiva sobre un fenómeno que produjo algunas quejas y luego un novedoso interés en los arqueólogos que dieron cuenta de los petroglifos en la región: la realización de petroglifos modernos sobre o junto a los antiguos, atribuidos a pastores, arrieros o cazadores o incluso “acampantes” (Debenedetti 1917, Ardissonne y Grondona, 1953; Gambier, comunicación personal; Podestá y Rolandi 2001). Estos petroglifos han sido descritos como imitaciones de los anteriores, signos de la liturgia cristiana o bien marcas para el ganado que arrieros o ganaderos imprimían en la roca. Pero si bien estas inferencias pueden ser totalmente ciertas, el análisis de la superposición de petroglifos de las mismas basado en tipologías de rasgos de cultura material o contextos socioeconómicos de producción no alcanzan para dirimir los alcances del sentido que pudo tener para sus realizadores la práctica de inscribir marcas, copiar diseños, etc. en dichos sitios –menos aún si sus autores se identificaban como arrieros, cazadores, cristianos o aborígenes–. Independientemente del grado en que los signos modernos “no aborígenes” se inspiran o no en los considerados “aborígenes” ¿Cuál es el valor de esta activa interacción, de este diálogo intertemporal con los signos producidos por los *antiguos*? Más allá de que ciertos motivos de los petroglifos hayan sido utilizados como “firmas”, o que al revés, los arrieros o ganaderos inscribieran allí sus propias marcas ¿Cuál es el sentido de esta reutilización de los mismos “monumentos” como canal o soporte para plasmar, proyectar, reciclar u obtener signos producidos a través de largos períodos de tiempo? ¿Hasta qué punto los vestigios arqueológicos han sido letra muerta para las representaciones nativas del pasado, antes o después del advenimiento de la arqueología como disciplina científica?

Esta ambigua representación nativa del devenir de las sociedades aborígenes en las actuales poblaciones y su contradictoria formulación entre la marcación y la invisibilidad étnica, tiene un ejemplo cabal en la disposición del denominado *cementerio de los indios* de Barreal.

En mis viajes de investigación a Barreal recordé que siendo niño había conocido un cerro denominado el Colorado, al pie de la precordillera, cuya cumbre plana se afirmaba era asiento de un enterratorio indígena prehispánico. Al visitar el sitio en la década de 1990, comprobé que además del posible enterratorio en la cumbre –ahora plagado de huecos que delataban excavaciones– existían otros vestigios y cementerios. Por una parte, petroglifos e indicios de enterratorios en las inmediaciones de la base del cerro y pinturas rupestres modernas a la entrada de dos pequeñas cavernas, imitando los diseños prehispánicos inscriptos en las grutas de Los Morrillos. Por la otra, dos cementerios cristianos, uno de los cuales se hallaba en uso y el otro parecía abandonado desde la década de 1960, a juzgar por las inscripciones de sus cruces. Posteriormente, comprobé también que este sitio arqueológico había sido descrito –e investido como símbolo del pasado indígena arcaico provincial– desde mediados del siglo XIX por Sarmiento (1966[1850]), Rickard (1863) y Debenedetti (1917) y que incluía, además de petroglifos y enterratorios aborígenes, un tramo de vitalidad incaica y los posibles restos de una *tambería* (Debenedetti 1917).

Al inquirir a informantes locales sobre qué parte de todo el conjunto constituía el cementerio indígena, llamé mi atención la ambigüedad con que ellos señalaban como locación del cementerio de los indios al área general del Colorado, sin hacer una distinción sobre si esta denominación correspondía al asentamiento supuestamente prehispánico o se extendía a los otros dos cementerios.

Pero lo que más me sorprendió fue que, al intentar lograr una mayor precisión, la mayoría de los entrevistados señalaba como específico cementerio de los indios no tanto el área de enterratorios prehispánicos, sino al cementerio cristiano en desuso, un pequeño recinto picado cuya mayor proporción de tumbas –y aparentemente las más antiguas– databan de las primeras décadas del siglo XX. Carlos, un informante joven que se considera a sí mismo descendiente de indios, atribuye la denominación indígena de este cementerio al hecho de que, según él, parece ser de la familia extensa Suárez y a otras connotadas como indios o sus descendientes. Esta explicación parece consistente con las versiones que señalan a los Suárez, especialmente los más ancianos, como *indios*; baqueanos y arrieros para quienes los animales, como refiere otro informante, “no tienen secretos, expertos rastreadores que “no hablan nunca” y “son muy tímidos”.

La taxativa distinción arqueológica entre indígenas y actuales pobladores quedaba al menos relativizada por la continuidad de uso del espacio del Colorado como cementerio hasta la actualidad y la continuidad del sentido ritual adscrito al sitio<sup>17</sup>. Pero la definición indígena del cementerio relativamente moderno, trasladaba además la adscripción indígena a ancestros muy recientes o contemporáneos de los actuales pobladores y contribuía aún más a disolver la alteridad atribuida a los pobladores actuales respecto de los aborígenes. Tampoco las distinciones de cultura material entre los vestigios prehispánicos (urnas, momias, ajuares) y modernos (cruces, féretros y mausoleos), o el carácter cristiano de las tumbas, eran argumentos para que los informantes descalificaran el carácter indígena de esos muertos.

¿Pero cuál es el origen del nuevo cementerio de los indios? En el informe de Debenedetti de 1917 se describen con detalle unas construcciones ubicadas en el mismo sitio en que hoy se encuentra el cementerio (Debenedetti, 1917:23), denominadas en la época “Tambería del Inca” o “Casa del Inca” (y a la vera del Camino del Inca<sup>18</sup>). La descripción y la planta dibujada por Debenedetti corresponden casi exactamente, en ubicación, orientación, forma y materiales, al muro de piedra cuadrangular que rodea el “cementerio de los indios” y sólo ha cambiado el interior, que carece de los muros que subdividían originalmente el recinto en seis. Es decir, la Tambería parece haber comenzado a ser utilizada como cementerio por pobladores locales poco después de la exploración de Debenedetti en la zona, en las décadas de 1910 o 1920.

