

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
DOCTORADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

TESIS

**“(Des)Memorias de La Docta.
De barbudos miscegenados a comechingones comunalizados:
procesos contemporáneos de emergencia étnica en Córdoba”**

Doctorando: Mgter. José María BOMPADRE

Directora: Dra. Diana Isabel LENTON

2015

A mi madre,
Cármén Adela Huber.

Agradecimientos

Agradecer proviene de la frase *gratias agere* y a su vez de la raíz indoeuropea *gwera*, que significa “agradecer en voz alta”. En este sentido están escritas las siguientes palabras.

En primer lugar quiero agradecer la dirección de Diana Lenton. Por un lado, por el acompañamiento en los tiempos fáciles y difíciles de escritura, pero también –y sobre todo-, por habilitar caminos posibles de reflexión y por las sugerencias críticas y pertinentes para problematizar la pesquisa.

Esta Tesis no podría haberse realizado sin la generosa disposición de los miembros comechingón comunalizados, cuya presencia se hace voz en esta Tesis, cambiando en algunos casos sus nombres para preservar su identidad, como fue solicitado oportunamente por algunos en particular. Con muchos de ellos tuve la oportunidad de conversar en varias oportunidades, pero también compartir espacios varios –rituales, jornadas, conferencias, marchas, paseos por el río Suquía, fiestas...- que configuraron momentos claves de esta investigación.

Me permito agradecer primero a Rubén Villafañe y a Techí Moreno, ambos fallecidos. Las charlas con Rubén a orillas del Suquía, permitieron adentrarme en las memorias de La Toma y en los usos y resistencia territorial por parte de sus antepasados. La sabiduría en las palabras de Techí fueron elocuentes para desentrañar los “reclamos de la tierra”.

También fueron fecundos los momentos compartidos con Don Ramón Aguilar, Argentina Acevedo, Teresita Villafañe, Gladys de Villafañe, Miriam Canelo, Hugo Acevedo, Santiago Villagra, Nicolás Scandolo, todos del Pueblo de La Toma, y sus ex miembros Lucía Villarreal y Lucía Iriarte. Agradezco también la(s) confianza(s) de Cristina Lutri.

No puedo dejar de agradecer también a Don Alberto Canelo y familia, de la comunidad Quisquisacate Curaca Lino Acevedo, a Mary de la comunidad Nueve Lunas, a Norma Sarasola y Héctor Tulián y todos los miembros de la comunidad Ctalamochita, a Mercedes Herrera y Federico Blanco Pool y los jóvenes de la Macat Henen, a Juan Carlos Clemente, a Natalia Hochea, a Mario Frontera Tulián, a Mariela y Elías Tulián y todas las personas de su comunidad, a Javier Horacio Pereyra y los comuneros de la comunidad Toco-Toco y a todos los comuneros de la comunidad Huayra Huasi del paraje rural La Loma.

Quiero agradecer las palabras sentidas y atentas de Cristina Silva de la comunidad Ochonga, y su “lanza” siempre preparada para combatir los olvidos. También la confianza y afecto sincero de Martha Ceballos, Carlos Loza y todas las familias de la comunidad Arabela.

Mi más sincero agradecimiento a Gladys Canelo de la comunidad Quisquisacate Curaca Lino Acevedo, quien fue interlocutora con varias comunidades desde su función como miembro del CPI. Su disposición y generosa mediación me permitió recabar información nodal para la realización de esta Tesis.

Son varios los docentes que ocupan un lugar significativo en mi formación doctoral. Mi más sentidas “gracias” a Claudia Briones, a Joao Pacheco de Oliveira, a María Barroso Hoffman y a Gustavo Sorá: sus observaciones fueron de gran utilidad para la hechura de este trabajo. Agradezco también la disposición de los directores del Doctorado en Ciencias Antropológicas Andrés Laguens y Bernarda Marconetto.

Quiero destacar también los significativos aportes de Mirta Bonnin, quien me regaló sus tiempos y socializó bibliografía para reconstruir el discurso arqueológico cordobés sobre lo comechingón.

Han sido –también– de gran aporte para esta investigación las discusiones mantenidas en el marco de los proyectos Secyt radicados en el Museo de Antropología: “Procesos de comunalización y memorias en disputa en comunidades indígenas de Argentina” y “Procesos de comunalización en Argentina: pertenencias y experiencias comunitarias en grupos indígenas y otros grupos subalternos”. Los diálogos fecundos con Carolina Álvarez Ávila, Guillermina Espósito, Belén Acurso, Aldana Calderón Archina, Ezequiel Espinosa, Alejandro Limpo González, Virginia Lincan, Agustín Ramírez, Emilio Robledo, Marianela Stagnaro, Casimiro Tomassi y Gisela Vargas contribuyeron a revisar escritura y enfoque.

Muchos compañeros de trabajo se sumaron también a acompañar este proceso: 1. Antropología Sociocultural de la Lic. en Comunicación Social (UNC): Norma Fernández, Noemí Lorca, Cecilia Ulla, Graciela Tedesco, Magdalena Doyle, Carolina Álvarez Ávila y Corina Ilardo; 2. Etnografía de Grupos Indígenas, Lic. en Antropología (UNC): Carolina Álvarez Ávila, Fabiola Heredia, Guillermina Espósito, Miriam Abate Daga; 3. Etnografía en contextos rurales, Lic. en Antropología (UNC): Carolina Álvarez Ávila, María Laura Freyre, Cecilia Pernasetti, Fabiola Heredia, Julieta Capdevielle y Laura Ominetti; 4. Instituto de Culturas Aborígenes: Pol Zayat, Marcela Ferrer, Ana Busch, Marianela Stagnaro, Victor Acebo, Ricardo Saravia, Nelda Rivas y Gustavo Acosta; 5. Miembros del Centro de Investigación del Instituto de Culturas Aborígenes: Horacio Saravia, Miriam Canelo, Coca Brisighelli, Adriana Gleser; 6. A Marcos Gastaldi por la generosidad de elaborar los mapas que incluyen esta tesis; 7. Por preguntar y acompañar a: César Marchesini, María Carolina Llorens, Paola Nicolás, Laura Missetich, Ema Mato, Mariela Zabala, Ezequiel Grisendi, Mariana Fabra, Roxana

Cattáneo, Elisa Cragolino, Mónica Maldonado, Cynthia Pizarro, Ezequiel Grisendi, Soledad Ochoa, Marina Liberatori, Gaspar Laguens, Sandra Franco y Luciana Moriondo; 8. A la incondicional Susana Ferrucci que acompañó este proceso desde la Secretaría de Extensión Universitaria; 9. A Silvia Fois y María Luz Chaves quienes me facilitaron generosamente la bibliografía existente en la sección “Estudios Americanistas y Antropología” de la Biblioteca Elma Kohlmeyer de Estrabou.

Gracias también a los amigos del alma que hicieron el aguante cuando las fuerzas decaían y los cometas desalineaban el cosmos: Carolina Massuh, Claudio Sate, Máximo y Franco Sate; Sandra Puigdellivol, Pablo Jiménez, Ladislao y Morena Puerta; Sandra Enrietti, Ernesto Del Viso, Juan Ernesto y Emilio Del Viso; Adriana Bollo y Fabián Toledo; Sergio Muñoz y Jorge Farina; Mario Roveres; Fabiola Heredia y Federico Quevedo; Cristina Moyano, Santiago y Horacio Gazzera, Walter Fuentes y familia. El grupo de los “copados” tiene también un especial reconocimiento por el aguante en los largos fines de semana de escritura: Carolina Álvarez Ávila y el Chino Sánchez, María Laura Freyre, Ariel Gálvez y Mauricio Da Luz.

Por último quiero agradecer a mi familia. En primera persona a mi madre, a quien dedico esta Tesis, a mi hermano Luis María, a Andrea Villasante y mis sobrinos Roberto, Milagros y Bebu. También a Yolanda Cárdenas.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	3
SIGLAS Y ABREVIATURAS	9
INTRODUCCIÓN	11
- Primeras palabras...	11
- De las etnogénesis	14
- Emplazando el enfoque: ¿Son o se hacen?	19
○ Contextuando la “emergencia étnica”	19
○ De los tiempos en la investigación	23
○ Triangulando la experiencia etnográfica	26
○ Indicializando ejes temáticos	30
PRIMERA PARTE	
EL TRIPLE ORDENAMIENTO DE (DES) y (RE)ETNICIZACIÓN	34
CAPÍTULO 1	
El/lo “comechingón” en la cartografía geopolítica de la dominación colonial: el primer ordenamiento.	35
○ De la arqueología como primera creación del pasado cordobés	35
○ Lo “comechingón” como mismidad: construyendo el mito de origen	39
○ De los comechingones como entidades homogéneas	45
○ Lo “comechingón” a dos velocidades: de las urgencias de los conquistadores a la legitimación del campo disciplinar	54
CAPÍTULO 2	
“Indios”: (en) el segundo ordenamiento	57
○ Rupturas y continuidades en la colonia y la república: encomiendas, “pueblos de indios” y “comunidades de indios”	61
○ Para muestra no basta un botón	66
○ (Des)habilitando representaciones	70
○ Emplazando el mestizaje	71
○ De los censos o el ocaso de una demografía para los “indios”	74
○ De los censos y las condiciones metodológicas de la hechura	82
○ Consideraciones históricas y sociológicas de la (i)rreductibilidad	87

CAPÍTULO 3

Cuando los pretéritos son perfectos: el mestizaje y los dilemas de la autenticidad como tercer ordenamiento	106
○ Mestizaje(s): De la marcación historiográfica a la historia de una (des)marcación	110
○ Los pioneros estudios sobre el mestizaje	112
○ I.	113
○ II.	117
○ El mestizaje en Córdoba	120
○ Considerandos reflexivos...	139

SEGUNDA PARTE

LA CÓRDOBA CONTEMPORÁNEA: ENTRE LOS DISPOSITIVOS Y LAS PRÁCTICAS DE COMUNALIZACIÓN COMECHINGÓN	147
---	------------

CAPÍTULO 4

Córdoba como formación histórica de alteridad	148
○ Historizando “mitos”	149
○ Córdoba hablada: el programa narrativo contemporáneo	157
○ ¿Islas de historia o insularización de la identidad?: Córdoba entre su vocación de “isla” y “el cordobesismo”	161
○ El “cordobesismo”: relatos sobre un Nuevo Estado para un “nuevo siglo”	165
○ Córdoba, una provincia para el desierto argentino: hacia la configuración del oximorón en el programa narrativo de desmarcación étnica del cordobesismo	171
○ La comunidad armónica como “grado cero” de escritura en el (S)umo Oximorón de “yo quiero a mi bandera”	181
○ El Plan Desarrollo Noroeste y la metacultura del “cordobesismo”	186

CAPÍTULO 5

Comunalizando comunidades	193
○ Comunalismo y comunalización	201
○ ¿Comunidad(es) para quién?: la comunidad como dispositivo	

de etnicidad inducida	207
○ Comunidades comechingón de Córdoba: entre los dispositivos y las reappropriaciones	219
○ ¿Invisibles para quién?	228
CAPÍTULO 6	
Los efectos de la comunalización: sentidos, prácticas y cuerpos heterogéneos	236
○ “Mientras hay curaca, hay comunidad”	239
○ “Nosotros sabemos lo que es la comunidad (...) y no es lo que dicen los libros”	247
○ Los afectos de las pertenencias	254
○ De las (auto)denominaciones	259
○ Historias comunes y procesos dispares	261
○ De “indio de mierda” a comunidad	269
○ La continuidad fantástica del cuerpo comechingón	277
○ Del primer acto	277
○ Del segundo acto	287
○ Del tercer acto	289
CONCLUSIONES	297
○ De las comechingoneidades: relocalizando los tiempos múltiples	298
○ De la comunalización	302
○ De las subjetividades étnico-ciudadanas	304
FUENTES	308
BIBLIOGRAFÍA	309
ANEXO	353

SIGLAS y ABREVIATURAS

AHPC – Archivo Histórico de la Provincia de Córdoba

BID – Banco Interamericano de Desarrollo

BM – Banco Mundial

CGT – Confederación General del Trabajo

CIFFyH – Centro de Investigación de la Facultad de Filosofía y Humanidades

CIICA – Centro de Investigaciones del Instituto de Culturas Aborígenes

COATBN - Comisión de Ordenamiento Territorial del Bosque Nativo

CN – Constitución Nacional

CPI – Consejo de Participación Indígena

ECPI – Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas

EPEC – Empresa Provincial de Energía de Córdoba

EUDEBA – Editorial Universitaria de Buenos Aires.

FUNAM – Fundación para la Defensa del Ambiente

GEAPRONA – Grupo de Estudios en Aboriginalidad, Provincias y Nación

GELIND – Grupo de Estudio en Legislación Indígena

INAI – Instituto Nacional de Asuntos Indígenas

INDEC – Instituto Nacional de Estadísticas y Censos

MCC – Movimiento Campesino de Córdoba

OIT – Organización Internacional del Trabajo

OTePOC – Organización Territorial de Pueblos Originarios de Córdoba

ReNaCI – Registro Nacional de Comunidades Indígenas

ReNOPI – Registro Nacional de Organizaciones de Pueblos Indígenas

UNC – Universidad Nacional de Córdoba

UNESCO – Organización de la Naciona Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura

URSS – Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas

INTRODUCCIÓN

Primeras palabras...

“Pensar lo único dentro del sistema, inscribirlo en él, tal es el gesto de la archiescritura: archiviencia, pérdida de lo propio, de la proximidad absoluta, de la presencia consigo, pérdida en verdad de lo que nunca ha tenido lugar, de una presencia consigo que nunca ha sido dada sino soñada y desde un principio desdoblada, repetida, incapaz de aparecerse de otra manera que en su propia desaparición”

Jacques Derrida. *La violencia de la letra.*

Escribir esta primera parte de la Tesis de doctorado no resultó menos difícil que determinar cuál fue el punto final que la habilitó para ser revisada.

Corrían los últimos meses de 2011 cuando formalicé el proyecto de investigación que dio origen a este trabajo. Tal vez no era consciente del desafío que implicaba explicar la incipiente comunalización (Brow, 1990) de miembros autoadscriptos como “comechingón” en un territorio donde la estatalidad provincial y una importante producción académica los señalaba como extintos.

Enmarcando la pesquisa en las disputas por la interpretación del pasado y presente (Jelin, 2002) comechingón cordobés y atendiendo a ciertos desafíos que oscilaron, al decir de Alcida Ramos (2011) entre “provocación” y “demostración”, fui definiendo mis primeros interrogantes, inducido por mi formación en historia y antropología y sin caer en la tentación de clasificar *a priori* el carácter de la investigación.

En un intento simultáneo por (des)enredar los enfoques teóricos, epistémicos y metodológicos de mi formación de posgrado, inicié el recorrido por espacios rurales y urbanos de la provincia de Córdoba, configurando un registro de campo cuyas marcaciones y marcadores de aboriginalidad entretejían (y entretejen) “presencias” frente a tantas “ausencias” sobre el presente comechingón.

La lectura de investigaciones sobre la “emergencia étnica” en Argentina o en otros países americanos constituyeron momentos significativos, que no sólo interpelaron los primeros interrogantes acerca de lo que acontecía y acontece en Córdoba, sino que también indicializaron la existencia de explicaciones sobre la contundente desmarcación étnica provincial en la larga duración.

Sin dudas que *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*¹, publicado en 2005 y compilado por Claudia Briones constituyó uno de los pilares fundamentales. También contribuyeron a realizar las primeras problematizaciones –entre otros- los trabajos de Gastón Gordillo (2006; 2010); de Claudia Briones (1998a y b); de Rita Segato (2007); de Walter Delrío (2005); de Diana Lenton (1992; 1994; 2008; 2010); de Joao Pacheco de Oliveira (2006); de Jean y John Comaroff (1992; 2011); de Miguel Alberto Bartolomé (2006) y del CIICA (2009).

No obstante, *Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina* de Diego Escolar (2007) se constituyó como la pieza clave para entramar perspectivas teóricas, metodológicas y epistémicas, pero por sobre todo, para problematizar el registro etnográfico y las heterogéneas producciones del campo arqueológico e histórico cordobés. Importa considerar que en 2011 no contábamos con trabajos contemporáneos sobre la emergencia indígena en Córdoba, a excepción de los de Stagnaro (2008; 2009; 2011), Palladino (2010) y el CIICA (2009) sobre la Comunidad del Pueblo de La Toma.

Inicialmente nos propusimos dar cuenta de los “procesos de comunalización contemporánea de pueblos originarios en contextos urbanos y rurales de la provincia de Córdoba” (Bompadre, 2011a:1), evitando como sostiene Hall (1996) deshistorizar, homogeneizar o biologizar las identificaciones que los miembros comunalizados formalizan cuando afirman “ser” o “descender” de comechingón.

¹ Esta obra reúne investigaciones realizadas entre 2001 y 2004 por parte del Grupo de Estudios en Aboriginalidad, Provincias y Nación (GEAPRONA), radicado en el Instituto de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Si bien no abandonamos esta premisa inicial, los primeros interrogantes fueron implosionando en la medida que el trabajo de campo tensionaba representaciones instaladas en la sociedad, a la vez que en el conocimiento procedente del discurso historiográfico y arqueológico. El contacto con documentación producida por el Estado colonial y republicano coadyuvó a problematizar en relación con este actor fundamental, que en pasado y presente opera como uno de los principales actores de la desmarcación étnica.

Lo que a *prima facie* parecía como novedoso en Córdoba, o sea la emergencia de grupos comechingón que se organizaban como “comunidad”, a la vez que configuraba un campo de disputas con los discursos de la extinción y promovía no pocas descalificaciones desde algunos sectores académicos, recreaba -hacia adentro de los comunalizados- imaginarios y tensiones devenidas de marcadores esenciales de aboriginalidad, apropiados generacionalmente de los discursos hegemónicos existentes pero también familiares sobre la comechingoneidad.

Esta complejidad implicó reorganizar los interrogantes y realizar una intensa labor heurística que proponemos a lo largo del desarrollo capitular, orientados por preguntas generales que sitúen al lector sobre lo que proponemos: ¿Cómo se constituyen y operan las “memorias comechingón” en coyunturas de larga duración y en contextos oficiales de extinción? ¿Cómo se preservaron los sentidos de pertenencia comechingón y se rearticulan en el presente en diferentes espacios de comunalización? ¿Existe relación entre los procesos de emergencia étnica en Córdoba con los cambios operados a nivel global y en la matriz estado-societal argentina de las últimas décadas?

De las etnogénesis²

“...la etnogénesis es parte constitutiva del mismo proceso histórico de la humanidad y no sólo un dato del presente, como parecería desprenderse de las sorprendidas reacciones de algunos investigadores sociales ante su evidencia contemporánea”

Miguel Alberto Bartolomé. *Procesos interculturales.*

La inscripción pública de prácticas sociales de grupos considerados extintos, ha sido --en las últimas décadas- objeto de análisis por parte de diferentes disciplinas. Esto ha implicado la creación de categorías capaces de clasificar estas experiencias, cartografiando en algunos casos la sustanciación de sujetos --aparentemente- “nuevos” en los escenarios provinciales y nacionales, pero también las relaciones y representaciones resultantes de su visibilización.

Si bien *a prima facie* el caso que estudiamos puede enmarcarse en/desde el concepto de etnogénesis, creemos necesario establecer algunas consideraciones previas sobre su alcance teórico, que nos permitan simultáneamente precisar las explicaciones varias a las que alude, pero también aquellos tópicos que propone y que pueden dialogar con el particular etnográfico en consideración. Estableciendo una relación directa entre los estudios étnicos y los de etnogénesis en tanto implicación de ambas nociones, haremos una breve genealogización de la segunda, atendiendo al caso que estudiamos.³

Según el *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* de Bonte e Izard (2008) corresponde asignar a la escuela rusa de etnografía el nacimiento del concepto de etnogénesis, desde principios del siglo XX y en el marco de la conformación de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). En ese

² Ante la abundante y variada cantidad de producciones sobre etnogénesis, optamos por considerar aquellas que sirven para problematizar el caso que estudiamos. Para ampliar sobre diversos enfoques, sugiero consultar: Pacheco de Oliveira (1994); Bartolomé (2006); Bonte e Izard (2008), Gros (2000); Hill (1996); Obadía (2008); Luna Penna (2014). Con respecto al estudio de casos americanos puede consultar, entre muchos otros: Hernández Castillo (2008); Fontaine (2006); Wachtel (2001); García y Valverde (2007); Boccara (1998; 1999); Gajardo (2009); Maligne (2006); Escolar (2007).

³ Una completa sistematización sobre diferentes perspectivas en los estudios étnicos se puede encontrar en Briones (1998a), Restrepo (2004) y Poutignat y Streiff-Fénart (2008).

contexto, el término relacionaba el concepto *etnos* con el de *comunidades culturales* y refería a la desaparición/aparición de grupos en relación a la configuración política del Estado soviético, desde un marxismo evolucionista (Luna Penna, 2014:170).⁴

Los estudios africanistas de Barth (1976) y de M'Bokolo y Amselle (1999) si bien no refieren a explicar la etnogénesis, constituyen piezas fundamentales para discutir en relación a definir los grupos étnicos superando las perspectivas biologicistas y esencialistas de la etnicidad. Atentos por dar cuenta de las articulaciones/relaciones sociales del grupo étnico con su adentro y afuera, delimitan fronteras dinámicas posibles y flexibles de posicionamiento permanente, donde el contexto y el proceso histórico juegan un importante papel en la definición.⁵

Siguiendo a Bartolomé, podemos observar que el concepto de etnogénesis ha sido utilizado para definir diferentes procesos sociales que involucran a grupos denominados como “étnicos”. Advierte entre ellos que el mismo refiere tanto a la emergencia política y social de grupos históricamente sometidos a relaciones de dominación, a nuevas configuraciones de grupidad con una misma tradición cultural, al resurgimiento de colectivos considerados extintos por la vía de la mestización biológica y la aculturación o bien de comunidades de migrantes que reivindican prácticas culturales distintivas que los diferencien de otros sectores sociales con los que cohabitan (2006:193-194).

Optando por denominarla en plural (“las etnogénesis”), distingue la historicidad de dichos procesos, contextualizándolos contemporáneamente en el marco de la configuración dinámica de los Estados nacionales y la globalización.

⁴ El autor referencia también los principales exponentes de la escuela rusa, entre los que se encuentran Bromlej, Kouznetsov y Gumilev. Este último escribe tras la caída de la URSS y en el marco de los reclamos de autonomía étnica proponiendo una taxonomización de estos grupos: “a) la etnia que corresponde a : «un ensemble d’individus naturellement groupés à la base d’un stéréotype originel de comportement existant en tant que système qui s’oppose à d’autres systèmes semblables» b) la super etnia : « une superethnie est un système comprenant plusieurs ethnies et s’opposant à toute autre entité analogue» (Gudakov, 2005 : 102, en Luna Penna, 2014:170).

⁵ M'Bokolo y Amselle incluyen en su análisis la intervención del antropólogo en la definición del grupo étnico, ausente en la obra barthiana.

Como crítica a las visiones esencialistas que siguen reproduciendo la idea de la existencia o no de grupos biológica y culturalmente “puros”, Bartolomé desmonta las operaciones de mestizaje, las que entiende como “la realización generalizada de una síntesis racial y cultural en toda América Latina” (2006:200), reconociendo que las etnogénesis pueden ser estimuladas por las mismas políticas indigenistas, pero también por fuera de ellas (201).

Esta caracterización lo acerca a Boccara (1998), quien estudia la etnogénesis de grupos mapuches preexistentes al Estado chileno, vinculándolas a procesos socio históricos que reconocen la adaptabilidad y la fricción étnica como dinámicas y fundantes de diversas maneras de autodefinir la mapuchidad.

En estas coordenadas, pareciera que la encrucijada mayor que debe atravesar el etnógrafo resulta de identificar si en los procesos que estudia, se encuentra frente a un nuevo grupo histórico o bien si se trata de configuraciones siempre renovadas de aboriginalidad que lo han perpetuado en el tiempo bajo formas cambiantes de autonominación y clasificación por otros.⁶

En este sentido, las clasificaciones étnicas operan como delimitación generalizada de grupidad y cuando provienen de sujetos alterizadores externos al grupo en cuestión, resultan muchas veces imposiciones por fuera de las forma de etno – autorreconocimiento,⁷ lo que no implica que los grupos no puedan apropiarse de ellas, resignificarlas y dotarlas de nuevos sentidos que devienen de la complejidad de la autoadscripción positiva.

⁶ En nuestro trabajo utilizamos el/los término/s configuración/configuraciones siguiendo a Grimson, quien lo propone como noción que escapa a formulaciones esencialistas y que atiende a “experiencias históricas desigualmente compartidas” por diferentes grupos, aplicables a “escala local, nacional o transterritorial” y que “permite comprender cómo varían esos y otros sentidos dentro de un mismo país o régimen de significación”, entendiendo que en las formas variadas de articulación, existe un proceso de constitución de hegemonía, o sea, del “establecimiento de un lenguaje y un campo de posibilidades para el conflicto” en tanto “producción de sentidos comunes y subalternizaciones naturalizadas” (2011:45-46).

⁷ Bartolomé sostiene que “no existían entonces en el pasado las ‘naciones’ wichí o toba del Gran Chaco, mapuche en el sur de los Andes, aymara del altiplano boliviano, nahua de México o tupí-guaraní de las selvas tropicales, tal como lo entenderían las ópticas nacionalistas decimonónicas, sino grupos etnolingüísticos internamente diferenciados en grupos étnicos organizacionales” (2006:199).

Según Escolar el concepto de etnogénesis fue introducido por Sturtevant a partir de considerar las transformaciones étnicas durante largos períodos históricos, “acentuando el hecho ampliamente demostrado de que raramente las identidades son estáticas y cerradas y llamando la atención sobre su radical historicidad” (2007:26). En este sentido, al considerar el caso huarpe, demuestra las no necesarias correspondencias entre las nociones de aboriginalidad entre los huarpes y las representaciones hegemónicas existentes sobre ellos.

El autor reconoce la “emergencia étnica” como un momento dentro del proceso de etnogénesis, utilizado para “describir la dinámica por la cual ciertos grupos protagonizan un veloz proceso de formación de autoconciencia étnica que los lleva a diferenciarse de la sociedad envolvente” (2007: 28-29). En esta dirección, tanto la etnogénesis como la emergencia son considerados como procesos históricos y políticos que se dan en el marco de disputas hegemónicas por establecer significados y representaciones de alteridad.

Sabemos que las clasificaciones realizadas para con los pueblos indígenas se han realizado en contextos de dominación y control social (Arruti, 1997; Mantoanelli, 2004; Ogburn, 2008; Bartolomé, 2004; Pacheco de Oliveira, 2006, entre muchos otros), por lo que la etnogénesis estaría conminada a explicitar dichas luchas clasificatorias en perspectiva histórica, a la vez que las formas renovadas de apropiación diferencial por parte de quienes litigan.

Siguiendo a Roosens (1989) podemos establecer que la etnicidad se recrea y puede ser manipulada bajo condiciones de posibilidad. Si bien su perspectiva es instrumental en el sentido en que destaca “las ventajas” del grupo cuando apela a una etnicidad para obtener beneficios, no debemos desmarcar del análisis al llamado “esencialismo estratégico” (Spivak,

1987)⁸, que alude al uso político transitorio y situacional de esencias por parte de los subalternos.⁹

En este sentido, Hill (1996)¹⁰ entiende que la etnogénesis implica una reinterpretación de la historia por parte de los grupos étnicos, incluso por parte de aquellos que oficialmente han sido declarados desaparecidos, lo que nos orienta a considerar no sólo las condiciones históricas de producción de etno-categorías, sino también a sus significados variables de acuerdo a los agentes que promueven las clasificaciones, como también a través del tiempo (Nacuzzi, 1998; De Jong y Rodríguez, 2005).

En sus estudios sobre pueblos indígenas del nordeste brasileño, Pacheco de Oliveira identifica –en tiempos históricos diferentes– la afectación de las políticas indigenistas hacia dichos colectivos. Acuña el concepto “modo de territorialización”, para indicar el proceso que

“trajo consigo la imposición de instituciones y creencias suscritas a un modo de vida propio de los indios —la indianidad— que habitaban en las reservas indígenas y que fueron objeto, en mayor grado de compulsión, del ejercicio paternalista de la tutela (hecho independiente de su diversidad cultural). Dentro de los componentes principales de esa indianidad cabe destacar la estructura política y los rituales diferenciadores” (2010:22).

El autor sostiene que la imposición de formas de organización radicales y sustanciales sobre los pueblos indígenas se hicieron a través de la especialización de mecanismos políticos que derivaron en nominaciones hegemónicas y diferenciadoras de identidad, en la ubicación recreada de la alteridad en la historicidad colonial y nacional, en la redefinición de las

⁸ Para los llamados estudios feministas, Butler (2004) recupera a Spivak, y lo denomina “esencialismo operativo”. Un abordaje interesante sobre las limitaciones del concepto se puede encontrar en Mattio (2009).

⁹ Si quiere profundizar en el debate sobre esta noción puede consultar las críticas de Chantall Mouffe (2000).

¹⁰ El autor considera que desde la conquista de América, la historia de los pueblos indígenas se vinculó con los europeos, por lo que resulta imprescindible estudiarla y entenderla a partir de las relaciones establecidas entre esos grupos.

prácticas culturales y en las modalidades del control social de los recursos naturales.

Apartándose de las perspectivas instrumentales y primordiales de la identidad, propone la “imagen figurativa” del “viaje de vuelta”, en tanto la etnicidad

“supone necesariamente una trayectoria (que es histórica y determinada por múltiples factores) y un origen (que es una experiencia primaria, individual, pero que también se traduce en saberes y narrativas a los cuales se acopla). Lo que sería propio de las identidades étnicas es que en ellas la actualización histórica no anula el sentimiento de referencia al origen sino que lo refuerza. Es de la resolución simbólica y colectiva de esa contradicción que resulta la fuerza política y emocional de la etnicidad” (2010:26).

En este sentido, “el viaje de vuelta” es para el autor superador de otros conceptos utilizados para dar cuenta de los procesos de constitución de identidades étnicas.¹¹

Emplazando el enfoque:¹² “¿Son o se hacen?”

- **Contextuando la “emergencia étnica”**

“¿Escribe el etnólogo otra cosa que confesiones?”

Claude Lévi-Struss. *Antropología Estructural.*

¹¹ Pacheco de Oliveira (2010:24-26) se distancia de otras formas de explicaciones. Entre ellas, critica el de etnogénesis y “emergencia étnica” propuesto por Sider (1976) y Goldstein (1975) por el riesgo que implica la sustantivización posible del proceso histórico; los de “acampesinamiento/proletarización” de Amorim (1975) por la “fatalidad” evolutiva que conlleva; el de “indios emergentes” por su asociación mecánica a la dimensión corporal y a la enfática consideración del “factor sorpresa” que suele desmarcar el proceso histórico; el de sociedades fractales de Bernand y Gruzinski (1992) por no tensionar los presupuestos teóricos que afirman la irregularidad e interrupción de la sociabilidad indígena, como también los usos al concepto de “diáspora” por Clifford (1997).

¹² Opcionamos en este apartado por emplazar brevemente el enfoque teórico, epistémico y metodológico, debido a que la complejidad de las variadas temáticas consideradas en el desarrollo capitular, ameritan profundizar al respecto en cada uno de ellos.

La rearticulación identitaria de colectivos indígenas considerados extintos en Córdoba y su progresiva aparición pública, reconoce una coyuntura de emergencia que puede rastrearse en los últimos veinte años. Su visibilización ha promovido diferentes formas de interpelación a las distintas operaciones de construcción de alteridad que remiten a desentrañar las lógicas de (dis) (re) locación de lo que Briones (2001) llama “economía política de producción de diversidad sociocultural”, en un contexto de negación reiterada en el “discurso político y en el sentido común de los últimos ciento veinte años” (Lenton, 2010).

Esta situación, a la vez que exige explicaciones superadoras de cualquier forma de inmediatez que –una vez más– refuerce la cristalización de imaginarios y prácticas cuyos anclajes sedimenten la fuerza patrimonial del pasado comechingón, remite a desafíos que permitan dar cuenta –entre otros–, de la complejidad de los procesos emergencia en contextos marcados oficialmente por la “desaparición”.

En este sentido, la perspectiva de la aboriginalidad (Becket, 1988; Briones, 1998a) nos permitirá no sólo dar cuenta de la posibilidad de explicar la constitución de identidades genéricas que acontecen bajo circunstancias históricas, sino también interpelar una variada cantidad de fuentes históricas y trabajos académicos entendidos como soportes hegemónicos de producción de alteridades étnicas, que además de espacializar la etnicidad en locus diferenciales, promueven sentidos renovados donde abreva la comechingoneidad para autodefinirse renovadamente en el tiempo.

En estas coordenadas cobra especial atención considerar los discursos extintores de lo comechingón y los efectos que promueve la comunalización contemporánea, atendiendo a las formas variadas en que se materializan las identificaciones étnicas en el campo cambiante de la hegemonía.

La urgencia de explicaciones provenientes del campo histórico-antropológico a estos interrogantes invita a problematizar en torno a comprender las lógicas de emergencia étnica en coyunturas (témpero-espaciales) múltiples y entrelazadas donde lo global, nacional y local opera

a través de maquinarias estratificadoras, diferenciadoras y territorializadoras de diversidad (Grossberg, 1993; Briones, 2005). Este proceso recrea subjetividades colectivas preexistentes y configuradas en procesos de larga duración, que se resignifican en la actualización de formas “viejas” y esencialistas sobre la aboriginalidad, pero a la vez renovadas en una acción creativa que triangula pasado libre, resistencia y reconocimiento.

Reconocemos que los procesos contemporáneos de identificación (individual y colectiva) con lo “comechingón” encuentran explicación en las diferentes matrices sociohistóricas que los construyeron hegemónicamente como categoría étnica de subordinación, a la vez que en la apropiación diferencial que hicieron y hacen los individuos y colectivos a lo largo de la historia cordobesa. Los “trabajos de la memoria” (Jelin, 2002) indígena entendemos, como afirma Escolar (2007:19), se rearticulan en la larga duración y pueden ser preservadas en contextos históricos cambiantes.

Por ende, los procesos de comunalización contemporáneos en Córdoba se enmarcan no sólo en condiciones favorables impulsadas por las agencias estatales (reconocimiento de la “preexistencia étnica” en la Constitución Nacional (C.N.); legislación sobre derechos territoriales, interculturalidad bilingüe, restitución de restos humanos, etc.; acceso a beneficios como becas y subsidios, etc.) sino también –y por sobre ellas- en cambios en las subjetividades (nuevas percepciones y representaciones) sobre la estatalidad y las diversas formas de fetichización política de la pertenencia étnico/ciudadana.

Enmarcamos la emergencia étnica comechingón en el sentido precedentemente explicitado por Escolar (2007). Por ello importa tanto considerar las condiciones históricas de producción de representaciones y prácticas realizadas por los diferentes agentes alterizadores y alterizados, el reconocimiento de factores que definen renovadamente las relaciones entre lo considerado en diferentes momentos como lo “indígena” y lo no “indígena” y las características del caso cordobés en tanto particular etnográfico no homologable a otros territorios de comunalización.

Partiendo de la premisa de que “indio comechingón” implica una forma de categorización social que remite a relaciones coloniales y a la “condición de colonizado” (Bonfil Batalla, 1992), las fuentes históricas producidas desde la época de la conquista y durante la formación del Estado Argentino (y hasta el presente) aparecen como relevantes en tanto permiten identificar los procesos y categorizaciones que marcaron a los indígenas comechingones como otros subordinados, a la vez que fundantes de las formas de automarcación diferencial en contextos de redefinición permanente y “a través de relaciones sociales y contextos históricos cambiantes” (Briones, 1998a:159).

En este sentido, cobra especial interés problematizar en torno a la noción de mestizaje como ideología de desmarcación étnica. El término refiere a múltiples significados -muchas veces contrapuestos-, que se relacionan con aspectos conflictivos dentro de los procesos históricos (“pérdida de identidad”, etnocidio, violencia) o bien que apuntan a representaciones conciliadoras en tanto reivindicación de una identidad mestiza (Farberman y Ratto, 2009).

También problematizaremos a partir de los aportes de estudios antropológicos sobre pueblos indígenas considerados extintos y/o invisibilizados por las agencias estatales, que resultan significativos para interpelar nuestros interrogantes. La mayoría de ellos se centran en desmontar desde distintos abordajes teórico/epistémicos la complejidad de los procesos de históricos que consagraron su “desaparición” en el marco de operaciones de “blanqueamiento”, “mestización”, “pérdida de rasgos fenotípicos y culturales”, “campesinización”, que no sólo (re)clasificaron las formas de pertenencia nacional y provinciales, sino que vertebraron formas de organización de la alteridad en el marco de diseños políticos de identidad (Segato, 2007).

En este sentido, recuperaremos los enfoques etnogenéticos precedentemente considerados, más como orientadores de las explicaciones que ensayamos a lo largo del desarrollo capitular, que en definir *a priori* como etnogénesis el caso que estudiamos. Esta complejidad

la consideramos al reconocer los procesos hegemónicos de fabricación de sujetos (Foucault, 2001) que promueven la aparición de “nuevas” y diferentes grupidades a lo largo del proceso histórico cordobés, atendiendo a las luchas clasificatorias que ponen en juego, y especialmente cuando la autorrepresentación que tienen de sí mismos los nominados, no sutura con la cristalizada en la documentación de la estatalidad o en la prolífica letra vertida sobre ella en diferentes investigaciones.

- **De los tiempos en la investigación**

“...la experiencia humana de lo que ahora se llama “tiempo”, ha cambiado en el pasado y sigue cambiando en el presente, no sólo de manera histórica y accidental, sino estructurada y dirigida, y puede ser explicada”.

Norbert Elías. Sobre el tiempo.

“Linealidad, progresividad y cuantificabilidad (también en el sentido de la monetarización de tiempo) son los tres pilares fundamentales de la concepción occidental moderna dominante”

Josef Estermann. Si el Sur fuera el Norte.

La afirmación de Lévi-Strauss acerca de que “los problemas que se plantean a la etnología moderna sólo pueden aprehenderse claramente a la luz del desarrollo histórico que les ha dado origen” (1988), tiene una relevancia significativa en este trabajo, tanto –tal vez- como la idea del carácter perturbador y no previsto que tenía el hombre americano, para al europeo que lo “descubre” en 1492.

Reconocer que la configuración social de los discursos conlleva procedimientos de control y selección (Foucault, 2013:14) y que la producción de conocimiento, tanto en sus prácticas institucionales como en sus “formaciones discursivas” se asocian a “cánones disciplinarios de reconocimiento” (Escobar, 2005:234-235), implica enmarcar esta investigación bajo algunos recaudos.

Importa señalar que establecer conexiones permanentes entre reflexión teórica y etnografía, nos permiten definir inicialmente que no estamos estudiando una “cultura”, una comunidad o grupo, sino que esta forma de conocer y saber (provisionales), se estructura(n) como problema(s) social(es) (Lévi-Strauss, 1984; Lenoir, 1993; Trincherro, 2007), o sea no de un colectivo que “existe *a priori*”, sino en relación a las complejas formas en que la aboriginalidad se entreteje en prácticas, discursos y representaciones, coexistiendo en temporalidades múltiples que anclan tanto en el pasado cordobés colonial y republicano, como en los sentidos “nuevos” que se dan los comuneros contemporáneos.

Considerar los procesos de larga duración nos permite explicar las modalidades de marcación y desmarcación étnica en el territorio cordobés, identificando las lógicas de los agentes alterizadores a la vez que la configuración de modalidades diferenciales (y superpuestas) en que la aboriginalidad (Briones, 1998a) se (re)presenta históricamente.

Si “la antropología y la historia no pueden ser y nacer por separado” (Godelier, 1974:11), nos importa considerar el carácter multidimensional del tiempo histórico recuperando la perspectiva de Braudel (1989, 1991, 1997) a la vez que los aportes de Elías (1989a, 1989b) sobre la distinción entre tiempo físico e histórico y la compleja relación entre la dimensión social e individual de la experiencia temporal.¹³

Por un lado, Braudel (1991, 1997) nos propone superar la idea de que la historia es un simple relato y que por ende corresponde dar cuenta de las diferentes velocidades en que transcurre el tiempo social de los hombres a la vez que la multiplicidad de voces que resulta necesario considerar en el análisis. Elías (1989a) por su parte, nos presenta el desafío metodológico de dar cuenta de la polifonía el tiempo¹⁴, de los cambios sociales de larga duración a la vez que la autorregulación a la que está condicionado el

¹³ Existen numerosos debates acerca de las diferencias conceptuales entre estos autores. En este trabajo seguimos la propuesta de Guerra Manzo (2005), sobre la complementariedad de los aportes de ambos.

¹⁴ En el proceso “civilizador” iniciado desde la Edad Media resulta imprescindible considerar “la polifonía de la historia; el ritmo lento en el cambio de unas clases, el más rápido en la transformación de otras y la proporción que se da entre ambos” (1989a:316)

individuo (sociogénesis y psicogénesis), recuperables a través de la constitución del tiempo social y su dimensión etnográfica.¹⁵

La larga duración entonces, no se entiende aquí como un tiempo uniforme, lineal, cuantificable (Estermann, 2008:126) instituido por la idea del “progreso” decimonónico de la modernidad, sino más bien en su naturalización hegemónica en las prácticas de los sujetos sociales pero también en la agentividad establecida en variadas producciones etnográficas.

La consideración de fuentes documentales producidas por la estatalidad colonial y republicana a la vez que las investigaciones arqueológicas e históricas sobre el pasado/presente cordobés, se emplazan en esta Tesis bajo sus condiciones históricas de producción y en tanto modalidades particulares de construcción de alteridad. A su vez, la recuperación de la voz de los miembros comunalizados intentan no sólo problematizar provisoriamente las representaciones construidas sobre su etnicidad, sino que también se agendan como una historia contingente que escapa al relato integrador de las diferentes narraciones sobre su historicidad.

En este sentido, el proceso etnográfico no está atado inexorablemente a una temporalidad única, sino que intenta explicar las condiciones y el funcionamiento de la cultura (Pacheco de Oliveira, 2010:28) a la vez que sus especificidades (Lévi-Strauss, 1993). Al respecto, Carbonell señala que “el tiempo es una construcción cultural. Culturas diferentes conceptualizan el tiempo de formas diferentes”, agregando que el término “temporalidad” designa “la manera en que los seres humanos experimentan esta cualidad procesual en distintos contextos socioculturales” (2004:9).¹⁶

Esta temporalidad polifónica habilita un campo de discursividades que establece a su vez la inscripción de espacios diferenciales por donde

¹⁵ Para profundizar sobre las dificultades de abordar los estudios de “larga duración” como un discurso unilineal puede consultar también: Bloch, 1977; Appadurai, 1981; Bensa, 1996; Pacheco de Oliveira, 2010.

¹⁶ Un completo estado de cuestión sobre distintos enfoques sobre el *tiempo* se puede consultar en los dos primeros capítulos de la tesis de Gonzalo Iparraguirre (2011), sobre el “caso” de los *mocoví*, dirigida por Pablo Wright.

transcurre la comechingoneidad. A los tiempos de la estatalidad, configurados por las fuentes y los discursos historiográficos y arqueológicos legitimados, intentamos imbricar las temporalidades registradas en las variadas comunidades comechingón visitadas, a la vez que aquellas propias del investigador que aquí escribe.

Esta historicidad de tiempos múltiples, no implica establecer un hiato que nos lleve por caminos diferenciales a la hora de llevar a cabo una etnografía de la estatalidad por un lado y de los “primitivos” por el otro, casi como un atisbo nostálgico de volver al útero de la disciplina. Al contrario. Siguiendo los desafíos que nos proponen Veena Das y Deborah Poole, entendemos que la etnografía “ofrece una perspectiva única del tipo de prácticas que parecen deshacer al estado de sus márgenes territoriales y conceptuales” (2008:20), la que nos posibilita dar cuenta de sus lógicas ordenadoras de producción de alteridades y los desplazamientos de sujetos al que no se les “garantizan” biopolíticamente sus identidades. A su vez entendemos que los grupos, reapropiándose de las prácticas y discursos de su propia extinción, reconfiguran diferencialmente su comechingoneidad, desde los intersticios e imprecisiones que los propios márgenes pretenden instituirles.

Aún cuando pretendemos comprender la constitución de un ordenamiento que haga inteligible las prácticas sociales, el mismo no opera como regulador exclusivo que nos conmine a establecer como únicas y válidas tanto la racionalidad administrativa de la estatalidad como las lógicas hegemónicas utilizadas por la academia a lo largo del tiempo.

- **Triangulando la experiencia etnográfica**

La experiencia etnográfica en esta Tesis, intersecta procesos que la configuran como resultante de implicaciones entre enfoques, métodos y escrituras.

Los plurales asignados refieren a considerandos transdisciplinarios que refieren más a la posibilidad en poner en relación/tensión diferentes

enfoques que, aún proviniendo de diferentes disciplinas, sean capaces de dar cuenta del proceso que estudiamos. Reconociendo que se ponen en juego epistemologías varias, el desafío que proponemos pretende por un lado superar las fragmentaciones epistémicas disciplinarias propias del pensamiento euro-centrado como señalan -entre otros- Castro Gómez (2006) y Grosfoguel (2007), como también dotar de agentividad a las memorias comechingonas, en el sentido de que a la vez que inscriben otros conocimientos, se erigen políticamente con pretensión de disputar representaciones y transformar la sociedad.

En este sentido, hemos habilitado diferentes “tiempos” de escritura. Los mismos pretenden conjugar el trabajo hermenéutico con las reflexividades de los sujetos de la comunalización y de quien aquí escribe, promoviendo como dice Guber, una “íntima relación entre la comprensión y la expresión de dicha comprensión” y donde “el relato” se constituye como “soporte y vehículo de esa intimidad” (2011:44), y en el marco de la “perplejidad” que los implican.

A los efectos de identificar y comprender las lógicas y modalidades que cobran las memorias contemporáneas sobre lo “comechingón” y las formas de rearticulación social identitaria que promueven en relación con los sujetos “no indígenas” en espacios rurales y urbanos, se llevaron a cabo entrevistas en profundidad y observación participante en asambleas comunitarias y en actividades públicas y privadas de diferentes grupos.

El trabajo etnográfico se estructuró en dos períodos. Primeramente llevamos a cabo una instancia exploratoria durante 2009 y 2011, especialmente con miembros comunalizados del Pueblo de La Toma, que sirvieron para formular los primeros interrogantes de esta investigación. Posteriormente iniciamos un proceso sistemático de entrevistas (desde 2011 y hasta principios de 2015), que permitieron identificar la creciente

institucionalización¹⁷ de comunidades comechingón a la vez que las modalidades distintas y distintivas en que entran pasado y presente.

Las entrevistas nos permitieron explicar las relaciones entre las economías políticas de las prácticas discursivas hegemónicas y la conformación de subjetividades que promueven sentidos e identificaciones diferenciales con lo “comechingón”, a la vez que dar cuenta de las tensiones entre estas configuraciones y las resultantes con los colectivos “no indígenas”. Identificando los marcos contextuales y diferentes del proceso de comunalización, podremos comprender las particularidades en las formas de agencia de lo “comechingón”, sus diferencias y las prácticas impugnadoras de aquellas construcciones de poder que los siguen consagrando como “desaparecidos” o “truchos”, considerando los procesos de categorización diferida (Guber, 2004) correspondientes.

La “experiencia etnográfica” implicó –entonces– consideraciones metodológicas varias, especialmente las formuladas por Elsie Rockwell (2011). La recuperación permanente de lo registrado se vio permeado por un trabajo conceptual reflexivo, considerado a lo largo de toda la Tesis. Estas vigilancias me permitieron efectuar consideraciones sobre la presencia en el campo (Guber, 2004; M’Bokolo y Amselle, 1999) y sobre el registro público de la experiencia, pero también tensionar permanentemente los interrogantes iniciales, reorientando las pesquisas a un diálogo con universales teóricos y la consecuente reorganización del trabajo hermenéutico.

Coincidimos con Guber (2001:18) cuando afirma que “la particularidad del conocimiento científico no reside en sus métodos sino en el control de la reflexividad y su articulación con la teoría social”. En las relaciones que se construyen en campo, el investigador no prescinde de su sentido común ni de sus perspectivas teóricas, no obstante, las vigilancias a las que recurre ponen en acto la complejidad del contexto de interacción, en tanto que la producción etnográfica resultante tendrá el desafío de dar cuenta de la

¹⁷ Entendemos por institucionalización el proceso de formalización y configuración de una comunidad, haya o no solicitado personería jurídica ante el INAI.

realidad no documentada y el conocimiento local (Rockweell, 2011:25), a la vez que del pensar *con* la teoría y *con* los saberes/conocimientos de los entrevistados.

En estas coordenadas, los testimonios de los comuneros interrogados se emplazaron paradójicamente. Detrás de las palabras y los silencios se fueron materializando los sentidos discímiles y renovados de la –supuesta– comechingoneidad perdida, casi como una rebeldía frente a la generosa cantidad de tinta usada para explicar su desaparición.

En este sentido, y ante un espectral cotejo de fenotipos que me fueron re(v)(b)elados como intento de corporalizar lo comechingón, y en las habitaciones que frecuentemente nos embargan desde una sociología del sentido común, quedé preso algunas veces sobre las sospechas de si el mío era capaz de subvertir una historia de traiciones que suelen asociarse a los “blancos” escritores de historia.¹⁸

No obstante, el registro de campo me fue imponiendo la posibilidad de elección de aquellos caminos explicativos que permitieran habilitar la contemporaneidad negada, casi como un atisbo a las consideraciones que hiciera Johannes Fabian (1983) a aquellos investigadores que afirmaban la finitud de los pueblos llamados “no occidentales”.

Bajo estas consideraciones configuramos una estructura capitular que incluyen ejes temáticos específicos, pero que permiten progresivamente ir dando respuestas a los interrogantes planteados inicialmente, a la vez que interconectar la comprensión y explicación de los procesos que estudiamos.

¹⁸ En la relación construida durante el largo trabajo de campo, siempre explicité mi rol de investigador. Esto me ubicó inmediatamente en un distanciamiento implicado y –a la vez– que afuerino, cuyas variadas marcaciones sobre mi presencia se emplazaron en marcas “objetivas” como “blanco” y/o “antropólogo”, y en una representación casi “natural” y derivada del papel que –supuestamente– han tenido como contadores de historias sobre los “indios”

Indicializando ejes temáticos

La presente Tesis se estructura en dos partes: una primera titulada “El triple ordenamiento de (des) y (re) etnicización” y la segunda que nominamos como “La Córdoba contemporánea: entre los dispositivos y las prácticas de comunalización comechingón”. Cada parte se compone –a su vez- de tres capítulos.

I.

En el “Triple ordenamiento de (des) y (re) etnicización” nos proponemos reconocer la producción de un corpus de saberes -en diferentes momentos históricos-, que opera como conocimiento hegemónico y dentro de marcos posibles (históricamente determinados) de estructurar lo decible. A su vez, estos conocimientos inciden en la sobredeterminación de lo enunciable (Angenot, 2010)¹⁹, consagrando un campo de posibilidades que materializa efectos performativos sobre lo que se “es” o se espera que “sea”, pero también de todo aquello que queda excluido, aunque la exclusión pueda amenazar lo que se impone como inteligible (Butler, 2002).

En este sentido, en los tres primeros capítulos analizamos las modalidades de nominación étnica hegemónicas por parte de la estatalidad colonial y republicana, en tanto “comechingón” e “indio” se imponen como metatérminos a las formas de autonominación que poseían los pueblos indígenas de la jurisdicción de Córdoba al momento de la ocupación hispánica. Este mecanismo, a la vez que desmarca, re-etniciza marcadores hegemónicos que son retomados por algunas producciones académicas, que no sólo los instituyen como posibilidad de existencia, sino que los temporalizan en la diacronía decimonónica a través de complejas operaciones de mestizaje (De la Cadena, 2006). Estas sistematizaciones

¹⁹ El autor recupera la perspectiva gramsciana de hegemonía, y afirma que “el investigador puede identificar las dominancias interdiscursivas, las maneras de conocer y significar lo conocido que son lo propio de una sociedad, y que regulan y trascienden la división de los discursos sociales; aquello que, siguiendo a Antonio Gramsci, se llamará hegemonía. (...) En cada sociedad (...) la interacción de los discursos, los intereses que los sostienen y la necesidad de pensar colectivamente la novedad histórica producen la dominancia de ciertos hechos semióticos —de “forma” y de “contenido”— que sobredeterminan globalmente lo enunciable y privan de medios de enunciación lo impensable o lo “aún no dicho” (2010:29).

textualizan una epistemología de la desmarcación étnica a la vez que regulan políticamente a la aboriginalidad, normalizándola bajo parámetros de ciudadanía esperada dentro de la población cordobesa.

La habilitación de una etnicidad posible para lo comechingón se inscribe entonces en el pasado cordobés, preterización que se ha sedimentado en el sentido común, más como una creencia que supone la desaparición “natural” de los “indios”, que por la comprensión de los dispositivos biopolíticos que los sacrifican. En estas coordenadas, tanto la gubernamentalidad como la producción académica instituyen un ordenamiento temporal que espacializa la ausencia indígena a los abultados anaqueles de los museos, y que opera como dato significativo a la vez que certificación hegemónica de la no existencia.

No es evocar el orden funcional de Nuerlandia (Evans Pritchard, 1940) lo que aquí nos ocupa, sino que casi nos desvela la compleja tarea, por un lado, de definir un habitus del Estado, en el sentido de disposiciones incorporadas en el tiempo, el que monopolizando “los beneficios de la universalización”, consagra las “representaciones oficiales de lo que el hombre es oficialmente en un espacio social considerado” entendidas como “principio real de la práctica” (Bourdieu, 1997b:154-155). Estas representaciones oficiales serán abordadas no como ideas acabadas, sino como afirma Da Matta (2002:19), en el entrecruzamiento de concepciones que devienen de un supuesto civismo e igualdad social y las formas diversas de prácticas sociales que el Estado promueve al definir su conciencia territorial.²⁰

Por otro lado, la producción académica sobre lo comechingón no sólo nos interesa dentro de una economía de las prácticas discursivas de aboriginalidad, sino también como discursividad que instituye en la sociedad nuevas formas de comprensión del pasado y del presente. Al respecto, Irina Podgorny advierte acerca del “problema de la percepción

²⁰ El autor retoma la concepción de Mary Douglas acerca de cómo existe una oscilación entre lo “legislante” y las “ideas implícitas” vigentes en la sociedad, formulándola como “ambigüedad” resultante de “una unión singular de valores políticos-culturales”. En el mismo sentido, Eagleton (1999:132) sostiene que en la medida que se conforma el Estado moderno burgués, la sociedad política se construye separada de la esfera privada, pero “sobre la base de la complicidad con ella”.

pública de la ciencia y a la relación que se establece entre los científicos y el resto de la sociedad” (1997: 11-12), o sea, a la implicación entre los saberes de la “cultura popular” y su inscripción en la divulgación científica de diferentes momentos históricos.

En este sentido, son de utilidad tanto la producciones realizadas por instituciones dotadas de legitimidad científica, como aquellas producidas por “amateurs” o “aficionados” (Podgorny, 2002), que resultan valiosas por el relevamiento de fuentes históricas que enuncian, como también por sus modalidades de marcación y desmarcación étnica en el territorio cordobés y que han tenido un importante impacto en algunas creencias y representaciones generalizadas sobre la comechingoneidad.

Como la científicidad no garantiza univocidad de explicaciones, aún cuando Malinowski (1922) señalara la necesidad de hacer explícitas las condiciones de producción del saber, intentamos configurar un campo de discursos donde sea posible también acceder a la opacidad de los mismos, en el sentido que le otorga Robert Darnton, entendido como “un punto de acceso en el que el historiador puede ubicarse antes de sumergirse en el fondo de los archivos” (1987:95). De esta manera, al considerar que la textualidad carece de transparencia, la discursividad deja entrever –entre sus opacos- las argumentaciones que demuelen cualquier intento mecánico de explicar los hechos históricos sólo por sus consecuencias, visibilizando las tensiones impugnadoras que se explicitaron en su hechura.

II.

En “La Córdoba contemporánea: entre los dispositivos y las prácticas de comunalización comechingón”, agendamos las voces de los sujetos que conforman comunidades en la actualidad, para explicar los sentidos y representaciones que ponen en juego, pero también para empoderarlos como guardianes de otros conocimientos posibles que habiliten a reescribir el pasado/presente comechingón y a los fines de reconocer el potencial agentivo que propone su movilización y su lucha.

En este sentido, en el capítulo 4 analizamos la configuración histórica de Córdoba en las tramas constitutivas del Estado como Nación, como también las construcciones de alteridad en el tiempo, y especialmente las contemporáneas, las que encuentran un punto de inflexión en la recuperación de la democracia desde 1983. Consideramos como importante al respecto, reconocer la producción discursiva de otredad en los programas narrativos ensayados en Córdoba en las últimas décadas, y la ubicación en el mismo de prácticas y representaciones hegemónicas de alteridad, matizadas por una racialización que produce sujetos marcados como de “diversidad” cultural, y a los que no se los habilita por los caminos explicativos de la desigualdad social.

En los dos últimos capítulos explicamos el proceso de comunalización comechingón en la Córdoba contemporánea. En ellos consideramos por un lado el proceso de institucionalización de comunidades a lo largo del territorio provincial, como también los caminos posibles y reglados de la comunalización bajo los dispositivos gubernamentales de etnicidad inducida²¹. A su vez presentamos los procesos diferenciales de la comunalización a través de la selección de casos particulares, como también los sentidos renovados en que las memorias individuales y colectivas recuperan el pasado, configuran el presente, y recrean la corporalidad comechingón bajo una semiosis ilimitada de marcadores y marcaciones de aboriginalidad.

²¹ Esta categoría que proponemos, se explica en el capítulo 5 de esta Tesis.

PRIMERA PARTE

El triple ordenamiento de (des) y (re) etnicización

“No está en el mar mi casa / ni en el aire/

en la gracia de tus palabras vivo/”

Juan Gelman. *La casa.*

Capítulo 1

El/lo “comechingón” en la cartografía geopolítica de la dominación colonial: el primer ordenamiento.

De la arqueología como primera creación del pasado cordobés

“¿No es así, acaso, cómo toda corporación, familia, tribu, club, país, sociedad y cultura (¡qué milagro!) hablan de sí mismos y del mundo?”

Roberto Da Matta. Carnavales, malandros y héroes.

“La centralidad del lugar de enunciación y la consideración de quién y en qué escenario y contexto da sentido al lugar resulta de reconocer que, aún cuando los promotores y emprendedores traten por todos sus medios de imponerlos, los sentidos nunca están cristalizados o inscriptos en la piedra del monumento grabado en la placa”

E. Jelin y V. Langland. Monumentos, memoriales y marcas territoriales.

Los pioneros estudios de Florentino Ameghino (1885, 1889) sobre el pasado prehispánico cordobés, a finales del siglo XIX, marcan el inicio de una significativa producción científica arqueológica (hasta el presente), la que debe considerarse en el sentido señalado precedentemente por Podgorny (1997).²²

La perspectiva evolucionista de Ameghino, cuya preocupación central era la historia “natural” humana, su relación con el medio ambiente, los cambios a partir de la incidencia climática y las etapas cronológicas comparativas, lo llevaron a concluir que los habitantes prehistóricos de Córdoba pertenecían a las “razas primitivas”, inferiores –por cierto- a la de otras áreas, como por

²² Para profundizar la historia de la arqueología en Córdoba, sugiero consultar –entre otros- a Laguens y Bonnin, 1998 y 2009; Laguens, 2008; Bonnin, 2008; Bonnin y Soprano, 2011; Berberían y Roldan, 2001; Austral y Rocchiatti, 2004.

Un trabajo de reciente aparición que releva el patrimonio arqueológico ubicado en los espacios rurales de la provincia de Córdoba y que contribuye significativamente a apoyar la gestión patrimonial cordobesa, lo constituye la publicación de Cattáneo, Izeta y Costa (2013). La misma fue elaborada a partir de un relevamiento geoespacial y con el objetivo de construir un Sistema de Información Geográfica (SIG) destinada “a la previsión y resolución de conflictos en el uso del espacio rural cordobés” (2013:21). Otro trabajo relevante focalizado en una actualización de sitios ubicados en el Cerro Colorado y a partir de un relevamiento con datos de GPS, es el de Carlos Bornancini (2013), también de reciente publicación.

ejemplo la incaica. Esta línea de investigación “halló su continuidad en el siglo XX con los trabajos realizados por Alfredo Castellanos (Castellanos, 1922, 1933, 1943) en el período de entre guerras y los trabajos dentro de esta temática del Ing. Aníbal Montes (1950, 1955, 1957)” (Laguens y Bonnín, 2009:16).

Los debates teóricos y metodológicos sobre la especificidad disciplinar de la antropología durante el siglo pasado, incluyeron –entre otros- los problemas de la historicidad y la evolución lineal.