Este asunto del cementerio de los indios es revelador del tipo de vinculaciones entre usos del pasado y metacultura que los actores operan al convertirse en agentes de la emergencia o rearticulación de sentidos de pertenencia aborígenes. En primer lugar, muestra que ciertos “sitios arqueológicos”, lejos de la visión arcaica construida por arqueólogos e intelectuales provinciales, son lugares de continua ocupación y uso, generalmente mediante prácticas asociadas a las de la ocupación humana pasada. En segundo término, ilustra que los actores resignifican productivamente los materiales arqueológicos, creando o reproduciendo sentidos diferentes o incluso opuestos a aquellos elaborados por los arqueólogos. Tercero, al contrario que la *doxa* arqueológico-etnográfica regional, evidencia que los sentidos producidos pueden ser los de continuidad y no de ruptura con el pasado aborígen. Cuarto, sugiere que los sitios arqueológicos que se perfilan como más significativos para las narrativas y usos del pasado *aborígenes* nativos en el área coinciden generalmente con aquellos que han sido investigados por los arqueólogos. Quinto, nos enseña que la arqueología popular local habilita como indígenas tanto vestigios culturales de poblaciones tradicionalmente consideradas “arqueológicas” como “etnográficas” o “históricas”. Particularmente, este movimiento tiende a definir o marcar como indígenas a vestigios de la actividad de poblaciones de arrieros, mineros y cazadores de las primeras décadas del siglo XX: *alojos* o *baleaderos*<sup>19</sup> de la cordillera, restos de viviendas y canales en los oasis del Valle, o, como hemos visto, cementerios; objetos de uso cotidiano en la época, como morteros o filtros de piedra. Estas interpretaciones son consistentes con una de las principales constantes en las “memorias indígenas” locales: la asociación metafórica y metonímica entre lo indígena y la cultura, economía y sociedad de los pobladores rurales del área en las primeras décadas del siglo XX (Escolar 2001). Es decir, son a menudo los pobladores contemporáneos del viaje de Debenedetti –a los que el

arqueólogo consideraba “no indios”– quienes son progresivamente constituidos como su referente *indios puros* en las actuales retrospectivas aborígenes locales.

## MAGIA, HEGEMONÍA Y ETNOGÉNESIS

El principal escollo cognitivo para el análisis de un proceso de “emergencia” de identidades étnicas como el huarpe es comprender cómo determinados actores pueden restituir un vínculo vivido como primordial de continuidad con grupos que los consensos hegemónicos en que estos mismos actores se insertan postulaban extinguidos. ¿Cómo ciertas personas pasan a considerar “natural” su vínculo con poblaciones aborígenes que probablemente el grueso de la población y muchos de ellos consideraran extintas hasta hace pocos años?

En trabajos anteriores y en la primera parte de este artículo, enfatice el modo en que tales procesos suponen la producción de discursos metaculturales y usos del pasado que habiliten dichas identificaciones, disputando y eventualmente negociando con discursos y representaciones hegemónicas. Sin embargo, en casos como el estudiado–más allá de aquello que en una primera instancia puede ser considerado como visibilización, producción, articulación o invención de sentidos de pertenencia étnicos–llama la atención el marcado contraste entre los alternativos postulados en disputa. Lo que cualquier debate sobre este tema lleva invariablemente a discutir en ámbitos locales, particularmente intelectuales o académicos, es la simple existencia o inexistencia de aborígenes contemporáneos en la región, no aceptándose, como esta dicotomía impone, respuestas “intermedias”. Como hemos visto las descripciones o evidencias que postulan la inexistencia o discontinuidad radical de los indígenas cuyanos con las actuales poblaciones, no son tan distintas de aquellas que muchos de los actuales pobladores marcados como “criollos”, utilizan para marcar o argumentar su condición o ancestría indígena. Lo que parece estar en juego entonces, en este caso, no es tanto o no sólo diferencias valorativas y en sentido amplio epistemológicas (sobre los procedimientos legítimos del conocer y definir lo verdadero) sino también el mismo status de realidad o existencia asignado a los referentes y objetos del conocimiento.

En este sentido, deseo indagar cómo los sujetos del emergente huarpe tienden a salvar esta brecha cognitiva y cuasi “ontológica” apelando entre otros recursos a explicaciones mágicas, representaciones sobrenaturales y relatos chamánicos de adquisición y transferencia de conocimientos, poderes y capacidades.

Uno de los aspectos más recurrentes en mi investigación sobre las identidades huarpes e indígenas tanto en Calingasta como en otras áreas de Cuyo, incluyendo comunidades y organizaciones urbanas, es la asociación de lo indígena con una variada gama de manifestaciones sobrenaturales. Relatos sobre la acción de “aparecidos”, el “diablo”, salamancas y fantasmas, animales raros, luces, voces o sonidos extraños, alternan con otros sobre magia, brujería, adivinación, curación y, en general, poderes extraordinarios en algunas personas. Tan abigarrado abanico de tópicos podrían ser desde luego abordados desde muy distintas perspectivas de investigación mereciendo aproximaciones más específicas que las que aquí efectuaré: deseo centrar mi análisis sobre el valor y uso de la apelación a este tipo de manifestaciones en las explicaciones o representaciones de la presencia actual de lo indígena. No será mi prioridad –ni es necesario que lo sea para el argumento a desarrollar– evaluar si estos eventos responden a realidades en sí mismas, sino que tomaré como eje al grado y tipo de eficacia social de las experiencias y discursos que los toman o imaginan como referentes.

En general, comentarios sobre eventos sobrenaturales surgen en las conversaciones de modo espontáneo como hechos inmediatamente asociados al significante indígena, aunque en la mayoría de los casos este énfasis contradice la falta de explicaciones respecto de por qué se establece este vínculo.

Muchos relatos que responden a la inquietud del investigador sobre la significación de lo

indígena en la actualidad mencionan animales extraños, aparentemente híbridos de distintas especies o que se transforman a medida que caminan o corren, que aparecen en medio del campo y se acoplan al andar de los jinetes, o se suben al anca de los caballos, para luego desaparecer sin dejar rastros. Se alude también recurrentemente la aparición de un guanaco de gran alzada o de pelo blanco, con un comportamiento inusual, al que las balas no le penetran o que provoca que el fusil se atasque.

Otro comentario habitual al indagar sobre la presencia o identificación indígena contemporánea, particularmente entre los viejos baqueanos, es la aparición en el campo de formas luminosas en determinados lugares y situaciones. Un anciano y prestigioso baqueano narra que en noche cerrada, una extraña niebla lo llevó a perderse hasta que apareció con su caballo en medio del cementerio de los indios. Allí observó luces que recorrían el cementerio, flotando en el aire, hasta perderse nuevamente en la tierra. En otras oportunidades luces semejantes hicieron huir a militares que atravesaban la zona. Estas manifestaciones son relatadas por gran número de informantes y son explicadas de diferentes maneras, pero las más habituales, junto con la “luz mala” o señales que indican la ubicación de tesoros enterrados de monedas de oro o plata, se vinculan al pasado indígena. Se sindicán las luces como “entierros” de indígenas con ajuares de artefactos de piedra o metal precioso, o bien como el espíritu de los mismos indios, en especial de “brujos”.

Pero si lo indígena es vinculado a menudo a distintos tipos de eventos sobrenaturales, existe también una marcada tendencia a atribuir capacidades extraordinarias a personas que se considera poseen un contacto privilegiado con los mismos. Estas personas son signadas no como las únicas en vivir este tipo de experiencias, sino como quienes han sido transformadas por ellas, adquiriendo poderes, conocimientos o capacidades especiales adscriptas directa o indirectamente a ancestros indígenas. En un extremo de la escala, se explicaría de este modo el conocimiento o la intuición de algunos baqueanos y rastreadores extraordinarios para encontrar ganado perdido en la Cordillera, hallar los pasos apropiados en condiciones adversas, predecir los cambios climáticos o curar las enfermedades de los animales. En el otro extremo, algunos de ellos son considerados “brujos”, poseedores de capacidades de curar o provocar enfermedades o incluso la muerte, adivinar el futuro, producir fenómenos climáticos, hacer aparecer animales u objetos o volar.

En general, los viejos baqueanos tienden a marcar como sobrenaturales sus habilidades y en mayor o menor medida suelen ser considerados del mismo modo por las otras personas. Muy a menudo insisten en que su capacidad de encontrar animales perdidos es un don sobrenatural producto de su acuerdo con el diablo, o que el viento o algo les habla mientras cabalgan y les dice por dónde fueron las bestias, dónde tienen que pasar y dónde pueden encontrar peligro. El centenario Ramón Castillo contaba que el diablo era “bueno” y lo ayudaba, que le hablaba cuando estaba en su rancho, limitándose él a tomar la preocupación de no mirarlo ni contestarle. Esta relación, comentaba, había surgido cuando Castillo se dedicaba al rastro de ganado en la Cordillera. Durante semanas vagaba sólo por la montaña; los rastros del ganado ya estaban borrados, pero Castillo seguía la voz del diablo que lo acompañaba durante todo ese trayecto, indicándole qué ríos, pasos y quebradas había que seguir hasta dar con las vacas en algún recóndito valle. La capacidad de estos baqueanos es descripta como una suerte de intuición ampliada, una conexión íntima con la naturaleza y una empatía con el “pensamiento” de los animales que les permitiría predecir sus actitudes.

Esta concepción remeda de un modo singular la relación que Harvey Feit (2000) observa entre poder y conocimiento entre los cazadores Cree Waswanipi del subártico. Los Cree consideran que el éxito en la caza sucede cuando consiguen ligar sus pensamientos y acciones a un ordenamiento o flujo trascendental de la vida y la naturaleza que está guiado por seres sobrenaturales poderosos. La “buena suerte” como una forma concreta de poder, se manifiesta según Feit en el conocimiento del futuro, la capacidad de predecir eventos o situaciones la cual está evidentemente basada en saberes ecológicos, climáticos y etológicos ancestrales de larga duración cuya adquisición, como en el caso de los baqueanos, se obtiene en el “campo” a través de la experiencia directa, la imitación de las prácticas de los ancianos y la escucha de sus relatos de caza. Como para

el caso de los prestigiosos baqueanos la búsqueda de animales o también la cacería, el éxito en la caza entre los cree es connotado con ribetes shamánicos, como un designio de poderes superhumanos, al que es posible acceder a través del pensamiento, la intuición y la sintonía con una relación armónica entre la naturaleza, los hombres y lo sobrenatural<sup>20</sup>.

En el caso de los viejos baqueanos, estos saberes o capacidades son definidos o connotados en la actualidad, por una gran parte de los pobladores locales, como de origen indígena. Esto no necesariamente ocurre con los propios baqueanos, quienes suelen mantener una actitud más ambigua sobre su adscripción indígena. Pero lo interesante para los fines de este trabajo, es que tanto estas personas como así también los “brujos” o curanderos, son en general definidos como “indios”, o los detentores contemporáneos de una esencia indígena que puede ser también definida en términos culturales o biológicos. Las capacidades curativas, de adivinación, de incidir en las fuerzas de la naturaleza, son asociadas en general, al menos en la actualidad, a ancestros o espíritus indígenas que pueden manifestarse en forma visible o bien “transmitir” poderes o conocimientos a través del contacto o proximidad con objetos arqueológicos, y en algunos casos la mera presencia del receptor en sitios arqueológicos.

Uno de los eventos más habituales mencionados para esta adquisición de poderes o conocimientos son las *salamancas*, fiestas o reuniones fantasmales que son percibidas como reales, en lugares que en general coinciden con sitios arqueológicos o son sindicados por los habitantes locales como antiguos ámbitos ceremoniales indígenas. Según expresaba un adscripto huarpe que se reconocía como “medio brujo” del área de Guanacache en el norte de Mendoza –donde se observa un importante movimiento de reivindicación huarpe (Escolar 1999)– las *salamancas*, aunque a veces asociadas a la presencia del diablo, serían la continuidad de ceremonias indígenas realizadas en lo que fueron sitios de culto. Constituirían eventos adonde las personas pueden acudir para obtener conocimientos sobre materias particulares o recibir poderes especiales. Para quien se acerca, el aspecto, vestimentas, lenguaje y actitudes de los participantes no se distinguen del de los actuales pobladores. Reciben hospitalariamente al recién llegado, conviniéndole con comida, bebida, baile e incluso cama y cuarto para descansar. Pero a la mañana siguiente el invitado se despierta en medio del monte o el médano, sin rastro alguno de los eventos de la noche anterior, y las masitas que había guardado en sus bolsillos se han convertido en bosta de vaca.

Nuestro informante, sin embargo, no atribuía sus propias capacidades extraordinarias a la *salamanca*, sino como muchos otros, a la recurrente aparición de luces voladoras o rastreras, cuya escala va del tamaño de una bolita hasta el de un ómnibus, y que a menudo lo siguen o se le atraviesan en su camino en la noche. Así explica sus poderes, que le permiten por ejemplo predecir el futuro o curar a los animales con sólo observar su rastro, aunque como en general manifiestan aquellos que creen tener este tipo de facultades, no sabe el origen real ni la explicación de sus resultados: “¿Usted que diría si le cuento que yo curo las enfermedades de los animales con sólo verle el rastro? Miro el rastro y sé que tiene una enfermedad y lo curo, pero no sé por qué”<sup>21</sup>.