Es Boas uno de los primeros que marca con claridad las limitaciones de esta perspectiva, señalando que un mismo fenómeno puede darse de diferentes maneras, en diferentes contextos, poniendo énfasis en dar cuenta de las limitaciones del método comparativo que funda explicaciones sobre una síntesis unilineal, al afirmar que

“la investigación antropológica que compara fenómenos culturales similares de las diversas partes del mundo, a fin de descubrir la historia uniforme de su desarrollo, presume que el mismo fenómeno etnológico se ha desarrollado en todos lados de la misma manera” (1993:31).

La primera reacción a la perspectiva iniciada por Ameghino la lleva a cabo Outes (1911), quien desde la teoría de los Círculos Culturales de tradición alemana desmonta las etapas evolutivas, incorporando en su análisis las crónicas coloniales y los estudios lingüísticos, ante la insuficiencia de información arqueológica. Importa considerar esta perspectiva ya que, como afirman Laguens y Bonnín, la identificación entre

“la geografía cordobesa, los habitantes y la lengua a partir de los documentos fue el principio de validación científica de una construcción –que se originó en el mismo inicio de la

conquista del territorio- acerca de la denominación como Comechingones a los aborígenes de Córdoba” (2009:20).

Este modelo arqueológico, propios de mediados del siglo pasado, tiene relación con los propuestos por Francisco De Aparicio (1936) y Antonio Serrano (1945, 1947)²³.

La creación del Instituto de Arqueología, Lingüística y Folklore “Monseñor Pablo Cabrera” en 1941 (IALF) marcó un punto de inflexión en la sistematicidad y profesionalización de los estudios del pasado cordobés dentro de la Universidad Nacional de Córdoba (en adelante UNC), cuyo primer director fue Antonio Serrano. Este proceso se complementó con la institucionalización del Departamento de Historia entre 1947-1957 el que fue convertido en Escuela de Historia en 1968. La disolución del IALF y su renominación como Instituto de Antropología (IA) en 1956 implicó un cambio significativo en la práctica disciplinar, especialmente por el énfasis puesto en investigación, trabajo de campo y de laboratorio (Laguens y Bonnin, 2009:38), funcionando hasta 1988. En 1987 se creó el Centro de investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades (CIFYH) que absorbe al IA. En 1991 abre el Museo de Antropología, el que depende del CIFYH hasta 2002, cuando inicia un proceso autónomo de investigación.²⁴

Durante las décadas de 1950 y 1960, se va dejando de lado la perspectiva de definir por rasgos culturales a la cultura local, debido a su escasa profundidad histórica. Aparece entonces el interés por definir el origen del hombre en la región, lo que lleva a la realización de trabajos arqueológicos en diferentes sitios que permiten definir particularidades, poniendo en

²³ La obra de Serrano es paradigmática porque cristaliza para la provincia de Córdoba la idea de que los habitantes “naturales” fueron los Comechingones. Sobre ella volveremos en el punto siguiente.

²⁴ Zabala (2013), al historizar la práctica antropológica en Córdoba, acentúa su institucionalización tardía con respecto a otras regiones del país. Mientras en las universidades de Buenos Aires y La Plata las licenciaturas en Antropología se crean a mediados del siglo pasado, en la UNC surgen hace poco más de una década, creándose primero la Maestría en Antropología (2000), el doctorado en Ciencias Antropológicas (2009) y la Licenciatura en Antropología (2010).

cuestión la idea de una unidad étnica homogénea al momento de la llegada de los españoles (Pastor y Berberían, 2007). La influencia del diseño de un esquema evolutivo a través de la perspectiva de la ecología cultural permitió repensar las clasificaciones realizadas durante la primera mitad del siglo, siendo Rex González (1952, 1960) uno de sus principales ejecutores, especialmente entre 1957 y 1963, período en que fue Director del Instituto de Antropología.

Estos estudios permitieron comenzar a precisar diferentes horizontes arqueológicos para la región, que habilitaron las discusiones sobre las temporalidades posibles de los primeros pobladores. Desde esta institución, Rex González impulsó los estudios regionales, tanto en Córdoba como en el noroeste argentino. La utilización del carbono 14 permitió dotar de profundidad temporal a la etapa prehispánica cordobesa, donde los comechingones aparecen luego de un largo período de más de 8000 años de duración. La existencia de desarrollos locales propios, establecida a partir de un intenso trabajo de campo (en Rumipal, Soto e Intihuasi)²⁵ y de laboratorio, permitió enmarcar a la arqueología dentro del campo antropológico (Laguens y Bonnin, 2009).

Los estudios regionales, fortalecidos durante los años '80, terminaron de desmontar las ideas homogeneizantes provenientes de las primeras producciones arqueológicas. Diferentes trabajos²⁶ de esa época y los aparecidos desde los años '90 en el marco de la arqueología histórica, contribuyeron a habilitar las ligazones entre los registros arqueológicos, las fuentes históricas coloniales y republicanas, y las narrativas de miembros de comunidades indígenas hoy comunalizados o en proceso de comunalización (comechingones, sanavirones y ranqueles).

²⁵ Los dos primeros sitios se ubican en la Provincia de Córdoba, en los valles de Calamuchita y de Punilla, respectivamente, mientras que Intihuasi es “una cueva enclavada en un cerro en el centro del sistema de las Sierras de San Luis, en el ángulo Noroeste de la provincia homónima” (Laguens y Bonnin: 2009:104).

²⁶ La perspectiva regional se aplicó en diferentes puntos de la provincia. Al respecto, Laguens y Bonnin referencian los trabajos en el Valle de Punilla realizados por Argüello de Dorsch (1983), en la cuenca del río San Antonio por Nielsen y Roldan (1991), en Río Segundo por Bonofiglio y De la Fuente (1984), todos desde la UNC. Desde la Universidad de Río Cuarto se impulsaron estudios en su zona serrana próxima, impulsados por Austral y Rocchietti (2004).

Importa señalar la existencia de un campo de disputa entre diferentes grupos de arqueólogos contemporáneos acerca de establecer las relaciones existentes entre los registros arqueológicos, las fuentes históricas y las memorias de las comunidades comechingón. Las mismas serán recuperadas en la segunda parte de esta Tesis.

Lo “comechingón” como mismidad: construyendo el mito de origen

“Los indios que dieron nombre a la provincia (de Córdoba), fueron los pobladores de las sierras. Al decir la sierra nos referimos a la región montañosa del centro del país, al llamado ‘sistema central’ que ocupa buena parte de las provincias de Córdoba y San Luis”

Francisco de Aparicio. 1939.

Tanto las fuentes coloniales como las investigaciones históricas y arqueológicas para el período previo a la dominación española, refieren a que las poblaciones que vivían en el sistema serrano de Calamochita y valles aledaños²⁷ practicaban la caza, la recolección y la agricultura colectiva (Piana, 1992; Montes, 2008; Berberían et. al., 2011), utilizando –en algunos casos- el riego (Palomeque, 2000)²⁸, el que habría sido introducido por los sanavirones, junto al arte cerámico y rupestre (Montes, 2007:230-232).

Los estudios arqueológicos en el Valle de Copacabana o Pueblo de *Nunsacat* por ejemplo, muestran una “coalescencia territorial” a la hora de definir estas prácticas, lo que permite inferir como afirman Laguens y Bonnin (2009:343), una superposición de territorios de aprovisionamiento entre diferentes grupos étnicos, con posible ausencia de conflictos por su vinculación a través de los lazos de parentesco. Otros autores sin embargo,

²⁷ También denominadas Sierras Centrales (Palomeque, 2000; Laguens y Bonnin, 2009). Esta nominación corresponde a Rex González (González y Perez, 1972; González, 1977), quien desde el enfoque de las áreas culturales incluyó a Córdoba y San Luis, esquema vigente hasta el presente.

²⁸ Coincidimos con Laguens y Bonnin cuando afirman que “no sería apropiado intentar desde el principio una síntesis para toda la región, como si ésta fuera un conjunto homogéneo” (2009:357) y sin considerar las “variaciones locales”. Para profundizar las particularidades productivas diferenciales en las zonas serranas y las planicies, sugiero consultar González Navarro (2002).

afirman que el desarrollo agrícola y la extensión de los territorios de recolección y caza “incrementaron los niveles de conflictividad y constituyeron un estímulo para los procesos de integración política” (Berberían et. Al., 2011,80).²⁹

A su vez, estas parcialidades estaban organizados políticamente a través de caciques (principales y secundarios)³⁰, “reyezuelos”³¹, quienes habrían cumplido “un rol destacado en el establecimiento de vínculos con otras comunidades, en la obtención de recursos, en el establecimiento de alianzas para la guerra y en la movilización del grupo en tiempos de peligro y escasez” (Gonzalez Navarro, 2009:71). La inexistencia de una centralización del poder (como en los casos de México y Perú), muestran ciertas similitudes con las poblaciones del noroeste de la actual Argentina, organizados en “diferentes rangos de complejidad política” de carácter fragmentario (Lorandi, 2000: 288-289), obligando al español a conquistar jefatura por jefatura, o como en el caso de Córdoba, pueblo por pueblo (Berberían et. Al., 2011).

Si bien no es motivo de esta Tesis dar cuenta de las formas de reproducción social de los pueblos indígenas de Camichingonia (Montes, 2008), nos parece relevante dar cuenta de los procesos de transformación existentes al momento de la dominación hispánica. Para ello, seguimos la hipótesis de Laguens y Bonnin quienes señalan una serie de cambios incipientes e iniciales al momento de la irrupción conquistadora, “con procesos de integración en entidades políticas más grandes, surgimiento de grupos corporados o segmentación de la sociedad” (2009:374).

²⁹ Desde una perspectiva naturalista, Bustos Argañaraz (2011), miembro de número de la Junta Provincial de Historia de Córdoba (JPHC), da por sentado el salvajismo de los indígenas americanos quienes vivían en “un permanente *estado de beligerancia*” (52). Siguiendo una aproximación maniquea, establece la existencia de indios buenos y malos, por ejemplo cuando afirma que en la región de Santiago del Estero “los *belicosos* lules cometían *terribles matanzas* entre los *pacíficos* juríes y diaguitas” (52-53) o bien, “otro ejemplo de *agresividad* entre los naturales lo constituye el caso de los ranqueles, que a comienzos del siglo XVIII protagonizaron *violentas incursiones* contra los pampas del sur de Córdoba y San Luis (53). El subrayado nos pertenece.

³⁰ No es objeto de este trabajo profundizar al respecto. No obstante, sugerimos consultar en caso de interés las investigaciones de Serrano (1945); Montes (1950); González (1956-58), Berberían y Bixio (1983), Piana de Cuestas (1992), entre otros.

³¹ Denominación de los jefes indígenas en el pionero trabajo de Monseñor Pablo Cabrera (En Montes, 2008:38).

Si retomamos los estudios realizados para la región del Tucumán colonial por Ana María Lorandi (1997), y –los pioneros- para el caso cordobés de Carlos Assadourian (1982) y Josefina Piana de Cuestas (1992), se pueden comprender los alcances de las modalidades de implementación del sistema colonial y la reconfiguración social y territorial de los pueblos indígenas³². Si bien las investigaciones cordobesas evidencian una fuerte desestructuración de las poblaciones originarias, diferentes autores³³ han señalado la necesidad de complejizar estos aportes a partir de los estudios de caso, para dar cuenta de modalidades diferenciales de dichas transformaciones y las formas de reproducción y supervivencia de los indígenas reducidos en “pueblos de indios”³⁴.

Las discusiones historiográficas en torno a la cantidad de indígenas existentes en América hacia 1492 y la consecuente declinación demográfica, formalizada en las disputas entre “minimalistas” y “maximalistas” (Thomas, 1993) y que tiene a Angel Rosenblat (1967) entre los primeros y a Sherburne Cook y Woodrow Borah (1963; 1971) entre los segundos, permitió no sólo poner en consideración la idea de catástrofe poblacional, sino también las lógicas políticas del poder colonial.³⁵

Los estudios de Pucci para la región del Tucumán discuten las cifras definidas por varios historiadores, especificando que se tratan de “estimaciones de mínima, sumamente conservadoras y no debidamente fundadas” (1997:243), especialmente aquellas que oscilan entre los 300.000 y 400.000 personas³⁶, dado que las fuentes que utilizan fueron escritas hacia

³² En varios apartados de la Tesis recuperamos diferentes estudios realizados para el Tucumán colonial por la pertenencia de Córdoba a esta jurisdicción y porque varios de ellos realizan comparaciones con esta, al analizar -por ejemplo- las estimaciones de población o bien los procesos de mestizaje diferenciales.

³³ Para esta perspectiva teórica y metodológica sugiero consultar los trabajos de Urton (1991), Stern (1986), Abercrombie (1991), Lorandi y Del Río (1992), entre otros.

³⁴ Al respecto, sugiero consultar los trabajos de Doucet (1986) sobre la encomienda de Quilpo, a fines del siglo XVI; Castro Olañeta (2006) quien analiza la adaptación y resistencia indígena de los “indios” de Quilino a partir del análisis de un caso judicial; Tell y Castro Olañeta (2011) quienes investigan la supervivencia de los pueblos de indios de Soto, Nono y Salsacate; entre otros.

³⁵ Una buena síntesis del mencionado debate se puede encontrar en el texto de Denevan (1992), aparecido en ocasión del denominado Quinto Centenario.

³⁶ Pucci distingue para el Tucumán colonial la existencia de dos tipos de fuentes: las que explicitan la cantidad de población encomendada y aquellas generales sobre las

1580 ó 1590, mucho después de los primeros contactos entre españoles y originarios, cuando la población nativa ya se encontraba en descenso (257), a lo que se le debe sumar que sólo relevan algunos pueblos y no la cantidad y heterogeneidad de los que poblaban el Tucumán. Considerando la naturaleza de las fuentes y los recaudos metodológicos explicitados, el autor estima para Córdoba una población que oscilaba entre 30.000 (de mínima) y 75.000 (de máxima) personas, hacia finales del siglo XVI (265).

Gil Montero por su parte, considera que “en Córdoba el proceso de desestructuración parece haber sido intenso y temprano, como lo muestra la escasez de población indígena en las encomiendas (y más tarde en los padrones de “indios”)” (2005:14-15).³⁷ La investigadora sostiene que para tener una idea más acabada de la situación poblacional de diferentes zonas del Tucumán, deberíamos contar con un mapa arqueológico que explicita las densidades relativas de las diversas áreas de la jurisdicción, llenando los vacíos que dejan las fuentes españolas, ya sea por los sesgos que contienen los registros como por la parcialidad territorial que relevan.

Sin perder de vista las consideraciones precedentes, estamos en condiciones de afirmar que los diferentes contingentes de españoles que llegaron a la jurisdicción de Córdoba encontraron numerosas parcialidades, asentadas disparmente y con relaciones interétnicas *sui generis*, que incluyen tanto intercambios como momentos de fricción, con una flexibilidad en los usos del territorio, variables en espacio y tiempo y a partir de lógicas parentales, o bien para enfrentar “la guerra, el hambre o el peligro” (Gonzalez Navarro, 2009:75) .

En este sentido, Montes sostiene que “los pueblos de Camichingonia” no tenían “el concepto de gran nación” y que eran “cerca de dos mil, acorde

parcialidades indígenas. A su vez señala que se deben tener en cuenta “las condiciones de producción de esos registros”, entre ellas las características de los informantes, el conocimiento sobre el territorio descrito y “el modo” de obtención de la información (1997:250).

³⁷ La autora retoma la hipótesis de Lorandi (1988) quien sostiene como posibles causas de desestructuración de las poblaciones indígenas de Córdoba la que resulta del sometimiento al servicio personal de la población indígena y la expansión de las haciendas sobre sus territorios, especialmente las dedicadas a la cría del ganado mular (2005:15).

con lo que significa precisamente <serranía con muchos pueblos>” (2007:48). Laguens y Bonnin, al analizar el caso de la ciudad de Córdoba y del valle de Copacabana a partir de información etnohistórica y arqueológica, sostienen la existencia de “una situación con una alta densidad de población, aunque dispersa en sistemas de asentamientos extendidos en varios puntos del paisaje” (2009:342-343)³⁸.

El sometimiento de los diversos grupos que se asentaban a ambos lados de las Sierras Centrales y valles aledaños del centro norte cordobés, estuvo ligado a las progresivas formas de ocupación y entrega de las mercedes de tierras y las modalidades de reducción de los indígenas a través del sistema de encomiendas.³⁹ La estructuración paulatina de zonas productivas vinculadas a la producción de productos primarios y textiles, tanto para el consumo interno como para la exportación al Alto Perú, se llevó a cabo a partir de las prácticas agrícolas preexistentes a la llegada del español, ubicadas en los valles serranos, las que utilizaron las vías de comunicación ya usadas por los originarios (Arcondo, 1992).

Los documentos coloniales y las investigaciones históricas hacen hincapié que desde fines del siglo XVI y durante el XVII, se registra la llegada de población española (de origen peninsular o de otros territorios americanos), como también la introducción de esclavos africanos y de indígenas del Chaco y los valles calchaquíes, ya sean éstos libres, encomendados o desnaturalizados (Bixio y González Navarro, 2013).

Siguiendo a Bixio y González Navarro podemos ver que durante la primera centuria de conquista, la región de Córdoba aparece como “relativamente

³⁸ Estos arqueólogos nos proporcionan valores de máxima y de mínima para el valle de Copacabana, estableciendo una población que va desde 6.150 a 32.000 habitantes y una densidad mínima de 7,69 hab/km² a una máxima de 40 hab/km². A su vez, sostienen que la alta densidad estimada requiere de “mayores análisis”. (2008:342).

³⁹ Según Arcondo (1992a:32), en el *Libro de Mercedes de tierras de Córdoba de 1573 a 1600* (1959) consta que la incorporación de tierras para la producción fue lenta y estuvo vinculada a la disponibilidad de mano de obra como a la potencialidad de los factores de la producción. Las correspondientes a la llamada zona pampeana (sur y este provincial) serán incorporadas recién durante la segunda mitad del siglo XIX, en el marco de la inserción de la economía agroexportadora al mercado mundial. Para este último caso puede consultar Tognetti (2012 y 2013). Para profundizar en las distintas etapas que configuraron la ocupación hispánica en la jurisdicción de Córdoba referenciamos el trabajo de Pastor y Medina (2013).

segura y estable” por no sufrir “embates periódicos” ni “traslados” como en otros territorios de la gobernación del Tucumán, lo que implica un “proceso de crecimiento y complejización de la sociedad” caracterizado como “continuo, progresivo y más o menos lineal” (2013:7).

Sin dudas que la zona de beligerancia estuvo centrada en el área calchaquí⁴⁰ hasta su pacificación en la segunda mitad del siglo XVII. No obstante, desde los años '90 Ana María Lorandi ya planteaba la necesidad de estudiar “las diferencias locales” en el marco de los procesos históricos subregionales (1997:25), las que permitirían aportar datos significativos al proceso general de desestructuración, a la vez que invitar a los historiadores a interpelar nuevamente las fuentes históricas, ya que por ejemplo, las primeras líneas de este párrafo contrastan con la afirmación que hiciera Palomeque acerca de que al año siguiente de la fundación de Córdoba en 1573, se registra resistencia indígena, “cuando comenzaron las partidas guerreras de españoles para someter a la población y conseguir alimentos”, manteniéndose esta situación, al menos hasta finales del siglo XVI, incluso en zonas del los ríos III y IV (2000:109).⁴¹

Por su parte Arcondo (1992a:48-49), al analizar las lógicas productivas y de ocupación territorial hispánicas, señala la existencia de zonas de conflicto con la población originaria, señalando que “la prolongada guerra contra los indígenas” al menos hasta mediados del siglo XVIII, implicó la devastación de algunas áreas de la jurisdicción cordobesa. La implicación de los encomenderos en el monopolio de la regulación de la mano de obra indígena a través de la imposición del “servicio personal” y el maltrato a la población reducida, llevó a que las autoridades realizaran “visitas” con el objetivo de relevar las modalidades “de inserción de la población nativa en la estructura colonial” (Piana y Castro Olañeta, 2014:12).⁴²

⁴⁰ Al respecto puede consultar Lorandi (1988, 2000) y Montes (1959).

⁴¹ Para profundizar en estos aspectos, sugiero consultar el análisis sobre la colonialidad y eurocentrismo en algunas producciones histórico-antropológicas del proceso histórico colonial y nacional que realiza Héctor Trincherro (2007), las que tienen como tópicos centrales al “salvajismo”, el “arcaísmo” y la “belicosidad” de los pueblos indígenas.

⁴² Según las autoras, el control poblacional se inició desde la fundación de la ciudad de Córdoba en 1573. El trabajo que referenciamos registra la Visita del gobernador de la

En otro sentido, Bustos Argañaraz (2011) sostiene una “temprana armonía” entre españoles e indígenas, debido a “la natural mansedumbre de comechingones y sanavirones, el nivel cultural de los fundadores y la presencia precoz de la iglesia” (18). Reivindicando la presencia española en el territorio otrora llamado Argentina, significa la “convivencia pacífica” como regla y “el enfrentamiento” como la excepción (17). Entendiendo que la conquista “implicó la supremacía de una raza con respecto a la otra”, explicita que en el intercambio entre ambos grupos los aborígenes accedieron “en su virtud a los beneficios del progreso”, el que es cuestionado por

“los mentores del relativismo cultural, amparados en una utopía reaccionaria que los lleva a preferir el arado a mancera a las modernas técnicas de cultivo, las danzas rituales a la medicina científica, y los sacrificios humanos y la antropofagia a la convivencia civilizada” (8-9).⁴³

De los comechingones como entidades homogéneas

Alberto Assadourian (2004) siguiendo el análisis de Pablo Cabrera (1931), sostiene que el documento más antiguo donde se nomina a los comechingones es la *Probanza de Méritos y Servicios de Pedro González del*

Provincia del Tucumán don Luis Quiñones Osorio, entre 1616 y 1617, cuyo objetivo era “vigilar el cumplimiento de las disposiciones generales de las Ordenanzas de indios del visitador Francisco de Alfaro (...) dentro de la tardía decisión política de la Audiencia de Charcas de incorporar estas regiones a las reformas toledanas” (2014:11). Si bien no se releva el oeste de las sierras cordobesas ni el obraje de Tristán de Tejeda en Soto, resulta importante por la descripción que realiza sobre la situación social de los “indios” y por el padrón que se elabora.

⁴³ En el capítulo 3 recuperaremos la perspectiva de este historiador, dado que al momento de la comunización del Pueblo de La Toma deslegitimó la adscripción comechingona de los comuneros, a través del diario *La Voz del Interior*, reinstalando el debate sobre la autenticidad de los originarios de Córdoba. Su admonitorio hispanismo, lo lleva a denostar con frecuencia a los defensores de la “leyenda negra” o bien a escritores marxistas, genealogizando que “nuestra historia” se inicia con el “Descubrimiento de América”, tomando distancia de aquellos que denominan como “colonial” al período referido a la conquista y el poblamiento español, al que estima “más apropiado llamar *hispánico* o *monárquico*, a efectos de soslayar la discusión acerca de si fuimos o no colonias de España” (8 y 35).

Prado, sobre la expedición iniciada desde el Perú en 1543⁴⁴. En el documento, se afirma:

“fuimos a la provincia de los Comechingones, que es la gente barbada y muy belicosa (...) a donde los dichos indios en tiempo de veinte días nos dieron cuatro guasábaras y nos mataron veinte caballos” (En Assadouríán, 2004: 44).

En otras crónicas del siglo XVI encontramos también los términos “comechingón/comechingones”. Por ejemplo, la *Descripción de las tierras del Tucumán y Cuyo* de Gerónimo de Vivar⁴⁵, escrita en 1550, refiere a estos territorios como “provincia de los comechingones” afirmando que la causa por la que son llamados así por los españoles es porque “traen por apellido <comechingón, comechingón> que quiere decir en su lengua <muera, muera> o <matar>” (En Mandrini, 2004:98). Por su parte Pedro Sotelo Narváez afirma en su *Descripción de las provincias de Tucumán*, escrita hacia 1583, que la “gente de esta tierra (...) hablan una lengua que llaman comechingona” (En Mandrini, 2004:117).

El historiador Raúl Mandrini afirma que los españoles los llamaron “comechingones” (2008:145), pero también sostiene que “su nombre, al parecer puesto por sus vecinos sanavirones, hacía referencia a su costumbre de habitar en las grutas o cuevas” (2008:169), señalando que, investigaciones contemporáneas permiten pensar que “ese nombre general no designaba a un grupo homogéneo sino a comunidades diferentes que, aún compartiendo algunos rasgos generales de su modo de vida, presentaban amplias diferencias”.⁴⁶

Los estudios realizados por Aníbal Montes a mediados del siglo pasado, ayudan a problematizar aún más esta discusión. Su exhaustiva labor en el

⁴⁴ En igual sentido, se expresa Marcellino (1992).

⁴⁵ En otros documentos encontramos este apellido como Bibar. En este caso, citamos fielmente el utilizado por Mandrini.

⁴⁶ En igual sentido lo afirma Serrano, quien sostiene que “el nombre de Comechingones con que son conocidos estos indígenas en la etnografía moderna y en la documentación histórica, era el que le daban sus vecinos sanavirones, cuya lengua fue la más general en el distrito de Córdoba. Según parecer del padre Lozano, este nombre hace referencia a sus viviendas subterráneas o <cuevas>”. (2012:172).

Archivo Histórico de la Provincia de Córdoba (AHPC) y sus trabajos arqueológicos y en área lingüística, nos permiten revisar las consideraciones realizadas por Cabrera, a la vez que tensiona las afirmaciones de aquellos historiadores y arqueólogos contemporáneos que insisten en la desaparición de los habitantes nominados como comechingones.

Montes refiere que la palabra “comechingones”, escuchada en Santiago del Estero por los expedicionarios de Diego de Rojas,

“mal oída, o tal vez, no claramente pronunciada, fue aplicada a los habitantes de estas serranías, con la respectiva pluralización castellana, de donde resultó para dichos indígenas el apelativo hispánico de <comechingones>” (2008: 67).

Según el autor, el término refería al territorio donde vivían muchos pueblos serranos que formaban el “Camichingón”, “palabra híbrida que significa <serranía con muchos pueblos>. <Cami> es sierra en idioma propio de este territorio montañoso, en el cual la palabra <camiare> significa <serrano> y <camin> gran valle” (2008: 67)⁴⁷, agregando que “decimos Camichingones porque esa debió ser la verdadera palabra (...) (pues) no encontramos el vocablo <come> en ningún toponímico, ni patronímico de Córdoba” (2008:542).

Importa considerar entonces, que la nominación genérica de “comechingones” a una porción no siempre precisa de territorios al sur del

⁴⁷ Montes refiere a la “abundante” existencia de “palabras híbridas (...) tanto en toponímicos como en patronímicos” en el actual territorio cordobés, pues “<Chin> es un pueblo en idioma Vilela y equivale al <hin> de los camiars, como por ej: <tane hin> o <tane chin> es un mismo pueblo del Valle de Salsacate. <Gon> es la conocida pluralización del quichua” (2008 68). Con estas aseveraciones, pretende demostrar que el territorio lejos de estar aislado, o delimitado en “sanabirones” instalados al este y “comechingones” al oeste como afirmara también el Padre Cabrera (1931), registra una superposición de ellos, incluso de “diaguitas”, que pueden rastrearse a través del registro arqueológico y lingüístico. A su vez agrega que “los “sanabirones” proceden del actual sur de Santiago del Estero (de los “Ríos Dulce y Salado”), siendo “intrusos” –o sea, venidos a posteriori- que se habían mezclado a la población autóctona en toda la extensión de este vasto territorio, desde su límite Norte hasta el Río Cuarto y valle de Conlara, como asimismo al Oeste de la sierra de Achala” (2008:607).

Tucumán, se dio en el marco de las disputas provenientes desde los ejes de expansión conquistadora (Perú, Chile y el Paraguay), litigios que superponían los derechos esgrimidos por los conquistadores y las jurisdicciones que los autorizaban, y que excedieron muchas veces los tiempos de su propia existencia⁴⁸. En este sentido y refiriéndonos al vocablo Camichingón, Montes corrobora su remisión a un territorio particular, aseverando que “si aceptáramos que el sufijo <gon> indica pluralidad, tendríamos la verdadera revelación de que este topónimo no se refiere a los habitantes, sino a su territorio: serranía con muchos pueblos” (2008:660), o sea, los españoles, confundieron “una designación toponímica, con un patronímico” (2007:205).

Sus afirmaciones lo acercan a Serrano (1945, 1947) quien, recuperando la territorialidad creada por los españoles, en tanto “provincia de los comechingones”, refiere a que estos se asentaban en ambos lados del sistema de las Sierras Centrales que atraviesan en sentido norte sur el occidente provincial y parte del este de San Luis.⁴⁹ En igual sentido coincide Levillier, quien demarca la extensión territorial comechingona como propia del sistema serrano aludido y “quizás las llanadas más próximas” (En Montes, 2008:80). Por su parte, de Aparicio, si bien coincide que la designación de comechingones refiere a la ubicación geográfica de la población indígena, agrega que también tiene que ver con los “caracteres antropológicos”, en referencia a que era “la gente barbuda” y que

“en el momento de la conquista europea designábase bajo el nombre general de comechingones a los habitantes de toda la región serrana de la provincia de Córdoba y quizás las

⁴⁸ Sugerimos consultar *La disputa por la tierra. Tucumán, Río de la Plata y Chile (1531-1822)* de Nocetti y Mir (1997), donde se explicitan clara y minuciosamente los conflictos por las superposiciones jurisdiccionales y la disputa –incluso- cartográfica durante el período colonial.

⁴⁹ Al respecto, puede consultar la “Figura N° 4. Carta étnica de Córdoba” (1945:61) de nuestro Anexo, mapa donde se reproduce la ubicación de los sanavirones en la región sur de Santiago del Estero y noreste cordobés, los comechingones ubicados en ambos lados del sistema serrano, y los “pampas” en el sur provincial. El autor afirma que “propia de la provincia de los comechingones comprendía las sierras a uno y otro lado, desde más o menos Cruz del Eje hasta el Arroyo de la Punilla” (1945:19).

llanuras próximas: el área exacta de su dispersión nos es desconocida” (1925:114-115).

Cabe señalar al respecto, que Montes refuerza la idea de la nominación española al territorio que debían delimitar los conquistadores y en el marco de sus propias disputas por apropiarse de hombres y recursos. Al referirse a la definición que Jerónimo Luis de Cabrera y sus funcionarios hicieron de los límites de “su” jurisdicción, el sistema serrano se incluye como “Sierra de los Comechingones” o bien con el antiguo nombre de “Sierra Grande de Calamochita”, especialmente a la hora de delimitar los “Registros de Encomiendas” desde 1573, afirmando que “siempre, y sin excepción, esta sierra fue llamada <Cordillera grande de Calamochita> o sierra de Calamochita” (2008: 90).

En los documentos coloniales, las numerosas poblaciones indígenas que habitaban Camichingonia aparecen con el nombre o apellido de sus caciques o con la referencia al territorio que habitaban, pero no como comechingones⁵⁰. La documentación española es detallada con respecto a la ubicación de cada poblado debido a la necesidad de precisar cada jurisdicción entregada en encomienda, operación que se llevaba a cabo al llegar a cada territorio donde “el indio autóctono de la comarca declaraba en su lengua y el intérprete, que era otro indio, transmitía en quichua al Escribano” (Montes, 2008:121).

⁵⁰ Por ejemplo, Montes (2008:93) afirma que en los pueblos de Traslasierra “estos indígenas llevaban los nombres de Auletas, sauletas, sabaletas y pascos y sus pueblos principales fueron Malancha, Malaranta, Malara, Caminta, Gualata, Tultina, Nogoyo, Malabac y otros más (...) y las familias llevaban entre otros los apellidos de Ancay-Cuncay-Comay-Tantay...” y siguen los nombres. Con respecto a Soto, afirma “que así lo llamaban ya los indígenas” (119). Esta situación se evidencia también en los pleitos que mantenían los encomenderos, por ejemplo, cita el litigio de 1586 entre Pedro Garcia y Bme Jaymes en el pueblo de Niclistaca, en cuyo documento se advierte: “<que por falta de intérpretes o porque tienen costumbre los indios de llamarse de diferentes maneras, unas veces por los nombres de los caciques, otras por los pastos o aguadas> agrega que después que se le hizo la encomienda (a Jaymes) <tubo noticia> que los indios que se le encomendaron tenían otros nombres” (419). Con anterioridad, Serrano ya afirmaba que los comechingones “formaban innumerables parcialidades, reconocibles por llevar un mismo apellido que puede tomarse como gentilicio tribal” (2012:172).

En la Relación Anónima⁵¹ existe una importante descripción del territorio donde se fundaría la ciudad de Córdoba en 1573. Sus habitantes son nominados como “naturales”, “gente”, “poblaciones”, “pueblos”, “naciones de indios” pero no como “comechingones”, aunque señala Montes que Cabrera refiere al territorio así denominado y como “fiel reflejo de la realidad vista por la exploración previa del territorio” (2008:474). En cambio, en la Información de méritos y servicios⁵² se hace alusión al territorio, y en relación al documento precedente:

“estando el dicho don lorenzo suarez de figueroa (...) le dio y encargo don geronimo de cabrera el descubrimiento de las provincias de los comechingones y sanavirones y del rio de la plata”. (En Levillier, 1919: 433).

Al respecto, existen coincidencias en afirmar que al momento de la conquista podrían individualizarse dos grupos diferentes: comechingones y sanavirones (Cabrera, 1931, Serrano, 1945, Montes, 1958; Berberían y Roldán, 2001). No obstante, estas denominaciones -como venimos sosteniendo-, sólo aparecen en los primeros documentos coloniales, y dada la diversidad de grupos y prácticas lingüísticas identificadas refuerzan la idea de identidades esenciales impuestas desde la cartografía colonial, más que unidades socioculturales diferenciadas con lógicas particulares de relaciones interétnicas y de autoadscripción indígena.

⁵¹ La “Relación en suma y de la tierra y poblaciones que Don Gerónimo Luis de Cabrera, Gobernador de estas provincias de los juríes a descubierto donde va a poblar en nombre de su magestad una ciudad”, fue escrita en 1573 y se le atribuye al capitán Lorenzo Suárez de Figueroa y quizás redactado por el escribano Francisco de Torres (Assadourian, 2004) o a Jerónimo Luis de Cabrera (Montes, 2008; Mandrini, 2004).

⁵² Su nombre completo es “Información de méritos y servicios de D. Lorenzo de Suárez de Figueroa, hechos en la conquista y población de las provincias de Tucumán con D. Jerónimo Luis de Cabrera y Gonzalo de Abreu y, especialmente, en el cargo de capitán de justicia y mayor en Córdoba, de la Nueva Andalucía. Año 1580”.

Por ejemplo, en la extensa carta del jesuita Alonso de Barzana al provincial P. Juan Sebastián⁵³ sobre las provincias del Tucumán y el Paraguay, se advierte la diversidad de grupos y de prácticas lingüísticas aludidas:

“pero para enseñanza del distrito de los indios de Córdoba, que son muchos millares, no hemos sabido hasta ahora con que lengua podrán ser ayudados porque son tantas las que hablan, que a media legua se halla nueva lengua”. (En Mandrini, 2004:122).

Los estudios lingüísticos refieren a la existencia de tres lenguas habladas al momento de la llegada de los españoles. El *henia* tendría un área de dispersión en la zona de Soto y Cruz del Eje, mientras que el *camiare* se extendería por el valle de Concarán, las sierras de San Luis, Salsacate, Ambul y Panaholma, y estarían vinculados con un sustrato lingüístico común, no siendo obstáculo para formalizar las relaciones interétnicas (Alvarez, 2003; Bixio, 2001). A estas dos lenguas le debemos agregar el *sanavirón*, ubicado al sur de Santiago del Estero y norte de Córdoba (Montes, 2008), traída por los “intrusos” Sanabirón (Cabrera, 1931), quienes habrían renombrado algunos lugares del norte cordobés, pero sin constituir un área lingüística autónoma⁵⁴.

La escasa información sobre los contactos interétnicos entre “the stabilised and the outsider” (Elías, 1994), nos advierte acerca de las limitaciones de inscribir zonas étnicas absolutas con correspondencia entre habitación y prácticas culturales, frente a los contactos y uso superpuestos de espacios productivos señalados por la arqueología (y especialmente para los indígenas que habitaban en el sistema serrano).

No obstante, la cristalización y uso generalizado de la idea acerca de que los “naturales” habitantes precolombinos de la actual provincia de Córdoba serían los comechingones, remite sin dudas al texto de Antonio Serrano *Los*

⁵³ Carta del P. Alonso de Barzana, de la Compañía de Jesús, al P. Juan Sebastián, su Provincial. Fechada en Asunción del Paraguay el 8 de diciembre de 1594. (En Mandrini, 2004).

⁵⁴ Imbelloni sostiene que el comechingón es un dialecto del sanavirón (En Montes, 2007:210).

Comechingones, escrita en 1945. Teniendo en cuenta las influencias mundiales de la práctica arqueológica a la vez que un contexto sociohistórico de una significativa incidencia del nacionalismo, esta obra aparece como “una de las grandes construcciones de la arqueología cordobesa” (Laguens y Bonnin, 1998:11), naturalizando en algunos sectores académicos -pero por sobre todo en la memoria colectiva-, el pasado cordobés como comechingón, y subsumiendo en esta noción – prácticamente- a la totalidad del territorio provincial⁵⁵.

La recuperación de documentos coloniales para interpelar y comprender los registros arqueológicos y una lectura esencialista y descriptiva que tiende a homogeneizar en torno a rasgos culturales nos permite explicar cómo la nominación colonial de los indígenas a partir de su localización geográfica en provincias, se consagra mecánicamente como reapropiación significativa de la cordobesidad. El mismo Serrano afirma que

“mucho tiempo antes de que los españoles iniciaran la división Jurisdiccional de los territorios conquistados, los documentos hablan de ‘provincias’. ‘Provincias’ que evidentemente, en muchos casos, son de origen indígena... (...) En muchos casos los límites de estas provincias se consagran en la organización política y administrativa de los conquistadores y también en la eclesiástica (...). ‘Provincias’ es la concurrencia de estas unidades étnicas o políticas y del territorio que ellas ocupaban, cuyos límites y posesión estaba en la conciencia de los pueblos vecinos” (1945:9).

⁵⁵ Si bien *lo comechingón* se ha consagrado como la etnicidad hegemónica para toda la provincia, otras marcaciones de aboriginalidad se entranan en la genealogía de la producción discursiva del pasado. Tanto los *sanavirones* como los *ranqueles*, por – supuestamente- haber provenido de “provincias vecinas”, no se reconocen – necesariamente- como constitutivos del arquetipo indígena cordobés. En la tarea de definir diferencialmente el territorio comechingón del sanavirón, Serrano entiende que la generalización territorial a favor del primer grupo proviene de la época colonial: “Es evidente que la fundación de Córdoba en la <provincia de los comechingones> y la fijación de su límite desde Sumampa hasta la jurisdicción de San Luis de la Punta y por el este hasta los límites de las de Santa Fe y Buenos Aires, dio pie a considerar como <comechingón> todo aquel amplio territorio, en buena parte ocupado por sanavirones” (2012:172).

Al historizar la práctica arqueológica cordobesa, Laguens y Bonnin intentan comprender las lógicas de su construcción a principios del siglo pasado, trasladando la pregunta a aquél contexto histórico:

“¿Quiénes pudieron haber sido, si no otros que los Comechingones y los Sanavirones –los indios de estos territorios que fueron denominados así por los españoles para describir, clasificar y dominar- los que dejaron los restos arqueológicos en un mundo sin profundidad temporal, con poca posibilidad de cambio local y poca invención?” (1998:11).⁵⁶

Serrano establece la existencia de diferentes criterios de clasificación de los grupos étnicos. No obstante, entiende que el “más adecuado resulta el punto de vista geoétnico, que contempla las relaciones entre el medio físico y los grupos humanos” aunque “lo racional, sin embargo, es establecer unidades étnicas definidas como resultantes de la raza, la cultura, el idioma y la economía” (2012,11). En *Los aborígenes argentinos. Síntesis Etnográfica* publicada en 1947 [2012], agrupa a los pueblos indígenas en “siete grandes secciones geográficas”, siguiendo la clasificación racial planteada por Imbelloni, quien define como probable que los indígenas del centro norte cordobés pertenecen a la raza *ándida*, junto a los del noroeste argentino y del Río Dulce de Santiago del Estero, y “quizás, los sanavirones y comechingones” (2012:14).

De esta manera, Serrano sostiene que el “complejo andino” se compone de “diversos pueblos con sus respectivas culturas” (2012:16), tesis que lo distancia de Ambrosetti (1901) y de Canals Frau (1944)⁵⁷. Si bien clasifica a los *comechingones* como pertenecientes a la raza *ándida*, culturalmente reconoce que al momento de la conquista, aparte de la vinculación con la

⁵⁶ Los autores nos invitan a comprender las modalidades de la práctica arqueológica en nuestro país y la influencia de los “esquemas de dominación vigentes a partir de la segunda guerra mundial”, donde además asistimos a la aparición de otras obras similares en Argentina, como *Los Diaguitas* de Fernando Márquez Miranda en 1940.

⁵⁷ Canals Frau (1944) sostiene que los comechingones son de origen huárpido.

cultura andina, la arqueología reconoce “elementos más arcaicos y otros correspondientes a los pueblos de la llanura”, reforzada por la afirmación de “zona periférica de la civilización andina y de ahí, sin duda, su carácter mixto” (171).

Importa señalar -entonces- que sólo los primeros relatos coloniales refieren a los habitantes de actual centro norte de la provincia de Córdoba como comechingones, en alusión directa a la “provincia” ubicada al sur de la jurisdicción del Tucumán. Esta nominación ordena por primera vez el territorio en la lógica geopolítica colonial y se funda en las primeras representaciones de los conquistadores sobre un territorio poco explorado, narrado oralmente y escasamente escrito en documentos actualmente desaparecidos (Bixio y Berberían, 2007:3). Operaciones de desmarcación étnica subsiguientes provenientes de historiadores provinciales y autoridades locales, no sólo reprodujeron la esencialidad “comechingon” cordobesa, sino que la anclaron en el pasado precolombino y colonial, preterización desde donde explican su desaparición a través de complejos procesos de mestizaje.

En este sentido, las entradas sucesivas al actual territorio cordobés constituyen una “empresa discursiva” (Bixio y Berberían, 2007) desde donde se van a diseñar las políticas sobre la heterogénea población que la habitaba. La región es creada en contraposición a otras, definiéndose el componente étnico reductible a la etnicidad comechingona, y que a la par que licua la diversidad existente, cualifica racial, lingüística, cultural y geográficamente al constitutivo poblacional.

Lo “comechingón” a dos velocidades: de las urgencias de los conquistadores a la legitimación del campo disciplinar.

Como sostuvimos precedentemente, los conquistadores españoles que llegaron al actual territorio cordobés, a los efectos de organizar la fuerza de trabajo en torno a las actividades productivas y al pago de tributos, impulsaron un proceso de nominación hegemónica de las diversas

parcialidades indígenas reducidas y a partir de su ubicación territorial. El análisis de las primeras crónicas coloniales demuestra las operaciones de desmarcación étnica originaria y la (re)marcación a partir de formas de inscripción en un territorio construido en y a partir de “provincias”, desde donde se planificaba la ocupación del mismo.

Lo comechingón es marcado como un metatérmino que alude a las lógicas particulares de la dominación colonial, sin posibilidad alguna –aunque lo pretenda- de reducir en caracteres discretos a la heterogénea población que pretende referir. A la vez que nomina, desencadena una compleja trama de significantes que sólo pueden explicarse a partir de las disputas entre las élites conquistadoras, las lógicas del capital mercantil y la distintividad racial y cultural que organizan las diferencias (Briones, 2002), o sea, de una taxonomía cuya política conceptual depura identidades para naturalizar la lógica de la dominación en una epistemología de la cultura hegemónica.

Este mito matricial se desdibuja en la medida que la población originaria va siendo renombrada como “indios”, al configurarse el sistema de encomiendas desde finales del siglo XVI, constituyéndose (en) un segundo ordenamiento.⁵⁸ Los documentos coloniales de los siglos XVII y XVIII refieren genéricamente a la población como “indios” y ya no como comechingones.

Como hemos señalado, el metatérmino “comechingón” es recuperado a mediados del siglo XX, en un contexto donde el discurso arqueológico nacionalista necesita discriminar su pasado patrimonial. La obra de Serrano recupera el mito matricial narrado en las primeras crónicas coloniales, configurando una identidad genérica racializada que se ubica *in illo tempore* como marcación de aboriginalidad. La misma inscribe los momentos prístinos de la cordobesidad, legitimada por el saber científico de la época, operación que aún cuando clausura al comechingón en el pasado cordobés, recrea efectos de verdad, como la creencia naturalizada en el presente

⁵⁸ Los alcances del segundo ordenamiento son explicados en el capítulo II.

acerca de que los comechingones son los naturales originarios de Córdoba.⁵⁹ Sus palabras son elocuentes:

“Según el *testimonio histórico*, los comechingones eran indios altos, de piel morena y barbados. Los *restos humanos que pueden considerarse como comechingones sin discusión* –por los *elementos culturales* que los acompañan- no corresponden a individuos muy altos. Integran la llamada *raza ándida* y su cráneo presenta la característica deformación tabular erecta de los diaguitas” (Serrano, 2012:175).⁶⁰

La categoría social “comechingón” aparece como nodal –entonces-, no sólo para explicar las lógicas de las configuraciones distintas y distintivas de nominación a través de las fuentes históricas y arqueológicas, sino también y por sobre todo, para explicar las modalidades diferenciales que cobra en las comunidades actuales y en los autodenominados “descendientes” de comechingones, en tanto agentes sociales que construyen activamente su devenir (Stern, 1992). Estas marcaciones de aboriginalidad, serán explicadas en la segunda parte de este trabajo.

⁵⁹ Existe una idea generalizada en la población acerca de que el comechingón, como entidad fenotípica y discreta, es el indígena de Córdoba, y se ubica en la temporalidad inicial de la provincia. Este régimen de conocimiento (De la Cadena, 2006) se encuentra naturalizado y legitimado también en el discurso escolar. Al respecto puede consultar Stagnaro (2011; 2014).

⁶⁰ El subrayado es nuestro.

Capítulo 2

“Indios”: (en) el segundo ordenamiento

“Sin indios no hay América”

Pablo Cabrera. Córdoba de la Nueva Andalucía. Capítulo V.

“El principal factor modificador del cuadro primitivo fue la conquista española, que introdujo nuevas formas de economía, estableció colonias y ciudades, impuso el trabajo servil, desplazó masas de población y provocó entre los aborígenes guerras y alianzas”

Antonio Serrano. Los Aborígenes argentinos. Síntesis Etnográfica. 1947.

En el capítulo precedente afirmamos que los pueblos indígenas que encontraron los conquistadores en el centro norte del territorio cordobés no constituían grupos homogéneos, sino que fueron nominados por su ubicación dentro de una cartografía geopolítica de la dominación colonial, donde la “provincia de los comechingones” se definía por contraste con otras de la gobernación del Tucumán.

En la medida en que se desestructuraron las poblaciones indígenas y se configuraron progresivamente las áreas productivas a través del reparto de tierras y el sistema de encomiendas, van a ser nominadas genéricamente como “indios”, efectuándose un segundo momento del ordenamiento de (des) y (re) etnicización.

El término “indio” aparece en los documentos coloniales muchas veces acompañado por el lugar de asentamiento en un “pueblo de indios” (por ejemplo de Soto o Quilino), bien por las relaciones sociales en las que se encontraban subordinados (tributarios, de tasa), o también por el lugar de procedencia cuando son desnaturalizados (calchaquíes, mocovíes, tobas).

Las categorizaciones que encontramos en los documentos coloniales o aquellas del período republicano, no sólo nos advierten sobre la situación de subordinación espacial y temporalmente específica, sino además, las entendemos en el sentido que les asigna Boccara (2001)⁶¹ como “categorías socio políticas bien especiales, entidades concebidas a priori como

⁶¹ Hemos consultado la versión virtual <http://nuevomundo.revues.org/426>

culturalmente homogéneas”, y que operan como un “apelativo unificador y reductor”. Serge Gruzinski afirma en la misma dirección que “el contexto de la conquista y de la colonización de América es el que invita a los invasores europeos a identificar a sus adversarios como indios, englobándolos de este modo en un apelativo unificador y reductor” (2007:62).

Al respecto, resulta importante considerar los aportes que hiciera el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla (1972:30), quien señala que

“la categoría de indio, en efecto, es una categoría supraétnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte. *La categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial*”.⁶²

Esta marcación de aboriginalidad debe comprenderse en la estructuración de la llamada “república de los indios” por un lado y en contraposición con la “república de los españoles” durante la gestión del Virrey Toledo. Según Palomeque esto implicó la organización jurídica de “dos tipos de gobiernos” que incluía también de “dos tipos de territorios distintos y separados” (2000:111)⁶³. La división en “repúblicas” alude a una desagregación en cuanto a praxis y representaciones de aboriginalidad, pero también a la condición jurídica y social diferencial de los dos grupos étnicos que, por el contexto de desestructuración que tratamos, debe entenderse como de subordinación de la primera a la segunda.⁶⁴

⁶² El subrayado nos pertenece.

⁶³ La autora agrega que “esta forma de explotación colonial se denomina *sistema de gobierno colonial indirecto* en tanto mantenía a la población indígena en sus tierras (recortadas) sin interferir directamente en las formas de producción y de organización en el interior de las comunidades: mientras las antiguas autoridades étnicas con un poder debilitado eran responsables de la entrega del tributo y la mita que implicaba el lento y paulatino debilitamiento económico y político” (2000:111).

⁶⁴ Para profundizar el uso diferencial de estas categorías a lo largo del período colonial puede consultar Levaggi (2001). En sus conclusiones afirma: “la voz república se aplicó (...) al conjunto de las comunidades indígenas, como si todas constituyeran una sola, persiguiendo el mismo fin, hecha abstracción, pues, de sus hondas diferencias culturales.

No obstante, estas marcaciones de aboriginalidad no alcanzan a explicar las complejidades que revisten las relaciones sociales coloniales en la jurisdicción de Córdoba, especialmente porque en la clasificación social bipolar, léase de “indios” y “españoles”, se desmarca la población africana esclavizada, como también los grupos denominados de “castas”, surgidos del proceso de mestizaje significativo que se evidencia en el territorio cordobés.⁶⁵

La primera legislación específica referida a los “indios”, entendida como efecto de poder, pretende inscribir sentidos fijos en las subjetividades sociales (Biolsi, 1995), definiendo *a priori* un lugar para cada actor social, signado por prescripciones morales que suponen sujetos en términos de conductas esperadas. En la medida en que la bipolaridad se disuelve en una sociedad cada vez más visiblemente policromática, cuyas marcaciones renovadas se materializan en los documentos coloniales, se recrean los horizontes de significado que, por efecto de las cadenas de significantes que habilita el mestizaje, promueven una creciente legislación tendiente a controlar los desbordes existentes que rebalsan la rigidez categorial.

La racialización que se opera en el territorio de Córdoba impone criterios de diferenciación que sobrevalúan ciertas marcas corporales por sobre otras, con implicancias duraderas en las esferas políticas, culturales, económicas y psicológicas, estableciendo jerarquías sociales y estigmatizaciones (Briones, 2002:66).

Este concepto -siguiendo a Briones- lo entendemos como un metatérmino que permite analizar las marcaciones de alteridad inscriptas en la raza y “que niegan la posibilidad de ósmosis a través de las fronteras sociales” (2002:66) censurando en la práctica los intentos de traspasarlas. En la

De modo paralelo a la llamada "república de los indios" se habló, por analogía, de la "república de los españoles", en consideración a que, comparadas entre sí esas dos repúblicas, representaban dos realidades socio-políticas distintas, aunque ese paralelismo ocultara el hecho de que a la homogeneidad relativa de la población española se contraponía la heterogeneidad profunda de las culturas aborígenes". Puede consultar la versión virtual en: http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S071654552001002300009&script=sci_arttext

⁶⁵ El tratamiento sobre el mestizaje en Córdoba se analiza en el capítulo III, en el marco de lo que llamamos el “tercer ordenamiento”.

medida que la documentación colonial registra otras clasificaciones, que identificamos al menos desde el siglo XVII, el “indio” mantiene un status diferencial al del resto de las denominadas castas, y si bien se mantiene como categoría racial de clasificación durante todo el período, tiende a desaparecer progresivamente y no se la habilita a permanecer dentro de otras que aparecen, por ejemplo, en las muestras censales como “mestizos”.

A esta racialización primera que pretende inscribir la aparentemente rígida clasificación en “repúblicas”, se le va imponiendo un proceso etnicización (Briones, 2002:66) que deviene de marcaciones inscriptas en la cultura y que “proveen o promueven” el paso entre categorías sociales definiendo diferentes grados de inclusividad. La generosa categorización que aparece en la grilla colonial –como veremos seguidamente en el análisis de los censos de Córdoba-, a la vez que cristaliza una tipología variada de sujetos, habilita a analizar las transformaciones sociales operadas en la jurisdicción, calificadas como de mestizaje por la historiografía cordobesa.

En este sentido, la complejidad del caso nos invita a desentrañar por qué en estas operaciones algunos sujetos quedaron marcados racialmente como “indios” y fueron desapareciendo en los registros coloniales en la medida que nos acercamos a la etapa republicana, y a otros se les habilitaron categorías desde donde fueron marcados.

El desafío de explicar estos procesos nos remite a emplazar los regímenes de clasificación social bajo sus condiciones históricas de producción, a la vez que en las perspectivas teóricas y epistémicas que definen las políticas conceptuales usadas en la constitución de nuevos sujetos, o sea, en la historización que exponga la “falta de límites ‘naturales’ preestablecidos de cualquier especie” sobre la indigeneidad (De la Cadena y Starn, 2009:195).

Numerosas investigaciones realizadas sobre la región del Tucumán, a la que pertenecía Córdoba durante casi todo el período colonial, nos advierten metodológicamente sobre qué aspectos aparecen como relevantes para comprender los alcances de los sistemas clasificatorios. Al respecto, Gil Montero (2005) señala que en el análisis cualitativo de las fuentes, no

pueden desagendarse las explicaciones en relación a los sujetos hacedores de dichas clasificaciones, como tampoco los contextos sociohistóricos de producción de las mismas. En igual sentido se refiere Lorena Rodríguez (2008) cuando analiza la complejidad del término “mestizo” y sus especificidades en términos de desagregación, para el caso de Santa María (Catamarca), en el siglo XVIII.

Esta advertencia aparece relevante para el caso cordobés, ya que desde la segunda mitad del siglo XVII encontramos una compleja reconfiguración de territorios sociales donde podemos identificar tanto a los “naturales” de la región, como a forasteros y/o trasladados de diferentes jurisdicciones (Page, 2004; Bixio, 2009), que se acentúa en el siglo siguiente.

Si consideramos además los procesos de mestizaje en el área, vemos que aumentan las distancias entre las categorizaciones prehispánicas y las que se registran con marcada variabilidad a lo largo del período colonial, y sobre todo cuando se analiza la población encomendada donde las múltiples pertenencias se diluyen por las nominaciones homogeneizantes, tales como “indios de tasa”, tributarios o encomendados, o bien, como señala Bixio (2009:20), a partir de “una desidentificación étnica sufrida a lo largo del siglo XVII (donde) sólo se los reconoce a partir de un atributo descriptivo-interpretativo: *indios domésticos, ladinos, racionales, tratables*”.⁶⁶

No obstante, importa considerar que estas operaciones de desmarcación y marcación hegemónicas acentúan la idea de una desaparición progresiva de los pueblos indígenas de Córdoba.

Rupturas y continuidades en la colonia y la república: encomiendas, “pueblos de indios” y “comunidades de indios”.

En el ordenamiento territorial colonial los “pueblos de indios” ocupan un lugar central como espacios de formación de alteridades a la vez que como dispositivos de “territorialización de soberanía” (Briones, 2005), y desde

⁶⁶ El subrayado pertenece a la autora.

donde es posible definir las políticas de licuación de las variadas identidades étnicas que registran los primeros documentos coloniales.

Si la constitución legal y material de dichos pueblos ayuda a pensar en clave de una compleja relación intra e interétnica para el período colonial, habilita también a investigar las lógicas que cobran las fronteras sociales configuradas en la larga duración, las que bajo el paraguas de la república de los “indios” y de los “españoles”, cristalizan hasta el presente un imaginario de separación, más que de vinculaciones a través de la porosidad de las posiciones y relaciones sociales. La capacidad performativa de estas fronteras en el largo tiempo, inscribe “subjetividades ciudadanas” (Briones, 2005), que aún cuando muchas de ellas se estructuran en relatos convergentes sobre el pasado comechingón, se modelizan diferencialmente en las prácticas y representaciones que se inscriben en los territorios de comunalización y en el espacio público contemporáneos.⁶⁷

Los “pueblos de indios” son definidos por Tell y Castro Olañeta como (2011, 235-236)

“una unidad social, territorial y jurisdiccional que, en el caso de la antigua gobernación del Tucumán, tenía su inspiración en las reducciones toledanas y suponía tres características distintivas: un régimen particular de usufructo en común de las tierras asignadas a cada pueblo, cuyo dominio eminente retenía la Corona y se mantenían fuera del mercado; un conjunto de autoridades compuesto por cacique y cabildo indígena; y la obligación de los sujetos de responder a una carga tributaria por su condición de indio originario”

Como referimos precedentemente, los pocos estudios de caso para el área de Córdoba han contribuido a agendar las formas de reproducción social

⁶⁷ Al referirse a la incidencia de la gubernamentalidad en los procesos histórico hegemonícos, Stuart Hall refiere a que ésta debe concebirse “como ejercicio del poder sobre las prácticas subjetivas cotidianas, (...) como parte indispensable del proceso de construcción de la hegemonía” (2011:63-64).

diferencial de los pueblos indígenas durante la desestructuración colonial, siendo innovadores no sólo por los aportes al conocimiento de estas sociedades, sino también por la rigurosidad metodológica y epistémica que proponen.

En este sentido, recuperando el objetivo iniciado por Sonia Tell e Isabel Castro Olañeta de “reconstruir ese mapa geográfico, social y temporal de los distintos pueblos de encomienda reducidos en el siglo XVII” (2011:237) a partir de “documentos administrativos y judiciales” y teniendo en cuenta “los recaudos metodológicos necesarios para evitar el error epistemológico de confundir la historia de un sujeto colectivo –en este caso los pueblos de indios- con la constatación de la “continuidad” o “desaparición” de su registro en las fuentes coloniales y republicanas” (237-238), es que recuperamos los discursos registrados en el proceso etnográfico, como una opción epistémico sociológica de convertir las ausencias en presencias (Sousa Santos, 2009), sea porque el silencio historiográfico funda su no consideración como sujeto histórico, pero también por la lógica archivadora usada por el aparato estatal, como sostienen la autoras.

Advirtiendo que los procesos de reducción en “pueblos de indios” constituyen aún una temática poco estudiada para nuestra jurisdicción, importa considerar, *a prima facie*, la continuidad/discontinuidad existente entre la configuración del régimen de encomiendas, la constitución de los “pueblos de indios” y la conformación de las “comunidades de indios” que permanecen hasta finales del siglo XIX. En nuestras entrevistas, el énfasis de los comuneros a la hora de legitimar su existencia contemporánea en relación al pasado cordobés se acentúa más en inscribirlo en el primero (régimen de encomiendas) y en las últimas (comunidades indígenas), que en los “pueblos de indios”. Esta problemática será analizada en la segunda parte de esta Tesis.

Hasta el momento sabemos, siguiendo a Tell y Castro Olañeta, que existió un importante número de encomiendas, identificándose 21, de las cuales se han estudiado las primeras 11: Quilino, Soto, Pichana, La Toma, San Jacinto/San Marcos, Cosquín, Nono, San Antonio de Nonsacate, Salsacate,

Ministalalo, San Joseph/Los Ranchos, Las Mazamorras, Guayascate, Ongamira, Cabinda y Macatine, San Agustín, Quilpo, encomienda de Sebastián de Argüello en el paraje de Las Lagunas, encomienda de Miguel de Vilchez Montoya (pueblo de Guamacha), encomienda de Tomás Ferreira (indios reducidos en el pueblo de Guamacha) y Cayasacate (2011:239). Las mismas sufrieron un proceso de disgregación, agregación y reagrupamiento, para ir desapareciendo progresivamente de los registros coloniales durante el siglo XVIII (Tell y Castro Olañeta, 2011).

Según consta en la visita que hiciera el Oidor Luxan de Vargas entre 1692 y 1694, se reconocen 36 encomiendas (Bixio, 2009). A su vez, en los padrones tributarios de 1733 aparecen registradas

“Quilino, Soto, Pichana, La Toma, San Marcos (bajo el nombre de San Jacinto) y Cosquín; como así también Nono, San Antonio de Nonsacate Salsacate, Las Mazamorras (en Ischilín); Ministalalo, San Joseph y Guayascate; y por último, Ongamira, Cabinda (los tres últimos en el norte de Córdoba) y San Agustín (en Calamuchita). Para entonces ya habían “desaparecido” del registro oficial las dos encomiendas de Guamacha que hemos rastreado y los pueblos de encomienda de Quilpo y Cayasacate y la encomienda de Sebastián de Argüello asentada en el paraje de Las Lagunas” (Tell y Castro Olañeta, 2011:244).