Pero si las “luces” son consideradas por este informante, como por muchos otros, como el vehículo típico de adquisición de poderes, los ámbitos en que éstas se manifiestan son por lo general, al igual que las *salamancas*, sitios arqueológicos o sitios considerados como antiguos lugares de culto indígenas.

Las capacidades especiales y fenómenos sobrenaturales tienden a ser vinculados entonces directa o indirectamente a sitios y vestigios arqueológicos indígenas.

Por un lado sujetos asociados a marcas o identificaciones indígenas y la posesión de poderes sobrenaturales suelen haber tenido un vínculo público y reconocido con restos arqueológicos. Hombres ancianos o de edad mediana que se adscriben o son adscriptos como indios (o se precian de serlo) y como brujos, o poseedores de capacidades sobrenaturales, han sido a menudo baqueanos o colaboradores locales de arqueólogos que excavaron en el área, o bien poseen gran conocimiento de la arqueología local.

En la introducción de su informe sobre los Valles Preandinos de San Juan, Debenedetti

reconocía en Don Segundo Araya uno de sus estrechos colaboradores y guías (1917:5). Segundo vivía en una finca junto al principal sitio con vestigios de artefactos y viviendas de los antiguos pobladores indígenas de Barreal –que Debenedetti imaginaba como semejantes a las actuales– y poseía ya experiencia en el rescate de artefactos y momias para coleccionistas tales como Desiderio Aguiar. Pero actualmente Segundo no es recordado como auxiliar de arqueólogos sino como el más famoso brujo local y como “auténtico” indio. Según abundantes relatos Segundo –fallecido hace aproximadamente dos décadas– curaba cualquier tipo de enfermedad, hacía aparecer a voluntad extraños animales u objetos. También se convertía él mismo en animal o volaba, especialmente jueves y viernes, por encima de la Cordillera hasta Chile para visitar a su hermana. El baqueano, autoadscripto como huarpe que nos llevara a buscar una “casa de indio” y relatara el uso contemporáneo de los petroglifos de las Piedras Pintadas, por ejemplo, afirma haber sido uno de los operarios en las excavaciones de Gambier en Los Morrillos y se jactaba de haber removido parte de las momias, del mismo modo que otros ex colaboradores que son signados por los pobladores locales como “indios” o “medio indios”, cosa que parece tener su correlato en otras áreas de la provincia<sup>22</sup>. El “compositor” de huesos mencionado al comienzo de este artículo también debía su poder de curación, según el relato de su hijo, al contacto y manipulación de las momias de Los Morrillos, como un don obtenido en circunstancias extraordinarias, débilmente enmascaradas por la condición de “aprendizaje” que intentaba figurar como un burlón metamensaje a la incredulidad del interlocutor.

Además, los vestigios arqueológicos indígenas constituyen para muchos pobladores una fuente de zozobra y al mismo tiempo de progresiva identificación con un pasado o presente aborigen a través de la supuesta aparición de imágenes de “indios” que son interpretadas como portadoras de mensajes para los actuales pobladores considerados sus descendientes.

Desde los últimos años de la década de 1990 he tomado nota de abundantes relatos y comentarios sobre la supuesta aparición de fantasmas de indígenas en sitios arqueológicos. Estas apariciones han sido interpretadas por los actores de distintos modos: como reclamos a los testigos de una actitud de compromiso en defensa del patrimonio arqueológico contra lo que es percibido como una expoliación y profanación a cargo a huaqueros y arqueólogos “de la ciudad”; como mandato “político” de asumir una postura activa frente a la pérdida de acceso a recursos naturales de las comunidades locales en manos de actores externos, como agencias ambientalistas y “gente rica de la ciudad”; y como reclamo de asumir un vínculo “esencial” de identificación respecto de los antiguos aborígenes.

Las apariciones, según quienes dicen haberlas visto o escuchado a testigos remedan siempre a indígenas hombres, solos, con una vestimenta particular (en general una falda de plumas de avestruz) y el torso desnudo. No se trata habitualmente de imágenes tenuous, sino de lo que aparenta ser una presencia concreta y real.

Junto un gran enterratorio indígena en Sorocayense, en el Valle de Calingasta, un poblador comentó que doblando un recodo de una “barranca” de greda se encontró repentinamente con una especie de habitación o carpa de cueros y palos, y un indígena que lo miraba; recuerda con aprehensión los detalles de la ornamentación del sujeto y la vivienda, vestimenta, enseres o amuletos que colgaban de los palos y una vasija de cerámica. Fue a buscar más gente pero cuando volvió no había nada, salvo, enterrada al costado de la barranca, la vasija. Este es sólo uno de los numerosos relatos de apariciones o almas en pena que pobladores vecinos del lugar dicen haber observado en los últimos años, y que atribuyen a un fuerte avance de fincas de cultivo y otras obras sobre el antiguo enterratorio. Los vecinos, lejos de acudir a instituciones académicas o gubernamentales, acudieron a denunciar la situación a una comunidad huarpe con sede en la ciudad de San Juan para que arbitre medios para hacer cesar las profanaciones a sus ancestros.

En general, las “almas” o “apariciones” son interpretadas como guerreros, líderes o “brujos” en actitud de custodiar un área determinada–que posee sitios arqueológicos o se considera fue asiento de alguna acción bélica contra conquistadores españoles. En muchos casos se adivina una suerte de “mandato político” que promovería una actitud reivindicativa en la defensa de territorios,

patrimonio o la asunción de una identificación aborígen más allá de seculares temores. Esta interpretación es más directa entre dirigentes indígenas, rurales y también urbanos, quienes suelen asumir que recibieron algún mandato de este tipo para liderar sus comunidades en pos de reivindicaciones indígenas.

En el contexto de un proceso activo de etnogénesis impugnado por una *doxa* secular que postula la inexistencia del grupo o identidad referencial, estas nociones constituyen para sus protagonistas una legitimación del sentimiento de “ser indios” pese al poder normativo de los consensos hegemónicos de su “extinción”.

Como hemos visto en la primera parte de este trabajo, la continuidad con los *indios* o *antiguos* puede ser connotada a través de operaciones metaculturales que asimilan sus prácticas con las de las poblaciones actuales. Por definición, toda disputa de hegemonía cultural implica cierta “promiscuidad”, imbricación y diálogo entre los discursos, prácticas y significados puestos en juego, como así también, un margen en el cual los sentidos contrahegemónicos emergentes, en términos de Raymond Williams (1987), son inconmesurables respecto de los hegemónicos y rompen su (siempre provisorio) orden, racionalidad y coherencia. Pero también para adquirir capacidad de orientar en un determinado sentido acciones y percepciones colectivas precisan ser articulados en una cierta lógica, mínimamente estructurados de modo de poder ser comunicados, percibido, interpretados y legitimados entre los sujetos.