A finales del siglo XVIII desaparecen de los registros coloniales: Guayascate, Las Mazamorras, Ministalalo, Los Ranchos y Salsacate.

Por su parte, Arcondo (1992:186) realiza una síntesis de la cantidad de encomiendas registradas desde finales del siglo XVII hasta mediados del XVIII: 16 en 1673, 25 en 1704/05, 8 (más 14 de “número corto”) en 1719, 24 en 1733/34 y 9 en 1749.

Esta información nos permite ver que el sistema de encomiendas perduró hasta casi el final del período colonial. No obstante, la constitución de los “pueblos de indios” no admite análisis similares, sino que los pocos estudios

realizados hasta el presente señalan que cada uno se constituye en períodos diferenciales con indígenas que no sólo eran “naturales” de la jurisdicción, sino también con los desplazados desde otras regiones.

A su vez, no todos los “pueblos de indios” devienen en “comunidades de indios”, algunas de las cuales van a coexistir hasta finales del siglo XIX (Tell y Castro Olañeta, 2011; Boixadós, 2000; Bompadre, 2011b). Las “comunidades de indios” refieren al reconocimiento por parte del Estado provincial del mantenimiento del uso comunal de la tierra por parte de los comuneros de los “antiguos pueblos de indios”, pero sin que se otorgue un título oficial al respecto.

La conformación de los “pueblos de indios” y posteriormente de “comunidades de indios” debe advertirnos que obedece a una reestructuración productiva, sin tener en cuenta la pertenencia de sus miembros a un mismo grupo étnico. A su vez, los mismos no siempre conformaban una “comunidad” concreta, como acontece en otras áreas de la jurisdicción del Tucumán⁶⁸. Esta situación se advierte claramente en el análisis que Beatriz Bixio realiza en ocasión de la Visita de Luxan de Vargas entre 1692 y 1693. Al respecto, advierte que

“sólo 6 encomiendas de fines del siglo XVII estaban reducidas en pueblos, el resto, consistía en rancheríos ubicados al interior de la estancia del encomendero, sin tierras de comunidad y, cuanto mucho, contaban con una pequeña parcela familiar para sembrar” (2009:25).

De esta situación se desprende que la denominación “pueblo de indios” es una categoría colonial que expresa una instancia de clasificación homogeneizadora a los efectos de reestructurar el espacio de ocupación. Bixio advierte sobre los recaudos metodológicos a tener en cuenta a la hora de “realizar análisis de corte étnico”, ya que por ejemplo, los grupos reconocidos por Luxan de Vargas en 1692-93

⁶⁸ Al respecto se puede consultar Farberman y Boixados (2006).

“no pueden homologarse a los prehispánicos y que las desnaturalizaciones, al menos en el caso de Córdoba, donde confluyeron indígenas de diferente procedencia, con historias dispares, produjeron procesos de mestizaje de magnitud que ponen en crisis las categorizaciones tradicionales y fomentan una nueva división del mundo social que incluye fuertemente la marca de la colonialidad” (2009:23).

En este sentido, si la noción de que la sociedad colonial se constituye progresivamente en estamentos, donde es posible identificar clasificaciones variables a lo largo del tiempo para cada grupo como lo señalan los documentos coloniales, en el análisis de tales estamentos implica considerar la no irreductibilidad cultural que presuponen estas diferencias, sino la co-construcción siempre renovada en términos de aboriginalidad (Beckett, 1988; Briones, 1998a) que permite explicar las posiciones sociales de los sujetos (Bourdieu, 1997b) y las relaciones sociales que las fundan y los constituyen como desiguales, que para el caso que estudiamos, son de explotación y autoridad (Balibar, 1985).

A su vez, si en las múltiples modalidades de oposición que separan –o intentan hacerlo en múltiples cadenas de significantes- a “españoles” de “indios”, a “blancos” de “negros” o “mulatos”, etc., el análisis debería provenir de comprender las lógicas de las identificaciones en el sentido articulador, condicional y contingente que le otorga Hall (2003), las que sin cancelar las diferencias, remiten a desentrañar las representaciones culturales hegemónicas que las condicionan. A este respecto volveremos en el capítulo siguiente.

Para muestra, no basta un botón

Más que “rescatar” a los “indios” de la –supuesta- indianidad que manifiestan –por su también supuesto color, sus vestimentas, su lengua-, intentamos reinscribirlos de tantas maneras posibles en las condiciones

sociohistóricas que los produjeron como tales, al punto de identificar una aboriginalidad *sui generis* (Beckett, 1988) configurada en la larga duración, no por la muestra de un botón que permite empíricamente generalizarlos, sino más por la genealogía que los constituye renovadamente en una diferencia que deviene en desigualdad.

Los múltiples significados que se inscriben bajo un mismo término, en este caso “indio”, remiten a un universo heteroglósico (Bakhtin, 1981), inscripto en la política conceptual de una época y a partir de un régimen de conocimiento que, para el caso que nos toca, se estructura en la fe y la razón (De la Cadena, 2006).

Como podemos identificar en los documentos coloniales, el “indio” es clasificado en diferentes momentos –y/o simultáneamente- por su condición de tributario, por la territorialidad que habita (Soto, La Toma, Pichana), por la etnificación del lugar de procedencia (mocovíes, diaguitas), cuando no por su comportamiento licencioso frente al umbral esperado por las élites morales. Este ethos hegemónico establece simultáneamente un orden praxeológico (Todorov, 1984:185) en el sentido que define alejamientos/acercamientos que, por la misma diferencia de la relación asimétrica colonial que los separa, nunca se unifica, nunca se clausura, aún cuando la legislación colonial establezca la necesidad de fijar los límites clasificatorios de esas distancias. Lo praxeológico en este sentido refiere a las posiciones de los sujetos, a lo prescripto y esperado para cada uno en un sentido normativo, como también a las formas en que se materializan las prácticas que superan esas prescripciones.

Veamos por ejemplo el siguiente documento elevado al Cabildo de Córdoba, en el siglo XVIII:

“...tuvo esta referida ciudad en la primitiva de su conquista muchos pueblos de indios, que con el curso de los años ha tiempo inmemorial, que se han extinguido de suerte que hoy se ignoran hasta los nombres de los más de dichos pueblos y los lugares donde tuvieron su población, así por haber

muerto parte de dichos indios como porque muchos, desde la antigüedad desertaron de sus pueblos derramadas y dispersos por la provincia y por la basta jurisdicción de esta dicha ciudad, donde habitan sus descendientes, en número grande con otros muchos foráneos de otras jurisdicciones (...) porque esta clase de indios son generalmente fascinerosos, ladrones, matadores y robadores de mujeres, viviendo holgazanes y sin sujeción alguna...” (En Arcondo, 1992a:190).

Podemos observar que, después de dos siglos de conquista, la “república de los indios” se encuentra desbordada. La política conceptual que funda las clasificaciones primeras admite repensar nuevos términos que califiquen lo innombrado.

Uno de los desbordes es representado paradójicamente por el término “descendientes” que, como puede leerse, refiere a que si bien son una “clase de indios”, no serían “los originales” por haberse “extinguido”, “desertado” o “derramados” por todo el territorio. Estos desplazamientos conceptuales devienen de una política de territorialización de soberanía, que además los devalúa por sus comportamientos indecentes y peligrosos, por vivir por fuera de aquello que es esperado, o sea, “sin sujeción”.

Podemos ver también que desde esta clasificación hegemónica, la devaluación del “indio” corre por dos carriles: el de la pureza supuesta que se degrada en sus “descendientes”, habilitando el camino de la desaparición, a la vez que una política conceptual que configura una clasificación fundada en las clases y el honor, en tanto categorías morales que definen el alejamiento dentro de un ordenamiento axiológico que inscribe los límites de la decencia pública. En este caso, la materialización en prácticas sobre lo no esperado se habilita como nueva clasificación, donde la cualificación de aquello “impensable” se formaliza en todo aquello que desafía el orden establecido (De la Cadena, 2006). Esta otra “clase de

indios” no encaja en la primera grilla colonial y su degradación como “descendientes” los implica en una conducta desordenada que los polariza socialmente a lo no “indio” –y entre otros al español-, ocultando tras la clasificación moral que funda las distancias, las desigualdades sociales que atraviesan a las partes.

Cuando el “indio” desensilla del caballo al que fue subido y desordena el orden social preestablecido conceptualmente, inicia el camino de la no autenticidad. Este desorden rompe también con el cronos que lo crea y lo congela en el origen, devolviéndolo a una historicidad que sabe más de tiempos simultáneos y heterogéneos, por donde discurren las formas particulares de lucha, que terminan de desarmar el fetiche del “indio” como metatérmino, el que alejado de la historicidad de los subalternos naturaliza desde los inicios de la conquista misma, como dijimos, las relaciones de dominación y desigualdad. Esta situación se evidencia claramente en los estudios de caso que comienzan a aparecer para nuestra jurisdicción, referenciados en el capítulo precedente, resultando paradigmático el de Castro Olañeta (2006) sobre el pueblo de indios de Quilino.

Lo considerado nos remite a problematizar en torno a la complejidad social que reviste el concepto de mestizo como categoría teórica pero también materializada conceptualmente en el proceso histórico, a la vez que fundante de un proceso, la mestización, considerada tanto por su genealogización conceptual como por las formas en que fue tratado historiográficamente. Si lo mestizo desbordó las clasificaciones étnicas iniciales del período colonial, no necesariamente fue por la materialización de fenotipos variados que nos tentarían a explicarlo por una perspectiva de la miscegenación o la mezcla biológica, como vemos en varios estudios para nuestra jurisdicción (Endrek, 1966; Celton, 1982, 1993; Arcondo, 1992a), sino más bien por la irrupción de aquello impensado, aquello que se cuela por los intersticios de las clasificaciones sociales, desafiando los límites morales de lo que en la colonia y en Córdoba, se esperaba como prácticas decentes.

El mestizo no evoca el pasado, sino que su presencia, asociada al desorden y al malestar y no necesariamente a la mezcla de cuerpos y culturas,

irrumpe y se erige como perturbador del orden social (De la Cadena, 2006:59), recreando un estado de sospecha sobre su autenticidad, que se funda más en la subestimación del metatérmino “indio”, en la fetichización de lo que de él se espera, que en la historicidad que instala cuando resiste a la categoría que lo imaginaria.

(Des)habilitando representaciones

Durante este último tiempo, las sospechas sobre la autenticidad de los comechingones contemporáneos me ha sido referida en muchos lugares y de muchas maneras. Al ensayar respuestas varias, me di cuenta por un lado de mis propias limitaciones para convertir algo que resulta difícil de explicar -especialmente cuando lo coloquial condiciona la extensión de los argumentos- en algo fácil, que deshabilite esas sospechas.

Sin duda que las interlocuciones a partir del reconocimiento de autoridad sobre mi persona para hablar de los “indios” habilita múltiples sentidos, pero aún cuando mis respuestas satisfagan o no, se constituyan –casi mecánicamente- como una “verdad” o no, crean efectos de sentido, que a la par que recrean formas de conocimiento sobre lo comechingón, me ubican en un bando, que muchas veces se entiende como “a favor de los indios”.⁶⁹

En los desafíos por comprender y explicar lo ya comprendido y explicado o aquello que uno considera y agenda como comprensión y explicación sobre lo ausente, reaparecen los efectos de las interlocuciones, en tanto construcciones naturalizadas sobre la no existencia de indígenas en Córdoba. Aún cuando no es nuestro objetivo desmontar las genealogías individuales que las constituyen, llama la atención la efectividad que han tenido los discursos de la extinción y la deshabilitación territorial en el

⁶⁹ A la cabeza y casi en simultáneo, se me vienen las voces de las prescripciones metodológicas aprendidas en los espacios en que cursé las numerosas metodologías de la investigación, donde las vigilancias epistémicas de Bachelard (1987) (Bourdieu mediante y mediado) o las diatribas del “antropólogo en campo” de Guber (2001), resuenan en mi habitus de investigador, produciendo(me) ciertas incomodidades (Briones y Ramos, 2010).

presente, sobre todo cuando los interrogantes refieren a precisar empíricamente dónde están, cómo viven y qué hacen. Un telos positivista puede advertirse detrás de cada pregunta, cuando no un dejo de tranquilidad cuando se comprende que ya no son los “salvajes” conquistados los que están entre nosotros, sino que por obra de la traducción entre mis palabras y las disposiciones para escuchar, todo parece hacer pensar que esa trasposición homologa sentidos de que “son civilizados”.

Sin duda que los desafíos que aquí presentamos se inscriben en otras coordenadas, pero no podemos desconocer reflexivamente la constitución de un campo de representaciones por donde discurren las moralidades sobre lo comechingón.

A tal efecto, queremos significar una serie de consideraciones que nos permiten aseverar a esta altura, que las lógicas de la desmarcación de indígenas en Córdoba corren por dos caminos que se entrecruzan. Uno de ellos refiere a intentar explicar cómo el aparato estatal republicano y colonial, de diversas maneras, deshabilitó a los “indios” para (re)marcarlos como “descendientes”. El otro camino, abordado en el siguiente capítulo, tiene que ver con desmontar los fundamentos que explican tal desmarcación en producciones científicas contemporáneas, las que omiten en muchos casos comprender las lógicas estatales de clasificación, en una tarea de corte más descriptivo que reflexivo, que no se interroga por todo aquello que queda afuera de dicha categorización. Ambos caminos, sin embargo convergen en un mismo punto, o mejor dicho, en un mismo momento: el de los mestizos y el del mestizaje.

Emplazando el mestizaje

Según consta en diferentes investigaciones, la población cordobesa experimenta un marcado crecimiento durante (y particularmente al finalizar) el siglo XVIII, signado por factores de orden político, social, económico y sanitario (Celton, 1987), por un considerable aumento del mestizaje

(Arcondo, 1998a, Celton, 1987, Endrek, 1966, Punta 1997, Rustán, 2005), y adquiriendo un carácter “predominantemente rural”, cuyas “áreas de mayor densidad y antigüedad del poblamiento eran las serranías y el piedemonte” (Tell, 2008:39-40), constituyendo la jurisdicción más poblada del Tucumán y Cuyo y una de las de mayor concentración del Virreinato del Río de la Plata, e incluso -al menos- hasta 1860 (55).

Los grupos socioétnicos entendidos como matrices del mestizaje (blancos, indios, negros) no constituían por sí mismos colectivos homogéneos. En tal sentido, las categorizaciones surgidas de su cruzamiento biológico tampoco lo eran. La movilidad social en muchos casos estaba garantizada por los matrimonios interétnicos, instancia especial para acceder a recursos, poder y prestigio (Presta, 2004). Bixio afirma que estos grupos “se desdibujan notablemente cuando la investigación se enfoque en las prácticas, redes e interacciones sociales, bienes materiales y sensibilidades”, por lo que

“el lugar social pasible de ser ocupado por cada uno dependerá de factores que muchas veces trascienden la variable étnica, tales como las redes que se hayan podido construir, la configuración cultural, el vestido, la inserción en el mercado de trabajo y de bienes, etc.” (2013:8).

La complejidad del mestizaje requiere de desafíos teóricos y metodológicos. Como afirman Farberman y Ratto (2009:9) “poco podemos comprender del mestizaje –y de los mestizos- si prescindimos de contextos temporales y espaciales concretos o si no articulamos la variable étnica con otras de peso equivalente como la riqueza, el prestigio y el género”. A su vez, si consideramos que las identificaciones no son esencias, sino que por el contrario pueden reconstruirse a partir de develar las relaciones sociales donde se inscriben las definiciones de lo que cada uno es en el mundo (De la Cadena, 2006), los desafíos aumentan aún más, ya que no sólo se trata de definir los alcances de la política conceptual sobre el mestizaje y los mestizos de la época en estudio, sino también del tratamiento e interpretación realizada por los investigadores que los estudian.

Por ello resulta fundamental situar las coordenadas de las lógicas de clasificación social dentro de un sistema dinámico de producción de alteridades, las que aún cuando estén contextuadas dentro de procesos macro, sea este el de la dominación colonial o el republicano, renuevan permanentemente las distinciones jerárquicas entre los grupos, significando una economía política de producción de diversidad cultural (Briones, 2005:15), que se explica tanto por las diferencias biológicas y/o culturales que conllevan, pero también por las teorías de las diferencias que las fundan (Handler, 1985).

Al respecto, Briones propone considerar que en los procesos de alterización debemos no sólo identificar las lógicas de construcción de las diferencias, sino también, poner el énfasis en que las semejanzas no son “aprobemáticas” (1998a:240). Los mestizajes formulados conceptualmente en las categorías que aparecen en los documentos estatales, aún cuando intentan encorsetar las diferencias biológicas y culturales en clasificaciones rígidas (en apariencia) y siempre renovadas, no pueden nominar todo aquello que rebalsa a las mismas y que se cuele por los márgenes imprecisos de las misma clasificación que las funda, habilitando a interpelar no sólo su carácter provisorio y hegemónico de clasificación, sino también las formas naturalizadas que como efecto de verdad son instituidas, como si determinada realidad histórica es *per se*, y no por las disputas que la explican.

Esto nos lleva a cuestionar las lógicas propias de los ordenamientos que aquí consideramos. Si el “indio” es o constituye el sujeto colonizado, y aún cuando sus prácticas discretas lo diferenciarían del conquistador, su condición jurídica y social debe ser explicada por las lógicas propias de la relación colonial que marcan esas diferencias y no por los “supuestos” marcadores de aboriginalidad que los subsumen en categorías discretas y homogeneizadoras. En otras palabras, importa tener en cuenta los efectos y alcances que promueven las clasificaciones en diferentes momentos históricos, más que cuantificar a los sujetos subalternos, los que han sido nominados por operaciones hegemónicas que habilitan *situaciones*

autorizadas de hablar por los otros, de definir las condiciones políticas de la posibilidad del habla y/o de delegar la autoridad del habla (Bourdieu, 2000)⁷⁰.

Bajo estas coordenadas reproducimos y contextualizamos los censos realizados en Córdoba, desde finales del siglo XVIII hasta la primera mitad del XIX, donde se formaliza la desmarcación étnica de los indígenas y su subsunción en categorías variadas de mestizaje.

De los censos o el ocaso de una demografía para los “indios”

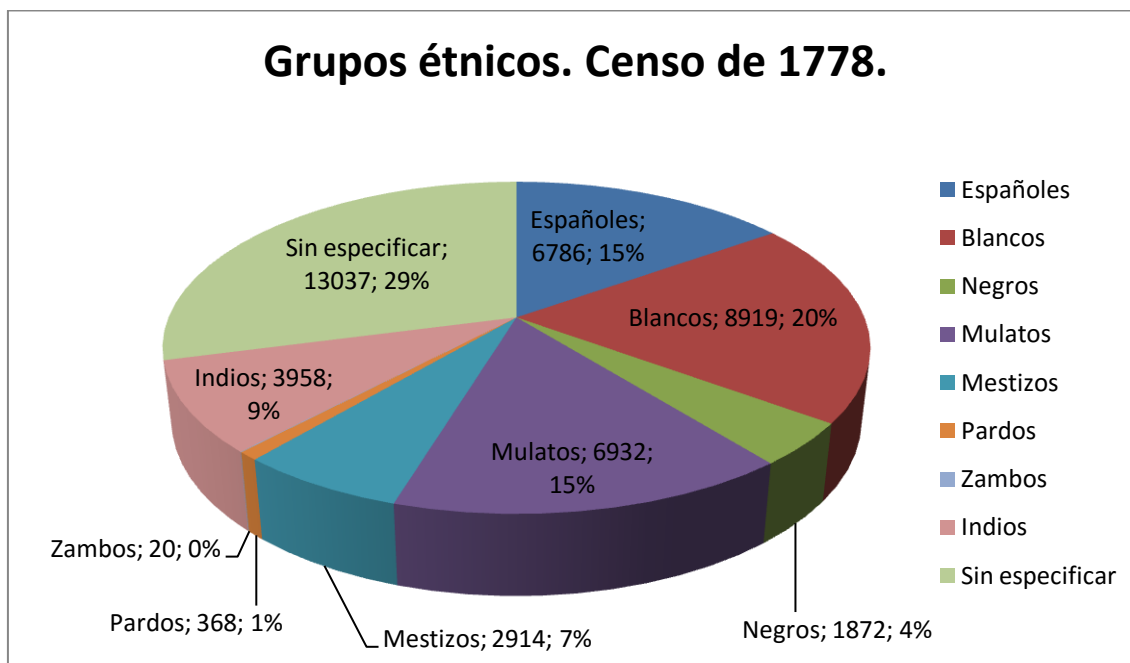
El 10 de noviembre de 1776 la administración borbónica impulsó un relevamiento poblacional en sus dominios americanos con el objetivo de “saber con puntualidad y certeza, el número de Vasallos, y habitantes que tiene (el Rey) en sus vastos Dominios de América y Filipinas” (En Arcondo, 1998a:3-4). La disposición real se efectivizó en el recientemente creado Virreinato del Río de la Plata desde fines de 1778 y principios de 1779, y en Córdoba fue el Cabildo -como órgano ejecutivo-, el que dispuso su realización tanto en el área urbana como en la campaña.

En la muestra censal no se explicitan los criterios utilizados para definir las categorías clasificatorias (sexo, edad, estado civil, etnias, condición legal, distribución geográfica), pero podemos inferir que uno de ellos –no menos significativo- tiene que ver con la definición de la población con capacidad tributaria.

Este censo “se realizó durante un período signado por la mestización” (Arcondo, 1998a:10). El total poblacional que arrojó fue de 44.506 habitantes, los que de acuerdo a la clasificación étnica, se subdividían en 6786 españoles, 8919 blancos, 1872 negros, 6932 mulatos, 2914 mestizos, 368 pardos, 20 zambos, 3958 indios y 13037 habitantes sin especificar. La

⁷⁰ Referenciado a partir de la traducción que realiza Enrique Martín Criado de *Cuestiones de sociología*. Madrid, Istmo, 2000. Se puede consultar la versión online: http://www.pedagogica.edu.co/storage/rce/articulos/42_06ens.pdf

población indígena se ubicaba en los antiguos asentamientos de las zonas serranas, al norte y oeste de la jurisdicción (Tell, 2008:68).⁷¹



Según Arcondo, la aplicación del sistema clasificatorio dependía “del criterio del empadronador” (1998a:10)⁷². En lo que respecta al que usa en la transcripción, señala la discriminación entre “blancos” y “españoles”, incluyendo en los primeros a quienes aparecen “con el aditamento don (o doña)” (10), mientras que en el segundo grupo quienes manifestaron su origen peninsular. El autor agrega que “naturalmente deben indentificarse como blancos a los españoles con lo que tenemos un total de 15.705 que constituirían el grupo formado por españoles y criollos” (10). Los restantes grupos son englobados dentro de las “castas”, totalizando 16.064, mientras que la población no especificada étnicamente 13.037.⁷³ Arcondo presume

⁷¹ Según estimaciones de Silvia Palomeque y en base a al censo eclesiástico de 1778, publicado por Larrouy, en 1927.

⁷² El autor señala que, por ejemplo, en Traslasierra, el censista utilizó una “denominación confusa” al anotar “mestizo español”.

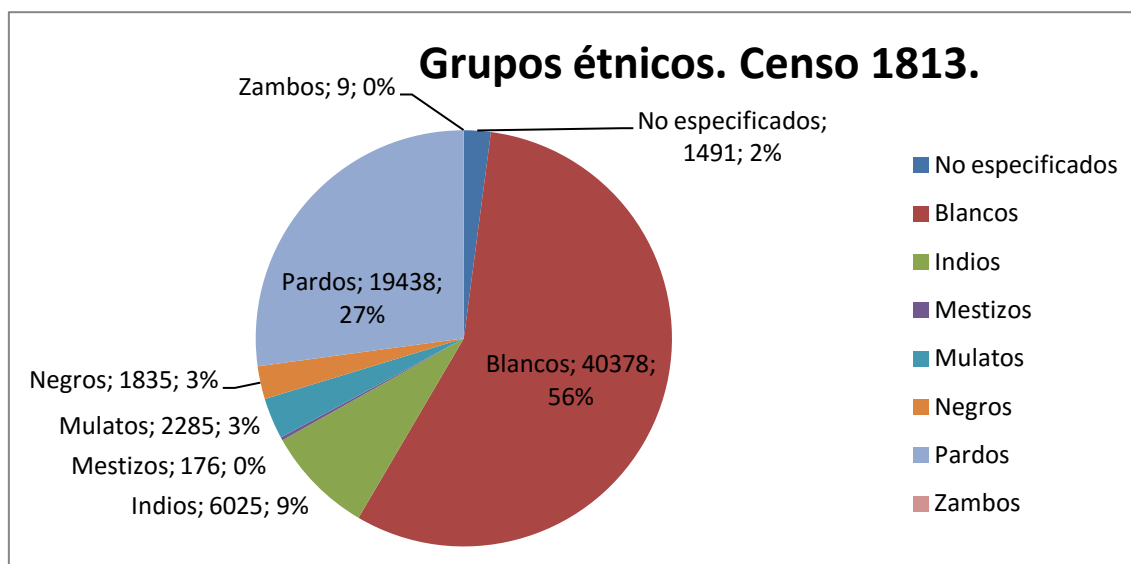
⁷³ Según Arcondo (1998a:11) “los mayores porcentajes de indios se registran en Traslasierra (22,3%), Río Cuarto (16,6%), Río Segundo (12,5%) Tulumba (8,8%), Ischilín (8,7%) y Punilla (7,9%). En la ciudad de Córdoba los indios representan sólo el 1,9%”. En este último caso, se omite la población de La Toma (1998:29).

que la mayoría de los no clasificados serían mulatos, quienes por considerarse socialmente inferiores, habrían ocultado su origen (11).

El segundo censo de Córdoba se realizó en 1813 y fue solicitado en 1811 por el Primer Triunvirato, con el objetivo de

“tener a la vista un estado exactísimo de la población de nuestro Continente y de cada una de las Provincias y Pueblos que la componen en particular, con inclusión de los habitantes de las Campañas, y distinción de estados, edades, sexos, profesiones, y clases”.⁷⁴

El mismo se llevó a cabo en el marco del proceso revolucionario, que requería hombres para conformar las milicias que expulsarían a los españoles de los territorios del antiguo virreinato⁷⁵. Debía establecer las siguientes características poblacionales: clases, estados, procedencias, edades y sexo.



⁷⁴ A.H.P.C. A. de G. Tomo 33 –A- 1811. Fol. 792.

⁷⁵ Expresamente se aclara la necesidad de elaborar un padrón de varones “entre los dieciséis y dieciocho años de edad, solteros, robustos y de buena talla”. (En Arcondo, 1995:27).

Advertimos que no se establece una categoría para determinar la actividad/profesión del censado.

Bajo la categoría “clase” se especifican las marcaciones étnicas. Arcondo observa que

“en el caso de los españoles y criollos, se los denominaba blancos, españoles o nobles; la última denominación da idea de un cierto reconocimiento social, y se identificaba, a veces, con la partícula: don o doña. La denominación de los mestizos de indios daba origen a los chinos, coyas, cholos, mestizos y zambos” (1995:26).

Los datos transcritos sobre los grupos étnicos son los siguientes: blancos 40.378, indios 6.025, mestizos 176, mulatos 2.285, negros 1.835, pardos 19.438, zambos 9, y no especificados 1.491⁷⁶. Sumando la población no marcada étnicamente, se obtiene un total de 71.637 habitantes. Es en los curatos⁷⁷ de Ischilín, Pocho, San Javier y Soto, donde se registra la mayor densidad de población indígena.

Como afirmamos precedentemente, este censo se enmarca más en la coyuntura de la “revolución” y de la “guerra” (Halperin Donghi, 2005), que por la incorporación de la población indígena en términos de igualdad civil o lo que Martínez Sarasola denominó “la Revolución de Mayo de 1810 y la fiebre indigenista” (2011:221).⁷⁸ La *política filoindígena* “es sobre todo un

⁷⁶ Los no especificados corresponden al curato de San Javier, y pueden inferirse dificultades de los censistas para aplicar el sistema clasificatorio.

⁷⁷ Arcondo (1995) utiliza todavía para 1813 la subdivisión administrativa colonial denominada “curato”. Los mismos eran: Ciudad de Córdoba y suburbios Anejos, Calamuchita, Ischilín, Punilla, Río Cuarto, Río Seco, Río Segundo, Río Tercero, Tulumba y Traslasierra. Tell (2008:427) sostiene que desde 1810 y hasta 1850 dichos territorios se conforman en “departamentos” de igual nombre, a excepción de Río Segundo que se subdivide en Río Segundo Abajo y Santa Rosa; Río Tercero que se desdobra en Río Tercero Arriba y Río Tercero Abajo, y Traslasierra convertido en Pocho y San Javier. En este sentido coincidimos con Arcondo ya que siguiendo el trabajo de Cacopardo (1967), sostiene que las primeras nominaciones y definiciones de los límites interiores provincial se inician hacia 1815.

⁷⁸ Importa considerar que las políticas indigenistas durante los inicios del período revolucionario son diferenciales, si consideramos por un lado aquellas que estaban dirigidas a los subordinados como “indios” durante la etapa colonial en las provincias “viejas”, y por otro lado a los pueblos que habitaban Pampa-Patagonia y Chaco, que fueron progresivamente incorporados durante el siglo XIX, en el marco de las formaciones

arma de guerra” (2005:232), especialmente en el Alto Perú, área vulnerable por su proximidad a Lima, a la vez que fundamental por la producción del metálico y donde es necesario movilizar a la población indígena para integrar los ejércitos libertadores. En este sentido, la política indigenista es diferencial para con otros territorios como Córdoba, donde los grupos no hegemónicos marcados étnicamente están devaluados por ser considerados “vagos”, “indecentes”, “perniciosos para la república”, y a su vez porque no tienen el mismo peso demográfico que en el Alto Perú.

A esta situación debemos sumarle que las élites cordobesas no estaban necesariamente dispuestas a ceder su posición de poder y prestigio frente a las autoridades porteñas, como se evidencia en el no envío de diputados para integrar la Junta de Buenos Aires o bien por la jura de lealtad al Consejo de Regencia por parte de las autoridades políticas. Esta oposición a la política revolucionaria encarada desde Buenos Aires, implicó la formación en Córdoba de un ejército contrarrevolucionario que terminó siendo derrotado, siendo sus líderes fusilados, entre ellos el intendente Gutierrez de la Concha y Santiago de Liniers, ex virrey y héroe de la lucha contra los invasores ingleses, cuatro años antes.

En esta coyuntura “las viejas actitudes basadas en el sentimiento de superioridad de castas” (Halperin Donghi, 2005:253) se antepone a la retórica pro-india, lo que se evidencia cuando el gobierno porteño decidió en 1811 la elección de un representante indígena para cada Intendencia, excluyendo “explícitamente a las de Córdoba y Salta” ya que “los representantes de las ciudades y villas de esas jurisdicciones,

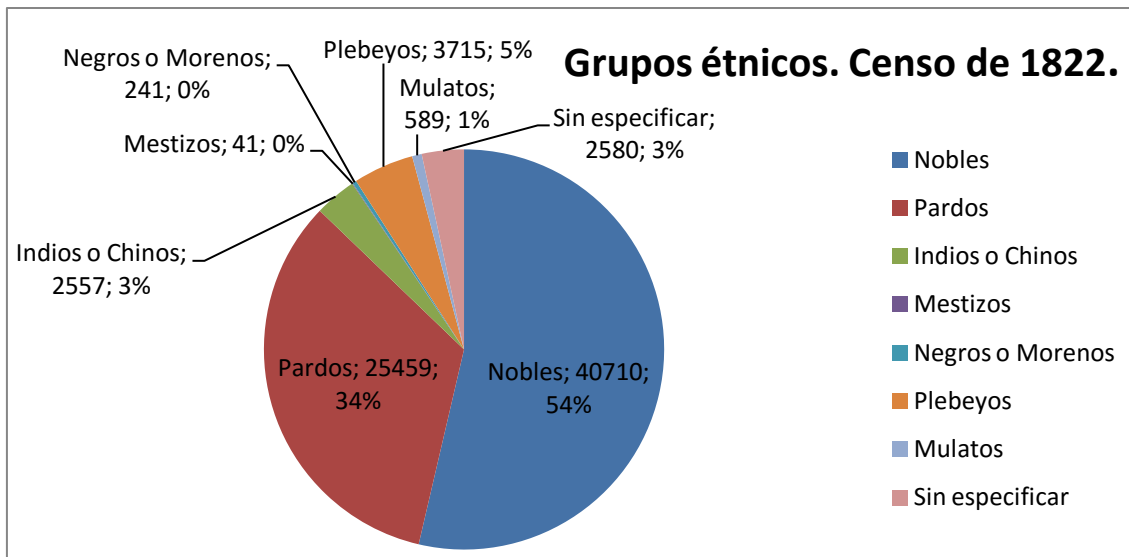
provinciales de alteridad (Briones, 2005) y la conformación del Estado como Nación (Del Río, 2005; Lenton, 2014). Al respecto existe una voluminosa producción de historiadores y antropólogos que explican la naturaleza de las relaciones interétnicas, los procesos de etnicización/raacialización y las lógicas de subordinación por parte de las provincias y el Estado Argentino. A los fines de ilustrar al lector sugiero consultar: 1. Para la región chaqueña: Bossert y Siffredi, 2011; Córdoba y Braunstein, 2008; Trincherro, 2000; Iñigo Carrera, 1984. 2. Para Pampa-Patagonia: Tamgnini y Perez Zabala, 2010; Bechis, 1984, 2006; Nacuzzi, 2002; Ratto, 2007; Salomón Tarquini, 2010; Villar y Jiménez, 2006; Bompadre, 2009; Briones y Carrasco, 2000.

recientemente incorporadas, nada deseaban menos sin duda que recibir como sus iguales a los diputados de la casta inferior” (2005: 253-254).⁷⁹

El segundo censo llevado a cabo en la Provincia de Córdoba durante la etapa republicana se realizó bajo la gestión del gobernador Juan Bautista Bustos, presumiblemente para establecer el potencial electoral de la ciudad y el campo. Esta coyuntura estuvo signada por la caída de las autoridades directoriales en 1820, la emergencia de caudillos que organizaron los estados provinciales a través de la sanción de constituciones republicanas (con la consecuente disolución de las instituciones coloniales, como la supresión de los cabildos), la estructuración del aparato tributario y la organización de las milicias con una acentuada presencia de población rural, evidenciando una marcada política autonomista por parte de las élites locales, para consolidar espacios soberanos de poder (Goldman y Salvatore, 2005).

En este caso, en el censo realizado en 1822 la clasificación de lo que denominamos grupos étnicos se contempla bajo la categoría “clase”. Importa considerar con respecto a los anteriores que se incorporan las categorías “plebeyo” y “noble”, grupos que engloban a la población blanca. El total poblacional que arroja el censo es de 75.892 personas, clasificadas étnicamente de la siguiente manera: 40.710 Nobles; 3.715 Plebeyos; 25.459 Pardos; 2.557 Indios o Chinos; 41 Mestizos; 241 Negros o Morenos; 589 Mulatos y 2.580 personas sin especificar.

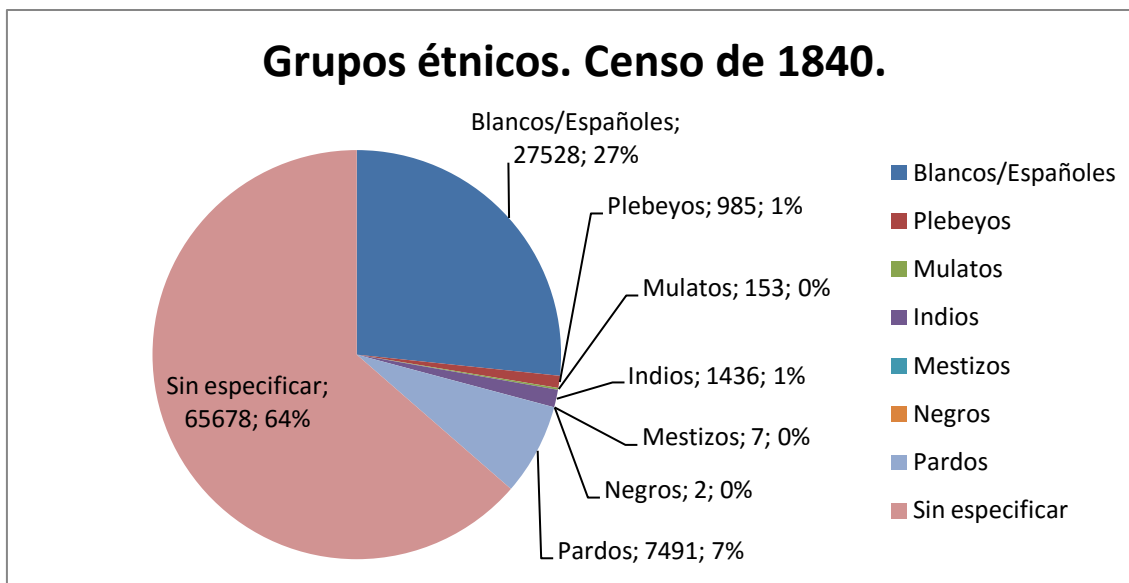
⁷⁹ Las disputas entre las diferentes facciones de la élite dominante por apropiarse de los resortes del poder político y económico durante la disolución del orden colonial llevó a que se impulsara una política “filoindígena” (Halperin Donghi, 2005), cuya naturaleza hegemónica debemos entenderla en el sentido que nos aporta Pavarini, o sea, a partir del “énfasis puesto en el principio de igualdad entre los hombres” que nunca se extiende a “una crítica de la distribución clasista de las oportunidades” (2002:34).



En 1840 se realizó un nuevo censo. El mismo se llevó a cabo tanto en la ciudad como en la campaña cordobesa, bajo el gobierno de Manuel López (1836-1952), aliado del entonces gobernador de Buenos Aires Juan Manuel de Rosas. En esta etapa, a la vez que en diferentes regiones se llevaba a cabo un avance sobre los territorios indígenas de Pampa-Patagonia y Chaco, emprendido en forma diferencial por los diferentes caudillos provinciales (Martínez Sarasola, 2011; Ratto, 2005; Tamagnini, Pérez Zavala y Olmedo, 2005), en Córdoba se avanzaba también en desarticular “los antiguos pueblos de indios” constituidos durante la colonia, a partir de la venta de los territorios comunales por decreto del gobernador, quien argumentaba su desaparición⁸⁰.

La disminución de la población indígena se formaliza también en el censo, si comparamos las cifras en relación a los precedentes. Como en los relevamientos anteriores, fueron los jueces de paz en la ciudad y los llamados “pedáneos” en la campaña, quienes lo llevaron a cabo. La población total provincial arrojó para la época unos 103.280 habitantes, discriminados de acuerdo a la siguiente clasificación étnica: 27.528 Blancos/españoles; 985 Plebeyos; 153 Mulatos; 1.436 Indios; 7 Mestizos; 2 Negros; 7.491 Pardos y 65.678 sin especificar.

⁸⁰ El análisis sobre los alcances del decreto de 1837 se analiza seguidamente, en el ítem II del apartado “Condiciones históricas y sociológicas de la (i)rreductibilidad”.



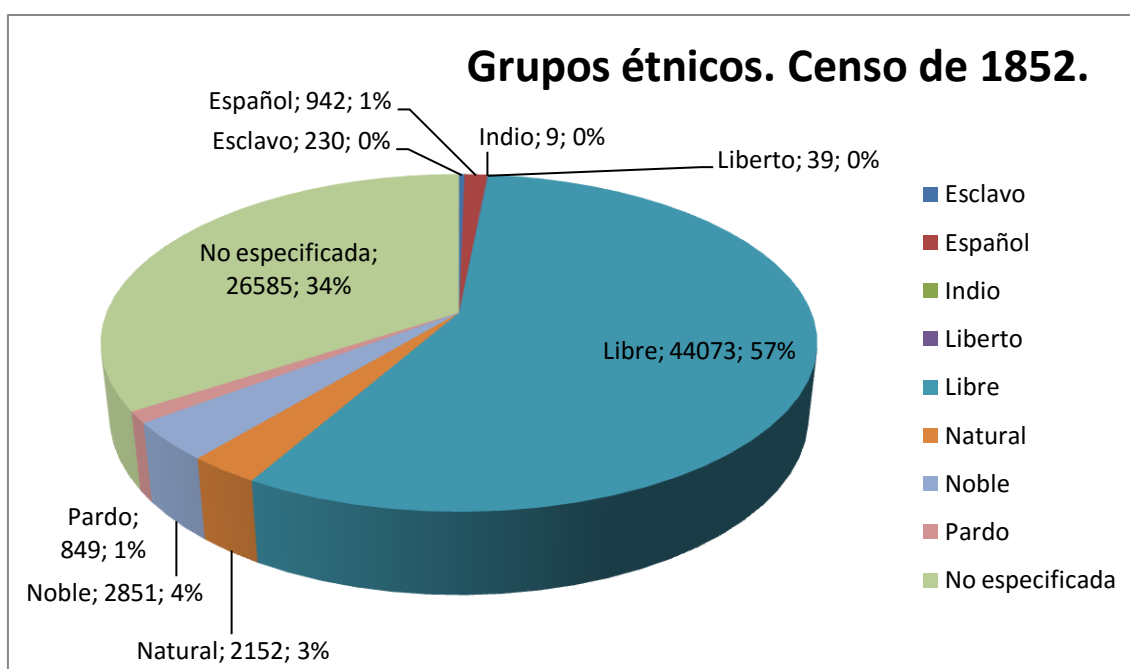
La realización del censo de 1852 se produjo en una coyuntura política crítica que se vincula a la caída del poder rosista y la consecuente deposición del gobernador Manuel López el 27 de abril de ese año. Esta situación provocó la remoción de los jueces de alzada y de paz y el consecuente nombramiento de reemplazantes que, según Arcondo (1992b:3), no tenían arraigo en la población y conocimiento suficiente de la jurisdicción como los anteriores. Entre los principales inconvenientes para su realización el autor señala que se hizo en los distintos departamentos, a excepción de Capital, Tercero Arriba y Punilla, aún cuando estaba programado para la totalidad de la Provincia.⁸¹

La decisión del nuevo gobernador Alejo Cármen Guzmán de alinearse a la política confederal encabezada por Urquiza y la adhesión posterior a la Constitución de 1853 implicaron inconvenientes, especialmente relacionados a la necesidad de determinar el número de habitantes para definir la proporcionalidad de los diputados que representaría a Córdoba en el Congreso de la Confederación. La faccionalización política entre los

⁸¹ En algunos casos, las planillas censales no habrían llegado en tiempo y forma o bien se constató ausencia de personal que pudiera realizarlo. Para Capital se presume que no existió la documentación correspondiente (Arcondo, 1992b:2). Otros inconvenientes refieren a que en el Archivo Provincial de Córdoba se encuentra mezclada la información de algunas pedanías que corresponden al censo anterior, o bien al censo realizado en la campaña en 1856-57 (1992b:3).

seguidores del depuesto gobernador y del recientemente asumido, parece desdibujarse cuando consideramos los privilegios de clase de la época. Sabemos que las élites acostumbraban a mantener los privilegios de “nobles”, haciendo de la ciudad un espacio de consumo de sus más refinados gustos, como por ejemplo, la constitución progresiva de clubes copiados de Francia (Riquelme, 2007:135 y ss.), donde los diferentes bandos se disputaban la gobernabilidad de la provincia.

De la transcripción del censo y bajo el término “condición”, se reproducen las siguientes categorías y cantidades en singular: Esclavo, 230; Español, 942; Indio, 9; Liberto, 39; Libre 44.073; Mulato, 2; Natural, 2.152; Noble, 2.851; Pardo, 849 y No especificada 26.585, totalizando 77.732 personas (con exclusión de los departamentos mencionados) (Arcondo, 1992b:69).



De los censos y de las condiciones metodológicas de su hechura

Importa tener en cuenta que al recuperar las fuentes censales debemos señalar una serie de recaudos metodológicos que tiendan a pensarlas más como un discurso hegemónico epocal, que como una cuantificación y clasificación “natural” de la sociedad en un momento dado. Al respecto, algunos autores coinciden en señalar la necesidad de identificar la *ideología*

estadística, la que nos permitiría dar cuenta de las representaciones implícitas que fundan los criterios de la clasificación y valoraciones subyacentes.

Hernán Otero señala que dicha ideología implica un

“conjunto (no exento de contradicciones internas) de los criterios pseudo-científicos, políticos, culturales e ideológicos que fundamentan la selección y definición de las variables, los valores y las unidades de análisis; determinan el tipo de útil estadístico privilegiado (...); orientan la interpretación de los resultados y legitiman su uso, a través de procedimientos discursivos” (2007:50).

En ella, la cuantiosa estadística colonial tuvo variaciones de acuerdo a la importancia geopolítica y riqueza de los territorios americanos, siendo marginal en el Río de la Plata (173).

La influencia fisiócrata en el pensamiento ilustrado se encuentra plasmada en el censo citado de 1778 (Celton, 1996), el que constituye el antecedente más directo de los censos nacionales de finales del siglo XIX, especialmente por la heterogeneidad de variables consideradas y en particular por las de origen étnico que incluye (Otero, 2007). La continuidad de las variables étnicas coloniales en Córdoba -incluso hasta 1852-, aparece como un dato distintivo de un orden social anterior que parece perpetuarse.

A prima facie, podemos observar que los censos de Córdoba plantean no pocos problemas si pretendemos leerlos desde la supuesta literalidad que pretenden inscribir.

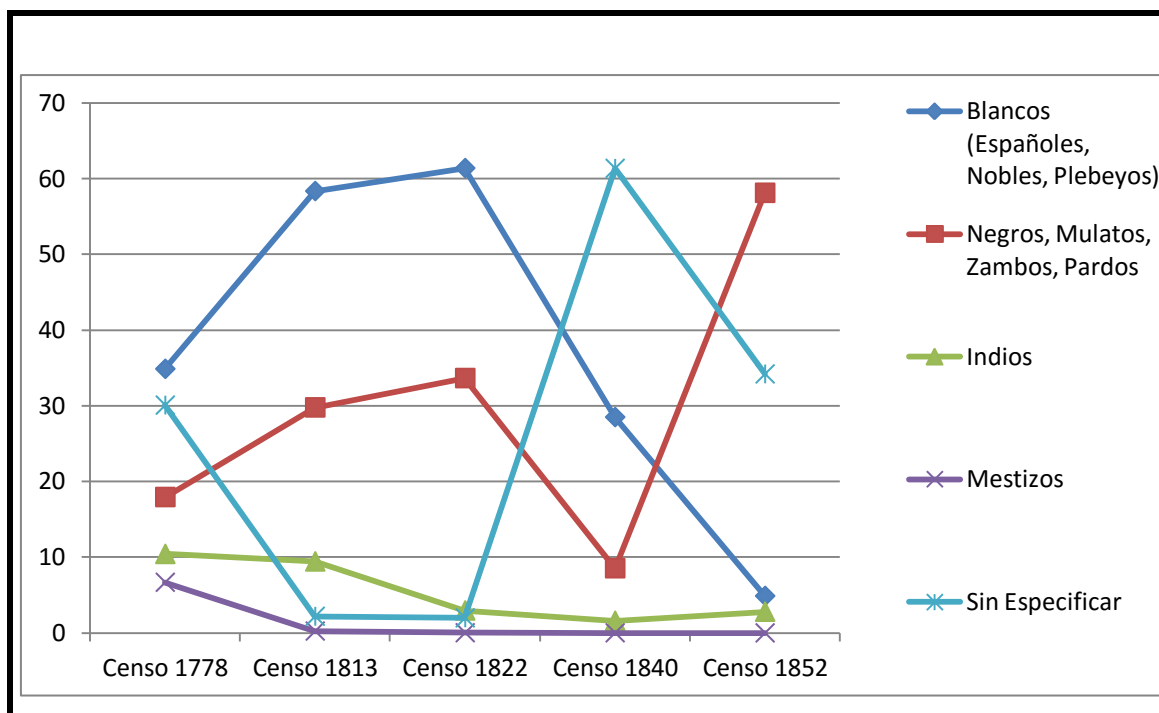
En lo que respecta a las cifras que arrojan, su carácter provisional se funda en los inconvenientes para su realización en cada coyuntura. Hemos señalado varios de ellos, entre los que encontramos la ausencia de áreas censadas, inconvenientes de los censistas para llevar a cabo el relevamiento, bien porque no contaban con las planillas censales o porque en éstas, la grilla prescripta no necesariamente era *transparente*, lo que le

dejaba al funcionario la posibilidad de clasificar a los sujetos en diferentes categorías. Sobre este último punto, tampoco queda clara la metodología utilizada, ya que presumimos que las marcaciones en uno u otro grupo dependían más del funcionario que de la posibilidad que el censado pudiera manifestar su autoadscripción.⁸²

Si tomamos las cifras totales y sin considerar las múltiples y dispares clasificaciones censales utilizadas, coincidimos en la existencia de un aumento de la población, especialmente desde la segunda mitad del siglo XVIII y en relación a los dos siglos precedentes. No obstante, la poca documentación e investigaciones sobre población en los siglos XVI y XVII, sumado el problema de definir el número de habitantes al momento del contacto entre españoles e indígenas, permitiría cuestionar la magnitud de tal crecimiento vegetativo, enfatizando los desafíos que tiene para la investigación dilucidar estas cuestiones a futuro (que exceden este trabajo), e incluso para explicar el *por qué* esta región era la más poblada del Tucumán, a la que pertenecía.

Otro dato que nos llama poderosamente la atención es la considerable cantidad de población “sin especificar”, especialmente en los censos de 1778, 1840 y 1852, como podemos observar en la ponderación realizada en el cuadro siguiente, y con respecto a otras categorías.

⁸² Si hubiera existido la posibilidad de autoadscripción tampoco sabemos sus lógicas, especialmente si consideramos que en las diferentes coyunturas censales existían *identidades devaluadas*, por estar marcadas genéricamente como indecentes, de las que los censados -estratégicamente- podrían haber intentado desmarcase. Al respecto volveremos más adelante.



Variación de las categorías censales entre 1778 y 1852. Elaboración propia.

Es probable que los criterios de clasificación de la población denominada como “sin especificar” variaron en los períodos intercensales, los que arrojan comparativamente mucha menos en 1813 y 1822 y *rebalsan* por fuera de la mayoría de las restantes categorías en los dos últimos censos considerados. Hipotéticamente podríamos afirmar que en una sociedad colonial calificada de estamental (Arcondo, 1992a) o pigmentocrática (Presta, 2000), en transición a una republicana con pretensión de licuar los colores sociales en las disputas sobre el nuevo orden a alcanzar desde 1810, la explicaciones deberían venir de precisar los alcances de la construcción de la hegemonía cultural de la época (Briones, 2004) y de las lógicas de blanqueamiento que atraviesan a los sujetos alterizadores y de la alterización.

Otra situación compleja la evidenciamos cuando se consideran las marcaciones de la población denominada “blanca”, que incluía tanto a “peninsulares”, “nobles”, “patricios”, “plebeyos” y “criollos”. Es probable que su caída brusca en los dos últimos censos citados obedezca más a los inconvenientes por ajustar categorías pre-establecidas a los “colores” y prácticas de este grupo, que al no reconocimiento de los censados por

desmarcarse de ellas. A su vez, al no contar con las actas censales de Capital, Punilla y Tercero Arriba en el censo de 1852, dichos porcentajes se deben relativizar, ya que los sectores reconocidos dentro de la categoría “blancos” registra un crecimiento progresivo desde el siglo XVIII, siendo exiguo su número en este último.

Importa señalar también cómo disminuye hasta casi desaparecer la población clasificada como “indios”, los que no sobrepasan el 3% de la población durante la gestión del primer gobernador provincial Juan Bautista Bustos, para contabilizar sólo 9 en 1852, o sea un 0% de la población.

Censo	Total de población provincial	Cantidad de personas censadas como “indios”	Porcentaje de población censada como “indios”
1778	44.506	3958	9
1813	70.637	6025	9
1822	75.892	2557	3
1840	103.280	1436	1
1852	77.732 ⁸³	9	0

Desmarcación de “indios” en los censos de Córdoba. Elaboración propia.

En igual sentido debemos considerar la categoría “mestizo”, la que no sólo registra una exigua cantidad de individuos clasificados como tales, sino que a *prima facie* habilita a interrogar los criterios de clasificación de los censistas de la época, como también la de los investigadores que señalan al período como de alto mestizaje. Sin duda que los mismos refieren a la variada clasificación étnica resultante de las mezclas múltiples entre blancos, indios y negros, y no *stricto sensu* al grupo resultante de las dos primeras, pero sería conveniente explicitar el alcance conceptual de las

⁸³ Como señalamos precedentemente, el total poblacional no incluye los departamentos Capital, Tercero Arriba y Punilla, quedando sin censar territorios con importante cantidad de población.

mismas, y especialmente cuando podemos observar la coexistencia en cada censo, de categorías superpuestas que refieren a raza, estratificación social, lugar de procedencia y condición legal sobre la libertad o no de las personas censadas.

Triangulando las dispares categorías con la población “sin clasificar” y en contraste con la caída significativa del número de indígenas, pero al alto crecimiento del número en que se descompone la *negritud* (considerada en conjunto bajo negro, pardo, mulato y zambo), podríamos llegar a aseverar una suerte de polarización étnica entre sectores marcados fenotípicamente como “oscuros”, frente a otros disueltos en una casi insalvable modalidad de *blanquitud*.

Movidos más por identificar los efectos de selección de las cifras censales (Champagne, 1975)⁸⁴ que en suponer su carácter de verdad objetiva, consideramos seguidamente un análisis de corte sociohistórico que habilite a explicar las formas de agregación y desagregación de los sujetos.

Consideraciones históricas y sociológicas de la (i)rreductibilidad

I.

Si consideramos la polarización señalada precedentemente, la primera pregunta que nos embarga es saber si los grupos indígenas se “extinguen” como lo señalan los censos o bien son licuados progresivamente dentro de las combinaciones múltiples resultantes de las mezclas entre los extremos polares (“blancos” y “negros”).

La reciente aparición de una compilación de trabajos sobre el mestizaje en Córdoba durante los siglos XVI y XVII de Beatriz Bixio y Constanza González Navarro, nos ayudan a problematizar al respecto. Si bien la categoría mestizaje no es frecuente en la documentación regional, se instala como una “ruptura” a la clásica tripartición social entre blancos, negros e indios.

⁸⁴ Otro trabajo importante acerca de las consideraciones a tener en cuenta en la construcción estadística es el de Merllie (1989).

Bixio sostiene que la legislación específica para este grupo es “muy corta y la tendencia es incorporar en una ley a mestizos y otros grupos caracterizados por la mezcla biológica” (2013:25). La clasificación de un mestizo dentro del grupo de los blancos o bien de los indios dependía de “la categoría de la madre”, y su ubicación se definía por la legitimidad o no del matrimonio, prescripta por la iglesia y las autoridades civiles (27). Cuando se asociaba el mestizaje a la grupidad del indio o bien a la negritud, refería generalmente al señalamiento de los comportamientos sociales denominados como indecentes. No obstante, las jerarquizaciones implicadas en la clasificación -atravesadas por “el principio de la pureza de sangre”-, conducen a comprender las lógicas de escisión de grupos tendientes a “mantener las divisiones del mundo social” y los privilegios de unos sobre otros (28-29).

Sabemos que hacia la segunda mitad del siglo XVIII las zonas de asentamiento indígena se ubicaban en el norte y oeste de la jurisdicción (Tell, 2008) y que hacia 1840, los “pocos” que quedaban residían en las serranías del noroeste (Celton, 1982; Arcondo, 1998a). La investigación de Sonia Tell (2008) nos muestra el carácter fuertemente rural de la población en la jurisdicción de Córdoba -al menos hasta la mitad del siglo XIX-, región caracterizada por la “expansión mercantil y la centralización política” entre 1750 y 1810, las transformaciones resultantes en el mercado interno colonial tras la caída del Alto Perú y la constitución del estado provincial desde la década de 1820.

Aún cuando el Censo de 1778 no incluye información sobre el trabajo de la población censada, que sí aparece señalado en los siguientes bajo la categoría “clase”, consideramos oportuno hacer algunas consideraciones al respecto, especialmente para establecer relaciones entre las clasificaciones étnicas y las actividades de la población.

En la campaña y hasta la etapa independiente, la mayoría de los productores no estaba sometido al tributo y existían “las posibilidades de construir unidades de producción autónomas”, especialmente en zonas de llanura y frontera, con una creciente oferta de trabajo libre que no era

absorbida por las prácticas ganaderas, especialmente la mular (Tell, 2008:411). La desaparición progresiva de la encomienda⁸⁵ no implicó que “los pueblos de indios” concentraran la totalidad de población del área rural, al contrario, encontramos poca población en ellos (incluyendo tanto indígenas de esta jurisdicción y de otras regiones, como individuos clasificados como mulatos y mestizos), complementada por una alta proporción de esclavos y población libre conchabada o bien desplazándose “por una región que ofrecía amplios espacios agrestes con pastos y aguadas suficientes para la subsistencia” o bien “refugios” para escapar de la tributación (Punta, 1997: 212).⁸⁶

Según Arcondo, las relaciones interétnicas en la campaña fueron diferenciales a las reconocidas para la ciudad de Córdoba. En aquella, la población mayoritariamente indígena fue la base del mestizaje, mientras que en la segunda la población africana -de origen esclavo- cumplió dicho papel (1992a:205). Pero importa señalar que ambas se llevaron a cabo bajo prácticas de control social por parte de la administración borbónica, las que tendieron a regular por un lado la circulación de la fuerza de trabajo y por otro aquellas relaciones sociales que eran consideradas amorales. Entre estas últimas encontramos los llamados matrimonios ilícitos, ya que constituían una amenaza cromática para la población⁸⁷.

Sabemos por el censo de 1778 que la población excluida de la categoría “blancos” era predominante tanto en la ciudad como en el campo, superando el 60% de la población. A su vez, si el peso de la población era mayormente rural y los controles morales sobre con quién era posible casarse se suponen menores en esas zonas, la mezcla biológica habría

⁸⁵ Punta (1990) y Arcondo (1992a) señalan la existencia de 9 en el empadronamiento de 1749.

⁸⁶ Sobre las migraciones intra e interprovincial, se puede consultar Romano (1990) y Tell (2008).

⁸⁷ Ghirardi realiza un extenso estudio sobre las lógicas matrimoniales en el período referido, destacando que los controles legales y las sanciones sociales obedecían a que “el obscurecimiento operado en la sociedad era interpretado por el sector privilegiado como una amenaza para su supervivencia como grupo, en ese sentido la exigencia de informaciones de limpieza de sangre constituyen una manifestación de las estrategias de diferenciación utilizadas por los blancos” (2004:31).

escapado a las limitaciones legales impuestas, que intentaban preservar la escala cromática al momento inicial de la conquista.

En el grupo blanco -constituido mayoritariamente por los llamados criollos debido al bajo número de peninsulares (Endrek, 1966)-, se concentraba la clase dirigente, ya sea por ser propietarios de grandes extensiones de tierra y de esclavos, por controlar los resortes del comercio y las funciones del gobierno (Endrek, 1966; Punta, 1997) y por el acceso a los espacios educativos, especialmente el universitario, restringido para los otros sectores (Endrek, 1966; Ghirardi, 2004).

Importa señalar que el matrimonio podía marcar la permanencia o movilidad social de un individuo, especialmente si este aspiraba a integrarse a las élites y siempre que fuera considerado legítimo. Aún cuando se debían adjuntar certificados de “pureza de sangre”, la admisión terminaba por definirse en el seno familiar receptor. La Pragmática sobre Hijos de Familia impuesta por la administración borbónica desde 1778, habilitaba a los padres a seleccionar las parejas de sus hijos menores, lo que presume “que la directa intervención en la decisión de contraer nupcias contribuiría a garantizar la efectivización de uniones consideradas <convenientes> al orden social” (Ghirardi, 2004:42).

El resto de la población se repartía en los grupos denominados como castas. En ella convivían tanto blancos de bajos recursos como los clasificados como pardos⁸⁸, quienes por su condición de libres se los identificaba vinculados a las tareas referidas como oficios manuales (capinteros, herreros, artesanos) e incluso como pequeños propietarios de tierra.

Los llamados “indios”, aún cuando legalmente eran libres y debían ser protegidos por la ley, estimamos que fueron marcados más por el carácter de tributarios que por su fenotipo, ya que para la segunda mitad del siglo XVIII el 75% vivía disperso en las zonas rurales, fuera de los “pueblos de

⁸⁸ Endrek sostiene que incluía a mestizos, zambos, mulatos, chinos, probablemente por el color de su piel, o bien porque “las cruzas eran ya tan complicadas que en muchos casos no había cómo llamarlos” (1966:27).

indios” y sin tributar (Punta, 1997; Tell, 2008). En un territorio donde no siempre resultaba claro establecer las modalidades de la marcación, lo “indio” parece disolverse en las restantes clasificaciones de color, especialmente porque la mayoría se encuentra fuera de las relaciones de explotación, como por ejemplo de las encomiendas en progresiva desaparición o bien de los “pueblos de indios”. Entendemos que el trabajo autónomo en los llamados “oficios” o bien su inserción en las relaciones laborales mercantiles de la época, implicó una posibilidad real de no ser marcados como “indios”, blanqueamiento que habilita un pasaje irreversible hacia otras categorías, operación inducida bajo supuestos civilizatorios implícitos, que no puede asociar trabajo autónomo o propiedad privada como representación de aboriginalidad.

No encontramos información que permita explicar el ocaso del “indio” por causas como la desestructuración comunitaria o las enfermedades, como habría acontecido durante los dos primeros siglos de la conquista. Tampoco disponemos de documentos que permitan corroborar que la mayoría optó por la pureza de sangre, para incluirse estratégicamente en los grupos hegemónicos. El no pasaje posible del “indio” a las restantes categorías genéricamente englobadas dentro del mestizaje, parece enmarcarse más en los regímenes de conocimiento hegemónicos de clasificación social, que como hemos dicho siguiendo a De la Cadena (2006) abrevan en la fe y la razón, que en fenotipos que los definieran como tales.

Si el mestizaje biológico en Córdoba se generalizó tanto en espacios rurales como urbanos, dentro de los “pueblos de indios” como fuera de ellos, los marcadores de aboriginalidad –presumimos- se configuraron diferencialmente en ambos. Pareciera entonces que sólo cabía la posibilidad de seguir siendo “indio” en aquellos territorios emplazados como de indigeneidad, obturando su reinscripción en aquellos que se imaginarizaban culturalmente como no habilitados para contenerlos, más allá de la racialización que muestran los censos.

Importa señalar también que las élites morales no dudaron en cualificar peyorativamente las conductas de la población, especialmente las de los

sectores de *color*. La gubernamentalidad instrumentó diferentes medidas punitivas sobre la población calificada como “vagabundos”, “ociosos”, “ladrones” -entre muchos otros-, especialmente a través de las levas sobre “vagos”, las que se extendieron sobre toda la campaña y no sólo en las áreas de frontera, con la consecuente imposición de la papeleta de conchabo (Punta, 1997:213-214). A su vez dicha población fue estigmatizada por practicar el “amancebamiento” y los “juegos ilícitos”, como también culpabilizada de los robos, siendo muchas veces obligada a trabajar en la obra pública o bien confinada a las zonas de frontera -en expansión durante la gestión del virrey Sobremonte y tras la creación de la Gobernación Intendencia en 1782.

Otro aspecto a tener en cuenta son las políticas públicas de tierras, especialmente las ensayadas desde finales del siglo XVIII por la administración borbónica y durante la siguiente centuria por los gobiernos republicanos.

Las disputas por el uso de tierras comunes de pastoreo y agua, la presencia de agentes privados en los antiguos “pueblos de indios”, cuando no las decisiones de los funcionarios locales de avanzar sobre la tierra indígena (Punta, 1997; Arcondo, 1992a; Romano, 2002; Tell, 2008; Bompadre, 2011b), señalan la constitución progresiva de un mercado de tierras y de la aparición de nuevos actores económicos.

El disciplinamiento sobre la población rural aumentó en la medida que la expansión mercantil demandó tierras y mano de obra, coadyuvando a la expulsión de los llamados “usurpadores” (Tell, 2008) o sea sus antiguos ocupantes, y a la constitución de condiciones vulnerables para su existencia. A esta situación debemos sumarle el fuerte control por parte de los jueces pedáneos .de número creciente desde 1782, quienes intensificaron la presión tributaria (Rustán, 2005; Tell, 2008).

II.

Las transformaciones operadas desde el período independiente, que permiten considerar un progresivo cambio en las relaciones sociales coloniales heredadas, no implican considerar que las prerrogativas de las élites hispánicas desaparecieran, aún cuando se configuraran dentro de la población criolla. Esta situación se refleja por ejemplo en la continuidad de las categorías coloniales usadas en los censos -como los “plebeyos” en 1840 o “nobles” en 1852-, pese a la supresión de las prerrogativas de sangre desde 1813. La grilla censal que clasificaba por origen étnico -propio de un contexto social “segregacionista” (Otero, 2007:175)- se mantuvo hasta mediados del siglo XIX, pudiéndose observar la funcionalidad del mismo, en relación a controlar la capacidad tributaria de la población, como en el relevamiento de la población militar en un contexto de guerra contra el español o bien entre las distintas facciones políticas, aparecidas durante la primera mitad del siglo XIX.

Según Otero, la funcionalidad de la agenda contenida en la grilla censal se inscribe en las disposiciones del Concilio de Trento, especialmente las que refieren al “relevamiento de la población militarmente activa” y al “control religioso y social de los sacramentos” (2007:174). Esta última situación se evidencia en Córdoba cuando consideramos los mecanismos de selección de miembros a la hora de integrar los grupos hegemónicos por las vías del matrimonio:

“Ser conocido de “pública voz y fama”; “ser tenido” en la comunidad de origen y residencia como de “mala raza” o “mala sangre”, “sangre mezclada”, de “baja esfera”, de “nacimiento vil” comprometía seriamente la situación del pretendiente” (Ghirardi, 2004:79).

La autora señala que hasta la mitad del siglo XIX se mantuvo en vigencia el derecho hispánico en materia matrimonial, regulando las formas de acceso al mismo por la vía del blanqueamiento (79).⁸⁹

Desde 1810 como hemos señalado, las políticas públicas estuvieron lejos de favorecer a los sectores calificados como indígenas. La eliminación de los sistemas de trabajo forzado o la libertad de vientres señalan más un voluntarismo estratégico en el marco del filioindigenismo –y por la coyuntura de guerra-, que por la convicción acerca de la igualdad de derechos, especialmente en lo que respecta a mejorar las condiciones materiales a los sectores más pobres.

En este sentido, en Córdoba podemos reconocer un proceso de desmarcación étnica progresivo durante todo el siglo XIX, formalizado en los documentos producidos por la estatalidad, que permitiría indiciar explicaciones sobre la disminución cuantitativa en los censos. Tal paradigmática desmarcación encuentra vinculación con las políticas de tierras, especialmente en lo que refiere a la desarticulación de las encomiendas y de los “pueblos de indios”, encarada por el Estado provincial y los particulares.

Para el siglo XIX es posible establecer dos momentos significativos con respecto a la política de tierras: el primero que se inicia desde el proceso revolucionario y particularmente entre 1820/1855, donde se mantienen las antiguas formas de tenencia y distribución de tierras “por la vía del remate, la composición y donación” o bien la enfiteusis y arrendamiento (Romano, 2002:42), pero con disposiciones específicas sobre la disolución de los territorios de las “comunidades indígenas”; y el segundo entre 1855/1900, cuando se consolida el acceso de los sectores liberales al poder y la inserción del Estado al sistema capitalista y su conformación como Nación, donde se produce la desarticulación final de estas comunidades (Romano, 2002; Boixadós, 2000).

⁸⁹ En el caso de los sectores llamados castas, los conflictos aparecían cuando las familias resistían a que sus hijas se casasen con individuos de condición esclava, porque aunque los hijos nacían libres, la mujer, por tener que convivir con su marido esclavo, pasaba a esa condición (Ghirardi, 2004:85).

Dentro del primer momento encontramos como paradigmáticos los sucesivos litigios llevados a cabo –entre otros- por los comuneros de San Marcos, Cosquín y el Pueblo de La Toma contra distintos particulares, quienes pretendían ocupar parte de su territorio con la complicidad del Estado.⁹⁰

Siguiendo el pleito sobre las tierras de La Lagunilla investigado por el CIICA (2012:124-138), entre el particular Juan Bautista Carranza y el Pueblo de La Toma, merece detenernos en las consideraciones expuestas por el Estado, al respecto. Carranza reclamaba como propias las tierras de La Lagunilla (cercanas a la ciudad de Alta Gracia), pidiendo intervención a las nuevas autoridades constituidas durante el proceso revolucionario, para que intervinieran en su favor por encontrarse éstas “baldías”. El Síndico Procurador General de la Ciudad José Vélez, en referencia al Pueblo de La Toma -pero también a los “pueblos de indios” de Soto y Quilino- destaca que:

“desde 1811 finalizó la ‘representación de protección de indios’ constituyéndose en su lugar la defensoría de pobres por lo que estas poblaciones (los indios) fueron incluidos en esta categoría habiendo perdido los ‘privilegios’ que le otorgaba esa condición. En consonancia con esto se suprimió el derecho hereditario de cacicazgos y curacazgos y las comunidades ya no conservaron esa identidad debido a la ‘excesiva mezcla que hay de la originalidad’” (CIICA, 2012: 125).⁹¹

⁹⁰ Distintos trabajos refieren a los pleitos del Pueblo de la Toma contra particulares, desde finales del siglo XVIII hasta su desestructuración en 1886. Al respecto puede consultar: Boixadós (1999); Page (2007); Palladino (2010); Tell (2010); Bompadre (2011b) y CIICA (1999, 2012). Sobre los dos “pueblos de indios” restantes ver Tell (2011).

⁹¹ En el Anexo de la mencionada investigación se reproduce el documento que contiene la posición de José Vélez. Las intenciones de impulsar la privatización de las tierras indígenas de la jurisdicción se evidencia textualmente en la siguiente declaración: “Tercero. Que autorizados con tal “títulos se vienen tomando los mejores terrenos como Soto y Quilino, cuyos lugares puestos en manos activas serían capaces de comparación con San Juan y Mendoza con sus producción. Y digo que sería muy conveniente y tal vez el único destino, esclarecer los terrenos y luego sin pérdida de tiempo subastar y rematar al mejor postor” (En CIICA, 2012:300)

El argumento del Procurador General a favor de la privatización de la tierra se funda en la dilución del “indio” en las mezclas producidas por el mestizaje, hipodescendencia que habilita rematar las propiedades que poseen desde la colonia. Vélez descalifica las marcaciones de aboriginalidad de los “indios”, en el mismo sentido que lo hizo el Cabildo en el siglo anterior, según consta en el documento consignado al iniciar este capítulo:

“...las referidas poblaciones, tanto *en lo moral como en lo político*, lejos de ser vistas, *son perniciosas a la República* por algunas razones que apuntaré: primero, que estas poblaciones mentados *Indios, cuya expresión es quimérica, pues no son tales*, sino un grupo de hez de cada lugar, que perseguidos por sus delitos van y encubren entrando con él la conducta más reprehensible como lo dirán mejor los vecinos criollos y los mismos marginados por las comunes quejas que de estos viene. Lo segundo es juntar *el número crecido de moscas* que al fervor de las malas costumbres de los pobladores se acogen desde lejos, llegando a este indecente albergue diseminan queresas, *resultando una gusanera asquerosa y pernicioso a la república*. Y digo que *sería muy conveniente y tal vez el único destino*, esclarecer los terrenos y luego sin pérdida de tiempo *subastar y rematar* al mejor postor: El primer paso del proyecto sería que el Estado establezca el importe de los terrenos. El segundo, el *exterminio de ladrones y holgazanes* que, a manera de zánganos gozan la miel que producen los terrenos sin cooperar con su trabajo al adelantamiento del estado. Tercero: que *quemadas las cuevas* no queda ya acogida para las demás fieras devoradoras del vecindario. Cuarto y último beneficio: que puestas en manos laboriosas y pendientes no dudo entraran muchos criollos a la campaña y aún los vecinos de la ciudad y estos últimos como mas despejados

harán campaña con aquellos y ayudados los unos con los otros a saber: los de la ciudad con su caudal y los del campo con su asistencia personal.”⁹²

(Auto del Procurador General Don José Vélez al Gobernador Intendente de Córdoba. 15/10/1815. En CIICA, 2012:124).

El documento señala una política pública de continuidad entre la colonia y la república en lo que refiere al despojo territorial de los “indios”. Desde fines del período colonial se puede observar un progresivo aumento del monopolio de la tierra y de la afirmación de los derechos de la propiedad privada, significando un atropello a las “costumbres inmemoriales” (Tell, 2008:415), con la consecuente punición a la población insurrecta que defiende sus posesiones.

Se continúa entonces con la constitución progresiva de una geografía de inclusión/exclusión (Briones, 2005), caracterizada por un Estado cordobés que desmarca en su interior al “indio”, descalificando su marcación como tal -especialmente cuando este reclama derechos sobre los territorios que ocupa-, habilitando al capital privado como sujeto de la apropiación. Aún cuando se comienza a organizar el Estado en la década de 1820 con una Constitución provincial que se funda en la división de poderes, “el conservatismo español se enseñoreaba en sus instituciones” (Cárcano, 1926: 53), y las élites dirigentes constituidas por abogados, médicos, “confesores” y comerciantes, no sólo integran la Legislatura, sino también, controlan los resortes del poder económico y comercial. Una “oligarquía urbana” (Endrek, 1978) y rural que mantenía la tradición colonial de tener casa en la ciudad y propiedad en la campaña, se encargó de mantener las prerrogativas del Antiguo Régimen y “junto al papel rector o tutelar de la religión en los diversos órdenes de la vida social y cultural” (Romano, 2002:272-273), reconfiguró a Córdoba como un orden hegemónico confesional e ilustrado.

⁹² Lo reproducido pertenece a una hoja del Auto mencionado que actualmente se encuentra en poder de un miembro de la comunidad de La Toma. La misma ha pasado de generación en generación y es celosamente custodiada por los comuneros, quienes señalan la intencionalidad manifiesta de ser exterminados por parte de las autoridades cordobesas. El subrayado sobre el Auto es nuestro.

En este contexto, el Estado avanza en la expropiación de los territorios indígenas. Esta situación se constata en la década siguiente, con la sanción en marzo de 1837 de la ley “Facultando al Poder Ejecutivo para vender los territorios de los antiguos pueblos de Indios” de “Quilino, San Antonio de Nonsacate, San Marcos, Pichana, Cosquin y Toma” (art. 1), arguyendo “necesidades del Erario Público” y resaltando que:

*“desaparecieron ha tanto tiempo, y no han quedado en ellos sino muy pocos descendientes de los indígenas, llenándose este vacío de un enjambre de ladrones y malvados”*⁹³.

Según Romano (2002:54) la implementación de la ley “no se tradujo en resultados concretos ni inmediatos” por los problemas legales que suscitó la medida que obligó al gobierno a crear por ley un “Tribunal especial para los asuntos que versen sobre tierras”⁹⁴. En igual sentido, Boixadós (2000:92) afirma que la desarticulación de las “Comunidades Indígenas” de la provincia “no se materializaron sino en los años '80, cuando un poder político, liberal y consolidado, logró rebatir los títulos coloniales”.

No obstante, esta acción administrativa revela la naturaleza sociológica de la desmarcación territorial, y así como entendemos que “todo procedimiento burocrático transcurre a lo largo del tiempo, implicando una sucesión de actos interconectados y complementarios” a la hora de definir el territorio indígena (Pacheco de Oliveira, 2006:31), igual proceso puede considerarse si realizamos una etnografía de las prácticas estatales de disolución de los “pueblos de indios” y las “comunidades de indios”, no sólo ya en el sentido geográfico del término, sino también –y por sobre todo- de las relaciones sociales nuevas, devenidas de la privatización de la tierra y la subsunción de las comunidades a la progresiva conformación del mercado de trabajo cordobés.

⁹³ En *Compilación de Leyes... op. cit., p. 99*. La ley fue sancionada por la Legislatura y bajo el gobierno de Manuel López, alineado a la política federal de Juan Manuel de Rosas. En el Anexo reproducimos la totalidad de la ley, indicializado como 2.

⁹⁴ *Compilación de leyes.. Op. Cit. P. 103*.

A la par que se deshabilita lo “indio” al interior provincial se produce un desplazamiento por fuera de los controles directos de la gubernamentalidad, marcando lo indígena como un problema localizado en los márgenes. Las políticas de expansión sobre las zonas de frontera con los pueblos indígenas de Chaco y Pampa Patagonia, que encuentran agenda en la Legislatura cordobesa hacia 1830⁹⁵ y 1837⁹⁶, permiten constatar dicho desplazamiento, política que habilita tecnologías y dispositivos que, a la vez que disciplinan y normalizan su diversidad interna, crea marcadores de aboriginalidad afuerinos, aún cuando no estén dadas las condiciones y posibilidades reales de administrarlos.

Esta acción estatal no puede comprenderse sino en la sucesión de instancias que permiten observar la organización del poder y el ejercicio de la dominación política que, mediante mecanismos de institucionalización diferenciada de su autoridad, ejercen una política de control, creando o reforzando instituciones públicas, las que dotadas de legitimidad, imponen “una estructura de relaciones de poder que garantice su monopolio sobre los medios organizados de coerción” (Oszlak, 1997:17). En este sentido, la gestión de Manuel López avanzó sobre el territorio “del Pueblito” (art. 2) (La Toma) mediante la creación en 1843 de un cementerio público, otorgando al Jefe de Policía la facultad de aprobación del plan (art. 3) como también su “Administración y custodia” (art. 6).⁹⁷ El control de la legalidad del régimen de propiedad por parte del Estado se formalizó hacia octubre de 1849, a partir de la creación del Departamento Topográfico y la autorización de agrimensores “para asegurar el acierto de las mensuras”.⁹⁸ De todos modos, la real inversión en tierras en este período fue escasa y se localizó en zonas con potencial productivo. La inexistencia de un consolidado grupo de inversores, la escasez de metálico por la pérdida del

⁹⁵ Ley acordando algunos privilegios a los pobladores de la frontera 1/9/1830 y 23/12/1830. *Compilación de Leyes, Decretos, Acuerdos de la Excm. Cámara de Justicia y demás disposiciones de carácter público dictadas en la Provincia de Córdoba desde 1810 á 1870*. Tomo 1. Imprenta del Estado. 1870. Pp. 56 y 70. La norma fue sancionada por la legislatura unitaria que respondía al gobernador José María Paz.

⁹⁶ Expropiación de tierras sobre la frontera del Chaco fechada el 9 de febrero de 1837. En *Compilación de Leyes... op. cit.*, p. 98.

⁹⁷ *Compilaciones de leyes... Op. Cit. P.115-116*.

⁹⁸ *Compilaciones de leys... Op. Cit. P. 146-147*.

mercado altoperuano y la falta de políticas de incentivo a la colonización, configuraron “la ausencia de una política de tierras” (Romano, 2002:60).

La sanción de la constitución provincial de 1855 creó las condiciones legales para la formalización de la ocupación territorial y la consecuente política inversionista y especuladora de los sectores económicos aliados al gobierno. Las atribuciones consagradas al poder Legislativo para “Disponer del uso y enagenación de las tierras Provinciales en satisfacción de las deudas de carácter Provincial ó para objetos de manifiesta utilidad pública” (art. 28, inc. 12), “Calificar los casos de expropiación por utilidad pública” (art. 28, inc. 25) a la vez que “Decretar la ejecución de las obras públicas exigidas por el interés de la Provincia” (art. 28, inc. 27) habilitaron a las fuerzas policiales para ser los ejecutores directos en casos de negación a acatar las disposiciones públicas. A su vez, el marco normativo habilitó un relevamiento provincial sobre las posesiones a los efectos de definir la “Contribución Territorial”.⁹⁹

El período que se inicia en 1855 se caracterizó por un proceso de “modernización” de las instituciones estatales, especialmente en lo que refiere a la organización del Departamento de Hacienda, de la política tributaria y del avance sobre zonas de frontera con fuerte potencial agroexportador, especialmente desde la década de 1860, donde se visibiliza la conformación de una matriz agraria y pecuaria, en vistas de la inserción al sistema capitalista internacional. La presencia progresiva de capitales inversionistas extranjeros, el estímulo del crédito para inversiones y la formación de élites relacionadas al mercado inmobiliario, permiten aseverar que las políticas estatales devinieron en políticas de etnicidad, no sólo por la privatización de los territorios indígenas, sino también por la desmarcación de prácticas culturales en los espacios urbanos de Córdoba capital (Bompadre, 2011b).¹⁰⁰

⁹⁹ *Decreto sobre el Registro de propiedades, capellanías, hipotecas y censos. Compilación de Leyes...op.cit.* Tomo 2, Pp. 242-43.

¹⁰⁰ Al respecto, en la década del '70 se registran normativas municipales ordenando el uso del espacio público, ya sea imposibilitando la construcción de conventillos o casas de inquilinato, o también vinculados a definir los horarios para las riñas de gallo, el festejo del

Hacia 1859, el entonces gobernador Dr. Mariano Fraguero avanzó en los procesos de urbanización disponiendo la formalización de espacios para la Policía y las Guardias Nacionales, alcanzando tanto a las poblaciones urbanas (La Toma), como a las de Cosquín, Soto, Pichanas, Quilino y San Marcos.¹⁰¹ La medida se completó hacia 1867, con el “amojonamiento” de La Toma bajo la supervisión de una “Junta Sindical” integrada por el Curaca y dos comuneros (Boixadós, 2000). El Estado se reservaba el derecho público de ordenamiento territorial y como estrategia tutelar para morigerar conflictos, admitía la posibilidad de interponer reclamos, pero no por las vías ordinarias previstas por la constitución cordobesa. Al respecto, el Estado admitía que “los interesados diriman las cuestiones que sobre esto se puedan suscitar por medio de un árbitro sin acceder a la jurisdicción de los jueces y trámites de un litigio”¹⁰².

Entre 1870 y 1890 se emplazaron en la ciudad de Córdoba 18 barrios nuevos, pero como afirma Boixadós (2000) con diferencias claras dentro del grupo que denomina como “élite urbanizadora”¹⁰³. Importa considerar a esta altura que los años '80 implicaron una modalidad de desarrollo urbano estructurada a partir de una compleja red de relaciones políticas y comerciales, que desembocaron en un gran negocio inmobiliario. Los miembros de ésta élite se beneficiaron con la obtención del crédito público provincial y nacional y establecieron sus propias casas de negocios (ramos generales, barracas, de tierras). Un caso paradigmático lo representa la creación del club social “El Panal”, sede del activismo social y político del

carnaval, o la prohibición de bañarse en el río que atraviesa la ciudad. Otro aspecto importante a considerar es la instalación de capillas en barrios que no los tienen, como también la inhabilitación de prostíbulos (Romano, 2002).

¹⁰¹ *Compilación de Leyes... op. cit.* Tomo 2, pp. 111 y 142.

¹⁰² *Compilación de Leyes.. op. it.* Tomo 2, p. 493.

¹⁰³ La autora reconoce la existencia de dos grupos dentro de esta élite: el primero que inicia hacia 1870 “una política planificada y de largo alcance” y el segundo que reorientó su política a partir de los alineamientos con el poder nacional (alianza entre roquistas y juaristas) y a partir del financiamiento externo (Boixadós, 2000: 28).

juarismo¹⁰⁴, al que concurrían reconocidos personajes del negocio de inmuebles.¹⁰⁵

Los negociados no pasaban desapercibidos por los núcleos opositores. Así lo revela el diario *El Eco de Córdoba* el 18 de febrero 1886:

“El Panal en este caso son los dineros fiscales, los puestos públicos, los grandes negocios, el estado, el dinero del pueblo en un palabra, y ellos los que se la comen, los que se chupan la miel, son los zánganos de la colmena de este pueblo. Viva la sociedad del panal! que siga chupando la rica miel y dejando la cera para el pueblo, que al paso que van los impuestos, los empréstitos, las obras públicas y los adelantos materiales de este gobierno extraordinario pronto no le quedará cera ni en los oídos”.

Las leyes 250 y 854 de 1881¹⁰⁶ impulsadas por los sectores oligárquicos de extracción juarista y las empresas inversoras de la época, crearon las condiciones para un nuevo ordenamiento territorial. Se destaca el proyecto del ingeniero Esteban Dumesnil¹⁰⁷, quien propuso para la ciudad de Córdoba la construcción de un sistema de agua corriente, solicitando la concesión de 240 leguas de tierra.¹⁰⁸ El 23 de agosto de 1883 la comunidad de La Toma publica en el diario *El Eco de Córdoba*, un comunicado que denuncia que por su condición de “indios”, se le desconocen derechos ciudadanos:

“Hoy se trata de despojarnos de nuestras tierras y nuestras casas, mañana puede ser que se nos quitan nuestros hijos

¹⁰⁴ El entonces gobernador de Córdoba Miguel Juárez Celman era concuñado del presidente Julio A. Roca (ejecutor de la llamada “Conquista del Desierto” sobre los territorios de Pampa Patagonia), y beneficiario privilegiado de las políticas nacionales.

¹⁰⁵ Al respecto puede consultar Díaz de Molina (1972).

¹⁰⁶ *Compilación de Leyes... op. cit.* Tomo 8, p. 397.

¹⁰⁷ El ingeniero tenía participación en el tendido del alumbrado público y de los negocios ferroviarios.

¹⁰⁸ *Digesto de Ordenanzas y Acuerdos de la Municipalidad de la Ciudad de Córdoba, 1886-1890.* Folio 185.

(...) en mérito de denominarnos indios, es decir, hijos de la humanidad, sin derechos, sin Patria y sin hogar”.

Las “razones de utilidad pública” que se esgrimen en la ley 1002 de 1885¹⁰⁹, habilitaron al gobierno de Gregorio Gavier a la expropiación y expulsión definitivos de los comuneros de La Toma por parte de la fuerza policial, la que se consumó en octubre de 1886. El entonces Ministro de Gobierno Ramón J. Cárcano justificó la expropiación de las tierras comunales en 1886, afirmando:

“Estas comunidades son estanques de barbarie en medio de la población civilizada. Se limitan a cultivar la tierra en la cantidad necesaria para asegurar sus alimentos durante el año. (...) Dividir la propiedad común, señalar a cada comunero el lote que le corresponde, o si esto no es posible enajenarlo en remate público y distribuir el dividendo, es entregar al cultivo una superficie de tierra e incorporar al trabajo y movimiento general a una agrupación de hombres útiles entrelazados por la atmósfera de quietud e inmovilidad en que se desenvuelven”¹¹⁰

Los beneficiados en la adquisición de tierras para la puesta en producción o para la reventa pertenecían a los grupos oligárquicos del juarismo (Bischoff, 1986:225), entre ellos Carlos Casaffousth o bien Ismael Galíndez, quien compró 1267 hectáreas parceladas. Al respecto, Boixadós (2000:101) afirma que “la comunidad se desintegró y los condóminos, que usufructuaban 8.000 hectáreas, ahora eran adjudicatarios de una parcela de 1.250 metros cuadrados”. La medida significó la desarticulación final del Pueblo de La Toma, que sólo se entiende en un proceso de larga duración, donde las élites cordobesas se disputaron la apropiación del espacio público y privado, a favor de un argumento modernizador que lejos de

¹⁰⁹ *Compilación de Leyes... op. cit.* Tomo 12, p. 253.

¹¹⁰ *Memoria del Ministro de Gobierno, Justicia y Culto de la Provincia de Córdoba 1886/87.*

expresarse en marcaciones materiales del “progreso”, se tradujo en prácticas sociales racializadas.

De todos modos, la lógica improductiva que arguyeron los sectores dominantes sobre las formas de tenencia comunitaria como también de las prácticas “indecentes” de los antiguos comuneros, definieron las políticas racializadas de distribución espacial de la ciudad, habilitando grandes negocios entre los sectores gobernantes y sus “socios” inversores. Como afirma Boixadós (2000:101),

“mientras el erario público se resarcía enormemente de los gastos de expropiación, los mayores beneficios recayeron en los particulares que pudieron acumular, revender o hacer producir extensas superficies mensuradas y demarcadas, combinando la actividad agrícola y/o la de la construcción, utilizando el nuevo sistema de riego”.

En una coyuntura histórica donde la metáfora del crisol de raza operaba como matriz para definir los deseables e indeseables (Misetich y Bompadre, 2003), las consideraciones raciales, de clase y las político-ideológicas (Briones, 2004) definieron las nuevas modalidades en que se estructuraron las prácticas sociales, diversificando las trayectorias de los comuneros en el marco de un proceso de modificación de las solidaridades y de la jerarquización de sus miembros hasta el presente. Este proceso de larga duración se entiende como contemporáneo al de Pampa-Patagonia y Chaco, en tanto formas particulares de incorporación al sistema capitalista, donde la subordinación sólo puede explicarse por el proceso hegemónico impulsado desde el Estado como Nación y las modalidades provinciales y locales para definir las políticas de etnicidad.

III.

Córdoba formalmente se había quedado sin “indios” a mediados del XIX. Sólo se consignan 9 en el censo de 1852, y los que litigaban por mantener

sus territorios fueron descalificados como tales y etnofágicamente constituidos como otros internos. A fines del siglo XIX, como afirma Cárcano, constituyen “recuerdos de la vida colonial”, en medio de la civilización, por lo que “el gobierno dictó medidas oportunas para incorporar al mundo de las transacciones, estas supervivencias de una tradición que ya no cuadraba con las ideas contemporáneas” (1917:315).

Esta desmarcación nominal no se comprendería si no se ponderan las políticas conceptuales de cada época y las lógicas de la hegemonía cultural que las fundan. No obstante, el tercer ordenamiento que consideramos, el que llamamos “mestizaje”, no refiere a dicha hegemonía, sino a las interpretaciones que sobre ella hicieron y hacen algunos historiadores cordobeses.

La historia de la larga duración para nuestra provincia reconoce un momento significativo de desmarcación étnica, el del mestizaje como fenómeno social durante el siglo XVIII y la primera mitad del XIX. En ella, la historicidad indígena se diluye, se deshistoriza y se recluye a un pasado, impensable en el presente. Esta preterización inaugura un “no evento” (Trouillot, 1995; Ramos, 2009), el que será explicado en el capítulo siguiente.

Capítulo 3

Cuando los pretéritos son perfectos: el mestizaje y los dilemas de la autenticidad como tercer ordenamiento

“La historia universal va del Oriente hacia el Occidente. Europa es absolutamente el fin de la historia universal. (...) La historia universal es la disciplina de la indómita voluntad natural dirigida hacia la universalidad y la libertad subjetiva”

Hegel. Filosofía de la historia universal.

“Así la antigüedad confundía todo lo que no participaba de la cultura griega (y luego grecorromana) bajo el mismo nombre de bárbaro; la civilización occidental utilizó después el término de salvaje con el mismo sentido”

Lévi-Strauss. Antropología Estructural.

En el capítulo 2 analizamos el proceso de desmarcación del “indio” en la larga duración para la jurisdicción de Córdoba, especialmente desde el siglo XVIII hasta la segunda mitad del siglo XIX. Para ello nos apoyamos en diferentes estudios para la región, como también en los documentos producidos por la estatalidad en tanto formas hegemónicas de prescribir y organizar las diferencias y solapar las desigualdades. Señalamos además las diferentes formas en que los sujetos alterizados recreaban sus prácticas, traspasando los sentidos que emanan de esos discursos oficiales, desafiando los estándares proclamados en la grilla colonial con los múltiples pasajes por los pliegues del mestizaje.

En este capítulo pretendemos ir más allá. Consideramos como hipótesis que tal desmarcación de la estatalidad se transforma en un nuevo ordenamiento cuando se institucionaliza académicamente como explicación natural y hegemónica y se cristaliza como oficial por su fuerza legitimadora (Scott, 1990). La implicación de saber y poder (Foucault, 1981; Torpey, 2000; Noiriel, 2005; Wogan, 2004) requiere reconocer la puesta en práctica de técnicas disciplinarias que no sólo alcanzan a los ámbitos académicos (el poder como objeto e instrumento del saber o de su detentación), sino que

también circulan como verdades normalizadoras en toda la sociedad, reproduciéndose objetiva e intersubjetivamente (Guber, 1995).

En otras palabras, conscientes de la existencia de cánones disciplinarios de reconocimiento que regulan los discursos y prácticas institucionales, los que muchas veces han devenido en tecnologías de domesticación de la alteridad (Escobar, 2008), y dada una coyuntura de contestación e impugnación a los discursos de la extinción de los “indios” de Córdoba, parece posible concebir otras formas de pensar y producir conocimiento, estableciendo nuevas relaciones con y a partir de experiencias subalternas concretas (Walsh, 2007, 2014).

Si la extinción de los “indios” como hecho histórico puede mapearse a partir de considerar la “doble manera” en que existe lo social, o sea, en las cosas y en los cuerpos (Bourdieu, 1997b:9), analizaremos los fundamentos existentes en las investigaciones que formulan el ocaso indígena en Córdoba para, en la segunda parte de este trabajo, considerar las refutaciones que los comechingones contemporáneos llevan a cabo sobre ellas, dotando de historicidad a las asimétricas condiciones de existencia cultural y reantropologizando una distintividad cultural legítima (Briones, 1998).

Como primera aproximación y recuperando los sentidos expresados en el capítulo anterior, quisiera señalar que la desmarcación de lo “indio” en la historicidad cordobesa refiere a una conceptualización suscripta en el recreado orden clasificatorio que empíricamente constatamos en los documentos coloniales y republicanos, inscriptos en las nociones de hibridez pre-ilustradas y las científicas del siglo XIX (De la Cadena, 2006:55-56). La imposible y perdurable ubicuidad de lo “indio” tanto durante el siglo XVIII (según el censo de 1778 constituyen sólo el 11%) como durante la primera mitad del XIX (0 % ó 9 individuos en 1852), progresivamente descompuesto en las clasificaciones del mestizaje, guarda relación con la paulatina desarticulación de las encomiendas, los “pueblos de indios” y las “comunidades de indios”, a partir de las acciones del capital mercantil

privatizador, pero se argumenta por su licuación en la miscegenación o el mestizaje cultural.

El desplazamiento progresivo de “indio” al de “descendientes” en los discursos estatales, inscribe una temporalidad que –simultáneamente- se constituye como irreversible, instituyendo un efecto de progresividad, de fuga unidireccional hacia adelante, que a la vez que lo eyecta degradado, lo presume dotado de pureza en el origen de la historicidad que crea para Córdoba. La incorporación de esta jurisdicción a la historia universal “natural” (de Occidente) como afirma Hegel al inicio del capítulo, se instituye a través de una política conceptual que encuentra en la raza y la ciencia los dispositivos clasificatorios que permiten habilitar una ideología política del mestizaje, cuya teleología intenta purificar a los mestizos de la indigeneidad (De la Cadena, 2006:55).

Como venimos considerando, los mestizos representaban un desafío clasificatorio para la estatalidad colonial, que no se puede explicar exclusivamente por el color resultante de las mezclas, sino y por sobre todo, por su carácter perturbador del orden social, donde las asociaciones de pertenencias se homologaban a la indecencia de sus prácticas. La racialización como régimen de poder clasificatorio, que intentó discriminar indios de mestizos, operó bajo las taxonomías de la ilustración, pero no pudo despojarse de las ontologías provenientes de la fe, que instituyeron representaciones morales ancladas en las subjetividades de los clasificadores, las que devinieron en “decencia” cuando se contemplan las “limpiezas de sangre” resultantes del blanquamiento (De la Cadena, 2006:62).

El mestizaje entonces, operó políticamente como certificador de la licuación de las sangres, habilitando un criterio de hipodescendencia que sacrificó los intentos de perdurabilidad del “indio” en la mestización, mecanismo racializador que a la par que lo desetnicizó ontológicamente, se constituyó como un dispositivo biopolítico (Katzner, 2009) de la desposesión, al negarle el derecho a mantener la posesión de las tierras que ocupaban.

De esta manera, en la flamante República y particularmente en Córdoba, el “indio” no ocupa lugar, se constituye como un “no evento” (Trouillot, 1995; Ramos, 2009), pero no porque no exista, porque de hecho litiga durante todo el siglo XIX para mantener sus territorios, sino y por sobre todo y como afirman Blaser y De la Cadena, porque “los términos conceptuales que los hacen posibles”, les niegan historicidad (2009:3).

La degradación del “indio” en unos “pocos descendientes”, no habilita su reconfiguración en otros grupos sociales, como de hecho hemos demostrado que sucedía en Córdoba para el período estudiado, por lo que se hace evidente -a *prima facie*- que en las lógicas que explican los procesos de formación de memberships grupales, la estatalidad volatiliza la esencia de lo “indio” en tanto metatérmino racializado y fijo, pristinizado ahora en los inicios de la colonia, ubicando en su lugar a sus “descendientes”, los que por la hibridez que conllevan, aluden a una esterilidad conceptual que invalida su autoadscripción como “indios” y por ende, como propietarios de territorios. En el horizonte civilizatorio que (se) impone, la cordobesidad llega a 1853 casi sin “indios” y el discurso moderno de las élites morales y propietarias sólo los habilitan en el pasado, como esencia pretérita, como pretéritos perfectos.

La ausencia de una historicidad para el “indio” va configurando desde el siglo XVIII, no sólo un orden social deseable, sino también un orden social posible. Como afirma Lander, la colonia no sólo organizó la espacialidad y temporalidad americana como única, sino también instituyó una “constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario” (2000, 6). Al disciplinamiento progresivo de la población dentro de las relaciones sociales capitalistas, lo acompaña otro sobre los saberes que lo explican, haciendo natural un orden social que pareciera manifestarse más por los fragmentos desiguales en que se estructuran sus miembros, que por la totalidad ilusoria de un mundo de ciudadanos iguales. Si la erosión de un mundo anacrónico, el de la colonia, aparece como horizonte en los gestores de mayo, lo es también -como umbral utópico más que posible-, la ciudadanización/modernización del “indio”.

Pero como hemos visto, en la Córdoba de la primera mitad del siglo XIX, la grilla colonial desafía el supuesto de inevitabilidad que conlleva la universalización de las pertenencias. Si los sectores hegemónicos cordobeses van creando las condiciones para garantizar una nueva distribución de la riqueza -habilitando la privatización de la tierra-, diseñan paralelamente una política cultural que define el alcance del reconocimiento social, aplazando o invalidando las pertenencias étnicas que se esgrimen frente a los reclamos. De esta manera, un sistema productor de libertad(es) fundado en las exigencias de la racionalización (Pavarini, 2003:40), promueve efectos para definir lo posible, y detrás de ellos, las razones políticas que fundan los procesos de definición, sus alcances y sus márgenes.

Seguramente lo que *El Eco de Córdoba* publica el 9 de agosto de 1874, sintetice más acabadamente lo que pretendemos explicar:

“Ningún capitalista, ningún empresario, ninguna compañía tiene interés en levantar las provincias (...). Necesitamos entrar con otras ideas y comprometer en el interior grandes capitales, para que los capitalistas sean la vanguardia de nuestro derecho. El siglo XIX es el siglo del positivismo. Solo tiene alicientes aquello que se roza con el lucro de los aristócratas del dinero”.

Mestizaje(s): De la marcación historiográfica a la historia de una (des)marcación

“Humildes, laboriosos y nobles comechingones, aquella es precisamente la más hermosa y viril de las condiciones morales, que ellos han transmitido a sus descendientes los criollos cordobeses”.

Anibal Montes. *Indígenas y Conquistadores de Córdoba*. 2008:142

“Los mestizajes no son nunca una panacea: expresan combates que nunca tienen ganador y que siempre vuelven a empezar. Pero otorgan el privilegio de pertenecer a varios mundos en una sola vida”

Serge Gruzinski. *Pensamiento mestizo*.

Estudiar el mestizaje como un “fenómeno” histórico “objetivamente indiscutible” (Gruzinski, 2000:41), inscribe un desafío teórico y metodológico que remite a desmontar operaciones sociohistóricas de clasificación social siempre renovadas en los diferentes contextos de producción, y especialmente en el marco de los procesos de larga duración considerados.

Estas clasificaciones no deben distraer nuestro análisis a la hora de comprender las prácticas impuestas por el poder colonial. La decisión política de agendar las diferentes estrategias y luchas frente a la dominación, pone de manifiesto realidades diversas en los distintos territorios sociales del continente colonizado. En este sentido, Wachtel (2001) advierte acerca de los procesos diferenciales de rupturas y continuidades dispares, que habilitan a investigar estudios de caso. Por lo tanto, el reordenamiento discursivo bajo las categorías “indio” o “comechingón” puede distraer el análisis, si consideramos que la conformación de “pueblos de indios” en la Córdoba colonial admite una definición clausurada, construyendo -como veremos-, una macro unidad étnica como lo reflejan importantes producciones académicas del siglo XX, cuyas consideraciones propician un tratamiento esencialista, devenido de una metodología que las recorta como unidades aisladas.

Atendiendo a estos recaudos y retomando nuestro objetivo de considerar los mecanismos de desmarción étnica en Córdoba, consideramos como fundamental problematizar en torno a las configuraciones sociales que, bajo el concepto de mestizaje, reafirman la extinción de los indígenas. Discursos provenientes del campo histórico y arqueológico coinciden en explicar que la progresiva “desaparición/extinción” de los comechingones puede comprenderse en los procesos de mestizaje operados -más significativamente- desde el siglo XVIII.

Los pioneros estudios sobre el mestizaje

Diversos trabajos surgidos durante la segunda mitad del siglo pasado hasta el presente, nos ayudan a problematizar en relación a las lógicas que cobraron las modalidades de clasificación social para el caso americano, por parte de los agentes hegemónicos de la alterización, como también por los sujetos de la contestación.

Los pioneros estudios de Mörner (1960, 1967) sirvieron como punto de partida para problematizar en relación a los procesos de miscegenación y las categorías etno-raciales en los sistemas de clasificación social, sus limitaciones y alcances dentro del orden colonial. Los estudios de Saignes (1987) para la región surandina, por ejemplo, acentuaron el análisis sobre las estrategias indígenas, a la vez que mapearon la diversidad de sujetos clasificados como “indios”, inscribiendo un principio de no reductibilidad categorial.

Si bien la legislación indiana prescribía obligaciones a los grupos socioétnicos, marcados como indios, negros y blancos (Mörner, 1967; Lockhart, 1990), la complejidad de las relaciones sociales coloniales y republicanas está lejos de explicarse a partir de estas categorías esenciales, aún cuando coincidimos como afirma Presta (2004), en las diferencias raciales y étnicas que la definen como “pigmentocrática”.

En este sentido, las producciones que intentan explicar estas complejidades han oscilado entre establecer por un lado, las notables diferencias de los grupos clasificados como “castas”, y por otro, la articulación de esos “mundos diferentes” a partir de las relaciones establecidas en espacios que pueden denominarse como “comunes” (de Jong y Rodríguez, 2005:17). La implicación de ambas perspectivas ha permitido comprender las fronteras sociales (políticas, económicas, simbólicas) que se construyeron en el marco de relaciones sociales cambiantes.

Importa señalar como prescripción metodológica, que las formas variadas de mestización, aunque habiliten a mapear ciertos mecanismos que

aparecen como “comunes” en diferentes áreas del sur imperial español, y particularmente en la región del Tucumán y Córdoba, facultan a estudiar los casos particulares (regionales y locales), atendiendo a que si los grupos no se “imaginarizan” (*per se* o por otros) igualmente racializados, no podemos establecer “mestizajes equivalentes”, lo que desafía establecer contextos políticos y modalidades diferenciales de imaginarios y prácticas de aboriginalidad, donde las diferencias no siempre se disuelven por “hibridación” u “homogeneidad cultural” (Briones, 2002:67).

Los estudios sobre mestizaje son numerosos, como también lo son las aproximaciones teóricas y metodológicas y los recortes témporo-espaciales que utilizan. Sistematizarlos a todos implicaría una intensa tarea heurística, que terminaría conformando otro trabajo y nos distraería del que aquí nos ocupa. El mapeo que proponemos es sumamente acotado y tiene la pretensión de establecer algunas coordenadas centrales que nos permitan por un lado, agendar algunas discusiones principales sobre la temática y su tratamiento para el caso americano y argentino, para en un segundo momento, retomar el abordaje realizado por investigadores que estudian el caso cordobés, identificando los supuestos teóricos y metodológicos subyacentes y ensayar algunas explicaciones otras que nos permitan explicar la desmarcación étnica.

I.

“Pero si hubiera que destruir parte del edificio construido, sería de esperar que los fundamentos del nuevo fueran más sólidos, más seguros y que, en su conjunto, constituyeran un mejor testimonio de la grandeza humana y social del mestizaje en Iberoamérica, tema que parece más interesante e importante que nunca en nuestro mundo de hoy”

Magnus Mörner. *El Mestizaje en la Historia de Ibero-América*. 1960.

Uno de los primeros trabajos que aborda la problemática del mestizaje es el de Magnus Mörner (1967)¹¹¹. Resulta importante esta obra, en tanto nos

¹¹¹ Entre los trabajos clásicos sobre mestizaje, también puede consultar: Konetzke (1946); Rosemblat (1954), Sanchez Albornoz (1977); Borah (1973).

permite comprender las formas de clasificación social resultantes de las lógicas impuestas por la Corona y la Iglesia, identificando las modalidades de movilidad social y las maneras en que cambian dichas clasificaciones a lo largo del tiempo. En este sentido, se cuestiona la concepción de grupos estancos que propone la legislación indiana, para señalar que en muchos casos se alentaron las mezclas, rompiendo la idea de inmovilidad entre los grupos –aparentemente- fragmentados del mundo colonial.

En este sentido se inscriben una serie de trabajos que acentúan no sólo la circulación de los sujetos por diferentes estratos sociales, sino también, cómo en algunos contextos, los mismos operan como generadores e incentivadores del mestizaje. El trabajo de Rolena Adorno (1994) para el Perú colonial acentúa no sólo que los “indios” pueden ser clasificados como mestizos, sino que además son articuladores culturales entre los diferentes grupos, constituyéndose como agentes de mestizaje. En un sentido similar Carmen Bernand (2001) cuestiona la idea de que los mestizos hayan constituido *per se* un grupo social, por lo que el “indio ladino” actuaba de intermediario dentro de la complejidad social.¹¹²

La problematización en torno a la intermediación no es reciente y ha posibilitado a partir de estudios de caso, cuestionar la idea de una sociedad colonial rígida, sin movilidad social, o bien pasar del análisis clásico de la aculturación a explicitar las dinámicas interétnicas y la interpenetración entre los grupos. Los precursores trabajos de Wachtel (1971), Spalding (1974), Stern (1986) y más tardíamente los de Serulnikov (2006) y Thomson (2007) para el área andina, desde diferentes abordajes, espacialidades y temporalidades, han señalado por ejemplo el papel que tenían los caciques como intermediarios entre las comunidades indígenas y las instituciones coloniales.

La ambivalencia de la posición de las autoridades indígenas (reconocimiento tanto de las autoridades coloniales como de las

¹¹² La propuesta de Bernard es además metodológica, en el sentido de proponer recuperar los “itinerarios personales” (2001:123) de los mestizos, o sea, las trayectorias sociales que los ubican en los planos micro y definen su intermediación.

comunidades de pertenencia), definía prácticas que fueron diferenciales, por ejemplo para los Andes. Aún cuando la legislación indiana prohibía que quien no fuese “indio” no podía ejercer el gobierno comunal, en la práctica los cacicazgos eran liderados por individuos de “sangre mezclada”, debido a que –como afirma Thomson para el Alto Perú–

“no sólo muchos caciques a menudo se casaron con mujeres de familias españolas (es decir, no indígenas, sea europeas, criollas o mestizas), sino que eran ‘indios’ que se vestían, vivían y profesaban su fe de modo muy similar a los miembros de la ‘república de los españoles’, distinta de los indios tanto en términos legales como étnicos” (2007:35).¹¹³

Desde los años '70 y para el caso peruano, aparece una importante cantidad de investigaciones que tienden a articular las dimensiones étnicas con las de clase, provenientes de los estudios etnohistóricos. Uno de ellos es el de Karen Spalding (1974) quien analiza el proceso de conformación de los pueblos de indios en el Perú colonial, donde la mestización devino en el pasaje de indio a campesino, pensando este proceso como de carácter histórico social más que biológico.¹¹⁴ Algunos estudios contemporáneos como los de Florencia Mallón (2003), siguen dialogando con estas primeras investigaciones, triangulando perspectivas de género, etnicidad y clase a la hora de abordar las lógicas de las políticas comunales y sus articulaciones regionales.

Otra investigación importante pero circunscripta a los espacios urbanos es la de Poloni Simard (2006). En su estudio sobre la ciudad de Cuenca (Ecuador), recupera las distintas trayectorias de los agentes para conformar grupos sociales y considera la incidencia articuladora de los espacios rurales y urbanos en la configuración de la estratificación social. El trabajo

¹¹³ Otros trabajos de interés para problematizar en torno a los *passeurs* o agentes articuladores lo constituyen los de Adorno (1992), Moro (1997), Ares Queija (1997) o los de Lockhart (1990) para el caso de la población afroamericana. Para discutir el mestizaje y la ladinización en Centroamérica, sugiero consultar el trabajo de Soto Quirós y Diaz Arias (2007).

¹¹⁴ Otros trabajos importantes para el área los constituyen: Bonilla (2008); Flores Galindo (1984); Stern (1986); Mallón (1983); Manrique (1985).

resulta importante, en el sentido que señala la variabilidad de las autoadscripciones étnicas de los individuos a lo largo de su vida, las que enmarcadas en los límites de posibilidad que imponían las relaciones sociales coloniales, les permitían reformular su etnicidad.

Desde hace poco más de dos décadas han aparecido estudios que analizan los procesos de mestizaje en espacios denominados fronterizos, o sea ubicados en regiones periféricas del poder colonial. Si bien son diferentes por las áreas que consideran como por los abordajes teóricos en que fundan sus explicaciones, resultan importantes porque problematizan el concepto de frontera, no ya como un espacio que separa grupos distintos, sino como un área donde es posible caracterizar las lógicas de las relaciones que los vinculan. A modo de ejemplo citamos el trabajo de Richard White (1991), quien a través del concepto *middle ground* pretende explicar las situaciones de contacto entre europeos y nativos en la región de los Grandes Lagos de América del Norte, señalando las acomodaciones mutuas y las heterogeneidades constitutivas existentes en ambos grupos. Otros trabajos de interés lo constituyen el de Gillaume Boccara (1999) y el de Boccara y Sylvia Galindo (2000) quienes estudian para el caso del sur chileno y desde la reflexión antropológica, las modalidades de resistencia indígena frente a las prácticas de dominación de los agentes coloniales, identificando las singularidades de los contactos interétnicos y la “lógica mestiza” de los intercambios culturales.¹¹⁵

Otra investigación interesante en nuestros días la constituye *El pensamiento mestizo de Serge Gruzinski [2000] (2007)*. Su análisis histórico se realiza a partir de considerar diversas obras artísticas como pinturas, danzas, música, prácticas religiosas del México colonial pero como prefiguración de acontecimientos contemporáneos. Lo mestizo se considera como “creación” permanente, a partir del “choque de la conquista” y las consecuentes formas de recreación de las mezclas. El mestizaje implica la

¹¹⁵ En un sentido donde las sociedades indígenas integran y se complementan con los dominadores, los autores sostienen que las lógicas mestizas “aparecen como un invariante del pensamiento amerindio y parecen haber jugado un papel fundamental tanto en la resistencia y sobrevivencia política y cultural de los grupos indígenas como en la creación de espacios simbólicos y físicos de intermediación y entendimiento” (1999:17).

idea de ambigüedad, multiplicado polivientemente en formas variadas de “sincretismos” e “hibridaciones”, donde el “pensamiento docto occidental” es calificado de “dogmático” y rechaza aquello que “no se pliega a las reglas de su retórica y de su dualismo, para confinarlo en lo irracional, lo absurdo o lo demoníaco” a contrapelo del pensamiento indígena (“nahua”), que “parece más infinitamente flexible” (2007:324).

II.

“El mestizo puede ser incorporado compulsivamente a las filas de la población Indígena encomendada, de donde se deduce que las categorías sociales o jurídicas se confunden y que no hay criterios para establecerlas en la práctica, aunque en teoría los sujetos conocen exactamente el lugar que les compete en la grilla y luchan para defenderlo”

Beatrix Bixio. *Mestizaje y configuración social. Córdoba (Siglos XVI y XVII).*

Si bien existen diferentes estudios sobre el mestizaje y los mestizos para la región del Tucumán colonial, entendemos que nos encontramos frente a una temática poco estudiada y que está siendo abordada actualmente con mayor interés.¹¹⁶

Algunos aspectos considerados en los últimos años, tienen que ver con explicar la tensión existente entre las categorías utilizadas hegemonícamente para clasificar a la población por parte de sujetos alterizadores, como también para explicitar las formas variadas que cobró el mestizaje en las distintas jurisdicciones. Si bien lo “indio” se definía como afirman Farberman y Ratto (2009:13), por su “genealogía, su residencia o su estatus fiscal”, las relaciones sociales mantenidas por los sujetos clasificados nos refieren otros sentidos. Importa considerar que el mestizaje no siempre era la vía posible para configurarse, ya que los indígenas podrían reformular su etnicidad dentro de la propia categoría clasificatoria (Zuñiga,

¹¹⁶ Para llevar a cabo esta breve referencia sobre los estudios de mestizaje para el caso argentino, y en particular para el Tucumán colonial, jurisdicción a la que pertenecía Córdoba, tomamos como referencia los estudios promovidos desde el Taller “El mestizaje como problema de investigación” coordinado por María Bjerg, Roxana Boixadós y Judith Farberman, a la vez que las publicaciones posteriores en un dossier de *Memoria Americana* (2005) e *Historias mestizas en el Tucumán colonial y las pampa (siglos XVII-XIX)* de Farberman y Ratto (2009).

1999; Boixadós y Farberman, 2009), lo que habilita a mapear los posibles pasajes de las adscripciones/marcaciones a lo largo de la vida del sujeto, permitiendo impugnar las categorías hegemónicas con las que eran clasificados.

Uno de los trabajos pioneros para nuestra región, que rompe con las categorías biológicas devenidas de las mezclas entre los grupos matrices de mestizaje, es el de Ana María Lorandi (1992). Focalizándose en la perspectiva de las relaciones interétnicas, instaló la posibilidad de pensar el mestizaje a partir los intercambios culturales entre los grupos en juego, impugnando aquellos trabajos provenientes de la demografía histórica que centran el análisis en fuentes cuantitativas, como los censos. Esta perspectiva habilitó también llevar a cabo otras líneas de investigación, como por ejemplo las de estudiar las relaciones interétnicas previas a la conquista (como los mitimaes incaicos, por ejemplo), o bien la de considerar a los sujetos subalternos como agentes de mestizaje, más allá de las formas prescriptas por los agentes hegemónicos.

Con respecto a aquellos trabajos que utilizan fuentes cuantitativas, podemos señalar los de Florencia Guzmán (2000), Isabel Zacca (1997), Marisa Díaz (1998) para el Tucumán colonial, y para Córdoba colonial y de principios del siglo XIX, los de Endrek (1966), Arcondo (1976, 1992a, 1992b, 1995, 1998a, 1998b, 2000); Celton (1982, 1993, 1996) y Bixio y González Navarro (2013).¹¹⁷ En los tres primeros se consideran análisis sobre el comportamiento poblacional a partir de los mecanismos exogámicos y endogámicos que permitirían explicar el crecimiento poblacional de la región, tanto en ámbitos rurales como urbanos. En ellos se contemplan también los aspectos migratorios de la población y las permanentes clasificaciones a las que era sometida la población en la grilla censal, intersectando las marcaciones cualitativas y cuantitativas de las fuentes coloniales con la caída o crecimiento de los grupos socioétnicos.

¹¹⁷ Las consideraciones sobre estos últimos se llevarán a cabo en el análisis que seguidamente hacemos sobre la desmarcación étnica.

Otro trabajo de relevancia para el Tucumán colonial lo constituye el de Lorena Rodríguez, focalizado en la zona meridional del Valle Calchaquí. Desde una perspectiva “histórica y antropológica”, constituye un interesante punto de partida para discutir las clasificaciones étnicas utilizadas en el área de estudio, ya que explica que el mestizaje se habría dado mucho antes que tal categoría apareciera en los documentos coloniales y, atendiendo a las discontinuidades en las clasificaciones y los contextos cambiantes, los mestizos pudieron atravesar las fronteras étnicas y sociales durante el siglo XVIII (señalados como españoles o bien como indígenas), sin ser marcados como tales, hasta las marcaciones devenidas por la política borbónica desde los finales de esa centuria (2008:125).¹¹⁸

Otros estudios recientes que aportan nuevas aproximaciones teóricas y metodológicas son los de Boixadós y Farberman (2008, 2009, 2014) para los Llanos riojanos, los que se fundan en la utilización de múltiples fuentes para el estudio de mestizaje (entre ellos censos e informes) para definir los diferentes criterios de clasificación utilizados por los agentes alterizadores, pero también porque consideran un análisis micro, a partir de reconstruir trayectorias personales e individuales de los sujetos, que permiten reubicarlos en diferentes planos de la escala social.¹¹⁹

¹¹⁸ Este trabajo puede constituir un gran aporte para quienes estudian los comportamientos poblacionales de nuestra jurisdicción, no sólo por la interdisciplinariedad que propone, sino también, porque encontramos muchas similitudes con el caso cordobés, a atender por ejemplo, en el crecimiento poblacional registrado durante el siglo XVIII, en el aumento de la desmarcación del considerado “indio”, en el número significativo de población sin clasificar, en el desconocimiento de los criterios de clasificación por parte de la estatalidad, donde, como explicitamos en el capítulo 2, la condición tributaria había cambiado, por lo que lo “indio” no puede subsumirse estrictamente a ella. Esto no implica entender procesos de mestizajes homólogos, sino atender a criterios metodológicos que permitan interpelar las fuentes de otra manera.

¹¹⁹ Referenciamos a continuación una serie de trabajos para la región del Tucumán que pueden ser de interés. Seguimos la clasificación propuesta por Lorena Rodríguez (2008:55), quien los clasifica en macro regionales o bien como estudio de caso. Entre los primeros citamos los de Palomeque (2000), Gil Montero (2005), Farberman y Boixadós (2006). Entre los segundos: para Tucumán Noli (2005), para Jujuy (Zanolli, 2005), para Catamarca a De la Orden (2006), para Santiago del Estero a Farberman (2002), para Tafi del Valle a Isla (2002), para La Rioja a Roxana Boixadós (2005). Nos parece relevante también la compilación realizada por Farberman y Ratto (2009) para el Tucumán colonial y las pampas.

El mestizaje en Córdoba.

“...de este consorcio (españoles e indias) formaban una nueva y hermosa raza, en que prevalecía el tipo de raza europea con todos sus instintos y con toda su energía, bien que llevara en su seno los malos gérmenes de su doble origen”

Bartolomé Mitre. *Historia de Belgrano y de la Independencia Argentina.*

El caso cordobés registra diferentes trabajos sobre el mestizaje, que provienen mayoritariamente del campo de la demografía histórica, en los que se señala la caída de la población indígena y estableciéndose consideraciones sobre su –supuesta- extinción. En algunos casos, los mismos fueron retomados en investigaciones arqueológicas o históricas, replicando sus conclusiones. Como hemos señalado en el capítulo 2, los primeros y recientes estudios de caso realizados comienzan a tensionar estas perspectivas.

Uno de los trabajos más paradigmáticos es el de Emilio Endrek, publicado en 1966 por la Dirección General de Publicaciones de la Universidad Nacional de Córdoba y a partir de un Seminario de Investigación dirigido por Ceferino Garzón Maceda, Director del Instituto de Estudios Americanistas de dicha universidad. Llama la atención por un lado el abordaje biologicista que atraviesa a toda la investigación, cuyo anclaje se encuentra en las explicaciones de autores del siglo XIX, como es el caso de Mitre, referenciado como “el que mejor caracteriza a los mestizos indígenas (hijos de españoles e indias)” (2). Pero por sobre todo y tal vez lo más paradójico, es cómo esta obra sigue siendo retomada en estudios contemporáneos de demografía histórica, donde se replica la extinción del indígena por obra de la miscegenación, sin cuestionar los fundamentos teóricos y epistémicos que fundan dichas explicaciones.

Una de las primeras consideraciones a tener en cuenta es que Endrek ubica los “problemas raciales” en Córdoba en el siglo XVIII, debido a que la población indígena en los dos siglos precedentes era “escasa” (6), comparada a otras regiones como el “Noroeste o el Alto Perú”. Hemos considerado en el capítulo 1 y a partir de las investigaciones de Pucci (1997)

y Gil Montero (2005), las dificultades a la hora de estimar cifras para la jurisdicción, pero los trabajos arqueológicos (Laguens y Bonnin, 2009) al referir una “alta densidad” al momento de la desestructuración, permitirían inferir que dicha afirmación se realiza sin mensurar el alcance de la devastador de los pueblos por la acción conquistadora.

No obstante la dificultad central que vemos en el análisis, es que considera a las mezclas que constituyen el mestizaje como fruto del cruzamiento biológico entre los grupos blancos, negros e indios.¹²⁰ En la clasificación que explicita sobre la población de Córdoba a finales del siglo XVIII imbrica fenotipos, posiciones sociales, actividades económicas y calificativos que recupera de los agentes clasificadores, en general despectivos sobre los grupos más bajos de la escala social. Así, mientras el sector privilegiado se compone de blancos y criollos, “en orden descendente” y “menos homogéneo” encontramos a “blancos de menor cuantía y pardos libres” (27), mientras que en

“la escala más baja, aparecía una población amorfa, fluctuante: los ‘orilleros’, la clase de ‘baja esfera’, donde *una heterogénea promiscuidad* de indios, negros, mulatos, zambos, mestizos, etc., libres y esclavos, se confundían en la miseria común” (28).¹²¹

Las valoraciones peyorativas que encontramos en la política conceptual colonial se reproducen naturalizadamente en muchos pasajes de la obra. Sostiene por ejemplo que “las más *bajas pasiones* del ‘mulato’ licencioso, ladrón y pendenciero con la *mansedumbre servil* del negro carimbado”¹²² o bien que en las zonas rurales “*el mal general* era la vagancia, con sus lógicas consecuencias: cuatropea, robos, amancebamientos, violaciones, etc”, por ausencia de policías que controlasen los comportamientos sociales (28).