Desde una perspectiva, el proceso de “emergencia” aborígen y huarpe en Cuyo puede analizarse y comprenderse como un proceso vigente de disputa, construcción y negociación colectiva de sentidos indígenas sobre sus prácticas culturales y su pasado por parte de un sector creciente de las poblaciones rurales subalternas de San Juan y norte de Mendoza. Pero esta explicación no alcanza para comprender cómo los actores viven un proceso de transformación de su identidad colectiva que, aunque tomando elementos residuales y remitiéndose a memorias colectivas de larga duración, precisa apoyarse en supuestos y categorías de realidad específicas para quebrar el guión hegemónico instalado en su propia conciencia y en las de los demás. El punto es, entonces, ¿Qué supuestos permiten a los actores subsumir o superar la contradicción entre la ausencia inicial de continuidad existencial respecto de los aborígenes del pasado remoto y la articulación veloz, cotidiana y de corta duración de sentidos de pertenencia indígena vividos como “primordiales”? Junto al papel central que atribuimos al campo de las prácticas metaculturales, memorias y usos del pasado, la comunicación con lo sobrenatural opera como eje de lo que –parafraseando a Ernesto Laclau– podríamos considerar una suerte de “sutura ontológica” de la emergencia indígena. La interacción entre estos dos modos de argumentar, representar y legitimar la continuidad con los *indios* del pasado es la clave para entender la “emergencia” de identificaciones aborígenes, cuya vivencia como naturales e inmemoriales parece chocar fuertemente con la velocidad con que han “aparecido” según la imaginación histórica hegemónica.

## COMENTARIOS FINALES

Si la arqueología europea decimonónica propugnó el rescate de restos materiales de culturas “nobles” (por ejemplo piezas grecolatinas o medievales) como monumentos de “continuidad” de modernas naciones y pueblos con aquel pasado glorioso, en San Juan la arqueología provincial terminó monumentalizando los vestigios indígenas como definitivas lápidas de los pueblos y culturas aborígenes. En ambos casos podría afirmarse que se constituyeron monumentos civilizatorios, aunque en San Juan no terminaron testimoniando la asimilación o continuidad en la comunidad nacional o provincial de los pueblos y culturas autóctonas sino su sacrificio mítico y sustitución por pueblos y culturas de origen europeo.

Pero la monumentalización arqueológica de los aborígenes sanjuaninos contribuyó tanto a sustentar la narrativa de su extinción como a instituir perdurablemente lo huarpe en diversos

sentidos. Instalando el pasado huarpe como un tropo romántico de la provincialidad, Construyendo un objeto (o sujeto) huarpe e indígena cuyano con una “carnadura material”, legitimado a través de tópicos, argumentos y retóricas científicas que, más allá de su eventual proyección a un pasado arcaico, constituyó un fuerte referente en las representaciones de la población y cultura popular. Enriqueciendo, en fin, un capital simbólico que en ciertas condiciones podría ser reapropiado, reciclado por diversos actores, permitiendo ulteriormente arribar a conclusiones contrarias a la ideología de sus artífices.

Así, los restos materiales de los grupos que habitaron la región y muchas de las actuales prácticas culturales de los grupos subalternos rurales son el referente para dos “memorias” opuestas en sus conclusiones, aunque eventualmente coincidentes en muchos de sus referentes: aquella de la construcción de la nación (o provincia) blanca y la de la continuidad aborígen y la reivindicación de sus derechos eminentes en dicho territorio. Y así, si la emergencia huarpe es articulada en gran medida por argumentos sobrenaturales o explicaciones “irracionales” y extraempíricas, no lo ha sido menos, en muchos sentidos, la operación secular de invisibilización y/o extinción de los indígenas sanjuaninos.

No es casual entonces que en el relato del compositor y en menor medida de otros “brujos”, que sean las momias, o los vestigios materiales de las poblaciones aborígenes, el vehículo privilegiado (y el objeto explícito e implícito de disputa) del restablecimiento metacultural o sobrenatural de la existencia indígena. El *cuerpo* huarpe-indígena había sido virtualmente escamoteado de la comunidad provincial, al mismo tiempo que su “espíritu” se debatía vital en la literatura vernácula o en otros registros no académicos desde el siglo XIX. Y la voluntad o necesidad de restituir de un “ser indio” necesariamente debe unir convincentemente dos corporalidades, las de los muertos y las de los vivos. Si para la arqueología provincial las momias se constituyeron en una suerte de monumento de la extinción de los indios, en la percepción de los pobladores parecen revertirse como contrapruebas de su continuidad. Esta contradictoria significación otorgada a las momias-monumentos y otros objetos arqueológicos en Calingasta ha tenido al parecer su correlato en ámbitos más amplios de la provincia de San Juan. Trabajos que aunque postulando extinguidos a los huarpes describen su modo de vida como “indígenas sanjuaninos”, de lectura obligatoria en muchas escuelas, han sido interpretados por muchos adherentes huarpes y numerosos comprovincianos de extracción popular como “prueba” de su directa ancestría huarpe. La visión de las momias y otros objetos arqueológicos expuestos en el Museo del IIAM de San Juan, han provocado en muchos visitantes locales –especialmente contingentes escolares– la convicción de una ascendencia aborígen, sustentada en percepciones raciales que homologan los rasgos fenotípicos de las momias con los propios. Con su integridad que parece desafiar el paso del tiempo, los “indios” o “huarpes” se tornan de algún modo presentes como verdaderos cuerpos *indios*, físicos fácticos, táctiles, mímicamente materiales.

Creo que esta homología y a la vez contradicción y diálogo entre la arqueología y saberes populares que remiten sus conclusiones al mismo tipo de referentes –y en parte representaciones y teorías– para sustentar la inexistencia o existencia de identidades, expresa el punto nodal de la disputa de hegemonía en torno a las identificaciones indígenas.

Como afirmó Ernest Renan en 1882 para el caso de las naciones, ninguna identidad étnica efectiva puede sustentarse sólo en una noción de “verdad” empírica y mucho menos en la verdad “científica”, sea esta etnográfica, arqueológica o histórica (Renan 2000 [1882]). La existencia de factores estructurales o condiciones “macro” de distinto nivel y especificidad no alcanzan para producir de suyo las identificaciones y sentidos de pertenencia étnicos, sino se verifican esos actos de afirmación voluntaria y afectiva, que los instituyan como sentimientos y percepciones más que como argumentos y explicaciones. Por eso mismo, también, no hay un único argumento, un criterio universal o transhistórico que pueda utilizarse para impugnar o validar de una vez y para siempre, en forma unívoca, la legitimidad de la afirmación de una pertenencia étnica, al menos cuando estas



adscripciones constituyen tópicos importantes en disputas por la hegemonía. Porque su efectividad en esa disputa estará dada precisamente por la capacidad de eludir una racionalidad oficial.