¹²⁰ Esta aproximación biologicista queda clara también cuando afirma, al referenciar las áreas que compara con Córdoba (Noroeste y Alto Perú), como de población indígena “aún hoy (...) considerable” (6).

¹²¹ El subrayado es nuestro.

¹²² Es el “negro” marcado en la cara o en la espalda con un hierro caliente, que lo definía como esclavo. El subrayado es nuestro.

Al considerar los censos de Córdoba, vincula las cifras oficiales con las disposiciones estatales, interpretando que el aumento del mestizaje deviene de la aparición de las castas en la grilla censal. El mestizaje no se subsume necesariamente en la categoría mestizo, ya que sólo registra en el Censo de 1778 un 6%, sino que remite también a los restantes grupos mezclados, homologándolos a la “vagancia”, que es considerada una “verdadera plaga”, por lo que las autoridades coloniales y republicanas intentaron “exterminarla” y perseguirla hasta fines del XIX (30).

Puede observarse también que lo mestizo aparece como desorden público, y en este metatérmino, la vagancia y los vicios son un “problema” cuyas implicaciones refieren al mestizaje (35). La cuantiosa reproducción de textos de época le permite aseverar que tal situación está “probada”, reconociendo que la punición de delitos es diferencial para los blancos y para los restantes grupos. Esta situación, asevera el autor, va a cambiar durante la “organización nacional”, o sea, durante la segunda mitad del siglo XIX, donde “la igualdad civil alcanzó a todos los argentinos, cualquiera fuese el color de su piel o la humildad de su cuna” (45), según lo expresaba el art. 16 de la Constitución Nacional.

Cuando analiza las lógicas clasificatorias de la estatalidad colonial, señala los privilegios que tenían los sectores hegemónicos, como eran por ejemplo las prerrogativas de sangre para el ingreso a la universidad o el ejército. A su vez replica en varios pasajes la progresiva desaparición del indígena debido al “entrecruzamiento racial”, hipodescendencia que al degenerar tipos raciales no puros, modifica sus prácticas sociales:

“El hacinamiento y la promiscuidad –afirma-, muy comunes aún en nuestros días en los suburbios y ‘villas de emergencia’, combinados con la miseria y la ignorancia, *propiciaban la relajación moral*”, lo que sumado a la “vagancia, el vicio, la ilegitimidad y la fama de ladrones”, los constituía en “indeseables” (94).

Como corolario, al señalar los prejuicios sociales sobre las prácticas de “hechicería” por parte de las castas, las que “pululaban” en la Córdoba del siglo XVIII, califica “el hechizo” como un “fenómeno propio de la *mentalidad primitiva*” (94), casi como una evocación a las primeras consideraciones sobre la magia en el campo disciplinar de la antropología.¹²³

La perspectiva miscegenadora de Endrek es retomada desde los años '80 en numerosos trabajos de demografía histórica. En ellos puede observarse una continuidad en recuperar los alcances de las cifras censales que “muestran” indefectiblemente la permanente caída de la población señalada como “indios”. Al considerar el aumento del mestizaje desde el siglo XVIII, reafirman la idea de dilución del “indio” (puro) en las mezclas tipologizadas, sin ponderar las estrategias de marcación y desmarcación de los sujetos y los efectos de las lógicas de clasificación hegemónicas, en un contexto signado por la racialización y la estigmatización de los sectores pobres de la sociedad.

Aún cuando en estos estudios se explicitan las condiciones históricas en que se hicieron los censos y donde la clasificación poblacional dependía de los criterios usados por los censistas (Arcondo, 1992a, 1992b, 1995), no siempre se tensionan las relaciones existentes entre la lógica clasificatoria de la estatalidad y la posibilidad estratégica de los censados, al marcarse por el uso de las vestimentas o bien al declarar su oficio. De esta manera, se establece que la reconstrucción de la “base de datos” censal permite comprender el comportamiento poblacional, sin cuestionar que dichas clasificaciones se fundan en políticas conceptuales hegemónicas, por lo que dicho comportamiento resulta interesado y no precisamente neutral.

Al respecto, Arcondo afirma que “como es natural, las relaciones demográficas no permiten explicar fenómenos más allá de lo estrictamente referido al comportamiento de la población. Las comprobaciones históricas trascienden los límites de la demografía...” agregando que “en principio es

¹²³ Al respecto puede consultar Tylor, *Cultura primitiva: investigaciones sobre el desarrollo de la mitología, filosofía, religión, arte y costumbres* (1871); Frazer, *La rama dorada* (1890); Lévi-Bruhl, *La mentalidad primitiva* (1922). El subrayado nos pertenece.

posible acceder a una estructura de población que permita conocer las características de los grupos mestizados; pero no es nuestro objetivo realizar aquí un análisis de esa naturaleza” (1995:35).

En *El ocaso de una sociedad estamental* Arcondo sostiene que se registra un crecimiento demográfico “muy importante” de la población indígena dentro de los “pueblos de indios”, pero señala a su vez que “un paulatino proceso de mestizaje (...) llevó progresivamente a su desaparición como grupo étnico diferenciado” (1992b:191), reproduciendo naturalizadamente la dilución biológica en la pigmentocracia censal y el carácter de no-indio u “otros indios” en que se diluye. Esta afirmación deshabilitaría también la idea de que tras el desmembramiento de las encomiendas “la recuperación demográfica vino acompañada de una mayor libertad en las relaciones interétnicas que favoreció el entrecruzamiento” (206), ya que como sostuvimos anteriormente, el control poblacional se intensificó con la gestión borbónica, por lo que el análisis debería centrarse más en significar las lógicas diferenciales de la aboriginalidad silenciadas en las clasificaciones hegemónicas, que en asegurar que la miscegenación que los (in)diferencia, habilita a pensar en su extinción progresiva.¹²⁴

En un trabajo anterior Arcondo analiza la política pública sobre las tierras entre 1870 y 1914. Si bien esta publicación resulta importante porque analiza el rol del Estado provincial en la liquidación/enajenación de los ejidos comunales y la expansión sobre zonas de frontera y el papel de los inversores de la época (entre ellos la Sociedad Rural), inscribe el análisis en las coordenadas asimilacionistas contenidas en la idea de progreso a la vez que en un discurso desmarcador, especialmente en las consideraciones sobre la existencia de un “desierto” o la supuesta belicosidad del indígena en el sur provincial. Al respecto afirma que “*las sucesivas campañas al*

¹²⁴ Igual consideración debería hacerse cuando analiza el comportamiento demográfico en la ciudad de Córdoba, ya que afirma que su crecimiento durante la primera mitad del siglo XVIII se hizo a partir de los negros, indios, mulatos y mestizos, consignando un informe del Cabildo del año 1760 que sostiene “una población de origen español que oscilaba entre los dos mil y dos mil quinientos habitantes y unos catorce mil naturales que habitaban la ciudad y los curatos anexos, de los cuales una proporción considerable eran de condición libre” (236)

desierto libran una importante región del sur de la Provincia de las *incursiones indígenas* y ponen en manos del Estado un inmenso *territorio despoblado*”, agregando, que a diferencia del caso norteamericano, “la frontera argentina consiste en puestos de avanzada *en el desierto* que luego de ser *despejada de indios* serviría para expandir la ganadería extensiva” (1971:20).¹²⁵

Estas conclusiones también las encontramos en otros estudios de demografía histórica. Por ejemplo Celton de Peiranovich, al analizar el censo de 1840, señala la poca presencia de “indios” en zonas donde esta población había sido numerosa:

“Llama la atención la escasa figuración de indios en las zonas Norte, Centro y Oeste que fueron muy pobladas por los mismos. *Esto llevaría a suponer su extinción*, motivada principalmente por los traslados a que los obligaron los encomenderos, desarraigándolos de su hábitat o por *la asimilación producida por el predominio de sangre española en la cruce de ambos*” (1982:20).¹²⁶

Al referirse a la población clasificada como “pardos libres o libres”, afirma que “eran los nacidos de cruces de sangre española e india o negra”, los que habían crecido “de manera extraordinaria” a finales del período hispánico, iniciándose un “blanqueo, sobre todo en la campaña” después de 1810 y una “asimilación del europeo al medio ambiente (que) quebró las barreras políticas e ideológicas que no aceptó de buen grado estas uniones” (17). Con respecto a los esclavos señala la poca incidencia en el total poblacional, y su permanencia como grupo diferenciado en la clasificación censal la califica como “resabios del sistema colonial, restos de negros o mezclas raciales que no terminaron sus días en las guerras de la independencia” (17-18). Sobre la numerosa población “sin especificar” sólo refiere como probabilidad que resulta del proceso de blanqueamiento.

¹²⁵ El subrayado es nuestro.

¹²⁶ El subrayado es nuestro.

La autora detalla también la existencia de una línea de fortines existentes para definir que no todo el territorio cordobés estaba ocupado, afirmando que

“las zonas más pobladas eran el oeste y el Norte de la provincia (33,4% y 23,5% respectivamente), asentamiento originado y posibilitado por la forma de penetración de la corriente colonizadora, *el apaciguamiento de las tribus indígenas (más dóciles que los guaycurúes y ranqueles)* y su utilización como mano de obra para tareas rurales o mineras, lo que determina para esta zona un alto porcentaje de mestización (...)”. (21)

agregando además que “el este cordobés era <territorio de nadie>”.

Al explicar las condiciones iniciales del asentamiento español en los valles serranos de Córdoba, asegura que se motivaron por la riqueza de la zona y la cantidad de indígenas para encomendar, pero también porque estas áreas “estaban alejadas de las fronteras con los *indómitos araucanos y guaycurúes y protegidas de sus depredaciones*”¹²⁷, rematando que “*habrá que esperar que la conquista del desierto y la llegada del ferrocarril para que este eje histórico cambie su orientación*” (20).¹²⁸

Otros discursos de extinción/desaparición pueden reconocerse en las producciones de algunos miembros de la Junta Provincial de Historia de Córdoba, institución asesora de los gobernadores provinciales.

En *Noticias históricas de Ischilín*, Lincoln Urquiza explicita las causas de la “paulatina desaparición del indio”, ya sea por las enfermedades traídas por

¹²⁷ Seguidamente los califica como “fieros araucanos y guaycurúes”. (20). El subrayado es nuestro.

¹²⁸ Una situación similar se advierte cuando analizamos otro trabajo en co-autoría, en este caso referido a la población esclava en Córdoba, al inicio del período revolucionario. En el mismo vemos cómo se replican las clasificaciones censales, reproduciendo la clasificación biológica de la época, sin advertir las condiciones de producción de dichos instrumentos de categorización étnica: “Como era de esperar, y como resultado del intenso fenómeno de miscegenación racial a comienzos del siglo XIX, tanto en la ciudad como en el campo predominaba el elemento esclavo de sangre mezclada (en la ciudad 70%, de etnia parda, 27% de mulatos y sólo 2% de negros). Sin embargo, en el campo la proporción de negros puros que se conservaba era mucho mayor”. (Ghirardi, Colantonio y Celton, 2010:94).

los españoles como también por el mestizaje. En este último caso afirma que el indio “se cruza con el blanco y se transforma en mestizo, aceptado en la estructura social durante la conquista, pero despreciado después, al aumentar su número en el período de la Colonia” (1998:21). Al considerar los censos de 1778 y 1813 entiende que “la población aborígen disminuyó rápidamente”, reproduciendo textualmente los porcentajes censales, precedidos con apelativos como “apenas constituían”, “tan sólo”, señalando que en el departamento Ischilín “vivían en 1813 solamente 1022 indígenas” (21). La desmarcación en la larga duración se manifiesta cuando afirma: “Ischilín figura en los registros provinciales en 1573, como una Provincia Indígena. Posteriormente como Curato y desde la mitad del siglo XIX, como Departamento” (22). La “desaparición de su mundo cultural y la mestización”, como causas principales de la extinción del indígena, la argumenta a partir de referenciar un trabajo de otro miembro de la JPHC, en el que se afirma que hacia 1770 “el indígena no existe como tal” (53).¹²⁹ Paradójicamente el autor señala que hasta fines del siglo XIX los libros parroquiales “anotaron un buen número de indígenas, aunque los nombres aborígenes, a excepción de unos pocos que encontramos, *prácticamente habían desaparecido*” (54), sin considerar los mecanismos de imposición de apellidos españoles a los originarios encomendados.¹³⁰

En la *Síntesis Historiográfica de los estudios antropológicos en la Provincia de Córdoba*, publicado por la JPHC en 1992, Alberto Marcellino afirma que “paralelamente a la progresiva desarticulación de los poblados, en estos trescientos años (siglos XVI, XVII y XVIII), se *acentúa la desaparición física y cultural de los aborígenes*” (1992:12). Al historizar las investigaciones del pasado cordobés que por “arbitrio personal” cierra en 1980 por “juzgar que las pocas publicaciones aparecidas desde entonces no introducen modificaciones ni agregados sustanciales” (22), releva una muy interesante

¹²⁹ El trabajo referenciado pertenece a Alicia Beltramo (1979).

¹³⁰ Los apellidos indígenas que cita, para la región de Copacabana son: “Cabrerá, Andrada, Roldán, Cáceres, Agüero, Luna, Jaime, Gómez, Falcón, Acosta, Irusta, Pedraza, Melo, Pucheta, Quinteros, Ruiz, Prado, Pintos, Pelliza, González”, agregando que “solamente encontramos los apellidos originalmente indígenas: **Chimbo, Ochonga y Chanique**”, los que pone en negrita (54). El subrayado es nuestro.

síntesis de investigaciones etnohistóricas, arqueológicas y documentales.¹³¹ Atendiendo a una síntesis explicativa, ensaya una serie de interpretaciones, y al referirse a los comechingones afirma que

“reacios al contacto y mestizaje con los agroalfareros por siglos, los comechingones conservaron en alto grado el tipo físico ancestral (altos, barbados, de piel oscura), notoriamente semejante al de los Huarpes prehistóricos de la región de Cuyo” (37),

basándose en la unidad “Huarpe-Comechingón” de Canals Frau de 1944 y en “los tiempos actuales corroborada por investigaciones craneológicas que hemos llevado a cabo aplicando avanzadas técnicas estadísticas de análisis multivariado” (37).

No obstante, la referencia más significativa sobre la desmarcación por causas “naturales” la encontramos en la siguiente proposición:

“Circunscriptos a las zonas productivamente menos ricas de las serranías, sometidos a contingencias climáticas no siempre favorables ni predecibles, *condicionados por su tradición cazadora-recolectora no predisponente a la vida sedentaria* y directamente limitante de los tamaños grupales, *segregados por propia voluntad mediante un aislamiento cultural y biológico*, el destino de los grupos comechingones no podía ser otro que la paulatina extinción. Todo parece indicar que en ese *ineluctable camino* se encontraban los protohistóricos cuando, con la llegada europea, *el proceso*

¹³¹ Podemos reconocer una actualización/ampliación de este trabajo para nuestro país, en la publicación en dos tomos que realizó en 2002, financiado por la Secretaría de Ciencia y Tecnología de la Universidad Nacional de Córdoba, bajo el título *La literatura bioantropológica Argentina (1865-1995)*. Reconocemos como importante dicha reseña en el campo de la antropología biológica o, como expresa el autor, “al campo de la bioantropología”, dejando a los investigadores de tal disciplina, expresar las consideraciones correspondientes. El subrayado es nuestro.

aceleró su marcha y en poco tiempo se produjo la desaparición definitiva” (37)¹³²

Merece en este tratamiento considerar los argumentos de la desmarcación de otro miembro de número de la Junta Provincial de Historia de Córdoba, Prudencio Bustos Argañaraz, ya mencionado en el capítulo 1.

Enmarcado en establecer una suerte de equilibrio en su interpretación sobre la conquista, señala la existencia de “claroscuros” en el “encuentro” hispano-indígena, donde resalta la “avaricia” de los españoles, pero también que “la América precolombina distaba mucho de ser la Arcadia etérea en la que se vivía un perpetuo idilio pastoril, como lo pretenden exhibir algunos cultores del mito del buen salvaje” (2011:67)¹³³. En una posición maniquea prohispanica y procatólica, define que el mestizaje “tanto en el plano biológico como en el cultural, lejos de ser excepción, constituyó la regla en nuestro territorio” (63), conviviendo “el heroísmo y la santidad con la ambición y la sevicia”, resaltando las posiciones favorables sobre la colonización en las palabras de Hipólito Yrigoyen, Juan Domingo Perón, Eva Duarte, Arturo U. Illia o bien en término de “hazaña” como manifestaron los “Sumos Pontífices” León XIII, Pío XII o Juan Pablo II (73-77).

En esta coordenadas, afirma que somos “herederos de Occidente”, entiéndase de la Historia Universal, ya que “a través de España, somos legítimos herederos de la cultura occidental, de raíz greco-latina y judeo-

¹³² Las consideraciones sobre los sanavirones van en el mismo sentido, aunque les reconoce “mayor *desarrollo cultural y demográfico*”, “parientes en lo cultural tanto como sus huesos demuestran que lo eran en lo racial (...) debieron adquirir esta *más evolucionada* condición a través de un doble juego de influencias” (38-39), provenientes de las áreas amazónica y andina. Los subrayados nos pertenecen.

¹³³ El “salvajismo” indígena es narrado a partir de considerar los sacrificios humanos practicados por los aztecas y los incas. Con respecto a esta práctica, señala el caso de los niños de Lullaillaco, hoy expuestos en el Museo de Alta Montaña de Salta, en el que “dieciocho momias de niños sacrificados por los incas en sus ceremonias rituales, a los que mataban a garrotazos para sepultarlos. Claro que estas prácticas son, para el fanatismo indigenista, actos de suprema bondad destinados a acercarlos a sus dioses”. Positiviza la acción evangelizadora “que logró erradicar estas prácticas aberrantes” (2011:69). Su argumento se funda además en las consideraciones de “un marxista confeso”, Juan José Sebrelli, quien señala “...eran teocracias sanguinarias sin ninguna autoridad moral para condenar la crueldad de los españoles (...) (donde) la vida era gris y monótona hasta el hastío como en todas las sociedades totalitarias” (2011:69).

cristiana, por lo que, más allá de “los excesos cometidos, no dudo en calificar al balance como altamente positivo” (80), pues

“tanto estos hombres como los primitivos habitantes de estas tierras, son nuestros antepasados. Si para algunos no en la sangre, sí cuanto menos en la cultura, como queda dicho. Celebremos entonces su encuentro y sus nupcias, en torno a los cuales se gestó la Argentina” (81).

Merece nuestra atención considerar también el importante protagonismo que tuvo el autor en el marco de la institucionalización de los curacas de la Comunidad de La Toma, en abril de 2007. En una nota¹³⁴ publicada en *La Voz del Interior* en octubre de 2007 que titula “No eran comechingones” y firmando como “historiador”, descalifica las autoadscripciones de los comuneros, extendiéndola a otros grupos comunalizados de la provincia. Sus argumentos se inscriben una vez más en posiciones biologicistas autopreguntándose “sobre la base de qué patrones genéticos” llegan los comuneros a definirse como comechingones. Asevera que a la fecha de la fundación de Córdoba no hay documento que atestigüe que “en lo que hoy es barrio Alberdi hubiera un pueblo de indios” y remarcando que el “único pueblo aborigen del que hay referencias, dentro de los actuales límites de la ciudad, es el de Quisquisacate”. Si bien sabemos que no había un “pueblo de indios”, ya que esta configuración como señalamos en el capítulo 2 deviene de la reestructuración poblacional llevada a cabo por los españoles, los documentos coloniales constatan la existencia de los Quisquisacate, “naturales” del territorio que Jerónimo L. de Cabrera eligiera para fundar Córdoba de la Nueva Andalucía, y nombre que actualmente se da una comunidad indígena urbana de la ciudad.

Son varios los argumentos que utiliza para desconocer las automarcaciones como comechingones. Una de ellas es que podrían ser sanavirones, de acuerdo a estudios filológicos, pero también que los Quisquisacate fueron

¹³⁴ La misma se reproduce en su totalidad en el Anexo.

trasladados al actual lecho del lago San Roque y en el marco de la desestructuración del área calchaquí

“un grupo de 10 familias quilmes y malfines fue instalado en terrenos al norte de la quinta de Santa Ana, de la Compañía de Jesús, sobre la costa del Suquia. El Cabildo les dio trabajo y así nació el llamado Pueblito de la Toma, al que con los años se fueron incorporando nuevos habitantes de distinta procedencia”.

Resaltando además las mezclas raciales que permiten inferir la licuación de la pureza por la miscegenación, señala que hacia 1875 “el Pueblito de la Toma registraba 229 habitantes, de los cuales 147 eran indios “originarios” y 33 “forasteros”. Había una mujer española (blanca), seis mestizos, dos negros y 50 mulatos, lo que habla ya de una importante mezcla racial”. A su vez, invalida la pertenencia étnica al afirmar que hay documentos que señalan que los habitantes eran de “nación Calqui” y que dicha parcialidad nunca fue registrada para nuestro territorio (Argentina), infiriendo que podrían ser peruanos o chilenos. Admite como probabilidad la existencia de “sangre” comechingona en los habitantes del pueblito, la que “por cierto, circula en abundancia por nuestras venas cordobesas”, por posibles movimientos y traslados poblacionales.

Como historiador instala la sospecha de que quienes se identifican como comenchingones no lo serían, especialmente porque sus sangres están mezcladas, ya sea con otros grupos locales (negros y blancos y sus múltiples mezclas), o bien porque en los “pueblos de indios” se introdujo población de otras jurisdicciones. Al respecto, no sólo invalida la autoadscripción de los indígenas de La Toma, sino que la extiende a “una importante familia de la zona (de San Marcos Sierras) de apellido Tulián, que dicen tener procedencia comechingona”, ya que “no conozco la existencia de elementos que lo prueben y por el contrario, encuentro el apellido en cuestión por vez primera en el Censo de 1778, en la reducción de los

pampas de la frontera del Río Cuarto”, y en la invalidación que propone, ironiza a las Tulianadas, como una “simpática celebración”.¹³⁵

En numerosas investigaciones históricas y arqueológicas contemporáneas, vemos también que persiste la idea de extinción. Si algunas de ellas son consideradas aquí, tiene que ver más con comprender los supuestos que fundan las lógicas de la desmarcación académica, que con desacreditar el trabajo y el aporte que muchas de ellas realizan a la comprensión del pasado cordobés. Consciente de lo que se pone en juego en el campo de las disputas intelectuales, no desconozco los efectos que pueda promover nuestro análisis, el que a su vez también se pone en consideración.

Entendemos que nuestras investigaciones no siempre han pasado por el tamiz siempre renovado del diálogo con la “mirada” indígena, a partir del considerando de que transformados en “objeto de estudio”, distintas aproximaciones sobre su otredad quedaron más cerca de los entendimientos y legitimaciones del campo académico, el que muchas veces obturó los discursos de la memoria, deshabilitando cualquier forma de impugnación o intervención que los sujetos hablados pudieran formular. En una genealogía de la desmarcación, donde los proyectos muchas veces responden a “expectativas personalistas”, la historicidad de los sujetos contemporáneos es devorada por el relato historiográfico, inscribiendo una historicidad en el papel cuyo efecto performativo se impone “como constante formador de opinión o de discursos” (Briones y Carrasco, 2000:105-106).

En este sentido, el trabajo de Endrek aparece como fundamental para inscribir la teoría de la miscegenación como el tropo común de donde formular los discursos de la extinción. Si bien registramos contados trabajos que advierten sobre las limitaciones del mismo (Tell, 2008; Farberman y

¹³⁵ En este caso, las omisiones son varias. Por un lado, el desconocimiento de las fuentes coloniales donde el apellido Tulián aparece ubicado en el siglo XVI y reconocido por los españoles (Montes, 2008) y por otro lado, la no ponderación de los procesos de imposición de apellidos españoles a los indígenas reducidos. Las consideraciones de la impugnación devienen entonces, del carácter miscegenado de su sangre, o las sospechas de no ser originarios del territorio a los que los comechingones refieren pertenecer.

Ratto, 2009), coincidimos con estas autoras en la sorprendente continuidad que ha tenido esta perspectiva en los estudios contemporáneos. Iguales consideraciones hacemos para los llamados estudios de la frontera cordobesa, “donde se alegaba el peligro indígena” (Rustán, 2005: 116) y cuando no su inferioridad/belicosidad, a la vez que no se cuestionaba “la facilidad con que se calificaba a individuos y familias de ‘perjudiciales’” en el marco legal colonial (100).

En el capítulo I consideramos la importancia que tuvieron los discursos de las primeras producciones arqueológicas, no sólo en la institucionalización de lo “comechingón” como la etnicidad hegemónica para Córdoba, sino también por sus efectos en las subjetividades ciudadanas que tuvieron y tienen estas representaciones sobre la discontinuidad de la aboriginalidad en la provincia. En este sentido y para ser más precisos, podemos observar cómo el discurso arqueológico instaló en “el imaginario popular” las “entidades geoétnicas” de comechingones y sanavirones, a la vez que produjo “relatos legitimados científicamente en los que las poblaciones originarias han sido dadas por extinguidas como resultado de la conquista y la colonización” (Laguens y Bonnin, 2009:406-407).

Como afirmamos precedentemente, encontramos discursos sobre la desmarcación indígena en Córdoba en un grupo de trabajos sobre arqueología local y escritos por las primeras generaciones de investigadores de la Cátedra de Prehistoria y Arqueología de la UNC. Antes de avanzar en su tratamiento, quiero reconocer que en las nuevas generaciones de arqueólogos que integran el espacio mencionado se ha iniciado un proceso de reconocimiento de la importancia que tienen las voces indígenas contemporáneas como interpeladoras de los registros arqueológicos con los que trabajan.¹³⁶

¹³⁶ Dicho reconocimiento se funda en haber asistido como comentarista en la “Segunda Jornada Taller de Trabajo Final de Licenciatura/Seminarios. Cuestiones teórico-metodológicas y otras perplejidades”, llevadas a cabo en dicha Escuela el 6 de junio de 2014, donde los jóvenes investigadores socializaron su experiencia de campo en las zonas de Tafi del Valle y Amaicha del Valle, de la provincia de Tucumán, consignando la importancia de considerar las complejidades de las interpretaciones indígenas sobre sus registros. Entendemos que los estudios de Eduardo Berberían (1999) y Berberían y Roldán

En *Historia Prehispánica de Córdoba*, tomo 2 de *Colección Arqueología de Córdoba* coordinada por Eduardo Berberían, aparecida en 2010, el mencionado coordinador junto a Beatriz Bixio y Sebastián Pastor, realizan una “breve reconstrucción de la historia indígena hasta los siglos XVI y XVII” (7), a partir de un enfoque arqueológico y etnohistórico. Esta acotada pero exhaustiva síntesis, recupera el pasado arqueológico cordobés consignando además las lógicas de la dominación española en el territorio. Al considerar la caída demográfica de la población indígena ante la invasión hispánica, señalan:

“El rápido descenso de la población indígena se explica en este contexto. La conquista produjo en este territorio una brusca declinación demográfica que puede ser calificada en términos de catástrofe: de los 30.000 originarios de tasa al momento de la fundación de la ciudad, hacia principios del siglo XVII se reconocen 6.000 indígenas, ya en la década de 1620 y 1630 son numerosas las indicaciones de que los pueblos no tienen sino entre 5 y 10 indios y hacia fines del siglo, quedan poco más de 500 indígenas originarios (entre hombres de tasa, mujeres, niños y viejos) y entre ellos sólo 93 son indios de tasa, según la Visita de de Antonio Martines Luxan de Vargas a la jurisdicción en 1692-93” (72).

El párrafo precedente ubica la aboriginalidad estrictamente a los territorios de explotación creados por los españoles, sean encomiendas o “pueblos de indios”. No obstante, como hemos señalado en el último apartado del capítulo precedente, siguiendo a Punta (1997) y Tell (2008), los indígenas no sólo habitaban en estos espacios, sino y por sobre todo, por fuera de ellos.

(2001), donde se sostiene la extinción de los pueblos indígenas de Córdoba, sirvieron de matriz hegemónica para fundamentar tal desmarcación. No obstante, como venimos significando, no pretendemos por ello descalificar los aportes significativos a los estudios arqueológicos de Córdoba, o bien, los trabajos realizados con Beatriz Bixio, que permiten comprender las lógicas de la dominación y nominación colonial, y que referenciamos oportunamente a lo largo de la Tesis.

Seguidamente los autores, al caracterizar el contexto multiétnico cordobés tras dicha Visita, se acentúa que resulta de la introducción de indígenas calchaquíes desnaturalizados a la jurisdicción de Córdoba, y no necesariamente por el componente racializado de otras grupidades.

Sin explicitar el alcance de las transformaciones sociales y las lógicas del mestizaje durante la colonia, pasan a analizar el patrimonio arqueológico cordobés dejando implícita la idea de extinción de los indígenas de Córdoba:

“la presencia indígena ha quedado evidenciada a través de su arquitectura (...) (y por) los testimonios materiales de su vida doméstica y simbólica, en bienes como la cerámica, textilera, materiales de piedra y hueso, pinturas y grabados rupestres, etc. que aún hoy pueden reconocerse en parques arqueológicos, museos y exposiciones” (75).

Estos elementos, junto a los aportados por españoles, italianos y franceses que se fueron “integrando” a nuestro territorio, “constituyen la herencia cultural o el patrimonio histórico argentino”, o sea, “expresiones heredadas del pasado, que estamos disfrutando en el presente y que merecen ser conservadas para las generaciones futuras” (75).

Al analizar los alcances y prácticas de la legislación nacional y provincial sobre patrimonio, coincidimos con los autores en las omisiones señaladas para con la ley provincial, sobre todo en lo que respecta a que no queda claro si los bienes arqueológicos quedan comprendidos dentro del dominio público del Estado, especialmente en lo que concierne a la importante cantidad de materiales existentes en colecciones privadas y por el constante tráfico de piezas por la vía del contrabando. No obstante, advertimos que quedan ausentes los reclamos actuales de las comunidades indígenas en tal sentido, delegando tales definiciones al Estado y a los investigadores (“parlamentarios y científicos”, según los autores) (80). Estas consideraciones las referimos en tanto esta obra se publica en 2010, en pleno contexto de comunalización y de agenda por parte de los comuneros,

especialmente en lo que refiere la restitución de restos por parte de museos públicos y privados, en el marco de la aplicabilidad de la ley nacional 25.577 de 2001 y su reglamentación en 2010.

En otra compilación titulada *Los Pueblos Indígenas de Córdoba*, publicada en 2011 y destinada a “los docentes de todos los niveles del sistema educativo y al público en general interesado en los procesos sociales vividos por los aborígenes de Córdoba” (5), los autores anteriores junto a “colegas y alumnos” de la Cátedra de Prehistoria y Arqueología de la UNC, señalan que la arqueología no sólo estudia el pasado, sino también la actualidad de las prácticas humanas (11). En este sentido, consideran como importante incluir la voz indígena, o sea, “la participación de las comunidades aborígenes vivientes en nuestro país” (24), que “acrediten evidencias de filiación cultural” (25). Afirman sin explicitar territorios, que en nuestro país “el mapa indígena no es uniforme, ya que su desaparición en algunas regiones fue prácticamente total” (24), por lo que

“la ausencia de descendientes directos, la articulación efectiva, directa y geográfica entre los vestigios del pasado y sus representantes, debe ser el derecho de someterlo a su dominio público con la obligación de conservarlo, realizar investigaciones y, finalmente exponerlos al conocimiento público” (24).

En una temporalidad histórica lineal -similar a la de la anterior publicación-, se señala la desestructuración indígena llevada a cabo por los españoles y se acentúa el carácter multiétnico de la población cordobesa colonial, motivada por la introducción de indígenas de otras regiones e incorporándose un breve análisis sobre el mestizaje. En esta coyuntura, entonces, “los traslados, reducciones y recomposiciones étnicas tuvieron efectos altamente desestructurantes y los nativos originarios perdieron toda referencia a su lugar de origen y filiación étnica” (119), y dicha filiación “pasó a estar vinculada al lugar de residencia de los indígenas más que a un origen o un antepasado común” (120). Estas conclusiones crean efectos de sentido para habilitar las desconfianzas sobre las adscripciones

contemporáneas, ya que por ejemplo, se afirma que en la nueva filiación, “ya no son ‘indios tobas’ sino que son ‘indios de Saldán’; ya no son ‘calchaquíes’ sino ‘indios de la Toma’” (120), aseveración que los acerca a la mantenida por Bustos Argañaraz, quien invalida la pertenencia étnica comechingón sobre los hoy comuneros de La Toma y Quisquisacate Curaca Lino Acevedo. De la lectura precedente podemos inferir una explicación biologicista, ya que el mestizaje y la población forastera habrían acabado con los indios “originales” encontrados por los españoles, a la vez que la presencia calchaquí en los antiguos territorios de La Toma negarían la comechingonidad del presente.¹³⁷

La desestructuración de las “comunidades originarias (...) al promediar el siglo XVII” explicaría la “pérdida” de sus prácticas ancestrales, afectando las posibilidades de “reproducción social y biológica” (120). Las mismas se habrían dado por “ausencia de una cabeza política fuerte” (120), “falta de cohesión social y predominio de respuestas individuales” (121) y “pérdida de la tierra” (123). A la miscegenación señalada, se le debe sumar la perspectiva aculturadora que sostienen los autores, explicación mecánica que en vez de atender a las diferentes configuraciones existentes en la lógica de la desestructuración, resulta determinística debido que presupone la existencia de una esencia cultural de los originarios al momento de la llegada de los españoles, que se va modificando por la acción misma de la conquista, bien por la introducción de indígenas chaqueños y calchaquíes, como de otras regiones como Cuyo, Santiago del Estero, La Rioja, Perú (124 y 125). Esto se explicita cuando afirman que “la población indígena a la llegada del visitador (Luxan de Vargas) carecía de homogeneidad en tanto el mapa étnico de la jurisdicción había sido alterado” (124), encontrando explicación para la resistencia indígena frente al español “por la fuerte presencia de otros grupos indígenas ajenos al territorio cordobés (...) y con una tradición mucho más fuerte en las luchas anticoloniales” (122).

Merece oportuno señalar también que en un pequeño recuadro de la obra y bajo el título “identidad indígena”, existen referencias a miembros de

¹³⁷ Sobre estas consideraciones volveremos en la segunda parte de esta Tesis.

pueblos originarios que actualmente se autorreconocen como comechingones y sanavirones. Nos llama la atención que sus posiciones sobre el pasado histórico cordobés no sea considerado en el trabajo y de acuerdo a lo señalado al inicio del mismo, acerca de la importancia de considerar las voces indígenas en los procesos de investigación arqueológicas. Presumimos la existencia de un halo de sospecha en los autores con respecto a la continuidad entre el pasado histórico cordobés y las autoadscripciones comechingón contemporáneas, las que simplemente se explican por el carácter flexible de las identidades y por la existencia de contextos de demandas y legitimación étnica estatal, delegando a tales sujetos la responsabilidad de tales identificaciones, con respecto a las –pretéritas- poblaciones originarias denominadas “históricas”.

A su vez, la “fuerte identidad comechingona y sanavirona” aparece propiciada por una coyuntura actual de reconocimiento estatal de la etnicidad, aseveración que podemos inscribirla en las perspectivas instrumentales de los estudios étnicos.

Reproducimos a continuación el corto apartado:

“La identidad indígena

La antropología hoy ha dejado claramente asentado, contra todo esencialismo, que las identidades son procesos flexibles, que son históricas y contextuales y que se redefinen conforme redefinen los niveles de las relaciones interétnicas. Esto explica la fuerte identidad comechingona o sanavirona que hoy se manifiesta en numerosos descendientes de nativos de la provincia, que configuran sus propias identidades individuales y sociales en continuidad con las poblaciones originarias históricas pues en ellas fundan experiencias y modos de posicionarse frente al mundo social y natural. Esta reconstrucción de la identidad es posible en un nuevo contexto histórico y político de resurgimiento de las demandas indígenas y de legitimación étnica por parte de los aparatos de los Estados nacionales latinoamericanos” (118)

Considerandos reflexivos...

“Después de todo somos juzgados, condenados, clasificados, obligados a competir, destinados a vivir de un cierto modo o a morir en función de unos discursos verdaderos que conllevan efectos específicos de poder”

Michel Foucault. *Microfísica del poder.*

“Jean-Jacques Rousseau veía el origen de la vida social en el sentimiento que nos empuja a identificarnos con el otro. A fin de cuentas, el modo más sencillo de identificar a otro con uno mismo es, una vez más, comiéndoselo”

Claude Lévi-Strauss. *Todos somos caníbales.*

Importa llevar a cabo a esta altura, una serie de considerandos sobre lo precedentemente señalado.

Atender a los ordenamientos hegemónicos llevados a cabo en la jurisdicción de Córdoba implica configurar una genealogía de (en) las concepciones y representaciones de aboriginalidad en la larga duración, que nos permita comprender las lógicas de impugnación de la “continuidad” étnica cordobesa, como también mapear las continuidades que los sujetos de la comunalización materializan en sus prácticas y discursos.

La larga duración, como recurso teórico-metodológico, nos permite inscribir la praxis de la colonialidad (del saber y del poder) en tanto ordenamiento que estructura temporalidades y espacialidades múltiples en un único relato, sea del Estado o de cierta academia, configurando un habitus universalizador y oficializador de representaciones (Bourdieu, 1997:154-155) y cuyas marcas subjetivas tienen un carácter prospectivo, en el sentido que construyen renovada y contextualmente un determinado tipo de sujeto indígena (GELIND, 2000).

La conquista de América implicó como afirma Lander, dos procesos articulados: “la modernidad y la organización colonial del mundo” y simultáneamente “la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario” (2000:7), cuando no de los olores (Larrea,

1996) y de los cuerpos (Pedraza, 2001). Este discurso posibilita para el caso cordobés el desplazamiento y subsunción de la historicidad precolombina americana a una historicidad universal, la que se configura durante el siglo XIX a partir de la sistematización de una economía política de diversidad cultural basada en una teoría de las diferencias (Briones 2002:74), y donde el mapa étnico definido por el poder colonial lejos estuvo de ser una reproducción exacta y neutral de lo vivido por los sujetos indígenas (Giudecelli, 2010). En estas coordenadas, los ordenamientos se fundan en la noción de “exterioridad interior” (GELIND, 2000:3), regulando la etnicidad y controlando sus desbordes, los que aparecen renovadamente cuando los indígenas inscriben las disputas desde sus espacialidades y temporalidades múltiples.

En este sentido los ordenamientos pueden entenderse como hegemónicos, ya que a la vez que se recrean, renuevan y son modificados, son resistidos y desafiados como sostiene Raymond Williams, al caracterizar la hegemonía (1977:112)¹³⁸. Esta incomplitud de la hegemonía ya señalada por Gramsci (1971), en tanto existen instancias de confrontación entre dominadores y subalternos, nos remite a recuperar los opacos discursivos (Darnton, 1987) y situarnos en que los lugares producidos no sólo remiten a una espacialidad geográfica, sino también al “*tipo* de lugares por los que la gente considera que vale la pena luchar” (Gordillo, 2006:198), como también a las formas de apropiación de saberes que hacen los subalternos, las que llevan muchas veces a la reproducción de lo hegemónico (Smith, 1999: 243) o bien a establecer ciertas complicidades con ello (Bourdieu, 1999).

Si la espacialización de la hegemonía se formaliza en la localización de las encomiendas, “pueblos de indios” y “comunidades de indios”, también lo hace en la cartografía colonial, en los censos, en las disposiciones legales y en las producciones académicas que los extinguen. La espacialización hegemónica de las relaciones de producción y de los saberes se estructuran

¹³⁸ Diversos autores analizan, desde diferentes perspectivas, las lógicas y límites de los procesos hegemónicos y la estructuración de campos de disputa. Puede consultar: Laclau y Mouffe, 1982; Lefebvre, 1999; Comaroff y Comaroff, 1992, 1997; Roseberry, 1994, además de los de Foucault ya referenciados.

en una temporalidad pasada que condensa transformaciones y desapariciones, y que por su carácter unilineal e irreversible uniforma el relato, lo ordena, lo hace inteligible en torno a la temporalidad hegemónica de la historia y de la ciencia, a excepción de algunos trabajos locales que hemos referenciado.

En este sentido, Harvey (1998) nos advierte que la institucionalización del tiempo y el espacio está implicada en las formas en que cada sociedad organiza su forma de reproducción, a la vez que regula o intenta regular las prácticas sociales en diferentes esferas de la vida social. En ella, dicha normalización se ve confrontada diferencialmente por distintos sujetos sociales y a partir del campo de posibilidades que crea. Si los espacios no desaparecen sin dejar rastros como afirma Lefebvre (1999), y aún cuando esta afirmación refiere más a la materialidad del mismo que a las memorias que en él y sobre él existen, importa considerar que los relatos contemporáneos sobre lo comechingón se apropian en parte de aquellas construcciones hegemónicas de la larga duración, impugnando los sentidos de la extinción, pero muchas veces encarnadas en y a partir de conocimiento producido por los mismos sectores hegemónicos.

Si las progresivas mezclas raciales desbordan la inicial configuración étnica colonial compuesta por españoles, indios y negros, dichos excesos demandan explicaciones que permitan explicar todo aquello nuevamente desbordado. Si el mestizaje racial y cultural resulta explicativo de la dilución de lo indio en (des)agregaciones que grafican discursos hegemónicos sobre los pasajes de un mundo ordenado a otro desordenado, singularizado a pluralizado¹³⁹, o bien homogeneizado a heterogeneizado, no sólo deviene de las políticas de autorización de la estatalidad y los sectores hegemónicos, sino también de las implicaciones antropológicas (o de los antropólogos) en la politización de la cultura, como afirma Susan Wright (1998).

Por lo tanto, al tratar de encontrar maternidades y paternidades tras la figuración continental (España, África y América), corremos el riesgo de

¹³⁹ Preferimos usar estos términos antes que caer en la ilusión de referirlo como singular o plural, dado el carácter colonial de los procesos que atendemos.

obturar la naturaleza colonial de las mezclas, distrayendo el análisis en determinar la provisión de óvulos y séminas más que en explicitar las condiciones históricas de subordinación de las mujeres indígenas paridoras del mestizaje, y en cuya exogamia forzada recae la maldición de sus descendientes, a los que se les permite todo, menos ser “indios” (ayer y hoy).

Ahora bien, si explicamos “satisfactoriamente” las profundas desestructuraciones a las que fueron sometidos los pueblos indígenas de la jurisdicción, discontinuando su presencia en la grilla colonial, el mestizaje está obrando como una nueva categoría ordenadora, sea por la vía de la miscegenación, sea por la de la aculturación/asimilación, facilitando un disciplinamiento anterior al del relato nacional del “crisol de razas”. Esta última situación la advertimos paradójicamente en los estudios arqueológicos de la desmarcación, los que si bien explicitan las transformaciones sociales y su impacto en la población indígena, quedan presos de la reducción numérica de los “indios”, discursivamente despojados de existencia en los documentos considerados, abandonando las vigilancias en torno a los contextos de producción y colonialidad de los instrumentos de “medición” de aboriginalidad.

A su vez, al intentar definir “lo indio” a partir de categorías discretas (sean raciales o culturales), observamos que las “pérdidas” de algunas de ellas no habilitan desplazamientos categoriales de continuidad étnica, dado que no admiten inscribir la aboriginalidad en dos o más clasificaciones a la vez, racializando sustancialmente al “indio” en el pasado perfecto y habilitando un horizonte de posibilidades, cuya matriz se encuentra en los mecanismos de blanqueamiento, los que fuerzan o facilitan dejar (de) ser.

Si “ya no son” por las mezclas (raciales y culturales) y “pueden ser” ontológicamente diferentes bajo la clasificación en otra categoría y por la adopción de prácticas civilizatorias, la tarea es ordenar el mestizaje en coordenadas que marquen evolutiva y linealmente el pasaje, el que conminado a una temporalidad irreversible, no admite adscripciones *in between* (Bhabha, 2002) ni un retorno (del) al “indio” a futuro. De esta

manera, la caída cuantitativa del indio en los censos, como la hipodescendencia que se arguye en tanto ahora son “descendientes”, implica una entrada en la temporalidad natural y homogeneizadora de la nación como “otra cosa”, a un telos como camino de ósmosis irreversible (Briones, 2002:73) y especialmente porque en los censos nacionales de 1869 y 1895 la etnicidad indígena se marca solamente para el área de fronteras, o sea, para Pampa-Patagonia y Chaco, y no para las provincias viejas de la República como podemos observar en las consideraciones realizadas por Otero (2006).

Deberíamos preguntarnos tal vez, quiénes integran la generosa cuantificación de sujetos marcados categorialmente como “sin especificar” (64% y 34 % en los dos últimos censos considerados), a la vez que por qué la población señalada como “blancos” (sean nobles, españoles, criollos) no son interpelados cromáticamente, deshistorizando su marcación en un dejo de naturalidad y normalidad como población sin color.

El mestizaje bajo estas coordenadas impone una gramática de subvaluación de lo “indio” y se instituye como un dispositivo productor de agencia sobre la etnicidad. Detrás del sistema métrico de “identidades objetivas” que instituye a través de los censos, normaliza los despojos de la indigeneidad en los múltiples pasajes que habilita, al formalizar categorías posibles para blanquear a los sujetos resultantes del blanqueamiento, en tanto camino civilizatorio.

Frente a esta paradigmática bío-clausura resulta(ría) imposible una nueva habilitación por las vías de la comunalización, ya que este nuevo desborde - cuya explicación deberíamos delegarla a una “etnología de las pérdidas y de las ausencias culturales” (Pacheco de Oliveira, 2010), instala la sospecha de la (in)autenticidad debido a que los “indios” ya no existen (discurso científico mediante) o bien porque simplemente, los que están son descendientes de grupos étnicos traídos de otras jurisdicciones o, en el mejor de los casos, “otra clase” de aquellos encontrados por los españoles cuando ocuparon Córdoba.

Si el mestizaje entonces resulta una agregación, o sea una posición estructural (Turner, 1974) nueva, más que una liminaridad que termina cuando el “indio” entra al crisol nacional según los documentos estatales, es resultante también de una alineación a la temporalidad irreversible del discurso escrito (¿decimonónico?) de la arqueología y la historia, el que desmarca las formas en que las memorias, ocultas en los silencios discursivos de la estatalidad y la ciencia, discurren por las temporalidades múltiples que se encauzan en las trayectorias sociales de los sujetos desalojados de sus territorios a finales del siglo XIX.

Mientras el “indio” es sacrificado en un ritual estatal de larga duración que lo convierte progresivamente en “descendiente” y cuya violencia inicial se encuentra en disciplinar los desbordes que produce el mestizaje, el sacrificio al que lo conmina el discurso científico acorta esa liminaridad, produciendo un efecto inverso donde los signos son menos polisémicos hacia atrás, o sea, para definirlo en el pasado como “indio”, que hacia adelante, para incluirlo como mestizo o “sin especificar”. El efecto de creación de una uniformidad, tanto del “sacrificante y del sacrificador” (Hubert y Mauss, 1970:175), por los principios de la autorización (Bourdieu, 2000) que promueve el discurso científico, inhabilita(ría) la “capacidad de desmentir, refutar o desfigurar” (Blázquez, 2012:13) cualquier sentido que promueva, por sí mismos o por otros, la aboriginalidad *sui generis* en el presente.

Así, la cientificidad se aferra a la idea de constituirse en “guardian(a) de conceptos” (Appadurai, 1986) y más atenta a explicar la desaparición taxonómica (Lenton, 2008) del “indio” que las lógicas mestizas que podrían albergarlo, consumando en el derecho de reclamar las definiciones de la autenticidad el fetiche de la veracidad, que al decir de Taussig “asume la carga no sólo de proteger el fraude practicado por los iniciados, sino también (de) proteger una gran epistemología (...) en la cual se piensa que la apariencia está disimulando una realidad oculta, pero no una realidad inexistente” (1995:170-171). De esta manera, el discurso estatal es legitimado académicamente por atender a la cualidad de la sustancia del

objeto, más que por ser calificado y considerado en las “condiciones originales de producción” (Gordillo, 2006:172).

La “edad de la inocencia” de la antropología terminó, como afirma Eric Wolf (1974) cuando se hizo explícita la relación entre conocimiento y poder, o tal vez como sostiene Hall (2011), cuando desentrañamos las relaciones entre cultura y poder. Si estas aseveraciones resultan verdaderas, estaríamos frente al desafío de desandar ciertos caminos explicativos para encauzarlos en otros, pero no para garantizar la supervivencia disciplinar, sino para empoderarla como nueva forma explicativa cuyo esfuerzo aproximado se da bajo condiciones que las posibilitan. Tal vez esos caminos, pensando en los desafíos que tienen los estudiosos del mestizaje, pasen por definir coordenadas nuevas, las que intuitivamente creemos que ya han sido formuladas por la historiadora norteamericana Elizabeth Kiddy para los estudios sobre poblaciones africanas, quien sostiene que el modelo teórico resistencia/acomodación/integración tiene una fuerza explicativa limitada, estableciendo como alternativa otro que discurra por establecer las lógicas de la negociación/cambios/continuidades (2005:5).

Las consideraciones que presentamos a continuación –en la segunda parte de este trabajo-, como explicaciones posibles pero no clausuradas sobre la comunalización comechingón contemporánea, queremos enmarcarlas en una lógica particular. Elegimos a Malinowski para comenzar a pensar estos posibles caminos, recuperando sus explicaciones sobre el folklore Trobriand.

El etnógrafo sostiene que los indígenas Trobriand poseen los *libogwo*, que son las “viejas historias” verdaderas y que constituyen “el grueso de la tradición antigua”; pero también contienen los *lili’u* o mitos, o sea “las narraciones creídas por ellas, reverenciadas y que ejercen una activa influencia en su conducta y vida tribal” (Malinowski, 1986:297). A su vez afirma que “los indígenas distinguen perfectamente entre narraciones míticas e históricas, pero su diferenciación es difícil de formular y no puede más que establecerse en forma intencional” (297).

Si estas constituyen algunas pistas primeras para pensar(se) en el proceso etnográfico, abrazamos aquí el desafío de desentrañar en la segunda parte de esta Tesis las lógicas que los *libogwo* y los *lili'u* comechingón, combinan sentidos y representaciones siempre renovados de explicar “continuidades” entre su presente y su pasado.

.

SEGUNDA PARTE

“La Córdoba contemporánea: entre los dispositivos y las prácticas de comunalización comechingón”

“Contra los militantes del olvido, los traficantes de documentos, los asesinos de la memoria, contra los revisores de enciclopedias y los conspiradores del silencio, contra aquellos que, para retomar la magnífica imagen de Kundera, pueden borrar a un hombre de una fotografía para que nada quede de él con excepción de su sombrero...”.

Yosef Hayan Yerushalmi. Reflexiones sobre el olvido.

Capítulo 4

Córdoba como formación histórica de alteridad

Historizando “mitos”

*“¿Quién era yo?
¿El yo actual, perplejo;
el de ayer, olvidado;
el de mañana, impredecible?”*

Jorge Luis Borges. *Las crónicas de Bustos Domecq.*

“Todas las posiciones del posmodernismo en lo referente a la cultura -trátase de apología o estigmatización- son también, al mismo tiempo y necesariamente, declaraciones políticas implícitas o explícitas sobre la naturaleza del capitalismo multinacional de nuestra días”.

Frederic Jameson. *Ensayos sobre el posmodernismo.*

En las últimas décadas, numerosos estudios se han propuesto dar cuenta de las diferentes configuraciones de alteridad al interior de los estados nacionales, entendidas como producciones hegemónicas de “otros” y bajo condiciones históricas precisas. En este sentido, “las formaciones nacionales de alteridad” (Segato, 2007; Briones, 2005) implicaron e implican un proceso de construcción discursiva y de praxis política de (re)ubicación permanente de la otredad en los relatos sobre el origen y constitutivos nacionales.

Importa señalar que estas formaciones no sólo definen un sistema de relaciones vinculadas a la producción de las diferencias y diversidad al interior de los distintos locus, sino que también, al administrar las “jerarquizaciones socioculturales” (Briones 2005) regulan las condiciones de existencia de los otros constitutivos, o sea, “desigualdades constituidas en nombre de las diferencias culturales jerarquizadas” (Restrepo 2013:150).

En los relatos historiográficos de la Argentina del siglo XX observamos la escasa presencia o bien la ausencia del componente sociocultural indígena (Juliano, 1987; Lenton, 2010 y 2014; Delrío, 2005; Briones, 2004a). En las explicaciones de tales procesos, cobra centralidad el discurso hegemónico de la Argentina blanca, “hija de los barcos”, como obturación a cualquier narrativa que sostenga una presencia contundente de aboriginalidad.

En esta trama, la ocupación final de Pampa-Patagonia y Chaco que consolidó la territorialidad y soberanía del Estado como Nación, redireccionó las marcaciones étnicas a esos “nuevos” territorios ahora administrados por el Estado, a través de la conformación de reducciones, misiones religiosas, centros de detención, etc. (Mases, 2002; Del Río, 2005; Nagy, 2010; Nagy y Papazián, 2011; Papazián, Musante y Pérez, 2014). Estos procesos, a la vez que marcaron el carácter residual de la presencia indígena en el territorio, tribalizaron espacios¹⁴⁰ en el componente nacional y naturalizaron que en aquellas provincias que habían sido colonizadas por los españoles la presencia indígena había desaparecido, configurando así una topografía moral racializada (Wade, 1997) para la nación.

Un estudio fundacional al respecto lo constituye el *Informe sobre el estado de las clases obreras en el interior de la república* presentado en 1904 por Juan Bialek Massé, que debía ser el fundamento para la sanción de leyes laborales que regularan la explosiva actividad sindical de principios del siglo pasado. En ella, la aboriginalidad se ubica en la zona chaqueña (Capítulo II, Tomo II), en pleno proceso de ocupación militar, mientras que

¹⁴⁰ Siguiendo el trabajo de Delrío, quien aborda el sometimiento de los indígenas de Pampa-Patagonia entre 1872-1943, podemos observar las formas diferentes en que se define “el lugar social de la tribu como ‘natural’” en el proceso de constitución del indígena como un “otro interno”. La tribalización se explica a partir de modalidades distintas de sometimiento, sea a través de las políticas de territorialización, en la localización de lugares físicos (campos de concentración, colonias, misiones, etc.); en la universalización de la temporalidad nacional bajo la trama del desarrollo capitalista y la formación del Estado, donde bajo la lupa del progreso se los reubicó como extranjeros o “indios argentinos”; pero también en la producción científica hegemónica, donde la tribu fue entendida “como la natural organización de los pueblos preestatales”, supervivencias exotizadas para los investigadores. (2005:17-25)

en el interior provincial, los *criollos* constituyen el elemento nativo nacional. (Bialet Massé, 2007:25 y ss., tomo II)¹⁴¹.

En este sentido, la regionalización de la territorialidad étnica en el relato nacional coadyuvó a singularizar la ausencia de indígenas en nuestra provincia. Este proceso no puede explicarse sin considerar una complejidad de factores a considerar, como lo son las políticas públicas de los diferentes niveles anidados de estatalidad (Briones, 2005), las disputas entre las élites políticas y morales por definir el constitutivo social nacional/provincial, la disponibilidad de recursos y mano de obra tras la ocupación de Pampa-Patagonia y Chaco, la formación de un mercado de trabajo de alcance nacional, el papel del capital extranjero y la coyuntura económica internacional, y “los paradigmas culturales de los actores involucrados” (Schmit, 2008:20), coadyuvantes de la configuración del capitalismo agrario argentino.¹⁴²

Atender el caso Córdoba como una formación provincial de alteridad (Briones, 2005) específica, a la vez que nos invita a reflexionar sobre las operaciones de desmarcación étnica particulares, permite también explicar cómo la metáfora del “crisol de razas” no operó de la misma manera en los distintos territorios provinciales. El discurso monoétnico de la argentinidad¹⁴³, producido hegemonícamente por las élites liberales de finales del siglo XIX encontró en nuestra provincia fértiles explicaciones para encolumnar el relato provincial en la historicidad de la nación, pero

¹⁴¹ El Informe de Bialet Massé ha sido analizado por diferentes autores. En este caso, lo referenciamos como una obra fundante de los sistemas de clasificación de alteridad hegemonícos para el caso argentino, durante la pasada centuria. Al respecto puede profundizar consultando a Murmis y Bilbao (2004).

¹⁴² Las explicaciones sobre la inserción de nuestro país al sistema capitalista internacional son muy variadas y su explicitación exceden los objetivos de este trabajo. Al respecto, sugiero consultar los tomos de la *Historia del capitalismo agrario rioplatense* dirigida por Osvaldo Barsky (2008), publicación del Área de Estudios Sociales Agrarios del Departamento de Investigaciones de la Universidad de Belgrano, integrante de la Red de Estudios Sociales Agrarios de la República Argentina.

¹⁴³ Al analizar el caso argentino, Segato sostiene que la identidad cultural homogénea es resultante de un proceso de fabricación de la identidad nacional a partir de “la vigilancia cultural de las élites” y de la imposición de un “terror étnico” ante el pánico a la diversidad. La identidad hegemoníca, en este caso, portadora de una neutralidad étnica, se consolidó a partir del accionar de “máquinas de aplanar” las diferencias como lo fueron la escuela, el ejército o las oficinas de salud (2007:51-62)

también, y en diferentes momentos, estuvo permeado por relatos de distintos sectores/actores que redefinieron ese lugar, los que permiten entrever una Córdoba disputada tanto por los agentes que pugnaron y pugnan por gobernarla, como por los historiadores que libraron batallas por definir la esencia provincial.

Como hemos explicado en la primera parte de este trabajo, la desmarcación indígena (y afro) en Córdoba se oficializó a través de las políticas indigenistas del Estado provincial y de las operaciones académicas que señalaron que la extinción se produjo por hipodescendencia, aculturación/asimilación o por la no autoctonía.

En este sentido, la ocupación del sur cordobés durante la segunda mitad del siglo XIX, desarticulando a las poblaciones ranquel, a la vez que cerró un largo proceso de negociaciones y luchas con autoridades coloniales, independentistas, provinciales y nacionales (Tamagnini y Pérez Zavala, 2010; Pérez Zavala, 2004), permitió que el Estado provincial desplegara dispositivos disciplinarios (Foucault, 1976) sobre la población y el territorio, como una cruzada civilizatoria final sobre el “salvajismo”. De esta manera, ocupado el último bastión de población indígena libre y desarticulados “los pueblos de indios” y las seis “comunidades de indios” constituidos en la época colonial e inicios de la República, Córdoba podía consumir finalmente un nuevo destino bajo el paradigma del progreso decimonónico.

Si quedaban “indios” en Córdoba, restaban irremediablemente subordinados a la Nación como “indios argentinos” (Lázzari, 2012)¹⁴⁴, etnicización que para el caso que estudiamos se ubica disciplinada en los

¹⁴⁴ En su análisis sobre la ocupación el territorio ranquel, el autor identifica diferencias en el proceso de etnicización el que se conecta con un “contexto de agencias de diferente poder y valores diversos como civilización clemente, conversión y prudencia” (188). En este sentido, la argentinización de los ranqueles no se entiende como clausurada, ya que no ofrece garantías de que cese el conflicto o que el reacomodamiento étnico transcurra por los caminos planificados. De esta manera, advierte que “la creación de las categorías étnicas por parte del estado nacional establece un punto de articulación hegemónica pero, como tal, inestable y efímero. Si ese punto de articulación identitaria se produjo antes o después de estas campañas finales no afecta al hecho de que, una vez establecido, los conflictos se desplazan hacia otros campos sociales pero no se anulan ni se matizan, pues está en la sociogénesis de lo étnico el que éste sea constantemente requerido y expulsado por el ser nacional” (186-187)

clivajes ideológicos en disputa entre liberales y católicos¹⁴⁵, por definir los alcances ciudadanos del nosotros cordobés, en un centenario que se avecinaba inexorablemente, y donde la *cuestión social* (Moreyra, 2009) comenzaba a centralizar los debates y la atención de las políticas públicas, de los intelectuales y de la prensa local.

En este sentido, las nociones de cultura que se ponen en juego para cristalizar la especificidad cultural cordobesa, a la vez que permiten mapear campos hegemónicos de disputas, inscriben estándares metaculturales, o sea, formas particulares y nociones que por un lado naturalizan lugares posibles por donde construir esas especificidades culturales para algunos, o bien a-culturales para otros (Briones y Golluscio, 1994; Briones, 1996 y 2005).

El establecimiento de estos estándares se constituye en regímenes específicos de producción de alteridad, los que definen selectivamente parámetros de autenticidad y/o verdad, que a la vez que interesadamente historizan la cultura de los sujetos subalternos, neutralizan ahistóricamente los lugares culturales y las condiciones históricas desde donde hablan los sectores hegemónicos. Los estándares culturales, a la vez que recrean caminos posibles por donde (des)marcarse, instituyen nociones culturales desde donde es posible hablar, las que refieren y se inscriben en las lógicas multiculturales del capitalismo (Zizek, 2001). Estas, como afirma Jameson (1991), pretenden crear puntos fijos e indiscutibles de referencia en tanto representación posible de lo irrepresentable y como imposibilidad –casi impotente- de dar cuenta de la totalidad.

En estas coordenadas enmarcamos las trazas posibles de constitución de la Córdoba decible, pero más que situarla en un relativismo que se circunscriba en las crisis de los discursos racionales y totalizadores de la modernidad, las situamos en los cambios históricos y las génesis de

¹⁴⁵ Javier Moyano afirma que tanto liberales como católicos crearon a finales del siglo XIX y principios del XX “entidades con objetivos ideológicos”, como el Comité de Libre Pensamiento y el Centro de la Juventud Liberal, a la vez que la constatación en la prensa de la época, de “gran actividad de logias masónicas en localidades del sur y este cordobés” (2010:109-110).

condiciones de posibilidad (también históricas) que demandan como dice Grossberg (2003:149), la rearticulación de los discursos de la identidad dentro de un “contexto más general de las formas modernas del poder”¹⁴⁶.

En este sentido, las disputas entre los sectores clericales y liberales de la Córdoba de finales del XIX y principios del XX, marcaron los primeros cuestionamientos a los imaginarios del legado jesuítico universitario, la Córdoba Docta y “de las campanas”, inmortalizadas por el poeta Arturo Capdevila, pero también por la casta de “doctores” que prescribían la vida y moralidad de los habitantes de Córdoba. Este “claustro encerrado entre barrancos” como describía Sarmiento (1979:104) hacia 1845, no necesariamente había abrazado las bondades venidas del Atlántico como sostenía medio siglo después José Ingenieros en *La Evolución de las Ideas Argentinas* (1918), la que por su vinculación colonial con el Alto Perú era designada peyorativamente como una ciudad “peruana”.¹⁴⁷ No obstante, la ambivalencia entre un pasado colonial perpetuado y la posibilidad de insertarse en la economía agraria exportadora nacional parecen conminar a Córdoba, según Raúl Orgaz, a una “bifacialidad”, o sea, y a partir de su “vocación atlántica”, a constituirse como “semiperuana y semiplatense” (Ansaldi, 1997:58).

El proceso de modernización ensayado por las élites liberales de finales del XIX si bien registra un fuerte impulso inicial, se desacelera iniciada la centuria siguiente. Waldo Ansaldi sostiene que las transformaciones operadas en Córdoba son tardías con respecto a las ensayadas en Buenos Aires y Rosario, a la vez que las tensiones entre modernización y tradición “se resuelve de tal modo que las permanencias ocluyen los cambios y relegan a la ciudad a un plano secundario respecto de centros urbanos más dinámicos” (1997:52).

¹⁴⁶ Siguiendo a Hall (1991) propone abandonar la noción de identidad singular y define que las identidades implican un efecto temporario e inestable, estableciendo identidades construidas a partir de las diferencias y de la articulación entre las mismas (152).

¹⁴⁷ Un clásico trabajo de la historiografía cordobesa que muestra diferentes perspectivas sobre la Córdoba colonial y republicana a partir de recuperar las voces de pensadores y viajeros, la constituye Segreti (1973).

Al respecto, Biale Massé sostiene que en Córdoba “se levanta una juventud liberal a toda prueba, altas intelectualidades pujantes del deseo de subir”, y en ella es posible distinguir a “mulatos” y “gringos”, que por su trabajo reciben “el dinero (que) cubre el color y suaviza la corteza” (2007:196, Tomo II). Por todo esto, Córdoba parece estar signada por la predestinación, al afirmar que “es, por su topografía, el corazón de la República, y por un fenómeno sociológico especial, la República en pequeño; allí nace y allí están los gérmenes del porvenir del país” (2007:197, Tomo II).

La aparición de la Unión Cívica Radical en la década de 1910 abrió un camino de marcada movilización y politización social, atravesada por debates entre libre pensamiento/clericalismo y modernidad/tradición (Vidal, 2010:181), que desembocó en el proceso reformista de los claustros universitarios en 1918. La Reforma no se consumó desde la nada, ya que Córdoba registraba una incipiente clase fabril pero activamente movilizada, a la vez que una clase media intelectual que oscilaba en las simpatías con principios liberales, socialistas y anticlericales de la época (Ansaldi, 1997:53).

La institucionalización de la UCR como una opción política a partir del progresismo social del “radicalismo rojo” en los años '20 y la marcada presencia estatal y laica del sabattinismo desde los años '30 (Tcach, 2010b), marcó un etapa fundamental en la conformación de la matriz estadocéntrica (Cavarozzi, 2002) cordobesa. La gestión de Amadeo Sabattini (1936-1940) se caracterizó por una fuerte presencia del Estado en materia de legislación social y obra pública. Esto implicó que desde mediados de la década de 1930 se evidenciaran claros contrastes con respecto a la política nacional, caracterizándose por ser “una provincia sin fraude electoral, sin presos políticos ni sindicatos intervenidos y con amplias libertades de expresión y asociación” (Tcach, 2012:33). La prolífica obra pública se consumó en la creación de escuelas y carreteras, las fábricas de armamentos en Villa María, Río Tercero y San Francisco y el desarrollo de centrales hidroeléctricas (La Viña, San Roque, Cruz del Eje y Río Tercero). Se

incentivó además la sindicalización de los obreros integrantes de las empresas estatales con la creación de la Asociación de Trabajadores del Estado (ATE) en 1936 y se reglamentó el trabajo domiciliario y doméstico (Tcach, 2012; Philp, 1998).

El advenimiento del peronismo a partir de los años '40 actualizó los debates políticos sobre el lugar de Córdoba en la Nación. La negación de Sabattini de integrar la fórmula presidencial de 1946 con J. D. Perón, marcaron la particular no alineación de la provincia -como sí se había operado en otros distritos provinciales-, en el marco de una tendencia progresiva por la nacionalización de las políticas provinciales, operadas desde la Secretaría de Trabajo y Previsión, institución nacida de las políticas instauradas desde el golpe de 1943 (Tcach y Philp, 2010).

El proceso de industrialización sostenido por los gobiernos provinciales desde la década de 1920, que encuentra en la constitución de las Industrias Mecánicas del Estado en 1957 (IME) un punto de inflexión, desplazó el viejo rol de la provincia en el contexto nacional como agraria y dependiente de las exportaciones agrícolas, catapultándola en los años '60 como el primer centro industrial del interior del país (Brennan y Gordillo, 1994 y 2008)

Más allá de las distintas interpretaciones acerca de la significación del Cordobazo y la lucha obrera en Córdoba,¹⁴⁸ como hechos históricos nodales en el escenario provincial y nacional a fines de la década de 1960, se configuró un imaginario de una Córdoba rebelde y combativa que perdura hasta la actualidad en la población cordobesa, debido a la contundente movilización social de sindicatos, estudiantes y la consecuente adhesión de la ciudadanía.

En este sentido, las luchas hegemónicas libradas por explicar la cordobesidad a la luz de diferentes interpretaciones del proceso histórico, reubicaron las disputas en coordenadas o “mitos”, las que transcurren entre el legado universitario jesuítico, o sea la Córdoba Docta y “de las

¹⁴⁸ Al respecto puede consultar, entre otros: Brennan y Gordillo (2008); Brennan (1992, 1994); Gordillo (1996); Harari (2010); Flores (2004).

campanas”, pero también entre la Córdoba rebelde, democrática y ciudadana nacida de la Reforma Universitaria de 1918 y la Córdoba revolucionaria y vanguardista del Cordobazo (Tcach, 2010a).¹⁴⁹

La “Córdoba de las campanas” lleva consigo, como advierte María Gabriela Lugones

“una tensión (i)rresuelta entre lo tradicional y moderno (...) y una bifrontalidad del escenario político y cultural cordobés que escaparía a la dicotomía que la interpretación clásica de Gino Germani atribuía para la Argentina, un ‘centro’ moderno y de inmigrantes en Buenos Aires y una ‘periferia’ arcaica y criolla en el interior” (2012:75).

En este sentido, Germani no pudo ver el campo de disputas que durante el gobierno del radical (yrigoyenista) Amadeo Sabattini se desenvolvía entre las organizaciones fascistas y los grupos conservadores que enfrentaron al caudillo radical, y que fueron sustituyendo los viejos conflictos entre clericales y liberales que les precedían.¹⁵⁰

La construcción de los relatos sobre la provincialidad cordobesa por parte de las élites políticas e intelectuales tiene matices que, como afirma César Tcach, resultan singulares. Al respecto afirma que

“una parte de sus figuras más representativas fueron antirreformistas ante la rebelión del movimiento estudiantil de 1918, simpatizaron con el fascismo en la década del '30 (...), adhirieron al peronismo en su etapa inicial (...), se revelaron contra él a raíz del conflicto con la Iglesia Católica en 1954, protagonizaron experiencia de gobierno en el orden provincial durante las presidencias de José María Guido y Juan Carlos Onganía” (1999:69).

¹⁴⁹ Si se quiere profundizar sobre la constitución del campo intelectual/cultural cordobés desde finales del siglo XIX hasta 1960, puede consultar Agüero, C. y García, D. (comps.) (2010). *Culturas interiores. Córdoba en la geografía nacional e internacional de la cultura*. La Plata. Al Margen.

¹⁵⁰ Al respecto puede consultar: Buchtucker (1987), Moyano (2010), Tcach (2010b).

Estos tres mitos (conservador, democrático y revolucionario) para redefinir la identidad provincial, conviven hasta el presente y disputan sentidos siempre renovados, pero que a la vez contienen una representación compartida como afirma César Tcach (2010a:12), “el de una cierta autonomía político-cultural de Córdoba, y su proyección nacional”.

Detrás de estas enfáticas disputas por establecer el carácter singular de la cordobesidad nos permitimos agregar un aspecto transversal a la representación compartida: la ausencia (en tanto política de producción de alteridades históricas) de relatos que signifiquen continuidades y presencia indígena y afro-descendiente actual en la provincia, y especialmente por el progresivo proceso de comunalización aborígen desde finales de 1990 o la constitución de organizaciones que rescatan la negritud (Restrepo, 2013) como la mesa Afro Córdoba¹⁵¹.

Entendemos con Marshall Sahlins (2008:13-14) que las sociedades tienen “ciertos emplazamientos estratégicos de acción histórica, zonas ‘calientes’ de acontecimientos, y otras relativamente cerradas”. En este sentido, la producción académica durante la pasada centuria clausuró una zona caliente, mitigando por obra del mestizaje y la aculturación/asimilación, la historicidad de los (des)-(re)-comunalizados. Creemos que las coordenadas de su explicación siguiendo al autor, podremos establecerlas en dilucidar la división del trabajo cultural que refiere epistémicamente a la modalidad heroica de producción histórica (63), pero también por una indeferenciación en los usos de nociones como cultura e identidad.

No obstante ello, no pretendemos acá forzar las interpretaciones sobre esta paradigmática desmarcación. La comunalización contemporánea de pueblos

¹⁵¹ Sin desconocer las dificultades existentes entre las políticas de marcación de los sujetos sociales como “negros” o “afrodescendientes”, optamos por opear las marcas autoadscriptivas de los sujetos organizados actualmente en Córdoba, como la Mesa Afro Córdoba o el Instituto de Presencia Afroamericana (IPA). Ambos términos son utilizados por los miembros de estos grupos, a la hora de inscribir sus prácticas en el espacio público, por ende, las usamos indistintamente, aún cuando coincidimos con Restrepo cuando afirma que “la categoría afrodescendiente sugiere una articulación de sujeto político en términos de experiencias históricas compartidas (la trata, la esclavitud, el racismo y la marginalización), así como un posicionamiento para la participación ciudadana desde las políticas de las diferencias ya no de corte exclusivamente culturalista, sino de una corpopolítica marcadamente orientada hacia acciones afirmativas” (154)

indígenas ha adquirido un pico de visibilidad que, disruptivamente inscribe nuevas disputas pero también desafíos a la hora de reescribir la historia cordobesa. Lo novedoso de sus demandas nos conmina a pensar(la) en la media y larga duración, entendiendo que los procesos de revitalización implican considerar transformaciones lentas y menos visibles que se articulan con el pasado, sin prever su decantación en el tiempo, especialmente cuando son relativamente recientes (Briones y Ramos, 2010:43).

La institucionalización de comunidades en Córdoba y la inscripción de demandas variadas frente a diferentes interlocutores, implica un proceso de politización de las identidades (Bartolomé, 2006) a la vez que interpela la representaciones de ciudadanía “esperada” que definen los diferentes niveles en los que opera la estatalidad. Pareciera a *prima facie*, que los principios monoculturales de la ciudadanía universal moderna que los estados nacionales pragmatizaron en prolíficos corpus jurídicos, se encuentran cuestionados por la naturaleza colectiva de derechos que los pueblos indígenas están reclamando en varias partes del mundo (Bartolomé, 2006:153).

En este caso, la presencia “viva” de indígenas se ubica en una temporalidad cómoda provincial, preterizada agónicamente al siglo XIX, constituyendo una hiper-realidad (en el sentido que asigna Alcida Ramos, 1998) o representación idealizada.

Córdoba hablada: el programa narrativo contemporáneo

La ausencia de una presencia indígena contemporánea en la “narrativa de provincialidad” (Lanusse y Lázzari, 2005) cordobesa resulta paradigmática. Los dispositivos gubernamentales de no reconocimiento se estructuran en una discursividad y praxis del habitus estatal (Elías, 1996), entendido como un agente social que se ha configurado en la larga duración y que, como dice Briones, opera a partir de construcciones discursivas de aboriginalidad que emergen como una

“producción cultural que depende menos de los componentes de un producto, que de las condiciones de una praxis consistente de marcación y automarcación que ha resultado tanto en que la alteridad de las poblaciones indígenas asocie efectos específicos respecto de la de otros grupos étnicos y/o raciales” (2004b:73).

Las producciones textuales no expresan la realidad, sino una relación entre lo que se dice y las representaciones sociales (regladas) sobre ella. El enunciado como texto está implicado en un proceso de “eficacia simbólica” que remite a una “reorganización estructural” de las prácticas discursivas pasadas y presentes que operan en un sistema. Su eficacia está dada por la estrategia argumentativa, pero también por las condiciones objetivas del funcionamiento del sistema político en un momento histórico determinado.

Podemos reconocer -entonces- una serie de dispositivos estatales que promueven una política de habilitación de sujetos, que a la vez que los ubica en un campo de vigilancia témporo-espacial desde donde es posible ser y reconocerse, los sujeta al pasado por medio de un régimen complejo de subjetividades que norma y enfatiza la no existencia de otros en el presente.

Estos dispositivos actúan a través de programas narrativos¹⁵², que como afirma Barthes, promueven una “ilusión referencial” como propiedad intrínseca del decir y de lo dicho (1982:89). Por el lugar que ocupa como sujeto hegemónico de la enunciación y de la praxis política, la estatalidad inscribe un estilo performativo particular que deviene en la construcción histórica de una matriz de diversidad (Segato, 2007) desde donde es posible

¹⁵² Seguimos la conceptualización que propone Danuta Mosejko de Costa, quien destaca que los programas narrativos refieren a un conjunto de discursos cuya lógica “instaura un consenso sobre el tipo de historias posibles y por lo tanto creíbles”. En este sentido, “el actor que figurativiza el rol de destinatario se convierte en sede y transmisor de valores y estos reside uno de los ejes principales de instauración de la verosimilitud del discurso, ya que la educación entre los valores propuestos por el enunciatario y por los propios de la cultura de enunciatario, es una de las condiciones fundamentales de aceptabilidad del enunciado” (1994:112-113).

desentrañar la relaciones y fronteras sociales, como así también la distribución de los sujetos ciudadanos.

El programa narrativo opera en el orden de la representación, utilizando recursos de la historia, la lengua y la cultura, y se constituye a través de un proceso siempre renovado de definición de un nosotros a la vez que de un potencial que inspira en tanto prescribe en qué podríamos convertirnos (Hall, 2003:18-19). A través de los consensos posibles que pretende instaurar, define un régimen de exclusión constitutivo (Butler, 2002), que al ser producido bajo condiciones históricas específicas se renueva incesantemente en un política permanente de reubicación de la diferencia y la desigualdad, en las tramas discursivas e indisociadas de la cultura y la identidad genéricas.

En este sentido, el programa narrativo nunca es acabado. Al pensarlo como disputas por la representación su carácter es intrínsecamente político, estratégico, contingente y potencialmente creíble. Si bien simula apelar a constructos estancos primordiales y esenciales, se alimenta de las contestaciones del afuera constitutivo para renovarse y aferrar nuevos sentidos, devenidos de su posición privilegiada de monopolizar los discursos del devenir.

Por ello creemos que la dilucidación del programa narrativo cordobés se constituye como una fértil puerta de entrada para explicar la desmarcación étnica en la larga duración, a la vez que comprender la política indigenista subyacente, marcada como “inexistente” por parte de los comunalizados. A *prima facie*, y como venimos sosteniendo, la ausencia de dichas políticas podrían encontrar explicación en los discursos de la extinción, elaborados a partir de las perspectivas de la aculturación y la miscegenación: si no hay indios en Córdoba, por ende, no puede haber política indigenista.

No obstante, si la reposición de los sujetos en contextos específicos implica reconsiderarlos dentro de condiciones históricas que, si bien no han creado

pueden contestar o transformar (Grossberg, 2012:22)¹⁵³, la comunalización se erige como una instancia disruptiva, pero también de reclamo y denuncia frente a los discursos extintores, a la vez que una praxis de continuidad histórica.

Esta situación implica reubicar las explicaciones en otras coordenadas. Si las perspectivas aculturadoras y miscegenadoras fundan la “no existencia” como natural, deben dejar de usarse como categorías de análisis para “devenir categorías de uso hegemónicas a cuestionar y deconstruir” (Ramos, Sabatella y Stella, 2013:116).

El programa narrativo cordobés en esta matriz para pensar, se erige entonces como una discursividad totalizante, que a la vez que refuerza las explicaciones de no existencia que le legitima cierta academia, refuerza por su posición hegemónica la in-habilitación de los sujetos étnicos comunalizados, recreándolos en una pan-etnicidad como cordobeses. Esta etnicización pretende amalgamar identidad y cultura hacia afuera, sin agendar hacia adentro las complejidades devenidas de las diferencias y desigualdades históricas.

Si el Estado “vive la vida de toda la tribu” (Johansen, 1954:180)¹⁵⁴, a través de la creación permanentes de dispositivos que definen lugares (y su circulación), territorios y narraciones de alteridad, fijando y/o legitimando linajes de pertenencia y habilitando caminos posibles por donde (auto)definirse en clave histórica y como efecto de verdad, inaugura también las condiciones generales “hegemónicamente ordenadas” en y “por los poderes constituidos” (Sahlins, 2008:50). Pero a diferencia de los maoríes, los comechingones no afirman que el futuro está en el pasado, por lo que las disputas que llevan a la arena pública para demostrar su existencia las celebran cual batallas heroicas en la temporalidad cuantificada y mensurada por el cronos de la historicidad occidental.

¹⁵³ El autor sostiene que los estudios culturales “exploran las posibilidades históricas de transformar las realidades que viven las personas y las relaciones de poder dentro de las cuales esas realidades se construyen, por cuanto reafirman el aporte vital del trabajo cultural (e intelectual) a la imaginación y la realización de tales posibilidades” (2012:22)

¹⁵⁴ Resignificamos la frase del etnógrafo, quien refiere a que es el jefe Maorí quien vive la vida de la tribu.

¿Islas de historia o insularización de la identidad?:

Córdoba, entre su vocación de “isla” y “el cordobesismo”

Córdoba, “*Ni tan docta ni tan santa*”

Efraín Bischoff

Desde 1983 y hasta 1995, la administración de Eduardo Angeloz (UCR) construyó –discurso oficial mediante– un relato que exaltaba una política diferencial con respecto a los gobiernos nacionales de turno (el alfonsinismo y el menemismo). Este proyecto, distinto y distintivo del de otras estatalidades provinciales se configuró como el *modelo cordobés*, asociado a la metáfora de la *isla* (Gordillo, 2003; Riorda, 2004; Arriaga, et. Al. 2012). El mantenimiento de políticas asistenciales y los altos salarios públicos sostenidos por una fiscalidad progresista a la vez que deficitaria (La Serna, 1997), y la ampliación de mecanismos de participación y representación de diferentes intereses sectoriales, implicaron institucionalizar demandas y canalizar la conflictividad desde el Estado (Carrizo, 1997), pero también la posibilidad de ampliar espacios de participación de sectores sociales en creciente organización (Arriaga, et. Al, 2012).¹⁵⁵

Angeloz había resaltado, al inicio de su gestión, la centralidad de Córdoba en el escenario histórico nacional. La remisión a la obra de Sabattini en su discurso inaugural, le permitió marcar a una Córdoba democrática como una excepción en el contexto de “la década infame”, abrazando ahora el desafío colectivo de recuperar la democracia y de promesa de un futuro compartido (Philp, 2004). Al poco tiempo centralizaría su gestión en torno a la “eficiencia”, afirmando que hay que “modernizarse o perecer”, claves

¹⁵⁵ Al respecto, Arriaga et. Al. sostienen que “una red de instituciones creadas en diferentes momentos –entre las que contaron el Consejo de Partidos Políticos (CPP), el Consejo Económico y Social (CIES) y la Mesa de Concertación de Políticas Sociales (MCPS)– marcaron significativamente los modos de relación del Estado con los sectores populares, las organizaciones sindicales y los empresarios, ya que implicaron la configuración de un estilo organizacional donde la participación institucional era fundamental en tanto espacio de deliberación y decisión” (2012:29).

para la comprensión viable de políticas de permitieran discutir el rol del Estado en la nueva democracia.¹⁵⁶

Los límites del modelo angelozista se evidenciaron en 1994 con la crisis financiera internacional denominada *efecto tequila* y la negativa del gobierno de Menem de girar fondos, debido a la resistencia de Córdoba a adherir a los pactos fiscales de 1992 y 1993. La gestión Angeloz se sostenía con “préstamos a corto plazo negociados en el mercado financiero internacional por la banca pública provincial (bancos Social y de la Provincia de Córdoba) (Arriaga, et. Al 2012:38), y la falta de liquidez implicó no poder hacer frente a acreedores y a los sueldos de la administración pública, situación que intensificó la protesta social (Gordillo, 2003). Lejos habían quedado las promesas de campaña a presidente de 1989, donde el spot publicitario lo catapultaba como el hombre de “acciones claras y transparentes” capaz de terminar con la crisis alfonsinista, a partir de garantizar “honestidad, eficacia y estabilidad” frente a las “fuerzas del caos”.¹⁵⁷

El descalabro de la gestión angelocista activó la movilización de los sectores políticos en torno a la sucesión del caudillo radical. En esta coyuntura el (“otro”) radical Ramón Bautista Mestre, supo capitalizar la representación ciudadana de “buen administrador” tras su gestión como intendente de la ciudad de Córdoba, y en base a una política de fuerte impacto urbanístico, sostenida por un progresivo aumento de impuestos y la ausencia de un liderazgo en el peronismo, capaz de disputarle la gobernación en un momento crítico. Erigiéndose como un “normalizador” en tiempos difíciles (Riorda, 2004: 132), logró alzarse con las elecciones del 14 de mayo de 1995 frente al binomio peronista Johnson-González, y en el marco de la reelección de Carlos Menem frente al radical Massaccesi y el frepasista Carlos Bordón.

¹⁵⁶ En este caso, para profundizar sobre los imaginarios políticos en el discurso gubernamental de la Córdoba de los años 1980, sugiero consultar el trabajo de Marta Philp (2004).

¹⁵⁷ Al respecto puede consultar: <https://www.youtube.com/watch?v=fAC6DAdBpPw>

La gestión de Mestre transitó por la implementación de un shock en las variables económicas y la recuperación del equilibrio fiscal a través de un modelo de ajuste y racionalización administrativa (De la Serna, 1997; Gordillo, 2006). El retiro del Estado en las diferentes áreas de la vida social habilitó un camino privatizador que propició la desarticulación del viejo modelo intervencionista, permitiendo la transición hacia un neoliberalismo hasta nuestros días, caracterizado por la terciarización de servicios esenciales, pero también por la transformación de los “modos de participación y concentración política precedentes” (Arriaga, et. al. 2012:48).

A principios de la década del '90, Córdoba no registraba institucionalización de comunidades ante el INAI pero sí una marcada presencia de originarios migrantes (nacionales y de países vecinos)¹⁵⁸. Las palabras del gobernador Eduardo Angeloz en 1992, “en Córdoba no hay indios” (Stagnaro, 2009), se alineaba con los múltiples festejos por los 500 años de presencia española y las “bondades” de la evangelización pregonadas por la Iglesia. Pocas voces interpelaron la afirmación del funcionario, entre ellos, un grupo de originarios mapuches, guaraníes y collas, quienes más tarde fundarían el Instituto de Culturas Aborígenes en la capital cordobesa.

La inexistencia de indígenas en Córdoba expresadas por el gobernador a partir de un “discurso negacionista”¹⁵⁹ (Lenton, 2014a), nos remite a

¹⁵⁸ Según nuestros registros de campo, el único grupo comechingón que comenzó a cuestionar las conmemoraciones sobre los quinientos años de conquista fue la familia Tulián de San Marcos Sierra. La organización de la Tuliánada, como una fiesta que reúne a los miembros que se entranan en el linaje familiar se celebra desde los años '90. Al respecto, Reginaldo Tulián señala: “El objetivo de La Tuliánada nace el 12 de octubre de 1992 al cumplirse los 500 años de la llegada de los conquistadores españoles a América. A la plaza de San Marcos Sierra, llamada General Paz, se le cambia la denominación por Francisco Tulián. En homenaje a nuestro ancestro el cazqui, ahí se empezó a plasmar lo que en el futuro ibas a ser La Tuliánada, la primera se realizó en abril de 1998 y el objetivo es reunir a todas las familias que vienen del viejo tronco de origen, donde se desprenden entre otros nombres Ochonga, Guevara, Briquera y Tulián-Aha, hoy Tulián”. La Mañana de Córdoba, 8/10/2005..

¹⁵⁹ El negacionismo “es un cuerpo heterogéneo de discursos que no reconoce los hechos sucedidos más allá –y a pesar de- la verificación de los mismos (...) Su objetivo entonces es claramente político en tanto apunta a las relaciones sociales que se instalan en torno o a consecuencia de la aceptación o no de determinada interpretación de la historia, y en las cuales incidieron los trabajos de la memoria” (Lenton, 2014a:35)

inscribirla en relación a la noción de *excepcionalidad normalizante*, la que permite identificar prácticas varias en y desde las políticas estatales de sometimiento de pueblos indígenas por parte del Estado (Perez, 2013)¹⁶⁰. En este sentido, la excepcionalidad está signficada por la ausencia de marcadores y marcaciones contemporáneos de aboriginalidad, tanto en el discurso estatal como en las producciones historiográficas actuales. La ausencia explicita un vacío –supuesto- de inviabilidad, cuya indeterminación se define por el carácter performativo de la afirmación y la taxativa inviabilidad de presencia “real” de indígenas, los que fueron sacrificados y localizados en una matriz de extinción, dentro de las políticas de territorialización de soberanía durante el siglo XIX.

Las batallas por la memoria (Jelin, 2002) definen un marco de contiendas, que si bien establecen territorios ideológicos de disputas, permean posiciones diferenciales y articulaciones en los campos hegemónicos y subalternos. La reafirmación de una representación positiva de la acción hispánica en América doce años después de la contundente afirmación de Angeloz, actualizó las disputas, en un contexto de incipiente comunalización indígena.

En 2004, el entonces cónsul de España en Córdoba, Pablo Sánchez-Terán, y en ocasión de los festejos por el Día de la Hispanidad en la plaza Isabel la Católica (barrio de Alta Córdoba), generó una nueva polémica al declarar:

"Mucho peor estarían o estaríamos bajo las civilizaciones incaicas, aztecas, mapuches, sioux, apaches, que han sido idealizadas por historiadores y antropólogos, cuando es bien conocida su división de castas y su carácter imperialista y sanguinario". (Página 12, 14/10/2004)

Esta vez la noticia se nacionalizó, encontrando contundente expresiones de repudio. El premio Nobel de La Paz Adolfo Perez Esquivel y el entonces

¹⁶⁰ Esta categoría es recuperada de la propuesta de Agamben (1998) y utilizada para explicar las políticas de sometimiento en Pampa Patagonia. Su carácter histórico remite a explicitar la relación Estado y pueblos indígenas como “hegemónicamente determinada” (Cañuqueo, Kropff y Perez, 2014) y en clave de opuestos, normalizando un estatus diferenciado de legalidad por fuera de los cánones de ciudadanía esperada.

titular del Instituto Nacional contra la Discriminación (INADI) Enrique Oteiza, solicitaron su remoción. A su vez el presidente de la Pastoral Social del Arzobispado de Córdoba, el sacerdote ocloya Horacio Saravia aseveró que “las manifestaciones lastiman a las comunidades aborígenes, que no sólo han sido castigadas en el pasado, sino que ahora son relegadas y hasta descartadas de la participación social” (Fuente: <http://sucre.indymedia.org/es/2004/10/12454.shtml>)¹⁶¹ En este último caso, no se registraron opiniones de autoridades políticas provinciales y municipales.

El “cordobesismo”: relatos sobre un Nuevo Estado para un “nuevo siglo”

La asunción de Juan Manuel De la Sota como gobernador provincial en 1999, tras las sucesivas crisis de las administraciones radicales de Angeloz y Mestre, significó un cambio importante en la vida política provincial. Aliado a sectores liberales de la Unión de Centro Democrático (UCEDE)¹⁶², de la Democracia Cristiana y Acción para el Cambio, De la Sota había acordado la creación de Unión por Córdoba con el entonces presidente Menem y a los efectos de sortear la interna partidaria (Vaca Narvaja, 2001). La idea central de su gestión era reposicionar a Córdoba en el escenario nacional, debido al –supuesto- aislamiento que tenía, lo que se propuso a través de una considerable reforma del Estado (Arriaga, et. al., 2012)

Bajo el slogan “Córdoba, corazón de mi país”, el delasotismo inauguró un estilo mediático distintivo que se visibilizó en la campaña electoral de 1999 y durante sus mandatos sucesivos.¹⁶³ Un discurso de “reconciliación” entre el

¹⁶¹ Las críticas a las palabras del cónsul abarcaron también un amplio espectro. Intelectuales y periodistas se manifestaron a través de los medios de comunicación radial y gráfica, y varios líderes y miembros de pueblos indígenas lo hicieron a través de canales de comunicación alternativos.

¹⁶² En la fórmula fue acompañado por German Kammerath, secretario de Comunicaciones de Carlos Menem.

¹⁶³ Para la campaña electoral produjo spots publicitarios de fuerte impacto, dirigidos a diferentes sectores sociales y bajo el asesoramiento del publicista brasileño Duda Mendonça y la consultora nacional de Julio Aurelio, que trabajaba para el menemismo.

Estado provincial y la gente acompañó sus sucesivas gestiones, como estrategia para erigirse como candidato capaz de sacar de la crisis a la provincia, como Menem lo había hecho en el país.

El “nuevo” Estado cordobés se fue configurando detrás de medidas y discursos mediáticos que discurrieron –una vez más- entre la modernización y la eficiencia. El inicio de la gestión se expresó formalmente en la rebaja del 30% en los impuestos provinciales (promesa de campaña), la restitución del 82% a los jubilados, a la vez que la privatización del Banco de Córdoba y de la Empresa Provincial de Energía de Córdoba (EPEC).

La obtención de préstamos de organismos internacionales como el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) y del Banco Mundial (BM) le permitieron impulsar una reforma integral del Estado, que afectó a la administración pública y a las empresas estatales a privatizar, motivando una fuerte reacción de los sindicatos (Lardone, 2006; Arriaga, et. al. 2012). A su vez impulsó un proceso de “agencialización” del Estado, que incluía sumar a las cámaras y asociaciones de empresarios dentro de la estructura de poder, con el consecuente beneficio hacia estas corporaciones (Nallino, 2005).¹⁶⁴

La reforma constitucional que impulsó en 2001 se encaminó en la misma sintonía: el achicamiento del Estado. Esto se tradujo en la sustitución del sistema bicameral por uno unicameral (como la provincia había tenido hasta 1871), reduciéndose de 133 a 70 legisladores, con la consecuente reducción de presupuesto y empleados (Gentile, 2004).

En este caso la nueva constitución, a diferencia de los ensayos realizados en otras provincias, no introdujo ningún artículo referido a pueblos indígenas. La incipiente comunalización registrada a fines de los '90 quedó desdibujada en los discursos y políticas estatales que ubicaban a Córdoba

¹⁶⁴ La ley de ministerios de 1999 le permitió crear un sinnúmero de Agencias a lo largo de los primeros años del 2000: Córdoba Ciencia Sociedad del Estado; Córdoba Cultura Sociedad del Estado; Córdoba Ambiente Sociedad del Estado; Córdoba Ambiente Sociedad del Estado; Córdoba Deportes Sociedad del Estado; Córdoba Turismo de Economía Mixta; Córdoba de Inversión y Financiamiento Sociedad de Economía Mixta. Córdoba Juventud Sociedad del Estado.

en un linaje distintivo, en el primer mito fundacional: el de “Córdoba de las campanas” y la Docta.

Las políticas impulsadas por De la Sota y acompañadas por Juan Schiaretti (su vicegobernador en el período 2003-2007 y gobernador entre 2007 y 2011), se orientaron a distinguir el modelo cordobés por sobre otros y, en especial, con el ensayado por el kirchnerismo desde 2003. El programa se pragmatizó a partir de la sanción de un sinnúmero de leyes cuya matriz la encontramos en la de Modernización del Estado (N° 8.836/2000) y la de Incorporación de capital privado al sector público (N° 8.837/2000).

La década transcurrió entre la aplicación de recetas económicas prescriptas por organismos internacionales y avaladas desde la Fundación Mediterránea¹⁶⁵, modificando la estructura de acumulación estatal y prescribiendo nuevos modelos de participación ciudadana, los que fueron concebidos como “consumidores” (Gordillo, 2012:63). En este sentido se apuntó al reordenamiento de las luchas sindicales, donde a excepción del Sindicato de Luz y Fuerza, la movilización fue perdiendo protagonismo (2012:56).

El modelo cordobés fue consagrado como “cordobesismo” durante los festejos de las elecciones de 2011, donde De la Sota accedió por tercera vez a la gobernación de Córdoba. El “cordobesismo” en el discurso admonitorio del gobernador electo implicaba una distinción entre “peronismo” y “kirchnerismo”, y como intención de posicionar la gestión provincial, como alternativa a la ensayada a nivel nacional.¹⁶⁶

¹⁶⁵ Las relaciones de De la Sota con esta fundación datan, según Vaca Narvaja (2001), desde la década del '80. La participación de Cavallo como integrante de la misma, y de su vinculación con el gobernador, puede rastrearse también desde esa década, cuando el exministro de economía integró la lista diputados del PJ cordobés, impulsada por De la Sota.

¹⁶⁶ Importa no desagendar del análisis las renuentes aspiraciones de De la Sota a disputar la presidencia de la Nación, bajo el paraguas de exportar el modelo cordobés. Al fracasado intento de postularse para el acto eleccionario de 2003, le debemos sumar el lanzamiento de su candidatura en agosto de 2014 y en vistas de las elecciones de octubre de 2015, diferenciándose de la política nacional a partir de proponer el combate a la corrupción y el impulso de la educación y la generación de puestos de trabajo. Prometió en sólo cuatro años “cambiarle el rumbo a la Argentina” (Infobae, 01/12/2014), promocionándose como el “el hombre correcto, en el momento justo”.

Con un discurso con fuerte apelación a la unión y al consenso, el “cordobesismo” ha ocupado un lugar preferencial en el campo de las disputas políticas de Córdoba, aunque con poca aceptación en el plano nacional. Las palabras de De la Sota en los festejos referenciados, donde se encontraba acompañado por el saliente gobernador Schiaretti, distinguieron interlocutores varios, y entre ellos a la Juventud Peronista, la CGT y al “campo que siempre nos apoya”, redireccionando su interlocución al gobierno nacional, con la siguiente frase:

"A la Nación le digo lo que ya saben, cuenten con Córdoba para trabajar, para unir y no para dividir; cuenten con Córdoba para la construcción de un federalismo en serio, para resolver problemas y no para crearlos; para mirar hacia el futuro y no sólo hacia el pasado". (Perfil.com, 08/0/2011)

En los discursos del cordobesismo no reconocemos una etnicización positiva de lo comechingón, pero sí una racialización como forma social de marcación de alteridad, como sostuvimos en la primera parte de este trabajo siguiendo a Briones (2002). Esta autoimagen de excepcionalidad implica la reconsideración de la aboriginalidad en relación a otras formas de producción de grupidad y en el sentido de una política histórica y particular de producción hegemónica (y por ende, incompleta) de distintividad cultural legítima (Briones, 1998a).

Esta operación se formaliza por ejemplo en el diseño de las políticas para el reordenamiento del espacio público, a partir del planeamiento de prácticas que a la vez que incentivan la patrimonialización en clave histórica, donde la colonia se inscribe como el principio narrativo desde donde pensar(se) en el presente, relocaliza sujetos en diferentes territorios de desigualdad social. La reubicación y el control de los sujetos sociales en tanto régimen de distribución espacial de la pobreza, cobra significativa importancia como contracara de la patrimonialización, constituyendo un

verdadera división social del trabajo racializado con las consecuentes modalidades de punición.

La triangulación entre clase, etnicidad y Estado en la propuesta de Wacquant (2008, 2014), constituye un camino fecundo para una reconceptualización sociológica del neoliberalismo cordobés. En ella, el Estado como productor de alteridades, clasifica y estratifica con consideraciones etnoraciales moralizadoras la marginalidad socio económica, cuyo eje central se desplaza a la racialización del delincuente.

Entre 2003 y 2008, el cordobesismo, a la par que impulsaba la constitución de un mercado de bienes culturales como un sistema de recursos negociables (Rifkin, 2002) impulsó el programa habitacional “Mi casa, Mi vida”, enmarcado en una política de revalorización del centro de la ciudad de Córdoba y la relocalización en la periferia de habitantes de las llamadas “villas” y asentamientos precarios. La financiación del proyecto estuvo a cargo del Banco Interamericano de Desarrollo.

Los diferentes emplazamientos fueron nominados como barrios-ciudades y se ubicaron -en algunos casos- por fuera del anillo de circunvalación, a unos 20 kilómetros del microcentro de la ciudad de Córdoba. Entre ellos encontramos “Barrio-Ciudad de Mis Sueños”, “Ciudad Villa Retiro”, “Barrio-Ciudad Evita” y “Barrio-Ciudad de los Cuartetos” o “Ciudad Sol Naciente”.¹⁶⁷

El Plan de Habitat Social en tanto diseño de “urbanismo estratégico”, implicó una política de fragmentación material, espacio-temporal y de las “experiencias, relaciones y vivencias” (Espoz, 2009:85) de los sectores clasificados como pobres, recreando nuevos espacios de visibilidad, mediados por un orden praxeológico cuyos clivajes los encontramos en las racializaciones de las relaciones de clase.

La reubicación de estos sectores empobrecidos se entiende como racializada cuando la inscribimos en el mito burgués de la ciudad pulcra

¹⁶⁷ Para profundizar al respecto, sugiero consultar: Segura (2003); Levstein y Boito (2008); Scribano (2007), entre otros.

como afirma Scribano, operando como “un aparato extractivo de identidades donde lo no deseado debe estar siempre asociado a lo afuerino”, a la vez que ubicado en la periferia como “condición de imposibilidad de desborde alguno” (2009: 14).

Si la relocalización hacia el borde espacial de la ciudad se entiende también como la desmarcación de sujetos peligrosos de los territorios habitados por la ciudadanía normalizada en los imaginarios burgueses, el control de su circulación resulta imperativo como régimen de producción de alteridad. En este sentido, el tránsito reglado por la gubernamentalidad se opera a través de mecanismos de control formalizados en la aplicación punitiva del Código de Faltas, como una regulación correctiva del orden social pre-definido por ella.

En un trabajo anterior sostuvimos que las políticas estatales de control poblacional en Córdoba, anclan en el terrorismo de Estado impuesto por la última dictadura militar. Inspirados en Foucault (1992) cuando señala que las relaciones de sujeción fabrican nuevos sujetos sociales, explicamos que su presencia fuera de una representación acerca de los comportamientos y habitación esperados, justifica la acción espectacular de la fuerza policial (Bompadre, 2012). En este sentido, el programa narrativo cordobés define un régimen de circulación y habitación de sujetos, que se funda al decir de Pavarini, a partir del “énfasis puesto en el *principio de la igualdad de los hombres*”, pero que nunca se extiende a “una crítica de la *distribución clasista de las oportunidades*” (2002:34).¹⁶⁸

Córdoba, una provincia para el desierto argentino: hacia la configuración del oximorón en el programa narrativo de desmarcación étnica del cordobesismo

La crisis que embargó a la Argentina a principios de la década pasada como consecuencia del desguace del Estado por parte de la gestión

¹⁶⁸ El subrayado pertenece al autor.

menemista, implicó una redefinición de la acción estatal frente a la pobreza y exclusión social. En una coyuntura hegemónica neoliberal, caracterizada por la acumulación flexible del capital y su dimensión imperialista signada por la acumulación por desposesión (Harvey, 1990; 2004), asistimos a un proceso de “neoasistencialismo de necesidad y urgencia”, caracterizado por un rediseño de las políticas asistenciales y demandas de participación ciudadana, que como afirman Lenton y Lorenzetti para el caso de la política indigenista, implicó la puja hegemónica por subordinar las demandas de autonomía indígena a la participación fijada por las agencias estatales (2005:245).

La singularidad del caso cordobés reconoce un incentivo a la institucionalización de comunidades por parte del Estado nacional –que caracterizaremos en el capítulo siguiente-, y la articulación con programas sociales varios, como los de Agricultura Familiar, Plan Nacer, Salud comunitaria y Agentes sanitarios indígenas, entre otros.

Como contrapunto, el Estado cordobés carece de una política indigenista sistemática pese al proceso de comunalización registrado desde fines de los '90, y aún –incluso- cuando los dos últimos censos nacionales registran población indígena en el territorio provincial.

Importa destacar al respecto, que dentro de la esfera burocrática estatal provincial no existe una oficina que se encargue de articular políticas con los pueblos indígenas de Córdoba. Desde la Subdirección de Integración Cultural de las Minorías, perteneciente al Ministerio de Justicia y Derechos Humanos se promueven acciones con diferentes grupidades y su objetivo es “atender reclamos, pero no planificar estrategias conjuntas” (Cármén, entrevista 24/8/2014).

A diferencia de otros territorios provinciales, donde las cartas constitucionales reconocen la preexistencia o bien la existencia de pueblos indígenas y definen políticas públicas al respecto, en Córdoba prevalece una praxis estatal de desmarcación étnica. Así como a nivel nacional la aboriginalidad se ha conformado como una “construcción especular de una

noción de aborígen / indígena en contraste con las imágenes hegemónicas de la nación en sus variaciones históricas” (Lenton, 2009:7), en nuestra provincia dichos procesos se articulan en las diferentes lógicas de construcción del relato histórico en referencia a la Nación, pero también en la genealogía de una desmarcación que es posible rastrear desde finales del siglo XVIII.

La agencia estatal mencionada legitima la idea de que existen “Minorías”, y en ella se ubican los pueblos indígenas junto a otros colectivos, como por ejemplo los diferentes contingentes de inmigrantes. En este caso, como me refiere un funcionario que trabajó hasta 2011, la Subdirección atiende “también” a los migrantes indígenas que provienen de diferentes provincias.

Debemos reparar también que la política para estas “Minorías” se expresa bajo la marcación performática de la “Integración cultural”. En este sentido y siendo generosos en nuestra valoración, podríamos considerar el reconocimiento de supervivencias de descendientes, categorización que se refracta a la extinción oficial de las comunidades decretadas durante el siglo XIX, como explicamos en la primera parte de este trabajo.

A diferencia de las políticas nacionales desarrollistas de los años '50 y '60, inspiradas en el indigenismo oficial mexicano y donde primaron los análisis sobre la integración o incorporación de los indígenas a la Nación con el asesoramiento académico correspondiente (Lenton, 2009:19), los discursos de la inclusión cordobesa se enmarcan ambiguamente en el discurso neoliberal de la multiculturalidad (Hale, 2002).

A la vez que se empodera un fenómeno de politización de la etnicidad bajo denominaciones como *pluriculturalidad*, *plurinacionalidad*, *multi e interculturalidad*, diferencialmente resignificados tanto por la gubernamentalidad (Foucault, 1991) como por las organizaciones indígenas, se materializan cuestionamientos y contiendas en el campo de las definiciones del estar juntos (Bompadre, 2015), debido a un orden praxeológico existente entre

lo que Rancière (1996) define como “la igualdad proclamada” y “la desigualdad vivida”.

En este sentido, el discurso multicultural provincial habilita sujetos diferenciales a partir del reconocimiento de prácticas culturales específicas (muchas veces esenciales), no inscriptas en el linaje provincial y a menudo exotizadas por ser manifestadas por colectivos migrantes de distinta procedencia, o bien, reconoce su *conservación* exigua en grupos locales, como persistencias longevas residuales que es posible atesorar, en tanto resabio o pervivencia del pasado.

El discurso multicultural inscribe una narrativa de diversidad en tanto riqueza patrimonial, pero al despolitizar y deshistorizar a los sujetos de las prácticas, subsume bajo la noción de cultura las condiciones sociales de existencia desigual de los mismos. En el vacío histórico que promueve, obtura los reclamos de los colectivos y los reubica en una discursividad propia de la lógica cultural del capitalismo (Zizek, 2001), bajo el paraguas de la inclusión.¹⁶⁹

Si bien Willien Assies (2004) sostiene que la legislación internacional ha promovido que los pueblos indígenas dejen de ser minorías para constituirse en sujetos históricos de derecho, el caso cordobés parece transcurrir por otros andariveles.

El programa narrativo provincial encuentra en la institucionalización de símbolos de la cordobesidad una usina prolífica de producción de sentidos esenciales de pertenencia. En ella, a la vez que se diseña un linaje interesado de la configuración histórica provincial, parido de la gesta de héroes, instituciones y sujetos que mancomunadamente forjaron su pasado y son conminados a hacerlo en el presente, se enfatiza el papel histórico

¹⁶⁹ En un trabajo en prensa, significamos una agenda de reclamos que las distintas comunidades indígenas de la provincia vienen inscribiendo en diferentes espacios y ante organismos específicos. En la misma, aparecen como significativas las demandas de aplicabilidad de la ley nacional 26.160 que declara la “Emergencia y propiedad de la tierra”, debido a la afectación de los territorios indígenas por parte de la política extractiva impulsada por el gobierno provincial, en lo que refiere a la sojización, minería y desmonte. Otros aspectos inscriptos en la agenda, refieren a operativizar la restitución de restos mortales que se encuentran en museos públicos y privados (ley nacional 25.517) y la aplicabilidad de la educación intercultural bilingüe, de acuerdo a lo prescripto en la ley nacional 26.206 y provincial 9870.

provincial en la constitución de la nación, con un atisbo de reclamo por no serle reconocido sus aportes al “ser nacional”.

Como venimos sosteniendo, el cordobesismo redefine su historicidad a partir de un reconocimiento positivo de la acción hispánica en el territorio provincial, desmarcando la presencia indígena previa a la conquista y su continuidad en el presente.

Un hecho significativo en este sentido encuentra relación con la decisión de la UNESCO en declarar Patrimonio Histórico de la Humanidad a las cinco estancias del interior provincial¹⁷⁰ y el área de construcciones del siglo XVII en el centro de la ciudad, conocida como La Manzana Jesuítica. Corría el año 2000 cuando el gobernador De la Sota lideró los festejos, anunciando un futuro promisorio para la industria turística, el que fue calificado como de “oportunisto político” por lugareños, en tanto las estancias se encontraban visiblemente deterioradas y sin atención del Estado provincial, anterior a la patrimonialización.¹⁷¹

Estas medidas se enmarcaron en el slogan “Cultura para todos y en todas partes”, impulsada por la Secretaría de Cultura provincial desde donde se promovió la creación de un corredor cultural en el centro de la capital, denominado la “Media legua de oro cultural”¹⁷². Estas transformaciones

¹⁷⁰ Integradas por la Casa de Caroya, de 1616; la de Jesús María y Santa Catalina (1618 y 1622); la estancia Alta Gracia (1643) y La Candelaria (1683).

¹⁷¹ La política arquitectónica de la gestión provincial delastotista y schiaretista ha sido cuestionada desde diferentes sectores. Por ejemplo, la violación a las 26 manzanas como “zona de amortiguamiento” del centro histórico, que se encuentra amenazada por un emprendimiento comercial (Ver Nélida Agüero, de la Dirección General de Políticas Vecinales de la Municipalidad de Córdoba, en nota de Alfilo <http://www.ffyh.unc.edu.ar/alfilo/anteriores/32/editorial.html> y en igual sentido, la UNC, en La Voz del Interior, 30/12/10. También ha sido cuestionado el programa Mi Casa, Mi Vida, que De la Sota llevó adelante desde 2003, creando barrios/ciudades en la periferia de la ciudad de Córdoba, a partir de la desarticulación de las llamadas “villas” y su relocalización en estas urbanizaciones, a la vez que el incentivo de la creación de barrios privados en el espacio periurbano de la ciudad (Al respecto ver: de la Vega (2010); Valdés en Alfilo <http://www.ffyh.unc.edu.ar/alfilo/anteriores/alfilo-18/pdf/valdes.pdf> entre otros)

¹⁷² El nombre refiere a una unidad de medida utilizada en la época colonial. Siguiendo a Blázquez podemos observar que “El dorado circuito incluye en su recorrido el tradicional Teatro Libertador San Martín, concebido con las tendencias de los teatros líricos europeos; el paseo del Buen Pastor con un ambiente de aguas danzantes, galerías de arte, capilla restaurada abierta al público, restaurantes y tiendas comerciales, inaugurado en 2004, ubicado en lo que fuera la cárcel de mujeres y un convento; un museo de Ciencias Naturales que se abre como espiral para viajar a los orígenes del universo y dos Museos de Bellas

implicaron una reposición del Estado como garantizador del acceso a la cultura, mediado por la mercantilización del patrimonio local a través de la participación de actores privados vinculados a la industria de la construcción, y en un contexto de reubicación de excedentes propiciados por el boom sojero que incentivaron el mercado inmobiliario, donde el metro cuadrado superó a los índices porteños (Blázquez, 2012a).

A su vez, la continuidad del programa narrativo se expresa en la configuración de una morfología y semántica legendarias que discurren en relación a la construcción de personajes heroicos, que para nuestro caso, a la vez que articulan el pasado colonial y el republicano bajo una temporalidad arbitraria y disciplinada, y sin consignar las rupturas acontecidas en el marco de la revolución y de la guerra (Halperin Donghi, 2005), se marcan como paternidades de la provincialidad.

La institucionalización de héroes se inscribe en los usos políticos de la memoria y del pasado a partir de un proceso de construcción legitimada de un nosotros excluyente, que supone la justificación de la distribución de poder social existente en el momento de su instauración, o sea, producido por la “identificación y legitimación del grupo social ‘llamado naturalmente’ a ejercer el poder” conjuntamente con un “proyecto de formación del ciudadano[...] apto para ser representado” (Costa y Mozejko, 2001:64).

En esta dirección, distinguimos mecanismos institucionales de legitimación de discursos territorializados que naturalizan una historicidad sin disputas para configurar la provincialidad (Scott y Featherstone, 2002). Resultan paradigmáticos en este sentido, los sucesos vinculados a la imposición del Gral. Juan Bautista Bustos como héroe gestador y padre de la provincia, junto a su enemigo histórico el Gral. José María Paz, acontecidos en el marco de los festejos del Bicentenario.

Artes: El “Museo Superior de Bellas Artes Evita - Palacio Ferreyra”, que alberga la centenaria colección provincial de artes plásticas y el “Museo Provincial de Bellas Artes Emilio Caraffa” un escenario privilegiado del arte contemporáneo” (<http://www.reflexionblazquez.blogspot.com.ar/>)

La trama implicó una sucesión de eventos, los que tuvieron más espacio en los medios locales y en las discusiones de “especialistas”, que en la ciudadanía a la que le fue impuesta una nueva paternidad.

El penúltimo mes del año 2011 encontró al entonces gobernador Juan Schiaretti visiblemente emocionado. Besó el féretro cerrado que se encontraba colado por las banderas de Córdoba y Argentina. Lo acompañaban en el acto el intendente de San Francisco Martín Llaryora y el comandante de Ejército General de Brigada Julio Pelagatti, entre otros funcionarios civiles y eclesiásticos.

El ataúd contenía –supuestamente- los restos del primer gobernador constitucional de Córdoba: el brigadier general Juan Bautista Bustos. Militar destacado de la resistencia durante las invasiones inglesas, Bustos era regresado a “su” provincia. Más que a través de sus cuestionados restos¹⁷³, lo hacía como caudillo federal del interior, defensor de un federalismo “genuino” frente a las aspiraciones centralizadoras del puerto. Icono de las guerras civiles y contestatario de las aspiraciones centralistas porteñas de principios del siglo XIX, volvía –material y discursivamente- en el marco de las disputas de Córdoba con el gobierno nacional, que reconocemos desde el inicio de la gestión delasotista, desde finales de los años '90.

La calurosa tarde de noviembre no impidió que la performance ensayada - y que evocaba pretensiosamente un ritual de origen-, pudiera concretarse. Con un público ocasional, más sorprendido por la contingencia de pasar por el lugar que por sentirse invitado, la ceremonia de recepción transcurrió en un tiempo excepcional, pautado entre el “beso” del gobernador en el límite interprovincial con Santa Fe, la salva de honor de la policía provincial, la

¹⁷³ El reclamo de los restos de Bustos implicó la constitución de una comisión que debía definir la autenticidad de sus restos, enterrados en el presbiterio de la iglesia de Santo Domingo de la ciudad de Santa Fe. La polémica entre los historiadores de ambas provincias fue extensa y aún no se encuentra concluida. Córdoba requirió los informes del Equipo Argentino de Antropología Forense, el que concluyó que los análisis de laboratorio sobre los restos coincidían con la tradición oral, acerca de las heridas que el caudillo sufrió en la batalla de La Tablada, donde fue vencido por el otro ícono de Córdoba, en este caso, el caudillo unitario José María Paz. Los debates en relación a las disputas sobre los restos de Bustos, los puede consultar en los siguientes periódicos: La Voz del Interior: 8/11/2011, y La Mañana de Córdoba, 09/11/2011.

custodia efectuada por “Los Federales de Bustos”¹⁷⁴ y la liturgia celebrada en la catedral de San Francisco, por el vicario Daniel Cavallo, quien clausuró este primer momento, agradeciendo “la oportunidad para cerrar una deuda con el pasado” (La Voz del Interior, 8/11/2011)-

El segundo momento transcurrió en la catedral de la ciudad de Córdoba donde los restos serían alojados provisoriamente junto a su viejo enemigo, el caudillo unitario José María Paz.

El acto implicó por un lado una instancia de reparación histórica para con la figura del caudillo, que si bien encontraba en los distintos relatos historiográficos un lugar central en el diseño del aparato administrativo provincial, no saciaba por la ausencia de sus huesos el hambre estatal por la monumentalidad. Esta comprensión de pasado y presente pretendió instalar performativamente la proyección a futuro de la conmemoración, como una vocación inaugural de la acción estatal de crear fechas felices (Nora, 1998; Jelin, 2002).

Este acto (re)fundacional de la historia cordobesa se inscribe en una política provincial que requiere de la contextualización de los marcos de disputas con el gobierno nacional (en pasado y presente) y que puede rastrearse como venimos haciendo, en un programa narrativo de la provincialidad cordobesa que las gestiones democráticas ensayaron desde 1983. El Bicentenario hizo lo suyo: Córdoba no quiso quedar fuera a la hora de (im)poner un prócer al linaje de la Nación, a la vez que paridor de la provincialidad.

La “reivindicación retórica/monumental” (Rojas, 2011) de la figura del caudillo “olvidado”, pragmatizada a través de la erección de monumentos y la celebración de homenajes varios, apareció desde la nada y cuando aún estaban presentes las discusiones del conflicto con el campo, en el que el gobernador Schiaretti había expresado públicamente estar de lado de las

¹⁷⁴ Este Cuerpo Especial de Honores, conformado por 60 soldados del Tercer Cuerpo de Ejército con sede en Córdoba, fue creado por el decreto 1613 del gobernador Schiaretti, con carácter protocolar, con el fin de participar en celebraciones importantes de la historia de Córdoba y Argentina.

corporaciones, sobre toda al recibir a sus representantes, conferencia de prensa mediante en la casa de gobierno.¹⁷⁵

Las batallas en relación al retorno del caudillo transcurrieron en varios frentes. El Estado se apoyó en la información y animosidad favorable que expresó oportunamente la Junta Provincial de Córdoba y la estratégica institucionalización mediática que hizo La Voz del Interior, periódico que integra el Grupo Clarín.¹⁷⁶

No obstante y por sobre todo, la función narrativa oficial implicó una temporalización selectiva (Ricoeur, 2004) por donde inscribir la historia y tradición de Córdoba como una marca identitaria propia. En este sentido y como dice Candau (2008:91), el ordenamiento de los recuerdos en relación a la construcción de la identidad se funda en aquellas cosas “dignas de entrar en la memoria”, instancia “no suficientemente rigurosa” debido a la selectividad de las fuentes utilizadas, especialmente cuando los discursos abrevan en la “conservación de las tradiciones”

Las palabras de Schiaretti fueron elocuentes, no sólo por ser oportunamente –oportunista- el gobernador provincial, sino porque también naturalizaba en el mito del héroe una tríada común a estos tipos de relatos: virilidad/provincialidad/patria. El énfasis falocéntrico de la patria cordobesa (del cordobesismo), que deposita en la figura masculina la posibilidad de parir o de “dar a luz” una patria (y no una “matria” al decir de Virginia Woolf (1981)), amarró los relatos bajo la aparente coherencia y

¹⁷⁵ Al respecto, el entonces secretario de la Federación Agraria, Eduardo Buzzi afirmó: "Lo que podemos decir es que hoy es un día importante porque es el primer gobernador que recibe a las cuatro entidades agropecuarias y hay algunas definiciones que valen la pena compartir, porque él que tiene una fuerte alianza con el sector agroalimentario" (Infobae, 13/05/2008).

¹⁷⁶ Los gobiernos de Schiaretti y De la Sota han sido denunciados en varias oportunidades por favorecer a los medios integrantes de este grupo y a Cadena 3, a través de la pauta oficial. Al respecto puede consultar: Denuncia de Roberto Birri (Presidente del Bloque Frente Cívico), en La Voz del Interior 10/11/2010; Revista Veintitrés, edición Córdoba, sobre el pedido de informe del legislador Ricardo Fonseca (Frente Cívico y Social) sobre la pauta oficial de 2012 y 2013 en http://www.ricardofonseca.com.ar/legislador/pedido_de_informe_distribucion_pauta_oficial_3684.htm ; propuesta de Rodrigo de Loredó (UCR) en Legislatura de Córdoba para regular pauta oficial <https://www.youtube.com/watch?v=rZp3pKm3uEk> el 11/10/2012.

unicidad de los mismos (Pollack, 1992), desplazando otros a un régimen de subalternidad.

“Hoy es un día histórico para todos los cordobeses, porque después de 180 años hemos podido traer a Córdoba los restos de uno de nuestros grandes prohombres. Para mí, es todo un honor ser parte de este momento”. “Para nosotros no hay duda *que son los restos de Bustos*” (Juan Schiaretti. La Voz del Interior, 8/11/2011).

Este hecho imprevisto para el cotidiano, pero planificado por la gubernamentalidad desde –al menos– dos años antes, constituye una performance agentiva con pretensión de instaurar un relato particular de la historicidad cordobesa. Pero no cualquier relato.

La disyunción que observamos se funda en los aportes para estudiar los rituales de la patria realizados por Roberto Da Matta (2002). En este caso, por estar fuera de la rutina cotidiana de la gente, la recepción del cuerpo de Bustos tiene un carácter de imprevisto, sin que la sociedad pueda controlarlo, implicándolo en aquellas liturgias que los conciben como acontecimientos “extraordinarios no previstos por las normas o reglas sociales, dado que siempre se les conoce como sucesos que alcanzan a la sociedad” (57).