Tomado en su contexto, en el relato de las momias encontramos la representación de algo más que la adquisición de poder mágico por un curandero. Como vimos al principio de este artículo, el relato estaba enmarcado en una búsqueda de la opinión nativa sobre el pasado indígena, sus representaciones del vínculo con el mismo, y la posible existencia de sentidos de pertenencia indígenas. Más aún, en ese viaje, el narrador mismo “performativizaba” los tópicos locales de la iconografía cultural de lo indígena: el rastreo, la habilidad ecuestre y el estoicismo; el silencio, la intuición y astucia para la caza sin otros elementos que boleadoras y perros y hasta al arreglo corporal, con su cabello renegrido lacio y largo hasta los hombros y la observancia de una “ideología baqueana” vinculada al saber de los *antiguos* (Escolar 2001).

Lo que en términos del “emergente” indígena parece estar representado en el relato sobre la adquisición del poder curativo del Compositor es cómo el *ser* indígena ligado al ámbito de lo sagrado puede ser restaurado aunque aparentemente no exista actualmente como tal en el mundo fenoménico. Así como los espíritus aborígenes transmiten la capacidad curativa, también permiten “curar” otra herida, restituyendo como un “don” de sus ancestros la identidad indígena. Una representación semejante, sugiero, parece estar expresada en el devenir “brujos” e “indios” por parte de algunos baqueanos, o en la recepción de mandatos de ancestros indígenas entre los actuales pobladores. Mientras que Gambier o Debenedetti, basándose en sus hallazgos arqueológicos, niegan todo resabio indígena en la población contemporánea a la hora de asignarles identidad, sus antiguos guías (y en gran medida inspiradores teóricos, a partir de la familiaridad con los mismos sitios y monumentos) terminan asumiéndose o siendo asumidos por los pobladores locales como “indios” y/o “brujos”.

Las experiencias sobrenaturales operan como argumento importante de la emergencia indígena en la medida que permite a los actores subsumir la contradicción entre la ausencia inicial de una noción de continuidad existencial respecto de un origen remoto y la articulación cotidiana y de corta duración de sentidos de pertenencia indígenas vividos como “primordiales”. Este modo de argumentar o representar la continuidad con los *indios* del pasado constituye una clave para comprender la rápida emergencia de pertenencias aborígenes, cuya vivencia como naturales y eternas parece contradecir la veloz marcha con que han aparecido aparentemente de la nada.

Recibido: mayo 2003.

Aceptado: octubre 2003.

## AGRADECIMIENTO

Agradezco los comentarios y sugerencias de los evaluadores de Relaciones. Los contenidos son de mi exclusiva responsabilidad.

## NOTAS

- <sup>1</sup> Cabrera 1929; Morales Guiñazú 1938; Canals Frau 1941, 1944, 1946; Vignati 1940, 1942, 1953; Morales Guiñazú 1938.
- <sup>2</sup> Rusconi (1961), Fernández (1989), Prieto (2000) y antes Metraux (1929) y Biale Massé (1985 [1904]), han contribuido a relativizar el supuesto de extinción temprana de los huarpes describiendo significativas tradiciones y prácticas de origen indígena en el área huarpe hasta el siglo XIX, aunque sin asumir en ningún caso la existencia de una identificación étnica más allá del siglo XVII. La negación de toda proyección de identidades huarpe más allá de comienzos del siglo XVII siguió siendo sostenida por algunos especialistas en etnohistoria huarpe (Michieli 1983, 1996) y la mayoría de los arqueólogos regionales (por ejemplo Gambier 1993, Bárcena 1998, 2002; García 2002).

- <sup>3</sup> Salvo indicación en contrario, no se analizará entonces el contenido científico de estos aportes arqueológicos sino su carácter genérico de producción cultural e ideológica.
- <sup>4</sup> Si consideramos los aportes descriptivos y exploraciones realizados tanto por arqueólogos profesionales como *amateurs* (Khün 1914, Debenedetti 1917, Gambier 1974, 1976, 1985, 1993, Sarmiento 1947 [1866], 1966 [1850], Rickard 1863, Aguiar 1898, 1904). Para una reseña amplia del desarrollo de la arqueología profesional en Cuyo consultar la síntesis de Roberto Bárcena (1989).
- <sup>5</sup> Término local por “ciénaga”: denomina a los terrenos húmedos o pequeños oasis abundantes en pastos que suelen hallarse en las zonas áridas de montaña, formados generalmente por la emergencia de corrientes de agua semisubterráneas.
- <sup>6</sup> Atendiendo a la necesidad de análisis de las condiciones de emergencia étnica, cuando se trataba de nuevos informantes o entrevistados, no mencionaba los términos *indios* o *huarpes* o cualquier otra categoría de identificación colectiva, para detectar si emergían precisamente de modo más o menos espontáneo sin mediar—en la medida de lo posible—interpelación de mi parte.
- <sup>7</sup> Entre los casos registrados durante ese siglo estarían los de Francis Rickard (1863), Domingo F. Sarmiento (1947 [1866], 1966 [1850]) y Aguiar (1904).
- <sup>8</sup> La disputa en torno a la potestad provincial sobre las momias ha calado en la memoria de la arqueología regional. Mientras Roberto Bárcena asigna a Juan Schöbinger (Mendocino) la coordinación del rescate y estudio de los restos (Bárcena, 1989:23) la *Revista Ansilta*, canal del IIAM, lo menciona sólo como un participante más de los “trabajos complementarios de rescate” en pie de igualdad con los andinistas, el agente de policía Araya y el representante del gobierno de la Provincia (*Revista Ansilta de Arqueología y Humanidades* 3:26, marzo/abril de 1994). La momia, finalmente fue captada como patrimonio arqueológico provincial, siendo su titular oficial u oficioso Mariano Gambier hasta la actualidad.
- <sup>9</sup> Aunque no hay dudas de la presencia incaica en la región al menos durante medio siglo, sigue discutiéndose la forma y grado de dominación que habrían impuesto los incas y cuáles habrán sido los alcances de su influencia cultural. Para una discusión sobre el particular consultar Bárcena 1989, 1992, 1998, Parisii 1992, Gambier y Michieli 1992, Silva Galdames 1992, Michieli 2000.
- <sup>10</sup> Aquello que Marcel Mauss (1971) identificaba como el núcleo de la “morfología social”, en su famoso ensayo sobre las variaciones estacionales en la sociedad esquimal.
- <sup>11</sup> Énfasis nuestro.
- <sup>12</sup> Énfasis nuestro.
- <sup>13</sup> No se encuentran sin embargo en el texto del arqueólogo sanjuanino referencias a los aportes de Debenedetti.
- <sup>14</sup> Y es a partir de los restos asociados a esos sitios que Gambier elaboró las teorías, clasificaciones y líneas temporales de la “Cultura de Ansilta” (agrícola) y la “Cultura de Morrillos” (cazadora-recolectora) en un período de poblamiento desde 9000 años hasta el 2000 antes del presente aproximadamente.
- <sup>15</sup> Desde principios del siglo XX fueron estudiadas por Khün y Debenedetti, entre otros, como uno de los exponentes de la influencia “diaguita” en el Valle de Calingasta. En 1998 la mayoría de ellas fueron extraídas clandestinamente con sierras especiales y transportadas en camiones. Según informes recientes, servirían de ornamentos en un hotel de la localidad de Calingasta, cabecera del Departamento homónimo.
- <sup>16</sup> Cf. Escolar 1997<sup>a</sup>. Esta práctica consiste en la reunión del ganado que se deja sólo pastoreando en grandes extensiones de cordillera, precordillera y piedemonte, a veces durante un año o dos. La recogida es realizada generalmente de una manera cooperativa entre distintos grupos familiares, que rastrean el ganado durante días o semanas y lo reúnen en un punto, en donde se lo cura, se capa algunos ejemplares, se les cortan los cuernos, se cuentan las pariciones y se lo marca en “rituales de apropiación”, para luego volverlo a soltar. En el mismo movimiento de búsqueda de ganado se realizan cacerías de guanacos. La recogida es una oportunidad para intercambiar bienes e información, realizar alianzas, planificar ciertas tareas a futuro.
- <sup>17</sup> La continuidad de uso de sitios como enterratorio y vivienda a lo largo de milenios ha sido señalada por Gambier, en especial para el caso de Los Morrillos.
- <sup>18</sup> Sarmiento (1947 [1866]) también señaló que en el área existían construcciones denominadas “Tambería del Inca” o “Casa del Inca”.
- <sup>19</sup> Sitios aptos para el acecho de guanacos para su caza con fusil.
- <sup>20</sup> Inclusive, de un modo semejante a lo relatado por Castillo, la “buena suerte” puede ser considerada fruto de indicaciones de viva voz por parte de una divinidad o ser espiritual (Hallowell, en Feit 2000:4). Como dice un cazador:

Cuando quiere obtener un alce piensa en él, y luego como si alguien le estuviera hablando sobre él, dónde ir y qué hacer. Y luego está seguro de atraparlo. A veces sueña con él, pero otra vez escucha sobre él, como si alguien estuviera hablándole, diciéndole a dónde ir (Ottareyes Jr. en Feit 2000:9)

- <sup>21</sup> Como afirma el antropólogo José Jorge de Carvalho (1993) basado en su propia capacidad adivinatoria con el juego de caracoles y quienes dicen poseer poderes curativos, o de incidir en la naturaleza, como por ejemplo hacer llover, afirman que ellos no saben la razón de su éxito; a lo sumo realizan algún tipo de ritual, que puede haber sido transmitido por algún pariente de mayor edad o adquirido de una potencia sobrenatural. En el célebre ensayo “El hechicero y su magia” Claude Levi-Strauss explica el poder de Quesalid por la eficacia simbólica, la creencia en tal poder que lleva finalmente a curar. Pero como nos recuerda de Carvalho, Quesalid no sabe al final si tiene o no poderes, pues de su narración se desprende que una persona puede tenerlos aun cuando sean para ella un enigma.
- <sup>22</sup> En el Departamento de Iglesia, al norte de San Juan, un viejo baqueano que hoy esgrime con orgullo su identidad huarpe fue también uno de los principales guías de Gambier en sus exploraciones en dicha área.

## BIBLIOGRAFÍA

Aguiar, Desiderio Segundo

1898. Los Huarpes. *Primera Reunión del Congreso Científico Latinoamericano* 1898. Vol. V, pp. 283-298.  
1904. *Huarpes*, Segunda Parte. Buenos Aires.

Ardissone, Romualdo y M. F. Grondona

1953. *La instalación Aborigen en Valle Fértil*. Instituto de Geografía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Buenos Aires. Buenos Aires.

Bárcena, J. Roberto

1989. La Arqueología Prehistórica del centro-oeste argentino. *Xama 6-11* :9-60(Publicación de la Unidad de Antropología. Area de Ciencias Humanas, CRYCIT).  
1992. Datos e interpretación del registro documental sobre la dominación incaica en Cuyo. *Xama 4-5* (1991-1992):11-50.  
1998. El tambo real de Ranchillos. Mendoza, Argentina. *Xama 6-11* (1993-1998):1-52.  
2002. Prehistoria del Centro-Oeste Argentino. *Historia Argentina Prehispánica*. E. E. Berberían, Nielsen, A. E., ed.. Córdoba: Editorial Brujas.

Bialet Massé, J.

- 1985 [1904] *Informe sobre el Estado de las Clases Obreras Argentinas a Comienzos de Siglo*. Buenos Aires: CEAL.

Cabrera, Pablo

1929. Los Aborígenes del país de Cuyo. *Revista de la Universidad Nac. de Córdoba* Año XV, n° 7-10; Año XVI n° 1-4:Año XV, n° 7-8 :3-53, n° 9-10 :71-124. Año XVI n° 1-2 :3-112, n° 3-4:158-203.

Canals Frau, Salvador

1941. La lengua de los huarpes de San Juan. *Anales del Instituto de Etnografía Americana*. Tomo II:35-42.  
1944. El grupo Huarpe - Comechingón. *Anales del Instituto de Etnografía Americana*. Tomo V.  
1946. Etnología de los huarpes. Una síntesis. *Anales del Instituto de Etnología Americana*. T. VII:9-147.

Debenedetti, Salvador

1917. Investigaciones arqueológicas en los valles preandinos de la provincia de San Juan. *Revista de la Universidad de Buenos Aires. Publicaciones de la Sección Antropológica* N° 15 T. XXXII y XXXIV; T. XXXII y T. XXXIV.