No obstante, la pretensión de institucionalizarlo en un calendario extraordinario que narra la historia de Córdoba, desnuda el intento de manipulación de una representación que, como dice Bhabha (2010:11) lleva consigo una “compulsión cultural (que) reside en la unidad imposible de la nación” (en este caso de la provincia). En este sentido, la incorporación de Bustos a la temporalidad histórica provincial, a la vez que institucionaliza un tiempo oficial lineal como dimensión específica del orden comunitario, opera como organizador de la vida social (Blázquez, 1996:38-39), donde es posible forzar la conciliación, sea de lo vivido por los sujetos del conflicto (Bustos vs. Paz) o de lo narrado por la historiografía (Blázquez, 1996: 38-39)

En este sentido, las palabras de Schiaretti son elocuentes al manifestarse sobre la posibilidad de que los restos de Bustos descansan junto al del general Paz, ambos enemigos históricos:

“Si bien fueron enemigos, creo que los cordobeses no tenemos dudas que somos herederos tanto del pensamiento y la concepción de Bustos como también de los de Paz. Somos hijos de ambos, más allá de las diferencias que los separaron a ellos y aún de las que a veces nos separan a los que vivimos este tiempo. Por eso, la reunión de ambos está pensada como un síntoma de unión entre los cordobeses de respeto hacia quienes nos legaron nuestra provincia” (La Voz del Interior, 08/11/2011)

Es en la ambivalencia discursiva del relato de la nación (Hall, 1998; Said, 2004) donde es posible desentrañar una significación siempre renovada que goza de incomplitud. Al pretender instaurar una afiliación provincial en dos personajes históricos que develan la contracara de los proyectos de país que se encontraban detrás de las facciones políticas de los años 1820 y 1830, Schiaretti inaugura una historicidad específica fundada en la ilusión de un consenso y en base al “fetiche necrológico favorito de los últimos mandatarios provinciales”, como afirmó oportunamente el periodista Sergio Carreras de La Voz del Interior.¹⁷⁷

El ensamble entre las figuras de Juan Bautista Bustos y del General José María Paz, a la vez que resulta de un interés particular e interesado de reescribir la historia y reinsertarla en un relato universal para la Patria, permite escudriñar en relación a la función *eternizadora* del presente que formula Walter Benjamin (2005), con los supuestos epistemológicos de una temporalidad homogénea y vacía a la vez que promotora de identidad. En ella, la incorporación de la eternidad de lo caduco bajo la idea de inmortalidad, implica un reconocimiento implícito de la precariedad del presente.

¹⁷⁷ La Voz del Interior, 26/12/10.

La explicación historicista que inscribe el nacimiento de las naciones (en este caso, de la provincia) en las proezas de “grandes hombres” y “grandes batallas”, se expresa a través de un discurso cuya racionalidad política imprime un sentido de subsunción al metarrelato que explica el nosotros. En este sentido, lo distinto, o sea lo diferente que “retorna como lo mismo, es impugnado por la pérdida de identidad del significante” (Bhabha, 2010:402).

De esta manera, la historicidad cordobesa resulta (nuevamente) parida en el encadenamiento de opuestos, cuyas diferencias quedan limadas bajo el paraguas de la reconciliación. Consenso y reconciliación se estructuran discursivamente en el relato del “nosotros” que impone la política de Unión por Córdoba en la provincia, acuñando bajo el signo del “cordobesismo” un oximorón, dispuesto a combatir –y a cualquier precio- los contradiscursos que puedan arrebatarse el sueño de transformar un origen espúreo en un relato sagrado. En los intersticios que denuncian la fragilidad de la amalgama, se instala una perpetua liminaridad interna beligerante (Bhabha, 2010: 396).

La comunidad armónica como “grado cero de escritura” en el (S)umo oximorón de “yo quiero a mi bandera”.

“Como es una negación sistemática del otro, una decisión furiosa de privar al otro de todo atributo de humanidad, el colonialismo empuja al pueblo dominado a plantearse constantemente la pregunta <¿Quién soy en realidad?>”

Frantz Fanon. *Los condenados de la tierra*. (1983:228).

A mediados de 2010 y en el marco de los festejos del “Bicentenario”, el entonces gobernador de Córdoba Juan Schiaretti lanzó el concurso “Buscando la Bandera de la Provincia de Córdoba”. El ganador de dicho concurso fue Cristian Baquero Lazcano del INARCE (Instituto Argentino de Ceremonial), a partir del dictamen emanado de “un jurado de idóneos en la materia y especialistas en historia provincial”. La “nueva” insignia fue enarbolada el 16 de diciembre de

ese año junto al monumento del primer gobernador de Córdoba, Juan Bautista Bustos.¹⁷⁸

En el Portal oficial del Gobierno de Córdoba, bajo la pestaña “símbolos provinciales”, se afirma que la bandera se impone como un símbolo “que se vuelve esencial en la persona” ya que “somos quienes somos pero también somos parte de la comunidad a la que pertenecemos”.¹⁷⁹

A través de las bandas de colores que la componen, podemos comprender “los paradigmas históricos, religiosos, políticos e imaginarios que ostenta el colectivo” que la enarbola, cromática definida arbitrariamente por los especialistas e idóneos que monopolizan la historicidad provincial.

El color rojo simboliza el federalismo y la sangre derramada en las luchas por la emancipación, representación que refiere a la “energía de nuestro pueblo y la lucha contra la opresión a lo largo de la historia local”. El color celeste por su parte, inscribe la historicidad de la participación cordobesa en la “victoria por la emancipación nacional”, a la vez que los recursos hídricos provinciales. La banda blanca recupera el color de la insignia nacional, y a la vez que señala a Córdoba “como centro geográfico y estratégico de la Argentina”, marca la “identidad de convivencia de nuestro pueblo”.



Bandera de la Provincia de Córdoba

¹⁷⁸ La Legislatura provincial instituyó por unanimidad y mediante la Ley N° 9.989 el día 18 de septiembre, como “Día de la Bandera de la Provincia de Córdoba”, en referencia a la fecha del fallecimiento de J. B. Bustos.

¹⁷⁹ El entrecomillado siguiente, reproduce textualmente lo relatado en dicho Portal:

<http://www.cba.gov.ar/provincia/simbolos-provinciales/>

La cristalización de una idea de armonía social pasada y presente se formaliza al fundamentar “la identidad de convivencia”, esencia cultural que se “nutrió” de:

“numerosas corrientes inmigratorias, principalmente española e italiana, seguida de comunidades como la armenia, judía, sirio-libanesa, griega y más recientemente boliviana, paraguaya, peruana y coreana, que crecieron apoyándose e integrándose en paz, formando un verdadero crisol social y humano y que mancomunadamente vuelan hacia los vientos de la civilización y el progreso”¹⁸⁰

Con una extemporánea y creativa actualización del discurso del “crisol de razas”, la cordobesidad desmarca -en pasado y presente- la presencia indígena. La articulación armoniosa de la membresía colonial y republicana recrea un orden natural y a-histórico, desde donde se define el nosotros comunitario. Convivencia pacífica e integración se inscriben explícitamente en el programa narrativo simbólico del cordobesismo, en un telos determinista de provincia condenada al éxito civilizatorio del progreso.

Este orden(amiento) natural del discurso, fija un punto crucial para el inicio de cualquier relato de la provincialidad. Al decir de Barthes (1980:21-22), se constituye como el “grado cero de la escritura” burguesa, y en la relación que construye entre “creación” y “sociedad”, liga “la forma a la vez normal y singular de su palabra a la amplia Historia del otro”.

El “grado cero” instauro un punto de partida -una vez más- en el mito fundacional de la Córdoba de las Campanas. Al señalar la incorporación del “sol jesuita” que remite al inscripto en la insignia nacional, denominado “sol incaico” o de “mayo”, reconoce “el esplendor y contribución que hicieron los Jesuitas a nuestra provincia”, cuya monumentalidad ha sido reconocida como Patrimonio de la Humanidad por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), desde el año 2000.

La breve historización que complementa el Portal indicaliza la existencia indígena al momento de la llegada de los españoles, pero en ningún momento se

¹⁸⁰ El subrayado nos pertenece.

la formaliza en el presente o bien bajo la patrimonialización consensuada y armónica instituida. Al respecto, se afirma:

“A la llegada de los conquistadores españoles (siglo XVI), la región serrana de esta provincia estaba habitada por los comechingones, el área pampeana se encontraba habitada por los het o antiguos pampas y el noroeste por los sanavirones. Por su parte, en el noroeste se encontraban los onlongastas, una parcialidad de los diaguitas, mientras que por las orillas del río Carcarañá se encontraba la etnia epónima, muy influida culturalmente por los guaraníes”

[\(http://www.cba.gov.ar/provincia/historia/\)](http://www.cba.gov.ar/provincia/historia/)

En igual sentido, el escudo provincial “deriva del creado por Jerónimo Luis de Cabrera durante la fundación de la Ciudad de Córdoba” en 1573. Las banderas fueron sustituyéndose desde 1810, dejándose de usar las “coloniales hispanas”, para ser reemplazadas por las rojas federales o las argentinas desde 1925. El torreón y las almenas complementan la simbología de la herencia colonial.



Escudo de la Provincia de Córdoba

Como venimos sosteniendo, la hegemonía no implica la destrucción de la diversidad sino la construcción de consenso y consentimiento a través de ella (Hall, 1991:58). No obstante, aún cuando la teleología irreversible que pretende

imponer el programa narrativo a través de la imposición de una simbología que se presume inclusiva, arrebatando los umbrales iniciáticos de Otros, abre espacios de disputas cuando desplazamos el análisis hacia las arenas de la política. El “régimen de verdad” que pretende imponer la estatalidad, o sea, la metacultura como “proceso social de significación” (Briones, 1998b:6-7), configura un régimen terminológico y articulado que se pretende como natural para pensar(se) y disputar el mundo.

En un trabajo anterior (Bompadre, 2013a) afirmamos que

“la desmarcación indígena de la historia local, ya sea como grupos oprimidos o como integrantes del componente poblacional cordobés, marca una continuidad en el relato de las agencias provinciales, las que han cristalizado en la “Córdoba de las campanas”, un imaginario patrimonializador del pasado universitario, que se significa con el conocido mote de “La Docta”.

Diferentes investigaciones de historiadores y arqueólogos de Córdoba¹⁸¹ refieren al proceso de desestructuración de las comunidades indígenas a partir de la llegada de los españoles, poniendo en evidencia que no fueron ellos precisamente quienes integraron el jurado de “especialistas” que configuraron una renovada interpretación sobre la “cordobesidad” a través de la oficialización del pabellón y escudo provinciales.

El plan Desarrollo Noroeste y la metacultura del cordobesismo

El multiculturalismo se ha consagrado como un modelo de gestión de la diversidad cultural a través de la formalización de una política de reconocimiento de sectores históricamente excluidos y resulta específico del neoliberalismo (Hale, 2002)¹⁸². En este sentido, la diversidad resulta ubicada hegemonícamente en el lugar de la cultura, en tanto reconocimiento de lo particular

¹⁸¹ Al respecto consultar Bompadre (2012).

¹⁸² En este marco, Briones (2005:11) sostiene que en el contexto globalizado la incidencia de organismos multilaterales e internacionales ha promovido paralelamente una neoliberalización de los estándares metaculturales.

patrimonializado y protegido, solapando tras la diferencia desigualdades sociohistóricas (Parekh, 2000:15).

Bajo estas coordenadas analizamos algunos alcances del Plan Desarrollo Noroeste que impulsa el cordobesismo desde principios de 2014, el que se encuentra a cargo de la Fundación Banco de Córdoba que preside la esposa del gobernador De la Sota, la contadora Adriana Nazario.

El Portal de Noticias del Ministerio de Comunicación Pública y Desarrollo Estratégico del gobierno de Córdoba lo presenta como¹⁸³:

“El Plan Desarrollo Noroeste Provincial abarca 10 departamentos. Participan todas las áreas de gobierno, llevará agua potable, energía, caminos y autoconstrucción de viviendas. Se trabaja en producción, educación, capacitación, salud, turismo y cultura”

El plan se lanzó en una coyuntura electoral de recambio de autoridades ejecutivas a nivel nacional y provincial y se fue conociendo a partir de una importante campaña publicitaria. En este marco, la organización política La Militante¹⁸⁴ instaló la candidatura a presidente a la figura del actual gobernador De la Sota, y a la gobernación de Córdoba la de su actual esposa.

¹⁸³ Los entrecomillados pertenecen a la información oficial que difunde el Portal mencionado. Se lo puede consultar en: <https://prensa.cba.gov.ar/gobernacion/mil-millones-para-el-desarrollo-del-noroeste-provincial/>

¹⁸⁴ Conocida como “La Cámpora” de De la Sota, esta organización política juvenil nació en Río Cuarto en 2010, impulsada por Adriana Nazario, esposa del gobernador. “En un año, se convirtió en la referente de la juventud delastotista y relegó a otras agrupaciones de la Juventud Peronista (JP); consiguió el control total de la Agencia Córdoba Joven, con un presupuesto de 6,3 millones de pesos para 2012” (La Voz del Interior, 29/01/2012)



Infografía oficial del Plan Desarrollo Noroeste

Reconociendo “el rico patrimonio natural y cultural del noroeste”, el Plan se presenta “a través de 7 rutas que involucran 55 millones para atraer turistas e inversiones”. La promoción turística y cultural contempla además un trabajo conjunto con los pueblos indígenas. En el portal de noticias oficial podemos leer: “El Plan del Noroeste presente en las iniciativas de los pueblos originarios”¹⁸⁵

A un año de implementación del mismo sólo registramos actividades de promoción cultural con una comunidad indígena, la Toco-Toco del Cruz del Eje.¹⁸⁶

No obstante como venimos sosteniendo, nos interesa analizar las representaciones de aboriginalidad que el cordobesismo ensaya a través de su programa narrativo. En este sentido, analizamos la información que el gobierno de Córdoba provee a través del Portal de Noticias del Ministerio de

¹⁸⁵ Link: <http://prensa.cba.gov.ar/informacion-general/el-plan-del-noroeste-presente-en-las-iniciativas-de-los-pueblos-originarios/>

¹⁸⁶ Al momento del cierre de esta Tesis y en el marco de la campaña presidencial en la que el gobernador De la Sota es pre-candidato, se anunció que la provincia de Córdoba adheriría a la Ley de Restitución de Restos N° 25.517 y realizaría un registro propio de comunidades indígenas. La decisión se enmarcó en un pedido de las comunidades Toco-Toco, Tacu Kuntur, Ochonga, Ramón Cabral, Ctalamochita, Arabela y La Toma y se formalizó en un spot publicitario que reproducía el acto entre el gobernador y miembros de esas comunidades. En el anexo de esta tesis reproducimos el pre-proyecto de ley.

Comunicación Pública y Desarrollo Estratégico, y particularmente en el marco de la fiesta La Algarrobeada que organiza anualmente la mencionada comunidad.¹⁸⁷

La presencia del gobernador y su esposa en la apertura de la celebración se presentó como un apoyo a las actividades de la comunidad desde la Fundación Banco de Córdoba, la que “durante todo el 2014 ha llevado acciones de reivindicación e integración de las comunidades indígenas”.

En esa ocasión, Nazario afirmó trabajar a partir de una “relación de respeto y confianza construida con las comunidades originarias”, intervención que no estuvo exenta de anuncios de obras: “Este año tenemos prevista la inauguración de un museo en Cruz del Eje y queremos lograr que las abuelas de la comunidad puedan enseñar todo lo que saben del arte culinario ancestral”, a la vez que “se prepara un programa de financiación de proyectos de pueblos originarios a través de créditos que se devolverán a largo plazo y sin interés con el objetivo de reactivar la producción”.

Con su habitual discurso de apelación al consenso y marcando sus diferencias con el gobierno nacional, el gobernador señaló que la fiesta constituye “un punto de encuentro” y “que era eso lo que los argentinos debíamos buscar”. Por ello, “necesitamos que se comiencen a construir puentes de unión, porque son muchas más las cosas que nos unen que las que nos separan”.

Apelando al pasado histórico, el gobernador reconoció la “gran deuda de la Patria con los pueblos originarios” afirmando que todos “esperan y merecen una reivindicación” y que ésta debe ser “desde las grandes cosas, como el reconocimiento al derecho sobre la tierra, hasta las pequeñas cosas como el respeto y la confianza”. En este sentido, destacó “la importancia de la cultura y de una concepción integral de ella, en la que todos los pueblos sean reconocidos e incluidos” a partir de “gobiernos que tengan la capacidad para escuchar”.

La continuidad de un discurso integracionista, se consagró como horizonte del devenir: “Si no sabemos de dónde venimos y no nos integramos, tampoco nunca vamos a estar seguros de hacia dónde vamos”.

En el encuentro se formalizó que el Plan de Desarrollo del Noroeste contempla incorporar a los centros arqueológicos como “centros turísticos”, a partir de un

¹⁸⁷ Consultar: <http://prensa.cba.gov.ar/cultura-y-espectaculos/cruz-del-eje-de-la-sota-encabezo-el-inicio-de-la-algarrobeada/>

acuerdo con las comunidades indígenas, a la vez que “revalorizar los dulces y las comidas originarias, recorriendo a varias localidades que aún conservan esas tradiciones”. No obstante, y pese a que en el portal se mantiene la idea de promoción cultural de estos centros, representantes de la Comunidad Toco-Toco y Tulián se mostraron disconformes con tal medida, por el riesgo de exponer estos espacios considerados “sagrados” a la visita pública.

Ubicando este momento como de “rescate” de lo originario, el Portal señala:

“De este modo, el encuentro se transformó en la posibilidad de encontrar en el presente el valor del pasado para, desde esa intersección, proyectar el futuro. Se trató del comienzo de una búsqueda que pasa por la firme convicción de rescatar lo originario a partir de una necesaria puesta en valor desde una perspectiva cultural e histórica que suponga, en el fondo, un encuentro entre hermanos”.

En el sentido que venimos sosteniendo, el programa narrativo del cordobesismo se materializa a través de repertorios discursivos que se formalizan desde nociones particulares de cultura para constituir relaciones sociales e investirse de sentidos (Briones, 1998b:4). En ellos se inscriben subjetividades que devienen recreadamente en específicas maneras de definir el estar juntos.

En este discurso, la aboriginalidad queda territorializada a una visión patrimonialista signada por la “inclusión”, el “encuentro” y el “rescate”, a la vez que desmarca los reclamos territoriales que realizan las comunidades del noroeste cordobés formalizadas en la “no disposición” de la provincia a aplicar la ley nacional 26.160 (Bompadre, 2015).

La apelación a la existencia de una cultura ancestral que hay que preservar y reactivar mediante créditos blandos, posiciona al Estado como gestor estratégico de la tradición, naturalizando arbitrariamente los componentes culturales que deben ser reconocidos. En este sentido, la metacultura del cordobesismo define aquello que entra bajo el paraguas de la cultura, a la vez que generaliza supuestos sobre la particularidad cultural ancestral.

La “invención de la tradición” en tanto proceso formalizado que referencia a “un pasado adecuado” invariable y que recupera prácticas fijas y prístinas

(Hobsbawm y Ranger, 2002:8), reubica a la aboriginalidad en las coordenadas del desarrollo del noroeste provincial. En este proceso complejo inclusiviza la reparación histórica por la sedación del oponente bajo la seducción que propone el “rescate”, reforzando las relaciones desiguales que fundan el contrato y promoviendo al decir de Weber, una domesticación del dominado (En Bourdieu, 2006:69)

La incorporación del patrimonio natural y arqueológico con fines de consumo turístico resultan de antemano parte del paquete desarrollista, pero paradójicamente contrasta con la habilitación de políticas expropiativas sobre ese patrimonio.

En este sentido importa considerar las estadísticas que manejan la Comisión de Ordenamiento Territorial del Bosque Nativo (COTBN) y la Fundación para la Defensa del Ambiente (FUNAM). En ellas podemos constatar que Córdoba es la provincia del país que va a la vanguardia en lo que refiere a deforestación, superando incluso las tasas medias mundiales, encontrándose los departamentos provinciales de Ischilín y Cruz del Eje entre los más afectados por el desmonte, pese a la sanción de la Ley de Bosques N° 9219, en agosto de 2010.¹⁸⁸

En lo que respecta a la protección de zonas arqueológicas, algunas comunidades del noroeste provincial han manifestado la inacción del área de Patrimonio Cultural de Córdoba. La destrucción cotidiana de aleros con pictografías por parte de empresas mineras vinculadas a la extracción de travertino y granito en el Departamento Minas, a partir del uso de explosivos y maquinaria pesada constituyen una pérdida irreparable, incluso de sitios nunca relevados por las agencias estatales. La no articulación entre el área mencionada y la Secretaría de Minería de la Provincia de Córdoba para la protección de los territorios arqueológicos, implica la violación a la Ley Nacional N° 24585 que regula la actividad minera y el impacto ambiental. La no existencia de un

¹⁸⁸ Para consultar los informes de Funam <http://www.funam.org.ar/desmonte.htm>
Ley de Bosques 9219: <http://www.cba.gov.ar/wp-content/4p96humuzp/2014/07/LEY-Bosque-Nativo.pdf> .Puede acceder a un mapa de la deforestación por departamentos, entre enero de 2003 y septiembre de 2006, consultando el artículo de La Voz del Interior, del 20/10/2013: <http://www.lavoz.com.ar/interactivo/las-hectareas-afectadas-por-el-desmonte-en-cordoba>

relevamiento actualizado de sitios arqueológicos¹⁸⁹ y la ausencia de controles por parte de las autoridades provinciales vulnera los derechos a la protección del patrimonio natural e histórico.

“Reconocimiento” e “inclusión” son condiciones y caminos posibles para refractarse si los gobiernos “saben escuchar”. La refracción permitida sólo reconoce agentividad en el campo de la cultura e inhabilita los caminos de disputa por obtener derechos sociales y económicos.

¹⁸⁹ Uno de los informes más actualizados data de 2008 y fue realizado por los arqueólogos Alfoso Uribe y Soledad Ochoa en la localidad arqueológica de La Playa, Departamento Minas, integrado por los sitios Charquina, Las Higueras, Yaco Pampa, Barranca Honda, Las Pampitas, Los Simbolitos, Boleadero y el Cerco de la Mecha. Al respecto, consultar: <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/arqueoweb/pdf/10/soledadalfonso.pdf> Como indicamos en el capítulo 1, el trabajo de Cattáneo, et. al. (2013) tiene una significativa importancia, debido a que no sólo actualiza el relevamiento de los sitios arqueológicos en las zonas rurales de la provincia, sino porque incluye también –entre otros- a las comunidades indígenas como habitantes de buena parte de los territorios que formaliza el estudio. A su vez, y como indican los autores, el informe presenta un listado que “evita intencionalmente todo lo referido a la localización geográfica” de los sitios, como resguardo de su seguridad (33).

Capítulo 5

Comunalizando comunidades¹⁹⁰

“Comunidad es lo antiguo y sociedad lo nuevo, como cosa y nombre. [...] comunidad es la vida en común (Zusammenleben) duradera y auténtica; sociedad es sólo una vida en común pasajera y aparente. Con ello coincide el que la comunidad deba ser entendida a modo de organismo vivo, y la sociedad como agregado y artefacto mecánico”.

TÖNNIES, Comunidad y sociedad.

“La tribu fue ‘un colectivo homogéneo’ en las leyes y discusiones de los congresistas, ‘pasado o presente en extinción’ para los historiadores de la nación, y ‘exotismo o vestigio del pasado’ para los académicos en búsqueda de su especificidad”

Walter Delrío. Memorias de Expropiación.

La “comunidad” como categoría clasificatoria, ha sido y es usada polisémicamente para referir a formas de organización social suprafamiliares. A las perspectivas diferenciales de antropólogos, sociólogos e historiadores para definirla, debemos sumarle las nuevas acepciones provenientes del campo jurídico por parte del discurso estatal y del de los organismos supranacionales. Condimentada o sinonimizada con pueblo, nación o localidad, el concepto es –a menudo- inscripto naturalizadamente en las concepciones idealistas y/o materialistas de la modernidad.

El punto de partida para definir el concepto “científicamente” y desde una perspectiva sociológica, corresponde a Ferdinand Tönnies (1887), quien diferenció “comunidad” (Gemeinschaft) de “sociedad” (Gesellschaft), a partir de recuperar autores clásicos griegos como Platón y Aristóteles, y

¹⁹⁰ Ante la voluminosa cantidad de perspectivas que intentan definir el concepto “comunidad”, hemos optado por hacer un recorte consignando una breve genealogización del concepto en el plano socioantropológico, a la vez que su actualización en otras discursividades contemporáneas que nos sirvan para la comprensión del proceso de comunalización en Córdoba. En este sentido, la breve historización resulta interesada, en relación a nuestro caso particular.

exponentes del pensamiento moderno como Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, entre otros.¹⁹¹ A su vez, las lecturas de *Das Mutterrecht* (1861) de Johann Jakob Bachofen, *Ancient Society* (1877) de Lewis Henry Morgan y *Ancient Law* (1861) de Sir Henry Maine fueron importantes por su contribución a elucidar una perspectiva antropológica y jurídica.

La diferenciación entre comunidad y sociedad fundó, desde el siglo XIX, las explicaciones sobre el pasaje de las relaciones familiares y de vecindad a una dimensión macropolítica mayor, la del mercado y el Estado de derecho, en pleno proceso de modernización (Fistetti, 2004). En estas explicaciones, la sociedad aparecía como categoría explicativa capaz de encorsetar, a la vez que forzar el –supuesto– consenso entre las diferencias étnicas y religiosas dentro de los estados nacionales, especialmente los europeos.

El proceso globalizador contemporáneo ha actualizado los debates en relación a la utilización de categorías que puedan explicar su naturaleza ambigua y contradictoria. Las tendencias opuestas para explicarlo, que oscilan entre “la unificación planetaria y la homogeneización de los modos de vida” versus la emergencia y “la producción de nuevas formas de heterogeneidad y pluralismo” (Segato, 2007:17), suelen recuperar la categoría comunidad, apelando a nociones universales y universalizantes (“comunidad humana”) o bien, específicas y situadas como contraparte de los modelos homogeneizantes de la primera.

Si los Estados nacionales configuraron diferentes sociedades nacionales (Segato, 2007) en el pasado, se encuentran actualmente confrontados por fuerzas sub y supraestatales (Sousa Santos, 1995). En esta coyuntura, los ensayos explicativos oscilan entre utilizar una conceptualización innovadora

¹⁹¹ Para profundizar sobre el pensamiento de Tönnies se puede consultar Alvaro (2010) y Coutu (2005).

o el reciclaje de viejas categorías, que no siempre encajan en el *puzzle* de la argumentación sobre la comunidad¹⁹².

Si en los pensadores románticos alemanes como Herder, Schelling y Hegel, la nación se explicaba a partir de la idea de comunidad moral, la pulseada para rescatar al individuo de esa comunidad de destino la enarbolaron los pensadores liberales, destacándose como significativos Stuart Mill con el *Ensayo sobre la libertad* (1859) o bien los esfuerzos de E. Renan por conciliar los derechos del hombre con la comunidad como ciudadanía universal, que preconizaba la versión francesa jacobina sobre la república, en *Qué es una nación?* de 1882.

Estos debates y aproximaciones incidieron en las luchas facciosas de las oligarquías latinoamericanas a la hora de definir el nosotros nacional como una comunidad amplia. La construcción de la nación definió sociedades nacionales como configuraciones específicas (Segato, 2007) y los mapeos sobre sus orígenes nos conminan a desentrañar las lógicas particulares en que fueron narradas y practicadas sus hechuras políticas. Si su nacimiento implicó un proceso de construcción de raza (Williams, 1989), el carácter imparcial de la etnicidad hegemónica bajo diacríticos nacionales obturó las explicaciones sobre el modelo desigual de acceso a la ciudadanía.¹⁹³

Los primeros estudios sobre las comunidades rurales o folk (campesinas e indígenas) en América Latina se inician con los trabajos de Robert Redfield y su clásica obra *Tepoztlán. A Mexican Village*, publicada por la Universidad de Chicago en 1930. Como afirma Aguirre Beltrán, a partir de esta obra se iniciaron trabajos de campo y se publicaron monografías sobre comunidades “popoluca, mije, tarasca, tzetzal, tzotzil, nahua, totonaca”, destacándose varios autores como “Foster, Beals, Cámara, Ospina, Calixta

¹⁹² Ante la imposibilidad de referenciar la voluminosa producción al respecto, señalamos algunos estudios que pueden orientar al lector: Fistetti (2004); Bauman (2006); Cohen (1985); Putnam (1993).

¹⁹³ En la actualidad, bajo el paraguas de la diversidad cultural y el multiculturalismo se intenta desmontar la monocultura estatal. En esta perspectiva, como dice Bhabha, se separan o aíslan las culturas totalizadas como unidades incontaminadas (1994:34) y la comunidad nacional se explica por lo diverso de los distintos fragmentos que caracterizan la totalidad.

Guiteras, Corona Nuñez, Pozas, Carrasco, Palerm, Isabel Kelly, Brand, de la Fuente y finalmente Lewis, a quién tocó cerrar el ciclo con su reestudio de Tepoztlán (...).” En la mayoría de ellos, la comunidad se convirtió no sólo en “la unidad espacial, social y cultural más adecuada para observar y conocer al indio *sino, además, en la unidad capaz de definirlo*”¹⁹⁴ (1990: 290-291). En la propuesta inicial de Redfield, se puede constatar la influencia que los estudios de Tonnies tuvieron en la escuela de Chicago, en el período de entreguerras.

Asociadas a paradigmas del consenso, cuando no al organicismo y al romanticismo del siglo XIX, las diferentes clasificaciones en torno al concepto comunidad fueron formuladas como “tipos ideales” (Weber, 1973). A partir de ellos, se asoció la comunidad indígena como resabio de las sociedades industrializadas, exotización que definió marcadores culturales esenciales de los colectivos, entendidos muchas veces como “supervivencias”. Definidas como integradas y sin conflicto, solidarias, no contaminadas y sin historia, los análisis estuvieron desprovistos de historicidad (Diaz Polanco, 1995; Bartra, 2010, Lenton 2014), y con una marcada impronta epistémica evolutiva y patrimonialista, que habilitó a la etnografía como técnica, para constatar más que para reconocer sus particularidades y condiciones históricas de conformación (Tejera Gaona, 1995).

En la base de esta ontología, la persistencia de la comunidad indígena se explicaba por la preservación de sus prácticas y valores a lo largo del tiempo, sin consideraciones acerca de la incidencia de las relaciones sociales capitalistas en las que se encontraban. La supuesta homogeneidad en las prácticas de sus miembros y la voluntad de estar juntos, implicaba una identificación primordial entre ellos, la constitución de un *nosotros*, una “mismidad” redfieldiana que vinculaba a la otredad a través de sistemas de comunicación. Las influencias del naturalismo y el positivismo coadyuvaron a enmarcar la práctica etnográfica en explicitar lo distinto, lo diverso, lo “no

¹⁹⁴ El subrayado es nuestro.

común”, en vez de dilucidar las tramas por donde los colectivos construyen, en condiciones históricas concretas, sus particularidades.¹⁹⁵

Los estudios realizados por Eric Wolf (1957) desde mediados de los años '50 del siglo pasado, intentaron sistematizar diferentes perspectivas a la hora de definir comunidad. Al respecto, propusieron la noción de “comunidad corporativa cerrada”, a partir de considerar variables provenientes de la ecología cultural, como son la delimitación territorial de “adentro” y “afuera”, y la organización interna comunitaria según sus grados de institucionalización (Dietz, 1999), formación que puede rastrearse desde el proceso de conquista y colonización. En ella, se destacan varias características distintivas: tendencia al aislamiento frente a las influencias externas, endogamia intra-local, control de las tierras de propiedad comunal y desinterés por la acumulación individual, participación colectiva en la redistribución de cargos políticos y religiosos (Wolf, 1957).

Si bien esta perspectiva permitió considerar las dinámicas políticas y económicas que configuraron las “especificidades” de la comunidad, ensayó tipologías generales que no siempre pudieron homologarse a diferentes territorios. El carácter genérico de las mismas desagendó las capacidades de agencia de los sujetos comunalizados y las posibilidades – limitadas- de negociación sobre las imposiciones del Estado y el mercado. En este sentido, lo particular etnográfico se desdibujó, por ser forzado a encorsetarse en categorías generales.

Simultáneamente se fueron configurando en el campo disciplinar otra serie de estudios, basados en explicar las transformaciones de la comunidad a través de los procesos de aculturación, los que tuvieron y tienen aún una significativa vigencia en investigaciones históricas y antropológicas.

Desde Herkovits (1941; 1958), Linton (1940) y Foster (1960) en adelante, la aculturación propició focalizar los diferentes procesos de dominación (colonialismos estatales y privados mediante), como una relación de

¹⁹⁵ Cohen sostiene que la comunidad de Redfield se distingue por tres mitos de origen: el de la “simplicidad” en las relaciones cara a cara; el del “igualitarismo” por la distribución interna de poder político y económico y el del “conformismo” (1985: 27 y ss.)

interacción desigual entre dominadores y dominados. Las formas desiguales de contacto desembocaron en un resultado que determinísticamente se profetizó como asimilación, desaparición y/o pérdida de las prácticas esenciales del grupo avasallado.

En este enfoque el sujeto colectivo dominado, subalternizado, quedó atrapado a un fatalismo que lo conminó de antemano a perder(se) y a dejar de ser lo que “siempre” había sido. Si bien el aporte de esta mirada radicó en recuperar los procesos varios de dominación, abandonando la idea de colectivos aislados, no pudo desmontar la noción del carácter irreversible de los procesos históricos, lo que permite dilucidar un episteme evolutivo subyacente que ubicó y condenó a los sujetos a un lugar pasivo, imposible de cambiar, resistir, habitar, militar.¹⁹⁶ A su vez, y como señala Escolar, su principal problema radica en “la imposibilidad de establecer tanto la ‘línea de base’ como el límite de ‘desaparición’” de la cultura en análisis (2007:25).

A estas consideraciones debemos agregar – siguiendo a Katzer- que la consideración de un grado de pureza cero implicó una “retórica de objetivación científica y (de) subjetivación etnográfica” que instituyó la idea de que “la única identidad legítima es sólo una, y es aquella que ‘conserva’ el nudo ancestral en su total pureza e inmutabilidad”. Esta situación implicó un “efecto de saber/poder”, mediante la construcción de “modelos representacionales anacrónicos –la representación del indígena como primitivo y salvaje y sólo objetivado como tal en tanto sujeto etnográfico legítimo-” (2009:73).

Clausurando así cualquier posibilidad de transformación y continuidad, los sujetos aculturados, metodológicamente forzados a identificarse dentro de

¹⁹⁶ Desde al menos dos décadas y desde diferentes perspectivas, han aparecido estudios que cuestionan los límites epistémicos de estas modalidades de producción de conocimiento. Enmarcados en una crítica al pensamiento moderno “colonizador” y “eurocéntrico”, recuperan categorías provenientes de los saberes indígenas y “afros”, para desentrañar las lógicas modernas de concebir el tiempo/espacio en la historia, y en algunos casos, empoderar el conocimiento de estos colectivos para emancipar la situación de desigualdad social y repensar la historicidad de los sujetos ciudadanos. Si se quiere profundizar, sugerimos leer: Walsh (2007); Ticona (2006); Nicolás (2006); Rivera Cusicanqui (2010); Estermann (2008); De la Cadena (2006); Escobar (2008); Sousa Santos (2009), entre muchos otros. Una compilación interesante para problematizar el alcance de los estudios subalternos en América Latina la realiza el antropólogo Pablo Sandoval (2010).

una nueva “comunidad”, fueron desmarcados por haber “perdido” su cultura, e involucrados en procesos de preterización o bien de la licuación de sangre y/o hipodescendencia que inauguraba la ideología del mestizaje.¹⁹⁷ En esta línea, la producción sociológica de la no existencia implicó la habilitación de las ausencias por la vía de la racialización o bien del blanqueamiento (Briones, 2002), y donde los sujetos objetivamente desaparecidos, fueron desplazados a un plano de no existencia, y por ende considerados como “no creíbles” (Sousa Santos, 2010)¹⁹⁸.

Estas explicaciones precedentes han sido revisadas en las últimas dos décadas. Las nuevas miradas han intentado dar cuenta de las relaciones existentes entre el plano local comunitario y lo extralocal, redireccionando los análisis a una perspectiva de tipo procesual, denominada “nueva historia política” (Hernández, 2012). En ellas, la simpleza e indiferenciación supuesta de la comunidad se cuestiona a partir de explicar las formas de una diferenciación articulada que permite dar cuenta de las transformaciones intra y extra comunitarias, considerando conceptos como el de “hegemonía comunal”¹⁹⁹ (Mallón, 2003).²⁰⁰

¹⁹⁷ Un interesante contrapunto a la propuesta de la aculturación la llevó a cabo el antropólogo cubano Fernando Ortiz en los años ‘70, quien retomando a Malinowski propuso el neologismo “transculturación” para explicar el proceso de tránsito de una cultura otra, donde el resultante tenía “algo de ambos progenitores, pero también es algo distinto de cada uno de los dos” (1978:8).

¹⁹⁸ Desde la Epistemología del Sur, Sousa Santos distingue 5 modos de “ausencias” o “producción de la no existencia”: la monocultura del saber y del rigor del saber; la monocultura del tiempo lineal, la lógica de la clasificación social, la lógica de la escala dominante y la lógica productivista. Estas “formas sociales de producción de la no existencia producidas por la razón eurocéntrica dominante”, implican des-cualificaciones de otras formas de existencia, enunciadas como “lo ignorante, lo residual, lo inferior, lo local o particular y lo improductivo” (2010:22).

¹⁹⁹ La hegemonía comunal se entiende como “redefinición de las relaciones de poder y de los significados culturales en constante movimiento”, entre el afuera y adentro comunitario, identificando procesos de cambio, adaptación y negociación en el tiempo, con una participación diferencial de las comunidades indígenas y campesinas en la formación social colonial y republicana (Mallón, 2003:187-188). La hegemonía no implica sólo producción de subalternidades en la relación Nación/comunidades, sino también, relaciones asimétricas al interior de las mismas.

²⁰⁰ Con el objetivo de clasificar diferentes tipos de comunidades contemporáneas en el área mesoamericana, Wimmer (1995:196 y ss.) ensaya una tipología variada: “comunidad indígena pluralizada”; “comunidad agrarista”; “comunidad dividida” y “comunidad clásica estabilizada”. El estudio intenta desmontar la idea acerca de formular una definición a priori sobre la “comunidad”, y se basa en investigaciones varias, que abrevan en perspectivas teóricas diferentes.

Estos estudios inspirados en una relectura de Gramsci, inscriben las prácticas culturales comunitarias dentro de procesos hegemónicos, distinguiendo la dimensión política que tiene la resistencia de los sujetos que habitan en las comunidades, quienes tienen un papel activo y constructivo en su devenir. Siguiendo a su vez la propuesta de los estudios subalternos, especialmente de Ghua (2002), proponen una lectura “a contrapelo” de la documentación histórica, lo que implica actualizar las tensiones entre la idea de que los discursos son siempre contruidos, a la vez que vehículos para comprender las relaciones que entretejen a diferentes sectores, dentro y fuera de las comunidades.

Las perspectivas procesuales entonces, si bien intentan apartarse de los enfoques estructurales y funcionales sobre la comunidad, que reconocen una localización específica y roles/funciones en el interior de las mismas, no siempre consideran las condiciones históricas de producción de la propiedad comunal, y cuando lo hacen, mantienen las representaciones de que los sujetos propietarios son abstractos, como se expresa en los códigos decimonónicos del siglo XIX, naturalizando que la propiedad privada y la libertad del individuo son inherentes a las condiciones históricas de la existencia.²⁰¹

Para González Casanova la “comunidad india” encuentra su existencia desde el siglo XVI hasta el presente, en tanto formulación de una categoría colonial que se impuso unificadamente a las distintas formas de organización social indígenas precolombinas (por ejemplo *calpullis* y *ayllus*), o bien como resultado del mismo proceso colonizador. Su preservación en el tiempo se entiende cuando se la explica a partir “de la organización colonial del trabajo –desde el capital mercantil hasta el transnacional–”, como reserva de alimentos y mano de obra barata (1996:293-294).

El carácter genérico del término que propone González Casanova, si bien alude a un proceso histórico de traducción de las formas de organización indígena y las rearticulaciones resultantes de la conquista, podría crear

²⁰¹ Para profundizar al respecto, sugiero consultar el trabajo de Hernández (2012).

confusiones si se lo aplica al caso cordobés o al de otras áreas de nuestro país. Nos preguntamos si bajo el alcance categorial de “comunidad indígena” entrarían otras formas de organización social como lo fueron los “pueblos de indios”, las encomiendas de “indios”, e incluso para el caso argentino, las formas de organización impuestas por Estado como Nación como “reducciones”, “misiones”, “colonias” –entre otras-.

En este sentido, si bien evidenciamos continuidades específicas de la propiedad comunal indígena definida por las autoridades coloniales y perpetuada hasta finales del siglo XIX en algunas regiones de nuestro país, correspondería explicar por qué no todas las modalidades de organización de la fuerza de trabajo indígena fueron nominadas con título de “comunidad”. Sabemos que en el caso de las “provincias viejas” –y a diferencia de Pampa Patagonia y Chaco-, el concepto comunidad refiere “a los pueblos y a la calidad de su ocupación territorial” (Lenton, 2014:7), y en la medida que se conforma el Estado como Nación tiende a desaparecer, al menos hasta mediados del siglo pasado, donde es recuperado por las políticas indigenistas desarrollistas (Lenton, 2009; 2014).

Importa considerar también que para el caso que estudiamos, los miembros comunalizados no siempre homologan sus representaciones sobre la “comunidad” con los precedentemente señalados. Como veremos en el capítulo siguiente, en general presuponen la existencia comunitaria como un espacio “natural” de la organización indígena, asignándole sentidos distintos de acuerdo a su experiencia comunitaria y a la apropiación diferencial de las narrativas sedimentadas en sus historias familiares.

Comunalismo y comunalización

Debido a su ambigüedad terminológica, el concepto comunidad comenzó a ser desplazado o tensionado por el de *comunalismo* en algunas perspectivas aparecidas hace pocos años en México. Por ejemplo Korsbaek afirma que esta noción ha implicado un cambio de paradigma en la

antropología mexicana en el contexto globalizador. Acentuando que coadyuva a viabilizar proyectos de autonomía en el marco del avance de la legislación internacional y nacional, tensiona la histórica participación de los investigadores, afirmando que los pueblos indígenas tienen “la posibilidad de producir los conocimientos que antes eran el privilegio de la antropología y ponerlos al uso de un proyecto propio que es formulado por los mismos indígenas” (2009:120).

El *comunalismo*, a la vez que invita a reconsiderar las conceptualizaciones usadas por la Antropología y por la estatalidad colonial y republicana, intenta ofrecer nuevas pistas interpretativas para explicar la creciente movilización étnica en diferentes estados nacionales. El desafío consiste en generar marcos explicativos novedosos que puedan dar cuenta por ejemplo, del carácter pluriétnico de estos movimientos, sus diferentes niveles de articulación (locales, regionales, nacionales y transnacionales), el papel de líderes e intelectuales indígenas y la creciente agenda de concreción de derechos de autonomía y/o autodeterminación inspirados a partir del corpus jurídico internacional/nacional.²⁰²

Entendemos que el *comunalismo* en esta mirada, se propone como ideología en el marco de la etnopolítica, pero también como una perspectiva o enfoque explicativo. Al posicionar como sujeto histórico de su propio devenir a los movilizados que viven en comunidad (o sea, sujetos con

²⁰² Son muchos los trabajos recientes que están debatiendo en relación al “sistema comunal” (Escobar, 2014), “comunalidad” (Esteva, 2012.), “entramado comunitario” (Gutierrez Aguilar, 2012), como propuesta política alternativa de diferentes movimientos sociales frente al neoliberalismo o al desarrollismo ensayado por los Estdos latinoamericanos contemporáneos durante la última centuria. En nuestro país podemos reconocer una serie de estudios recientes, que recuperan las luchas de comuneros indígenas de Jujuy -desde finales del siglo XIX y durante la centuria siguiente-, en defensa de sus tierras comunales. Estos procesos fueron calificados por las élites jujeñas como de “amenaza comunista”, y si bien la asociación entre la defensa del uso comunal o propiedad comunal de la tierra y el “comunismo” encuentra significados diferenciales en la larga duración, se encuentran atravesados por contextos de desmarcación étnica y de avance de la propiedad privada sobre los antiguos ejidos comunales. Al respecto, Espósito y Da Silva Catela afirman que “las narrativas y prácticas de “extinción” hacen desaparecer al indio comunero, dándole lugar al ciudadano propietario o arrendatario, y erigiendo al comunismo como la amenaza al orden establecido, conforme se consolidaba la Argentina blanca y liberal” (2013:11). Al respecto puede consultar Espósito (2012), Espósito y Da Silva Catela (2013), Paz (2010) y Lenton et. Al (en prensa).

agencia), y considerar sus articulaciones con otros grupos subalternizados, reconoce un régimen de conocimientos basados en epistemologías otras (Fernández, 2006; Pari Rodríguez, 2006; Rivera Cusicanqui, 2010), pero también de saberes que “nacen” de la lucha (Sousa Santos, 2012)²⁰³, desplazando así el análisis desde los enfoques culturalistas a los centrados en la política.²⁰⁴ A su vez, se reconsidera también el papel del trabajo de campo, el que se piensa dialógicamente y alentando a que la “mutua transferencia”²⁰⁵ de conocimientos (Hernández, 2003) oriente los ensayos explicativos.

En esta línea nos parece relevante considerar la reflexión de Gunther Dietz, acerca de las limitaciones y supuestos de enfoques que se siguen utilizando en el presente para explicar la (in)existencia y/o reproducción de las comunidades indígenas y las formas variadas de movilización étnica. Más que una prescripción dogmática a seguir, la consideramos como orientadora para explicar el proceso de comunalización en Córdoba:

“La incapacidad tanto del esencialismo etnicista como del primordialismo clasista de explicar la dinámica y la adaptabilidad contemporáneas de ambos fenómenos, la inexistencia de enfoques que integren la interrelación de los diferentes actores indígenas con el Estado y la sociedad nacionales, la carencia de estudios sobre lo específicamente “étnico” de determinados movimientos así como su

²⁰³ El sociólogo portugués diferencia el conocimiento académico, que es producido “después de la lucha” de aquél “nacido de la lucha” llevada a cabo por diferentes movimientos sociales. Al respecto ver: <https://www.youtube.com/watch?v=WVtMzklvr7c>

²⁰⁴ Para ampliar sobre diferentes perspectivas del comunalismo, sugerimos consultar Gasparello y Quintana Guerrero (2009).

²⁰⁵ “Definir la Antropología de Mutua Transferencia, significa adoptar una perspectiva particular y de ruptura, dentro de la Antropología Social, en tanto ciencia especial. Implica percibir al tradicional objeto de estudio, la sociedad o comunidad (o, en nuestro caso, el Pueblo Mapuche) como un actor social activo y cambiante. Capaz de participar plenamente, tanto en la conceptualización de los conflictos sociales que condicionan su existencia, como en la apropiación metódica de las técnicas e instrumentos científicos que pueden conservar, retroalimentar o transformar su entorno. Admitida esta caracterización del objeto de estudio, la relación entre objeto y sujeto de la investigación se modifica. Tiende a abolir distancias y descalificaciones apriorísticas sustanciadas en el correlato saber-poder; se inaugura un escenario de compatibilidades capaz de garantizar la aceptación recíproca de un implícito (no formalizado) contrato de transferencia de conocimientos y, diversos modos o estrategias culturales de acceder a ellos” (Hernández, 2003: 63-64)

vinculación con otros movimientos sociales, la superficialidad de los estudios mecanicistas acerca del carácter manipulador de los nuevos profesionales indígenas y, por último, las falacias de un positivismo ontológico que no logra distinguir entre la comunidad indígena como institución y el comunalismo como ideología así como tampoco entre cultura e identidad”. (1999:42)

Retomando la complejidad del caso que estudiamos, hemos señalado que la estatalidad colonial creó un dispositivo jurídico nominado como “pueblos de indios”, y que el Estado cordobés a la vez que decretó su extinción en 1837 y reconoció hasta finales del siglo XIX el carácter comunitario de la tierra bajo la nominación “comunidades indígenas”, mantiene su (in)habilitación hasta el presente. A su vez, la institucionalización contemporánea de agrupaciones clasificadas por el Estado Nacional como “comunidades”, autorizadas a constituirse como tales a partir de la inscripción de personerías jurídicas en el ReNaCI, inscribe un marco de disputas, ya sea por las disparidades entre ambos niveles de estatalidad como por los sentidos contrapuestos que el Estado y los comunalizados le dan a la “comunidad” y a la comunalización, aún cuando soliciten o no personerías jurídicas.

Siguiendo a Bourdieu (1988:774) en el sentido de que una definición apriorística de un concepto a utilizar produce anticipadamente un efecto de cierre, es que optamos en nuestro trabajo por identificar los diferentes sentidos y representaciones en relación a la categoría “comunidad” que los diferentes actores inscriben en los marcos de disputa que observamos en la comunalización.²⁰⁶

Para ello, entendemos la comunalización como proceso, donde entran en juego “patrones de acción que promueven el sentido de estar juntos” (Brow,

²⁰⁶ De alguna manera, en igual dirección se manifiesta Leach, (1965) cuando critica la supuesta nitidez del concepto comunidad en las Colinas de Kachin, al que califica de ahistórica; o bien la aseveración de Cohen, que precisa que “los estudios comunitarios se colocaron durante un tiempo en un abismo de la esterilidad teórica por sus intentos obsesivos de formular definiciones precisas” (1985: 38).

1990:1). Estas operaciones habilitan el uso del pasado como una matriz desde donde configurar versiones particulares que permitan definir los alcances de la unicidad grupal, pero no como una mera manifestación del pasado en el presente, sino a partir de sentimientos de membresía que acontecen bajo condiciones históricas específicas, y desde donde también es posible desentrañar cómo los sujetos han sido conminados a definirse desde categorías políticas y teorías científicas hegemónicas (Briones, 1998a).

Las relaciones intra-comunitarias, en este sentido, las concebimos siempre como sociales, aún cuando la mayoría de los comunalizados pretendan definir las y representarlas como naturales. Estas operaciones políticas de promordialización nos invitan a describir los procesos por los cuales los comunalizados promueven y experimentan relaciones marcadas por la obviedad del origen y destino comunes, y aún cuando el orden dóxico que promueven no sea plenamente alcanzado (Brow, 1990:4). Esta instancia de producción cultural como señala Briones, implica “reflexiones metaculturales” que establecen consideraciones acerca de lo que es propio de la “cultura indígena” (1996:17), pero no desde la nada, sino inscritas en una noción particular de cultura, vinculada para nuestro caso en una neoliberalización de los estándares metaculturales hegemónicos (Briones, 2005:11).

En esta dirección la aboriginalidad como proceso nunca es estricta y arbitrariamente indígena, sino que acontece bajo condiciones históricas y en coyunturas políticas y económicas precisas, donde inciden maneras particulares de concebir la cultura (Briones, 1998a). A su vez, los usos del pasado que definen renovadamente los alcances del estar juntos no acontecen como meras experiencias compartidas, sino a partir de luchas en niveles diferentes del afuera y del adentro comunitarios y lo que es más importante, desde representaciones y prácticas hegemónicas preexistentes.

¿Comunidad(es) para quién?: la comunidad como dispositivo de etnicidad inducida.

La coyuntura de organización y movilización indígena que se registra desde los años '70 (Albó, 2002; Bengoa, 2000; Bartolomé, 2006; Le Bot, 2013), implicó nuevos desafíos para comprender la emergencia de colectivos que habían sido desmarcados de las narrativas históricas de los Estados nacionales y reinscriptos detrás de conceptos como “simple minorías” o grupos mestizados.²⁰⁷ La crisis de la matriz estado-céntrica (Cavarozzi, 2002) en los estados latinoamericanos reconocen no sólo la implementación de medidas neoliberales en el campo de la economía, sino también –y entre otros- en el campo de la política indigenista que posicionó a la gubernamentalidad como gestionadora de la diversidad a partir del reconocimiento de derechos para pueblos originarios (Briones, 2015:23).

La disrupción provocada por los movimientos indígenas, no sólo generó debates en relación a explicar el alcance de las variadas marcaciones como indígenas, o sea, de un sujeto “desaparecido” que ahora irrumpía desde la nada, sino también porque agendaron reclamos de corte étnico y ya no sólo clasistas, como podemos reconocer en las movilizaciones sindicales durante el llamado “estado benefactor”. Los reclamos etnicistas impugnaron las narrativas nacionales de desmarcación pero también implicaron desafíos nuevos a la hora de explicarlos por parte de los científicos sociales.

Esta situación derivó en que desde finales de los años '80 se registrara la aparición de diferentes dispositivos jurídicos (provinciales, nacionales e internacionales) que intentaron regular la etnicidad al interior de los Estados nacionales. Resulta significativa la sanción del Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en 1989, especialmente en lo que respecta a los alcances de su aplicabilidad a nivel estatal.²⁰⁸ A su vez, la formalización de los derechos para pueblos

²⁰⁷ Para profundizar la movilización indígena en nuestro país desde los años '70, sugiero consultar Frites (2011)

²⁰⁸ En un trabajo en prensa afirmamos que “en los años '90 se llevaron a cabo varios encuentros internacionales que promovieron la formalización de documentos tendientes al reconocimiento de la diversidad cultural y plural de la sociedad. Entre ellos podemos reconocer la Cumbre para la Tierra (Río de Janeiro, 1992), la Conferencia Mundial de

indígenas se tradujo en una prolífica incorporación en textos constitucionales de los países de América Latina: Argentina (1994); el Estado Plurinacional de Bolivia (1994, 2004 y 2009); Brasil (1988/2005); Colombia (1991 y 2003); Costa Rica (1999); el Ecuador (1996, 1998 y 2008); El Salvador (1983, 2000 y 2014); Guatemala (1985/1998); Honduras (1982/2005); México (1992, 1994/1995 y 2001); Nicaragua (1987, 1995 y 2005); Panamá (1972; 1983 y 1994); Perú (1993 y 2005); Paraguay (1992); la República Bolivariana de Venezuela (1999), entre otros.

Paralelo a este proceso, reconocemos una progresiva institucionalización de agencias privadas (por ejemplo iglesias y ONGs) que gestionan la diversidad (muchas veces de manera asociada a comunidades indígenas) y que han propiciado nuevas prácticas, inscribiendo una agenda de disputas que oscilan entre la acusación al Estado de implementar un neoliberalismo étnico o de estatalidad etnofágica, o bien enfatizando su papel como garantizador de nuevos derechos.

La formalización de una legislación para pueblos indígenas a nivel internacional y sus dispares modalidades de aceptación y aplicabilidad por parte de los Estados Nacionales, a la vez que (des)encuentra a actores diferentes (organismos supranacionales, Estados, agentes privados y organizaciones indígenas), temporaliza y espacializa diferentes prácticas que entendemos sólo pueden ser comprendidas en líneas de análisis que vinculen los procesos de larga duración (políticas indigenistas de los estados coloniales y republicanos) con las transformaciones contemporáneas. En este sentido y como afirma Briones (2005:9), existen “dispositivos de territorialización de soberanías correspondientes a distintos niveles de estatalidad” cuya capacidad performativa inscribe efectos de orden material pero también en las subjetividades ciudadanas a lo largo del tiempo.

Derechos Humanos (Viena, 1993), la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo (El Cairo, 1994) y la Cuarta Conferencia Mundial de la Mujer (Beijing, 1995)”. (Bompadre, 2015:3)

En esta línea, observamos que los escenarios de disputa reconocen posiciones diferenciales acerca del rol de la estatalidad, paradoja que encierra la idea de que es (o sería) parte de la solución a los problemas étnicos, cuando no legitimador o propiciador de ellos (Sousa Santos, 2010). Esta singularidad favorece intensos debates en torno a reformas ensayadas por algunos Estados latinoamericanos en relación a construir espacios de reconocimiento para los pueblos indígenas, en tanto otrora no reconocidos como sujetos de derecho por ser simplemente minorías étnicas.

Para el caso argentino, el reconocimiento de la preexistencia étnica en la reforma constitucional de 1994 y la sanción de la Ley Nacional 24.071 que pone en vigencia el Convenio 169 de la OIT, implicaron procesos de reterritorialización de diferentes grupos indígenas y la visibilización de varios de ellos declarados por el Estado y la academia como extintos²⁰⁹, a la vez que un cuestionamiento significativo sobre una Argentina “sin indios” proclamada en la metáfora del “crisol de razas” que nos anclaba en un pasado reciente como exclusivamente hijos de Europa.²¹⁰

Este avance en materia jurídica, a la vez que se modeliza diferencialmente a través de las agencias alterizadoras de los estados provinciales, constituye una compleja economía política de producción de diversidad cultural (Briones, 2005) que reconoce mecanismos variados de subordinación tolerable de la etnicidad. En este sentido, la negación reiterada de la existencia de pueblos originarios en nuestro país o su simple consideración como minorías étnicas, pone de relieve operaciones hegemónicas de desmarcación histórica, muchas de ellas inscriptas en una política genocida por parte del Estado Argentino (Delrío, 2014; Lenton, 2014) materializada tanto en el discurso político como en el sentido común (Lenton, 2010).

²⁰⁹ Si quiere profundizar sobre procesos de etnogénesis y comunalización contemporánea en contextos de extinción, sugerimos consultar, entre muchos otros: Escolar (2007, 2010) y Katzer (2009) para el caso huarpe; Lázzari (2010) para rankülches; Gordillo (2006, 2010) para qom y guaraníes; Gordillo y Hirsch (2010) para las políticas indigenistas en Argentina; Espósito (2012) para coyas; Nagy (2013) para mapuches; Bompadre (2013a, 2013b, 2014) para comechingones.

²¹⁰ Como antecedente reconocemos la sanción de la Ley 23.302 de 1985 y su reglamentación en 1989, en tanto dispositivo de administración de la etnicidad. A partir de esta ley se creó el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), “como entidad descentralizada con participación indígena, que dependerá en forma directa del Ministerio de Salud y Acción Social” (Art. 5).

Por ejemplo, analizando un trabajo sobre el proceso de “tramitación/obtención de personerías jurídicas” en Salta y Jujuy, se identifican los mecanismos estatales de “inclusión” de los pueblos indígenas a través de un “dispositivo (jurídico-burocrático) actual privilegiado para ordenar la asignación de estos sujetos como partes del orden social” (Bidaseca et. al. 2008:2). La “localización” y “domicialización” de las comunidades indígenas implica –según los autores- una sujeción de lo emergente a los formalismos jurídicos, donde las diferencias culturales devienen “datos” clasificables anexados al régimen policial²¹¹ (7). A su vez, señalan que el Estado monopoliza “la producción de imágenes públicas de identidad” (8) y que los miembros que conforman la Nación constituyen *comunidades fantásticas*, en el sentido de que “ficcionalizan la narrativa única de esa comunión” o sea, una “gran comunidad de “una” pluralidad fantaseada de naciones sujetadas a una única imagen” (8).²¹²

Importa considerar al respecto, que a los efectos de registrar las personerías jurídicas, el INAI creó el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (ReNaCI), explicitando los alcances de la inscripción y definiendo que:

“La Personería Jurídica es el Documento de la Comunidad. Al igual que las personas, las comunidades existen aunque no tengan su DNI. Pero para poder hacer efectivos algunos derechos es necesario que cada uno de nosotros tenga su DNI. (...) Pero sin la personería jurídica una comunidad no puede tener un título de tierras a su nombre, gestionar proyectos, ser querellante en un juicio, etc. Es una herramienta para la comunidad” (Guía orientadora para la

²¹¹ En el sentido que le da Rancière (1996).

²¹² Si bien coincidimos con los autores en las explicaciones que realizan con respecto a la imposición de estos dispositivos jurídicos y su implicancia política, no acordamos cuando se afirma que estos mecanismos obturan lo que Rancière (1996) llama lo político. Creemos que el trabajo se enmarca en un telos determinista sobre el rol del Estado, sin considerar posibles formas de contestación por parte de las “comunidades” a los mecanismos que se les imponen y a los “efectos de identidad” que establecen. En este sentido, entendemos que se confunde la prescripción de un régimen de inscripción de comunidades con los sentidos diferenciales que los comunalizados le dan y las disputas –ausentes en el trabajo- que pueden interponer. Seguidamente haremos consideraciones al respecto, cuando analizamos estos procesos a los que llamamos de *etnicidad inducida*.

inscripción de la personería Jurídica de Comunidades Indígenas, en Gigena, 2013:220)

Siguiendo a Frites (2011:62), observamos que el procedimiento para el registro y los requisitos para la solicitud de las personerías jurídicas son los siguientes:

- 1) Breve historia de la comunidad de que se trate.
- 2) Censo de las familias que la integran.
- 3) Acta de formalización, aprobación de Estatuto y designación de autoridades.
- 4) Nómina de autoridades con indicación del período de mandato.
- 5) Nota al Presidente del INAI pidiendo que registre la comunidad y se le expida la pertinente Resolución.

En este sentido, el registro opera como un dispositivo publicitario (Frites, 2011:76) que marca la existencia de la comunidad, definiendo quiénes son sus autoridades y miembros y qué formas de organización se dan sus integrantes. En el marco de las facultades concurrentes entre el Estado nacional y las provincias, se habilita la posibilidad de que se creen registros en estas últimas jurisdicciones, articulando la administración de la etnicidad en varios planos.

De esta manera, las personerías jurídicas han promovido nuevas formas de tutelaje a partir de un proceso administrativo (Pacheco de Oliveira, 2006:20) que utiliza instrumentos y saberes que, lejos de producir conocimiento, define los medios y recursos con que cuenta la agencia indigenista²¹³.