De Carvalho, José Jorge

1993. Antropología: saber academico e experiencia iniciatica. *Antropológicas* N° 5 :75-86. México.

Escolar, Diego

1997. Prácticas espacio-temporales, poder e identidad entre los baqueanos de los Andes sanjuaninos. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 17:19-37.
1999. Paisajes etnográficos de Guanacache: la problemática huarpe en la actualidad. *Actas del III Congreso Argentino de Americanistas*. Comisión: Etnología, etnografía y etnohistoria, Buenos Aires, Universidad del Salvador, 1999. Vol. Tomo 2, pp. 187-208.
2001. Subjetividad y estatalidad: usos del pasado y pertenencias indígenas en Calingasta. *Cruzando la Cordillera... La frontera Argentino Chilena como espacio social*. Vol. Año 1 N°1. S. Bandieri, ed. pp. 141-166. Neuquén: Publicaciones del CEHIR, Universidad Nacional del Comahue.
2001. Historias de etnografía, secreto y ambición en los Andes sanjuaninos. *Quaderns de l'Institut Catala d'Antropologia* 15:179-192. Barcelona.
2003. *Identidades Emergentes y Modos de Producción de Soberanía Estatal en Cuyo: El Debate Huarpe en la Actualidad*. Tesis doctoral. Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.

Feit, Harvey

2000. Les animaux comme partenaires de chasse: Reciprocité chez les Cris de la baie James. Les animaux pensent-ils? *Terrain* 34: 123-42.

Fernández, Virginia

1989. La última etapa en el proceso de desestructuración de una cultura indígena. Los huarpes del N.E. de Mendoza durante el siglo XIX. *Xama* 2, 1989:173-181.

Gambier, Mariano

1974. Horizonte de cazadores tempranos en los Andes centrales Argentino - Chilenos. *Huanuc Huar II* Instit. de Invest. Arqueológicas y Museo, San Juan.
1976. Ecología y arqueología de los Andes centrales argentino-chilenos. *Publicaciones del Museo Etnográfico de la Facultad de Filosofía y Letras* 3. Instituto. de Investigaciones. Arqueológicas y Museo, San Juan.
1985. *La Cultura de Morrillos*. Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo, UNSJ. San Juan.

Gambier, Mariano

1993. *Prehistoria de San Juan*. Editorial Fundación Universidad Nacional de San Juan. San Juan.

Gambier, Mariano y Catalina Michieli

1992. Formas de dominación incaica en la provincia de San Juan. *Publicaciones del Museo Etnográfico de la Facultad de Filosofía y Letras* 19(San Juan, Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo UNSJ).

García, Alejandro

2002. Una mirada a los reclamos modernos de identidad huarpe. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales* VI.

Khün, Franz

1914. Estudios sobre petroglifos de la región diaguita. *Publicaciones de la Sección Antropológica* N° 13 Facultad de Filosofía y Letras.

Mauss, Marcel

1971. Ensayo sobre las variaciones estacionales en las sociedades esquimales. Un estudio de morfología social. *Sociología y Antropología*. pp. 359-430. Tecnos, Madrid.

Métraux, Alfred

1929. 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:5-73.

Michieli, Catalina

1983. *Los Huarpes Protohistóricos*. Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo-UNSJ. San Juan.
1996. *Realidad Socioeconómica de los Indígenas de San Juan en el Siglo XVII*. Instituto de investigaciones Arqueológicas y Museo. UNSJ. San Juan.

2000. Tambos incaicos del centro de San Juan: su articulación regional. *Scripta Nova*. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales 70:publicación electrónica-Universidad de Barcelona.
- Morales Guiñazú, Fernando  
1938. *Primitivos Habitantes de Mendoza* (Huarpes, puelches, pehuenches, aucas, su lucha, su desaparición). Mendoza: Best Hermanos.
- Parisii, Mónica  
1992. Algunos datos de las poblaciones prehispánicas del centro-oeste de Mendoza y su relación con la dominación inca del área. *Xama* 4-5 :51-70 (1991-1992).
- Podestá, María Mercedes y Diana S. Rolandi  
2001. Marcas en el desierto. Arrieros en Ischigualasto (San Juan, Argentina). *Boletín de la SIARB*. 15: 63-73. La Paz.
- Prieto, María del Rosario  
1976. 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):237-272.  
2000. 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):17-366.
- Renan, Ernest  
2000[1882] ¿Qué es una Nación? *La invención de la Nación*. Lecturas de Herder a Homi Bhabha. Á. F. Bravo, ed. pp. 53-66. Manantial, Buenos Aires.
- Rickard, Francis Ignacio  
1863. *A Mining Journey Across the Great Andes; With Explorations in the Silver Mineing Districts of the Provinces of San Juan and Mendoza, and a Journey Across the Pampas to Buenos Aires*. Smith, Elder and Co. London.
- Rusconi, Carlos  
1961. *Poblaciones Pre y Posthispánicas de Mendoza*. Mendoza: Gobierno de Mendoza.
- Sarmiento, Domingo Faustino  
1947 [1866]. El Chacho. Último Caudillo de la Montonera de los Llanos. *Vidas de Fray Félix Aldao y El Chacho*. pp. 69-236. Argos, Buenos Aires.  
1966 [1850]. *Recuerdos de Provincia*. Sopena. Buenos Aires.
- Silva Galdames, Osvaldo  
1992. Reflexiones sobre la influencia incaica en los albores del Reino de Chile. *Xama* 4-5 :71-82(1992-1993).
- Vignati, Milcíades Alejo  
1940. Los aborígenes del país de Cuyo. Enumeración y distribución geográfica desde la conquista hasta fines del siglo XVIII. *Notas del Museo de La Plata*. Vol. V, N° 19 (Antropología):69-93, 6 figs. en el texto.  
1942. La tercer contribución de Aguiar relativa a los huarpes. *Boletín de la Sociedad Argentina de Antropología*, 3:34-35.  
1953. Aportes al conocimiento antropológico de la Provincia de Mendoza. I: Arqueología y Etnografía de las Lagunas de Guanacache. III Diario de viaje por las Lagunas en el año de 1789. IV: Las lagunas y sus habitantes indígenas según el Padre Enrich. *Notas del Museo de Eva Perón*. T. XVI: 55, 56, 57, 58. (Antropología) / I: 27-46, 1 mapa en el texto y 10 láminas / III: 51-103, 3 mapas intercalados en el texto, 1 mapa desplegable / IV: 105-109, 1 lámina fuera del texto.
- Williams, Raymond  
1987. *Marxismo y Literatura*. Península, Buenos Aires.