En un sentido similar, Boccara y Bolados sostienen que las políticas neoliberales han habilitado instancias de participación para los pueblos indígenas. Estas, más allá de entenderse como propiciadoras de acceso a la ciudadanía, implican nuevas formas de control y subordinación de estos colectivos (2008:193) a partir de una interpelación permanente en tanto mecanismo que indicializa caminos posibles por donde definirse, a la vez que, como afirma Mariela Rodríguez, los localiza y temporaliza en un sistema de

²¹³ En 2006 se creó la Dirección de Pueblos Originarios y Recursos Naturales dentro de la Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable, y en 2010 el INAI estableció el Registro Nacional de Organizaciones de Pueblos Indígenas (Re.N.O.P.I), debido a la creciente aparición de organizaciones indígenas desde o por fuera del dispositivo “comunidad”.

relaciones, “que los distribuye, los hace circular y los coloca en un campo de vigilancia, garantizando su sujeción” (2010:8).

En este habitus estatal, que alcanza también a otros grupos, se materializan espacios burocráticos específicos, que como afirma Gros (2000:90) implican una administración especializada a la vez que de “expertos” en indianidad, que no excluyen a miembros de diferentes pueblos indígenas. A este neoindigenismo estatal se le superponen las prácticas de un neoindigenismo no gubernamental (Albert, 1997), que estimula la instalación de la reivindicación étnica con fuerte carácter performativo y que articula estratégicamente la nacionalización e internacionalización de la “causa” indígena.

La formalización de dispositivos burocráticos y -entre ellos- la inscripción de comunidades en un registro nacional, la podemos entender como sostienen varios autores en tanto constituyen “tecnologías de poder” (Scott, 1998; Caplan y Torpey, 2001; Wogan, 2004). La agencia indigenista, a través de políticas específicas, recrea modelos de gestión de la etnicidad desde prácticas sedimentadas, donde los cambios en relación a nuevas lógicas de reconocimiento, aún cuando aparentemente son focalizadas o definidas “para” determinados colectivos, no deberían explicarse por fuera de otras, de carácter general. Tal vez, uno de los casos más paradigmáticos deviene en reconocer las prácticas expoliativas del extractivismo en los estados latinoamericanos, cuyas consecuencias alcanzan a diferentes grupos.

Sin caer en generalizaciones que puedan obturar el análisis del caso que estudiamos, creemos necesario considerar entonces las lógicas estatales que se inscriben en los territorios provinciales. La pan-etnicidad que configura el Estado nación, no alcanza *per se* para explicar las modalidades provinciales de administración de la etnicidad. Los niveles diferenciales de la estatalidad (Gros, 2000; Briones, 2005), a la vez que promueven geografías de inclusión/exclusión (Briones, 2005) siempre renovadas, reformulan desplazamientos, formalizando clasificaciones que oscilan entre el carácter genérico de la etnicidad (el nivel *pan*), y la especificidad del caso, cuya presentación se realiza a partir de la formulación de particularidades culturales objetivas.

Entendemos que los mecanismos que instituye el Estado nacional, a partir de la inscripción de personerías jurídicas en el ReNaCI, de la elección de representantes para integrar el Consejo de Participación Indígena (CPI) por pueblo y la definición estatutaria hacia adentro de la comunidad, configuran los territorios de la comunalización, visibilizando procesos y sujetos, a la vez que marcando temporalidades y espacialidades. Esta configuración, por su carácter histórico, define renovadamente los lugares desde donde es posible identificarse, marcando contextos particulares de incorporación social asimétrica a la nacionalidad y provincialidad, lugares distribuidos a través de maquinarias estratificadoras, diferenciadoras y territorializadoras (Grossberg, 1992; 1996).²¹⁴

A la vez que observamos en Córdoba que la estatalidad nacional promueve la institucionalización de comunidades a partir del reconocimiento producido por la inscripción de las personerías jurídicas, o bien de la habilitación de elecciones para conformar el Consejo de Participación Indígena (CPI), el estado provincial habilita la comechingonidad como una alteridad pretérita, territorializada en la antesala de la colonia. Ambos procesos implicados, se constituyen como una *etnicidad inducida*, en el sentido que definen arbitrariamente el tiempo y el lugar desde donde es posible estar vivos (Hoggart, 1969).

La categoría *etnicidad inducida* que proponemos, se entiende como un proceso complejo, que lejos de estar viciado de un determinismo estatal (o sea, se es sólo lo que el nivel del Estado considerado quiere que los “otros” sean), puede ser contestado. No obstante, al enmarcarla en una política hegemónica de largo alcance (y por ende histórica), la inducción promueve efectos performativos, que inscriben en el espacio público un sinnúmero de significados y sentidos legitimados y siempre renovados de marcaciones de

²¹⁴ Estas maquinarias –siguiendo a Briones (2005:18-19)- se constituyen articuladamente como “organizaciones activas de poder” y productoras de sistemas de pertenencia e identificación. “Las maquinarias estratificadoras dan acceso a cierto tipo de experiencias y de conocimiento del mundo y del sí mismo –produciendo subjetividad como valor universal pero desigualmente distribuido-, las maquinarias diferenciadoras se vinculan a regímenes de verdad responsables de la producción de sistemas de categorización social centralmente ligados a tropos de pertenencia selectivamente etnizados, racializados o desmarcados- (...) y las maquinarias territorializadoras resultan de regímenes de poder o jurisdicción que emplazan o ubican sistemas de circulación entre lugares o puntos temporarios de pertenencia y orientación efectivamente identificados para y por los sujetos individuales y colectivos”.

alteridad, pero también en los “contratos de subjetividad cívica” (Briones, 2015:38).

Estas marcaciones insinúan los caminos posibles por donde y desde donde marcarse, yuxtaposición contingente que moldea las reapropiaciones de los destinatarios de la etnicidad a través de disposiciones selectivas, cuya materialidad discursiva recrea diferentes versiones sobre los sentidos de la indigeneidad. Si como afirman De la Cadena y Starn (2009:205), “convertirse en indígena es siempre no más que una *posibilidad* negociada en los campos políticos de la cultura y la historia”²¹⁵, las identificaciones relacionales dinámicas entre lo indígena y no indígena adquieren una potencialidad que desbordan lo prescripto, recreando los repertorios de clasificación dentro de los límites de posibilidad.

Si las políticas de indigeneidad inducen hegemonícamente los caminos posibles por donde transitar, el activismo indígena les disputa otros, tan contingentes e históricos y desprovistos de cualquier lectura naturalista que despolitice el análisis sobre sus objetivos.²¹⁶ En otras palabras, si el activismo indígena le disputó a los contadores de historias la facultad autorizada de definir los membretes de la indigeneidad, en muchas ocasiones usurpó esas posiciones aprovechando su condición subalterna para enarbolar una crítica al/del relato monocultural, pero subiéndose al podio de autoridad consagrada, como el único contador de historias “verdaderas”. En esta lógica, naturalizó posiciones y lugares de enunciación, arrogándose que la validez de lo dicho es exclusiva paternidad del indígena, subalternización genérica de la raza que habilita sólo a hablar a aquel que tiene “sangre” originaria por las venas, como pasaporte de autenticidad.

Las lógicas de la subalternización (material y simbólica) en procesos hegemonícos particulares, han sido abordadas desde diferentes perspectivas en las últimas décadas. Escapando de aquellas explicaciones que describen a la hegemonía como un proceso de dominación que sólo se entiende por sus implicancias sobre grupos que padecen diferentes acciones del poder, la

²¹⁵ El subrayado pertenece a los autores.

²¹⁶ Jean y John Comaroff sostienen que la hegemonía esta delineada por un campo cultural específico, cuyos “signos y prácticas materiales” dan por sentado que son “la forma natural, universal y verdadera del ser social”, o sea, un orden hegemoníco naturalizado que “habiendo creado un mundo tangible en su imagen, no parece ser ideológico en absoluto” (1992:28-29).

inscribimos como un proceso histórico que permite comprender sus formas de renovación y transformación, a la vez que las acciones que la resisten y desafían (Williams, 1997:112).

Pese a las advertencias de Scott (1990) acerca de las dificultades de su utilización conceptual, por no siempre reconocer los alcances de la contestación por parte de los grupos subalternos, entendemos siguiendo a Gastón Gordillo²¹⁷, que

“el desafío consiste no sólo en considerar que la gente lucha por lugares particulares, sino también en analizar cómo la hegemonía configura el tipo de lugares por los que la gente considera que vale la pena luchar. Ello también significa examinar cómo la hegemonía contribuye a producir lugares como arenas políticas inestables” (2006:198)

Ahora bien, esta producción de lugares configura un sistema de posiciones desde donde se habla. En la perspectiva de los estudios subalternos, y particularmente en la propuesta de Spivak (1998), el subalterno no puede hablar, excepto que pueda salir de su posición de subalternidad. Esta condición de posibilidad se inscribe en el silenciamiento del subalterno en la producción histórica del capitalismo, y los silencios refieren a su inhabilitación dialógica y no a su inexistencia. Esto implica la concreción de un “espacio catacrésico”, en el que el subalterno se apropia de los significados hegemónicos y los interpela con sus propios signos, con la capacidad de inscribir desplazamientos que cuestionen la pretendida equivalencia semántica que se promueven desde los regímenes de significados canónicos.

Estas operaciones no podrían hacerse en el aire, sino como dice Silvia Rivera Cusicanqui, en el entrelazamiento de las memorias cortas y largas, pero también de aquellas producciones intelectuales que a partir de aparatos conceptuales y “formas de referencia y contrarreferencia” se han alejado de “los compromisos y diálogos con las fuerzas sociales insurgentes” (2010:57-58).

²¹⁷ El autor recupera los aportes de Gramsci y Lefebvre.

Los discursos neoliberales del multiculturalismo operan como políticas de reconocimiento étnico en clave de diversidad, con un efecto performativo de inclusión convenida y restringida, o sea, dentro de un status de “ciudadanía recortada y de segunda clase, que moldea imaginarios e identidades subalternizadas al papel de ornamentos o masas anónimas” (Rivera Cusicanqui, 2010:60). Estos discursos promueven una neutralización del sujeto histórico indígena, espectacularización que permite que se

“otorgue reconocimientos retóricos y subordine clientelarmente a los indios en funciones puramente emblemáticas y simbólicas, una suerte de “pongueaje cultural” al servicio del espectáculo pluri-multi del estado y de los medios de comunicación masiva” (Rivera Cusicanqui, 2010:62)

En relación con lo que venimos sosteniendo, creemos también que pueden ayudarnos a reflexionar los aportes realizados por Vena Daas y Deborah Poole (2004), desde el seminario avanzado de la School of American Research del Department of Anthropology, John Hopkins University.²¹⁸

Recuperando nociones vinculadas a soberanía y poder, las autoras abrevan en las miradas de Walter Benjamin, Carlos Schmitt y Giorgio Agamben. Desde este último sostienen que una comunidad política nunca está atada a la ley, sino que se encuentra subordinada “a distintos ejes de membresía e inclusión que pueden correr a lo largo de líneas fallidas de raza, género, etnicidad” (2004:28), o en nuevas categorías a las que se les niega membresía en términos políticos. En este sentido, la comprensión no pasa simplemente porque la membresía les sea negada, sino porque los grupos son “reconstituidos a través de leyes especiales en poblaciones sobre las cuales nuevas formas de regulación pueden ser ejercidas” (28).

²¹⁸ Las autoras recuperan la noción de “margen” como categoría analítica, la que es trabajada desde diferentes perspectivas en el marco de la producción de etnografías comparadas. Un enfoque propone la idea de “margen como periferia en donde están contenidas aquellas personas que se consideran insuficientemente socializadas en los marcos de la ley” (2004:24). Otro enfoque permite adentrarse en las prácticas de legibilidad estatal a través de la escritura del Estado (25). El tercero, se propone estudiar cómo la acción estatal no sólo se lleva a cabo en territorios específicos, sino que también se ejerce sobre los cuerpos.

Estos desplazamientos refieren a políticas de asignación, ya sea a espacios específicos o bien a “figuras de la modernidad”. En este caso, si bien el Estado torna legible a la población “para sí”, interesa escudriñar cómo los dispositivos documentales de la estatalidad “se encarnan en formas de vida a través de las cuales ciertas ideas de sujetos y ciudadanos empiezan a circular entre aquellos que utilizan estos documentos” (2004:31). Lo particular etnográfico cobra aquí significancia, no para encuadrarlo en oposiciones entre la promoción del ordenamiento estatal y la realidad de los márgenes, sino porque permite comprender cómo los grupos resignifican en sus prácticas los saberes locales y las representaciones oficiales disponibles sobre las membresías en los diferentes planos de la estatalidad.

Sin dudas que la obtención de las personerías jurídicas para nuestro caso favorece a que las comunidades tengan acceso a programas nacionales vinculados a salud, territorio, educación (Mombello, 2002), no obstante, aseverar mecánicamente que su demanda concreta persigue estrictamente la obtención de beneficios, implicaría el riesgo de caer en una explicación instrumental de tal proceso, cuando no en argumentaciones vaciadas de historicidad. Como afirman De la Cadena y Starn (2009:195), la indigeneidad “exige que se la reconozca como un campo relacional de gobernanza, subjetividades y conocimientos”, triangulación que nos debe involucrar en el desentrañamiento, “construcción y reconstrucción de sus estructuras de poder e imaginación”.

En este sentido, advertimos que no debemos confundir los sentidos inducidos de “comunidad indígena” desde los dispositivos burocráticos, con las reapropiaciones particulares que llevan a cabo los sujetos a la hora de inscribir comunidades.

Como ha demostrado Lenton (2009), las políticas indigenistas en nuestro país estuvieron marcadas por un fuerte paternalismo cuando no por una estrategia asimilacionista. La resucitación del concepto comunidad en el presente puede rastrearse tanto en las políticas desarrollistas implementadas por el Estado nacional en la segunda mitad del siglo pasado, pero también por las organizaciones de militancia indígena que comenzaron a inscribir sus prácticas

desde finales de la década de 1960 (Lenton, 2009, 2014). Este paradigma²¹⁹, connotado por representaciones de homogeneidad y solidaridad interna, alcanzó a variados colectivos sociales y reinscribió en los discursos gubernamentales pero también en los sujetos comunalizados nuevas maneras de definir el estar juntos.

Comunidades comechingón de Córdoba: entre los dispositivos y las reapropiaciones

La comunización indígena en la provincia de Córdoba discurre por diferentes territorios. Mientras la comechingonidad se institucionaliza en los departamentos provinciales ubicados en el centro y noroeste, la constitución de la comunidad ranquel Ramón Cabral en Del Campillo, indicaliza la emergencia en el sur provincial y marca las vulnerabilidades del discurso arqueológico de la primera mitad del siglo pasado, que definió una etnicidad genérica para los cordobeses como “comechingones”.

Los estándares culturales de autenticidad (Briones, 1998a) discurren por caminos complejos de sospechas sobre la legitimidad de este proceso reciente en nuestra provincia.

Algunos miembros comunalizados reconocen trayectorias sociales previas de militancia sindical, partidaria (en el peronismo y la izquierda) o en organizaciones religiosas, especialmente provenientes de la Iglesia Católica. Para otros, la integración en comunidades implica una decisión personal y/o grupal, a partir de considerar los relatos generacionales donde lo comechingón o “lo indio” operan como marcaciones autoadscriptivas positivas de pertenencia.

Los comunizados reconocen un contexto favorable para visibilizar la etnicidad, propiciada por una legislación prolífica “a favor de los indígenas”, pero marcan también que los debates en relación a los 500 años

²¹⁹ Lenton afirma que en este paradigma “se encuentran tanto las tradiciones judeocristianas como algunos movimientos antisistémicos contemporáneos. En nuestro país, y culminando los años '70, las comunidades eclesiales de base dejaron su impronta tanto como las organizaciones agrarias” (2014:7).

de conquista, instituyeron un momento propicio para disputar las narrativas históricas, especialmente las que sostenían que en Córdoba los indígenas se encontraban extintos.

En ambos casos, el auto-reconocimiento público se presenta como un “desafío”, y especialmente cuando se pondera que existe una creencia generalizada sobre su extinción. En este sentido, la habilitación de sospechas sobre su (in)autenticidad es habitualmente calificada de “oportunista”, especialmente cuando se infiere que la constitución de comunidades puede implicar obtención de recursos varios, como becas, subsidios o tierra.

Un ejemplo de esta situación lo encontramos en la comunalización del Pueblo de La Toma durante la década pasada, cuyos comuneros residen en el mismo territorio que poseían legalmente hasta finales del siglo XIX. La conformación de la comunidad en el Barrio de Alto Alberdi, en pleno corazón de la ciudad de Córdoba, despertó sospechas sobre su autenticidad, por la representación y aceptación social generalizada de que los indígenas vivían y/o viven en áreas rurales, pero también por los discursos legitimados de su extinción que desmarcaron la territorialidad efectiva de la comunidad desde 1886.



Hugo Acevedo. Tataranieto del curaca Lino Acevedo. Comunidad de La Toma.

Si bien reconocemos un incipiente proceso de institucionalización de comunidades durante los años '90, como hemos afirmado en otros trabajos (Bompadre, 2011b, 2013a, 2015), observamos que la década pasada registra un aumento considerable en las demandas de las personerías jurídicas.

En este sentido observamos un doble proceso simultáneo: por un lado la conformación progresiva de prácticas comunizadoras al interior de los colectivos, y por otro, una dispar valoración/aceptación en la sociedad.

Si bien algunas prácticas comunizadoras se inscriben bajo los mecanismos de etnicidad inducida que señalamos precedentemente, especialmente en aquellas comunidades que han solicitado personería jurídica y deben darse un nombre, un estatuto, autoridades y censar a sus

miembros/familias integrantes, confluyen otros factores endógenos que resultan significativos mencionar.

Podemos ver que las identificaciones de aboriginalidad anclan y se recrean en hechos históricos y representaciones sedimentadas en la larga duración, entendidos como dispositivos políticos que fundan las marcaciones contemporáneas: descendencia de un linaje de curacas, títulos de propiedad comunitaria, conocimiento de prácticas de sanación “comechingón”, relación “especial” con la naturaleza desde su cosmovisión. En ellos se distinguen variadas apropiaciones distintas y distintivas de la comechingonidad, las que se articulan en marcadores culturales asociados a arquetipos raciales, religiosos, patrimoniales y espirituales.

A su vez, la inscripción de algunas de estas prácticas en el espacio público, recrean campos de interlocución con diferentes actores sociales indígenas y no indígenas. A la par del acompañamiento manifiesto de migrantes originarios residentes en la provincia, podemos reconocer la adhesión manifiesta de algunas instituciones (universidades, institutos de formación docente, medios de comunicación, clubes y entidades barriales) que coadyuvan a visibilizar la comunalización, facilitando espacios para la realización de charlas, fiestas, ciclos de cine o la celebración de rituales. En algunos casos, algunos intendentes comunales aparecen como los facilitadores de recursos para propiciar estos eventos.²²⁰

En nuestros registros de campo aparecen como significativos los relatos sobre desplazamientos territoriales de los antepasados de los miembros hoy comunalizados. La configuración de las relaciones sociales capitalistas en el territorio provincial desde el siglo XIX y la consecuente redefinición de un

²²⁰ Una fiesta que suele contar con adhesiones múltiples es la Algarrobeada, que lleva adelante la comunidad Toco-Toco de Cruz del Eje. En la realizada a finales de enero de 2015, pudimos constatar la provisión de recursos varios por parte del municipio, el gobierno provincial y el nacional, así también como de la Secretaría de Extensión de la Universidad Nacional de Córdoba. En la organización del Ciclo de Cine de Pueblos Indígenas, llevado a cabo en el mes de octubre de 2014, reconocemos la participación de las comunidades Toco-Toco, Tulián, Arabela, Nueve Lunas, Lic-sin, La Toma y Quisquisacate Curaca Lino Acevedo, junto a la Universidad Nacional de Córdoba e intendentes comunales, quienes facilitaron salas o clubes para la proyección. Otro ejemplo a considerar, lo constituye la habilitación de una oficina de difusión para la comunidad Ramón Cabral, por parte del intendente comunal de Del Campillo.

mercado de trabajo, implicaron el desplazamiento poblacional de los miembros otrora integrantes de los “pueblos de indios”, lo que permite comprender cómo en algunas comunidades los “apellidos históricos” reconocidos en la documentación colonial, persisten muchas veces superpuestos con otros de origen español o italiano, a la vez que las autoidentificaciones positivas sobreviven a la localización final que marca la existencia actual de apellidos en territorios “no auténticos”.

Esta exogamia forzada habilitó reafirmar por parte de los agentes desmarcadores nuevas operaciones de hipodescendencia, que se utilizan como argumento de la inautenticidad. Mientras las operaciones hegemónicas de desmarcación discurren por los caminos de la doble impureza (los mestizajes durante la colonia y la república) y/o de la aloctonía (“son calchaquíes”), las pertenencias se positivizan a partir de la formalización de complejas genealogías, donde los miembros se entrelazan hacia el pasado en un linaje –generalmente- uterino que articula las generaciones o bien, simplemente, por saber que “siempre fuimos indios”.

La positivización de lo comechingón en filiaciones mixtas nos advierte acerca de no esencializar las lógicas autoadscriptivas. Aún cuando observamos –en general- que las identificaciones se configuran en lo que Bartolomé (1997) denomina “territorialidad residencial” (varios grupos se comunalizan en antiguos territorios que conformaban los “pueblos de indios” de la colonia o bien en antiguas áreas con alta densidad poblacional indígena), las subjetividades anclan en matrices sedimentadas donde los usos del pasado modelizan diferencialmente las identidades del presente (Brow, 1990), convirtiendo esos espacios en “lugares” que se re-presentan colectivamente con valor simbólico y político (Jelin y Langland, 2003), a la vez que se renuevan en las disputas que mantienen dentro del campo indígena como no indígena.

La presunta “conciencia de pertenencia comunal”, que activa las variadas y (des)ordenadas narrativas que estructuran el “estar juntos” (Brow, 1990), se descompone en tensiones devenidas de las praxis de comunalización. Las posiciones diferenciales (de clase, de género, generaciones, religiosas) de

los comunalizados, definen un *continuum* de estratificaciones desde donde se experimentan subjetivamente sus prácticas (Grossberg, 2003), diluyendo –muchas veces– los consensos discursivos del “ser comechingón” y definiendo las capacidades –siempre– limitadas de agencia diferencial.

Estas discontinuidades se evidencian en la formalización de dos organizaciones que nuclean a las comunidades comechingón de Córdoba. Una de ellas es la Orqo Punku, integrada por Ticas, Tacu Kuntur, Kata Kuna e Hijos del Sol Comechingón, y la otra es la Organización Territorial de Pueblos Originarios de Córdoba (OTePOC), conformada por Quisquisacte, Curaca Lino Acevedo, Ctalamochita, Huaira Huasi, Huaira Pacha, Arabela, Macat Henen, Nueve Lunas y La Toma.²²¹

Ambas canalizan sus demandas a través de los miembros del Consejo de Participación Indígena (CPI)²²² y promueven entre sí actividades diferenciales, a la vez que definen estrategias y posiciones contrastantes cuando definen sus políticas en los campos de interlocución con pueblos indígenas a nivel nacional. Mientras la primera se vincula más con el Consejo Plurinacional Indígena de Argentina (CPIA), que mantiene una postura crítica sobre la política indigenista que lleva adelante el gobierno nacional, la segunda lo hace a través del Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios (ENOTPO), que tiene una posición más moderada al respecto.²²³

²²¹ Actualmente la comunidad de La Toma se encuentra dividida en dos grupos, y sólo uno de ellos participa en OTEPOC. En esta organización participa también la comunidad ranquel Ramón Cabral y un grupo de autoadscriptos como sanavirón, residentes en San José de la Dormida.

²²² El CPI integra el INAI y fue creado en 2004, en cumplimiento con lo dispuesto por la ley 23302/86. Lo integran dos miembros por pueblo y por provincia con un mandato de tres años, elegidos en asambleas comunitarias. Actualmente ocupan esos cargos Norma Sarasola de la Comunidad Ctalamochita y Orlando Castañares de la Comunidad Macat Henen, a partir de las elecciones convocadas por el INAI y realizadas en Córdoba Capital el 21 de febrero de 2015. Los anteriores miembros del CPI son Gladys Canelo, de la Comunidad Quisquisacate, Curaca Lino Acevedo y Aldo Gómez de la Comunidad Ticas. <http://www.desarrollosocial.gob.ar/Uploads/il/Institucional/1.OrganosDeConsultayParticipacion.pdf>

²²³ Ambas organizaciones están integradas por representantes de comunidades indígenas de todo el país (registradas y no registradas en el INAI). Los puntos centrales de esta división se centran en posiciones diferenciales sobre el papel del Estado nacional y Estados provinciales en lo que refiere garantizar la aplicabilidad de las normas vigentes para pueblos indígenas; en la unificación de los códigos Civil y Comercial; en lo que respecta al incentivo del

Los comunalizados coinciden en señalar la inexistencia de definiciones y políticas públicas provinciales ante esta coyuntura organizativa. Algunos curacas han señalado las demoras del Estado cordobés en la aplicación de la Ley nacional N° 26.160 que declara la “Emergencia en materia de posesión y propiedad de la tierra” y que habilita el “Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas” con participación del INAI. Su prórroga hasta 2013 (por Ley Nacional N° 26.554), no garantizó su aplicabilidad en el territorio, habiéndose llevado a cabo durante la década pasada, bajo la modalidad de “Ejecución central” por seis comunidades: Tulián, Ticas, Kata Kuna, Hijos del Sol Comechingón, Tacu Kuntur y La Toma.²²⁴

En igual sentido la provincia ha demorado la adhesión a la Ley Nacional N° 25.517 de “Restitución y disposición de restos mortales de aborígenes que formen parte de Museos y/o de colecciones públicas o privadas” promulgada en 2001, temática que constituye parte de la agenda actual de los grupos comunalizados. A la vez que señalan “la no voluntad por parte de la provincia” de restituir los restos mortales de sus antepasados, marcan la “inacción” del INAI para que efectúe la restitución.

Esta paradigmática ausencia de políticas públicas provinciales en medio de tantas “presencias” marcadas por las praxis diferenciales de la aboriginalidad, nos remite a problematizar en torno a los “dispositivos del *indio fantasma*” que propone Lazzari, para comprender los contextos de extinción. Estos dispositivos, a la vez que niegan estas “presencias” son productores performativos que operan a través de desplazamientos en el campo de las identidades, cuyos efectos atraviesan las subjetividades de lo indígena/no indígena, no sólo evitando establecer precisiones “entre lo que es y ha dejado de ser”, sino también “entre lo que es y puede serlo” (2010:152).

extractivismo (minería, soja, desmonte, etc.) por parte de la gubernamentalidad, entre muchos otros. Para profundizar acerca de las diferentes posiciones de las organizaciones de Córdoba, en relación a la reforma de dichos códigos, consultar:

http://ccycn.congreso.gov.ar/ponencias/cordoba/pdf/047_ROOUE_ALDO_GOMEZ.pdf

<http://odhpi.org/wp-content/uploads/2012/09/Propuestas-del-enotpo-codigo-civil.pdf>

²²⁴ Comunicación personal de un miembro del CPI.

Estas políticas hegemónicas producen efectos de separación, o sea, avatares fantasmagóricos que (se) encarnan en una temporalidad (in)definida por la estatalidad, ubicando a los sujetos de la aboriginalidad en un estado –casi- perpetuo de liminaridad, o sea, despojándolos como sostiene Turner, de “su posición estructural anterior” y por ende de “los hábitos de pensamiento, sentimiento y acción” (1980:117). Su agregación es fantasmal y por lo tanto inconclusa, imposibilitada hegemónicamente para ser parida en la vida social del relato estatal, pero a la vez posibilitadora de prácticas y sentidos otros (casi como una reminiscencia levistraussiana) que se permean por los intersticios de la desagregación que los niega, impugnando las formas que cobra la administración y regulación de la etnicidad.

Al momento de la redacción de este trabajo podemos reconocer ocho comunidades del Pueblo Nación Comechingón registradas en el ReNaCI y once restantes que han solicitado la inscripción o bien han averiguado al respecto.²²⁵ Las mismas se localizan en ocho departamentos provinciales: Capital, Punilla, Ischilín, Minas, General San Martín, Río Cuarto, Calamuchita y Cruz del Eje.²²⁶

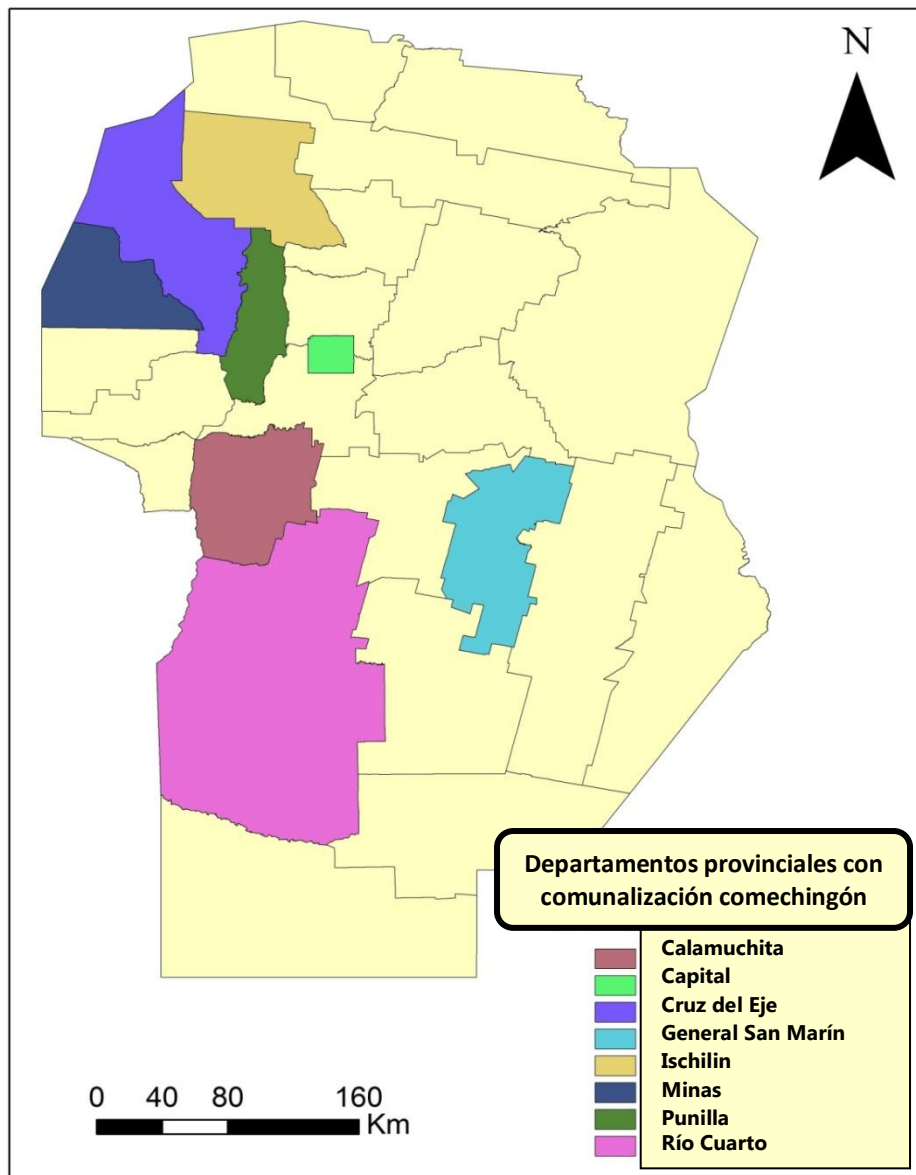
La habitación de los territorios por parte de las comunidades no implica considerar que se reduce a la ubicación signada por la gubernamentalidad. Como hemos mencionado, la ausencia de un relevamiento territorial habilitado por la ley 26.160 marca un estado de indefinición que instaura una disonancia entre el alcance legal y las representaciones territoriales de los comunalizados.

²²⁵ Las comunidades Arabela, Huaira Pacha, Huaira Huasi y Nueve Lunas se encuentran en proceso de registración, mientras que Lic Sin, Suquía San, Kata Kuna, Mel Meli Melián, Yam Harú y Ochonga si bien solicitaron información a un miembro del CPI, no ingresaron ante el INAI la documentación correspondiente.

²²⁶ La Comunidad ranquel Ramón Cabral de Del Campillo (Departamento General Roca) obtuvo recientemente su personería jurídica y en San José de La Dormida (Departamento Tulumba) registramos un proceso de comunalización de autoadscritos como sanavirón.

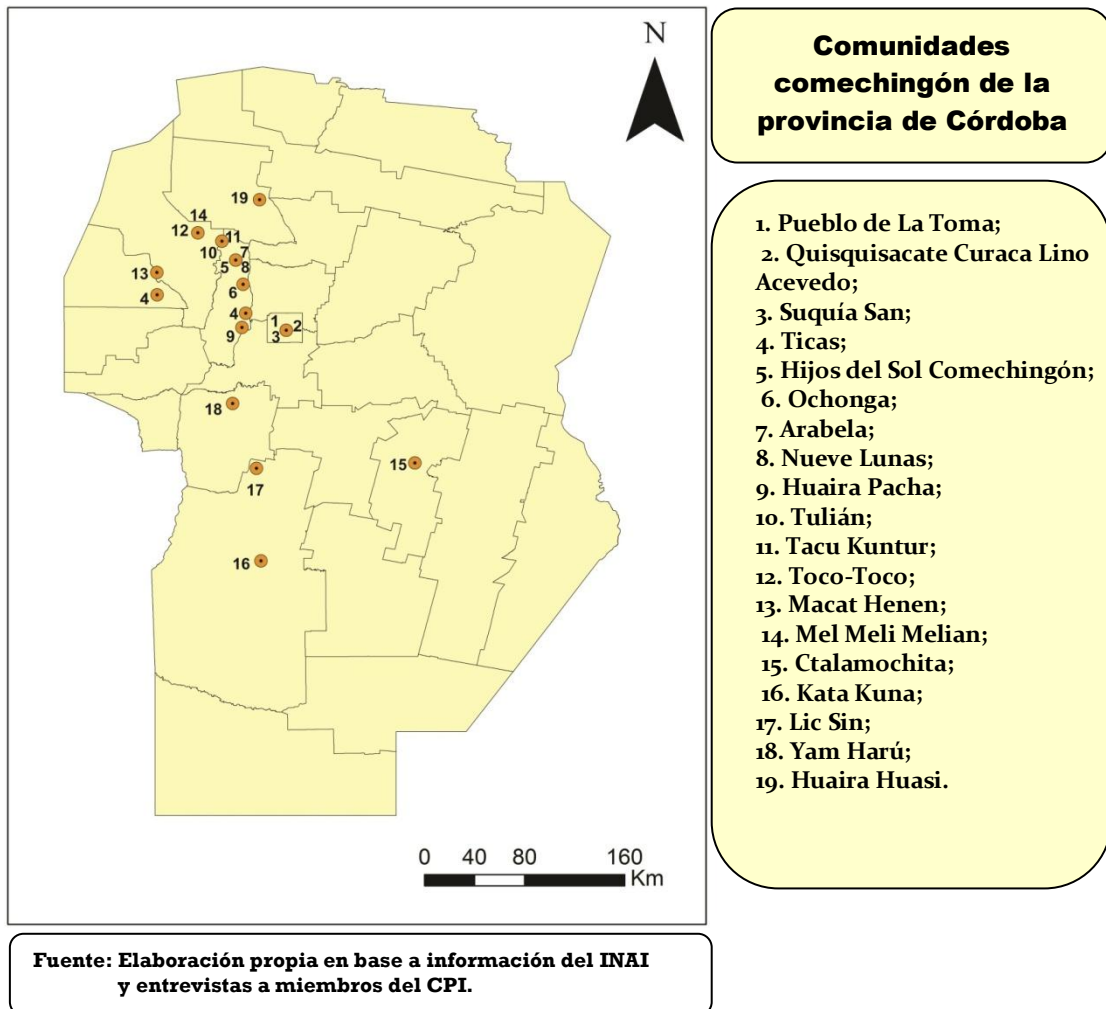
Comunidades del Pueblo Nación Comechingón de la Provincia de Córdoba		
Registradas en el ReNaCI		
Nombre	Departamento	Localidad
PUEBLO DE LA TOMA	Capital	Córdoba
QUISQUISACATE, CURACA LINO ACEVEDO	Capital	Córdoba
TACU KUNTUR	Cruz del Eje	San Marcos Sierras
TICAS	Minas – Punilla	San Carlos Minas. Bialet Massé
TULIAN	Cruz del Eje	San Marcos Sierras
CTALAMOCHITA	Gral. San Martín	Villa Nueva/Villa María
MACAT HENEN	Cruz del Eje	La Higuera
HIJOS DEL SOL COMECHINGÓN	Punilla	San Esteban
No registradas en el ReNaCI		
Nombre	Departamento	Localidad
ARABELA	Punilla	San Esteban, Dolores.
HUAIIRA PACHA	Punilla	Carlos Paz
KATA KUNA	Río Cuarto	Río Cuarto
YAM HARÚ	Calamuchita	Villa Gral. Belgrano
TOCO TOCO	Cruz del Eje	Cruz del Eje
MEL MELI MELIAN	Cruz del Eje	Cruz del Eje
NUEVE LUNAS	Punilla	San Esteban
OCHONGA	Punilla	La Cumbre
HUAIIRA HUASI	Ischilín	Paraje La Loma
SUQUÍA SAN	Capital	Córdoba
LIC SIN	Río Cuarto	Berrotarán – Cerro San Lorenzo

En este sentido, el otorgamiento de personerías jurídicas se ha operado sin un relevamiento territorial previo el que conmina a reducir el reconocimiento a conjuntos de familias domiciliadas en ciudades, pueblos o parajes. Esta situación ha provocado que lo que algunos comuneros denominan como “territorio ancestral” exceda los espacios delimitados por el Estado, el que lo define a partir de representaciones occidentales de propiedad privada y ante la ausencia de una ley nacional que reconozca la propiedad comunitaria.



En los departamentos Punilla, Ischilín y Capital por ejemplo, hemos registrado prácticas culturales (rituales o recolección de plantas nativas para la alimentación o la medicina) en territorios mensurados como privados, pero que desde la cosmología de los comuneros se reconocen como propios. A su vez, la no delimitación territorial prescrita por ley ha implicado la habilitación de prácticas extractivas expoliatorias del medioambiente, vinculadas a la minería y el desmonte, o bien de

emprendimientos inmobiliarios que avanzan sobre los territorios que los comunalizados afirman que les pertenecen.²²⁷



¿Invisibles para quién?

Como venimos sosteniendo, los procesos de comunalización en Córdoba se institucionalizan indistintamente en territorios que durante la formación social colonial y republicana (del siglo XIX) registraban “pueblos de indios”

²²⁷ En un trabajo en prensa, sostuvimos que las políticas públicas provinciales incentivan el desarrollo turístico, inmobiliario y productivo, afectando los territorios de las comunidades indígenas. Esto ha generado conflictos con particulares con la consecuente imputación como “usurpadores” a los miembros comunalizados reclamantes. Uno de los casos citados es el de la *cazqui curaca* Mariela Tulián, por la fiscalía N° 2 del Juzgado de 7° circunscripción de Cruz del Eje, o bien el conflicto territorial de la Comunidad Ticas en Bialet Massé.

o “comunidades de indios”, pero también en otros donde no necesariamente se constituían como tales.

A su vez, los relevamientos censales ensayados en los últimos años reconocen en nuestra provincia un progresivo crecimiento de sujetos que se reconocen pertenecientes a un pueblo indígena, o bien ser “descendientes” de ellos.

La Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas 2004-2005²²⁸ (en adelante ECPI), realizada a partir del Censo de Población y Vivienda de 2001, contabilizó 10.863 personas que se autoidentificaron como comechingones. Entre ellos, 5.119 habitaban en la provincia de Córdoba (reconociéndose 3.817 como pertenecientes a este pueblo y 1302 como descendientes de primera generación) y 5.744 en el resto del país. A su vez la encuesta destacó que el 88,1 % del total general vivía en centros urbanos, mientras que el 11,9% en zonas rurales. El Censo de Población, Hogares y Vivienda de 2010, actualizó estas cifras, arrojando un total de 34.546 personas que se reconocen comechingones²²⁹.

	Cantidad de personas autoadscriptas como Comechingón
Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas 2004-2005	10.863
Censo de Población, Hogares y Viviendas de 2010	34.546

Elaboración propia en base a la información de la E. C. P. I. 2004-2005 y el Censo de Población, Hogares y Viviendas de 2010, del INDEC

²²⁸ La misma tuvo como objetivo “cuantificar y caracterizar a la población que se reconoce perteneciente y/o descendiente de un pueblo indígena, que a la fecha del Censo 2001 residía en hogares, donde al menos uno de sus miembros declaró pertenecer y/o descender de un pueblo indígena”.

<http://www.desarrollosocial.gob.ar/Uploads/il/Institucional/6.InformacionEstadistica.pdf>

²²⁹ Numerosos entrevistados hoy comunalizados expresaron que al momento del Censo de 2010 no siempre se les preguntó si pertenecían a un pueblo originario o si se consideraban “descendientes de primera generación”. Esta situación fue signficada además, por Gladys Canelo (CPI hasta febrero de 2015), quien señaló que algunos censistas no preguntaban porque –supuestamente- el fenotipo de sus encuestados no correspondía al de pueblos indígenas, o sea “no tenían cara de indios”, lo que implica que “podríamos ser muchos más”.

En el Censo 2010 se contabilizaron 21.706 hogares cordobeses con “una o más personas indígenas o descendientes de pueblos indígenas u originarios” (2,1% del total provincial) y 51.142 personas categorizadas como “Población indígena o descendiente de pueblos indígenas u originarios (en Viviendas Particulares/Hogares)” de diferentes grupos étnicos, alcanzando el 1,6% en relación al total provincial que ascendió a 3.308.876 habitantes.²³⁰

	Total Córdoba	% Córdoba
Hogares	1.031.843	100
Personas	3.308.876	100
“Hogares con una o más personas indígenas o descendientes de pueblos indígenas u originarios”	21.706	2,1
“Población indígena o descendiente de pueblos indígenas u originarios (en Viviendas Particulares/Hogares)”	51.142	1,6

Elaboración propia en base a la información de la Dirección General de Estadísticas y Censos de la Provincia de Córdoba.²³¹

La información precedente se obtuvo a partir de la formulación de la siguiente pregunta:

²³⁰ La precedente información se puede consultar en el documento “Población Indígena o descendiente de Pueblos Indígenas u Originarios en la Provincia de Córdoba” de la Dirección General de Estadísticas y Censos de la Provincia de Córdoba.
Link:

<http://estadistica.cba.gov.ar/LinkClick.aspx?fileticket=07CNavoENjc%3d&tabid=617&language=es-AR>

²³¹ <http://estadistica.cba.gov.ar/LinkClick.aspx?fileticket=07CNavoENjc%3d&tabid=617&language=es-AR>

5 ¿Alguna persona de este hogar es indígena o descendiente de pueblos indígenas (originarios o aborígenes)?

Sí Indique el N° de persona:

Indique cuál pueblo:

No

Ignorado

Reproducción de la pregunta 5. Planilla del Censo de Población, Hogares y Vivienda de 2010.²³²

La automarcación positiva como comechingón en la muestra censal aparece como contrapunto de los discursos de la extinción. No obstante, como hemos señalado en el capítulo 2, los dispositivos censales han operado como desmarcadores de la presencia indígena cordobesa, efectuando borramientos constituyentes que para el caso argentino han sido calificados de “etnocidio estadístico-censal” (Briones, 2004) o para Córdoba como “genocidio administrativo-pedagógico” (Zayat, 2006:10).

La información de nuestros registros de campo coincide en que la desestructuración territorial ensayada durante el siglo XIX marca un momento diaspórico. La proletarización consiguiente de los comuneros y la imposición de la etnicidad estatal como cordobeses y argentinos iniciaron el camino que los miembros hoy comunalizados significan como de “invisibilización”. No obstante este término, usado igualmente en espacios académicos, entendemos que puede obturar nuestro análisis si no explicitamos sus condiciones de existencia y su alcance contextual.

Sabemos que aquellos comuneros que vivieron en las “comunidades de indios” hasta finales del siglo XIX y que pudieron comprar sus propios terrenos, vendiendo muchas veces sus animales, permanecieron en su propio territorio, el que fue mensurado por el poder estatal y los inversionistas de la época. Otros en cambio, tuvieron que buscar trabajo y

²³² Link: http://www.censo2010.indec.gov.ar/index_pueblos.asp

debieron abandonar las actividades de siembra y cría de ganado a la que estaban acostumbrados por generaciones. Estos procesos acontecieron especialmente –como venimos señalando– en las “comunidades de indios” y se profundizaron en los territorios que registraron una ampliación del ejido urbano, como el caso del Pueblo de La Toma, en Córdoba capital.

La desintegración de la organización comunitaria redirecciona el análisis en primer lugar, al problema de la tierra y al régimen de propiedad que la sustenta. La unicidad jurídica que propició el Código Civil de Velez Sarsfield de 1871, instituyendo a la propiedad privada como natural para un Estado moderno y “civilizado”, desestructuró las relaciones comunitarias y movilizó a la población a integrarse al espacio económico en expansión (Oszlack, 1997:18). En Córdoba, a diferencia de lo que sucedía en Pampa-Patagonia, el Estado no reguló el destino de los comuneros relegando a las lógicas del mercado su posibilidad de supervivencia.²³³

La invisibilización entonces se erige como una operación que permite explicar los alcances de las prácticas de la gubernamentalidad. Al respecto y como señala Foucault, si ésta implica la preeminencia de dispositivos o tecnologías gubernamentales sobre la población, disciplinando y creando condiciones de posibilidad y aceptabilidad a la vez “que el desarrollo de toda una serie de saberes” (2004:136), la misma permite mapear los caminos por donde comprender y explicar la desmarcación étnica en la larga duración.

A su vez la invisibilización indígena como fenómeno histórico, debemos enmarcarla en el proceso de construcción del Estado como Nación y en este sentido, en procesos más amplios, donde las políticas de inclusión

²³³ Consumada la llamada “Conquista del Desierto”, el Estado Nacional reglamentó la ubicación de los sobrevivientes, mecanismos de relocalización que coadyuvaron al “abandono de lengua, costumbres y hábitos de vida; subordinación a los valores de la civilización; pérdida de las antiguas posesiones y ruptura del vínculo con la tierra; disolución de las relaciones de parentesco y comunidad”. Además, se fomentaba su aislamiento por la perturbación que implica su presencia cultural diferente; el autoabastecimiento con el fin de no dedicar partidas del erario público para su sostenimiento; la tutela del Estado, entendiéndolo su incapacidad como no civilizado y la imprecisión en los derechos sobre su tierra ancestral. (T.C.I., 1991:27). Al respecto se puede profundizar con los autores referenciados al inicio del capítulo 4.

ciudadana a través de mecanismos de disciplinamiento cultural al “ser nacional” y de subalternización social alcanzaron también a otros contingentes.²³⁴

La utilización de categorías etnoraciales como marcadores de aboriginalidad, ya sea por el Estado, los autoidentificados indígenas o bien por diferentes actores sociales otros, nos muestra que avivan a la hora de discriminar políticamente la otredad, estándares de clasificación con pretensión objetiva. Estas usinas de esencias transitan -no sin disputas-, por perspectivas tipificadoras que –incluso- podemos rastrear en la generosa empresa de reconocimiento y ordenamiento de los grupos por la modernidad occidental, hace más de 200 años. En este sentido debemos buscar en los procesos hegemónicos, una co-constitución discursiva entre los actores involucrados (Laclau y Mouffe, 1982).

De esta manera la hegemonía cultural pone en disponibilidad una serie de representaciones y discursos que se van sedimentando en el “sentido común” y constituyen la materia prima de las prácticas lingüísticas de los ciudadanos. No obstante, su efectividad es diferencial y actúa bajo límites posibles, especialmente cuando los sujetos subalternos no están dispuestos a negociar/renunciar a las identificaciones que contrahistorizan las representaciones dominantes.

Estas empresas retóricas no siempre han podido resolver el carácter provisorio de tales clasificaciones, no sólo por las epistemologías monoculturales subyacentes en los términos utilizados, los que suelen desbordarse cuando las excepciones superan la regla, sino también por su pretensión vitalicia de inmovilizar las transformaciones históricas. Matrices sedimentadas de marcación se inscriben con porfía a la hora de fijar los estándares de delimitación de la aboriginalidad, empresa no exenta de operaciones que tienen como punto de llegada la elucubración de “lo verdadero”. La ruptura de estos modelos en tanto desafío, no escapa a ninguno.

²³⁴ Señalamos como pioneros, en este sentido, los trabajos de Lenton (1992; 1994).

Por la porosidad de este sistema complejo de articulación de representaciones se filtran las disputas por definir los lugares provisorios de la mismidad y la otredad, lo que configura diferentes locus por donde éstas se oficializan como antagónicas, o sea entre enemigos, o bien como agonísticas, o sea entre adversarios (Mouffe, 2010:9).

Sin una lengua indígena “propia”, sin vestimentas de uso cotidiano definidas como “típicas”, sin un fenotipo común que los clasifique como “indios” y satisfaga a los nostálgicos de la raza, los comechingones de Córdoba han sido conminados a validar su autoadscripciones desde marcadores universales. No obstante, si bien la fuerza performativa de los discursos de la extinción habilitaron un abanico de sospechas sobre su existencia, la movilización indígena contemporánea ha permeado el régimen de veracidad que sustentan, instalando en la sociedad un halo de desconfianza sobre los contadores de su historia.

En tal sentido aparecen como ejemplo tres notas periodísticas aparecidas en La Voz del Interior el 13 de agosto de 2014, tituladas “Los cordobeses tenemos algo de indios”, “¿Por qué restringir lo aborígen sólo al pasado?” e “Historias de los que descubrieron sus raíces”, reproducidas en su totalidad en el Anexo.

“En Córdoba no hay indios. La frase se repitió por décadas, como certeza incontrastable. Sin embargo, no es tan real. *En todo caso, podría decirse que no hay comunidades indígenas que vivan como tales.* (...) Más al grano: en Córdoba 51.142 personas dijeron tener algún linaje indígena, *aunque sea parcial o muy mestizado ya* (...) Las cifras muestran que, lejos de haber desaparecido, los vestigios de sangre aborígen permanecen, aunque por largas décadas haya sido una realidad invisibilizada.”²³⁵

²³⁵ El subrayado es nuestro. Link para acceder al artículo:
<http://www.lavoz.com.ar/ciudadanos/los-cordobeses-tenemos-algo-de-indios>

La aseveración del periodista Fernando Colautti se funda en criterios de autoidentificación positiva utilizados en el Censo de Población de 2010 y en marcadores biológicos considerados a partir de referenciar un estudio de ADN mitocondrial llevado a cabo en el Laboratorio de Bioantropología de la Universidad de Córdoba, el que permitió identificar el linaje amerindio de pertenencia, como prueba irrefutable y legitimadora de tales adscripciones. A su vez la “no existencia de comunidades como tales”, se afirma a partir de las declaraciones del director de Estadísticas Socio-demográficas de Córdoba, Daniel Ortega.²³⁶

De la lectura general de los artículos se infiere una intención de positivizar la presencia indígena en Córdoba, señalándose un proceso de visibilización contemporáneo que se formaliza en un “intento de organización” de comunidades como la Tulián de San Marcos Sierra, Macat Henen de La Higuera o la creación “años atrás” del Instituto de Culturas Aborígenes. Igualmente, la complejidad del caso se sintetiza como:

“no todos los que son se asumen como tales, otros que lo son no lo saben, y hasta puede que haya algunos que dicen serlo sin tener certeza de ello”²³⁷ “Otro dato: en el sur y sudeste provincial el porcentaje de linaje europeo crece, mientras que hacia el norte y oeste cordobés es el americano el que asciende. Es lo que somos, más allá de los relatos”²³⁸

El nosotros inclusivo redirecciona la otredad indígena hacia un discurso multicultural que permite reconocer la diversidad biológica provincial patrimonializando la novedad demográfica como un hecho incontrastable: “es lo que somos”.

²³⁶ Las consideraciones sobre los estudios de ADN realizados en el Museo de Antropología (UNC) serán recuperados en el capítulo 6, dentro del apartado “La continuidad fantástica del cuerpo comechingón”.

²³⁷ El subrayado es nuestro. Link para acceder al artículo:

<http://www.lavoz.com.ar/ciudadanos/los-cordobeses-tenemos-algo-de-indios>

²³⁸ El subrayado es nuestro. Link para acceder al artículo:

<http://www.lavoz.com.ar/ciudadanos/por-que-restringir-lo-aborigen-solo-al-pasado>

La materialidad de los datos censales y los estudios de antropología biológica constituyen la fuerza argumental de los artículos. Enfatizando que de estos temas hace una décadas atrás “no se hablaba”, y aún “sin” comunidades indígenas “como tales”, las notas reorganizan de soslayo la temporalidad provincial, inscribiendo en el linaje de la linealidad histórica la autoctonía otrora sospechada.

La reminiscencia a los tipos ideales weberianos por parte del funcionario provincial al presuponer que existe un modelo apriorístico de comunidad, actualiza las miradas esencialistas sobre las comunidades indígenas, a la vez que naturaliza un modelo genérico de constatación. Igualmente ambos – funcionario y periodista- , omitiendo el pasado histórico de desmarcación étnica provincial, o sea el establecimiento de las condiciones históricas y políticas de la extinción, ensayan un camino explicativo instalando la argumentación en el plano de un “proceso natural” signado por el avance civilizatorio sobre pueblos menos civilizados (Delrío, et. al. 2010).

La (in)visibilización entonces se estructura de doble manera: por un lado en el velo difuso de la (no) política indigenista del Estado provincial, y por otro en las operaciones académicas que los asimilan a la etnicidad provincial como “cordobeses”. No obstante, la resucitación que se habilita, los hacen visibles bajo marcadores biológicos y/o cuantitativos, frágil camino que (des)anda las mismas huellas que los desmarcaron, sin preguntarse sobre las condiciones históricas de su desaparición/invisibilización, o bien de su presencia contemporánea.

Cabría preguntarse a esta altura, ¿cómo seguir explicando el proceso de comunalización cordobés? Si la institucionalización de comunidades indígenas (con y sin personerías jurídicas) es un hecho contundente y en aumento, ¿qué procesos permiten explicar los nuevos sentidos y prácticas que refieren al “estar juntos”? ¿Por qué la comunalización no implica – necesariamente- solicitar una personería jurídica? ¿Qué mecanismos e instancias de organización propician la existencia de “comunidades”?

Capítulo 6

Los efectos de la comunalización: sentidos, prácticas y cuerpos heterogéneos.

*“Así como en un coro andaban las voces circulares, circulando.
A punto de parir un reclamo, un derecho identitario.
- ¡Dicen que no existimos, pero aún hacemos sombra!
- ¿Con esa impunidad nos han matado?”*

NOKA KANI TICAS. Yo soy Ticas.

La etnicización a la vez que puede ser explicada a partir de la incorporación asimétrica de diferentes grupos en los procesos de producción de alteridades históricas nacionales y provinciales, requiere también de explicaciones específicas acerca de las formas diferentes en que se experimentan las membresías comunitarias.

En el proceso de comunalización contemporáneo cordobés no todas las comunidades aluden a un pasado de pertenencia igualmente experiencial. Como venimos sosteniendo, mientras algunas comunidades recuperan el pasado de desestructuración acaecido a finales del siglo XIX, otras recomponen su historicidad bajo la tutela de relatos generacionales autoadscriptivos desde el que “saben” que siempre fueron “indios”.

Al enmarcar estos procesos en condiciones hegemónicas e históricas concretas, pretendemos enfatizar que los sujetos comunalizados se apropian y se han apropiado de dispositivos culturales producidos bajo esas condiciones, a través de subjetividades y prácticas discursivas que se van constituyendo como propias en el sentido común. En esta línea, la desindianización en pos de un nuevo constitutivo étnico nacional y provincial creó las condiciones para que las autoidentificaciones quedaran forzadas a reinscribirse bajo estándares culturales oficiales y naturalizados, que se apuntan en categorizaciones científicas y políticas proveídas por una teoría occidental de la diferencia cultural (Briones, 1998a).

La “emergencia indígena” en la provincia de Córdoba interpela profundamente las versiones hegemónicas de construcción de la provincialidad provenientes de la estatalidad y de algunos sectores académicos, quienes niegan la posibilidad histórica de auto-reconocimiento diferenciado de etnicidad. En esta línea, la revitalización es política (Mouffe, 2000), en el sentido de que moviliza y organiza a colectivos capaces de inscribir disputas a y desde las formas hegemónicas en que se constituyen los relatos y prácticas sobre el “nosotros”.

En esta complejidad se entretajan procesos dispares de selección y jerarquización de nociones y prácticas que anclan dinámicamente en nociones patrimonializadas de cultura y política. A la vez que tensionan los escenarios del estigma construido en la larga duración, inscriben repertorios particulares no sólo para (re)pensarlos en el marco de explicaciones devenidas de otros contextos etnográficos, sino también por la especificidad que conlleva la comunalización, en tanto locus dinámico proponente de otras formas de concebir la praxis de esa cultura y esa política.

Esforzados por evitar un relativismo ingenuo que elabore una síntesis de las heterogeneidades que presenta la comunalización comechingón cordobesa, preferimos navegar por ciertas inestabilidades que permitan no clausurar sus alcances, abrazando los desafíos de legibilidad que otorga la posición privilegiada de quien, en este caso, escribe.

La inscripción de la emergencia étnica de grupos considerados desaparecidos o extintos como hemos sostenido, ha actualizado debates en torno a la autenticidad de estos nuevos sujetos. Este fenómeno no es exclusivo de Córdoba e incluso de nuestro país, sino que puede mapearse en otros territorios transnacionales.

Importa considerar para el caso que estudiamos, que los estándares hegemónicos utilizados para conminar a validarse como “verdaderos” transcurren por los caminos del reconocimiento de diacríticos objetivos de identidad que se suponen perdidos en el trascurso histórico de mestización

biológica y cultural. La marcación hegemónica a través de parámetros precisos de validación y reconocimiento de la condición de aboriginalidad, a la vez que establece caminos posibles para la elaboración estratégica de esencias, aparece como momentos de saturación identitaria y matriz de recursos para disputar sentidos nuevos que se inscriben en una historia de desposesión, desigualdad y olvido.

Como demostramos en la primera parte de este trabajo, las condiciones históricas de subordinación de los indígenas de Córdoba sólo fueron consideradas para explicar la desestructuración en la época colonial. La racialización definió un tiempo pretérito para los “indios”, y por ende el no miramiento de las continuidades de la aboriginalidad por los caminos hegemónicos impuestos bajo la categoría “mestizaje”, de estricto orden clasificatorio académico y aún cuando las grillas censales daban para los “mestizos” un exiguo número de individuos. De esta manera los “indios” recobran su autenticidad sólo cuando las condiciones históricas los hacen posibles, o sea al momento de la llegada de los españoles.

Siguiendo estas líneas, en este capítulo pretendemos explicar las heterogeneidades organizativas dentro del proceso de comunalización, los efectos que ella produce y las formas variadas en que se estructura la lucha por el reconocimiento, a la vez que los sentidos diferenciales hacia adentro de las comunidades en sus renovadas enunciaciones y praxis del “estar juntos”. Desencorsetar(se) de definiciones a priori implica reconsiderar la comunalización bajo condiciones históricas cambiantes, contingentes y contextualizadas, donde el particular etnográfico cobra fuerza y significado como productor potencial de agencia con carácter provisorio, a la vez que como formación discursiva y relacional (De la Cadena y Starn, 2009).

Con respecto a esta praxis, consideraremos las lógicas y sentidos que devienen de conformar “comunidad”, marcando aquellas rupturas y disputas con las representaciones impuestas a través de los mecanismos de etnicidad inducida, a la vez que sus complicidades con ellas. En este sentido, explicaremos también los mecanismos de empoderamiento de la corporalidad comechingón en tanto dispositivo biológico que se ha

naturalizados como imprescindible para constituir comunidad y sus efectos en las disputas intraétnicas, a la vez que como parte constitutiva del “ser” cordobés y sus continuidades en el presente.

En estas coordenadas y siguiendo a Briones y Ramos pretendemos explicar cómo las tensiones entre sujeción y subjetivación operan en diferentes niveles –individual y grupal- y son producidas y se entrelazan dialécticamente (2010:49-50).

“Mientras hay curaca, hay comunidad”

“Quienes parecen no ajustarse a las expectativas estereotipadas de las «plumas y collares» se encuentran a menudo estigmatizados como «mestizos» [half-breeds], «asimilados» o incluso como impostores; usar traje y corbata les expone a recibir acusaciones de falso indigenismo”.

De la Cadena y Starn. Indigeneidad.



Curacas del Pueblo de La Toma. Foto de La Voz del Interior, 18 de abril de 2008.

Las palabras que titulan el apartado pertenecen a Lino Acevedo, curaca de El Pueblo de La Toma entre 1875 y 1901 al momento de su desarticulación, y son recuperadas a menudo por parte de los actuales comuneros. Si bien “Don Lino”, como habitualmente se lo llama fue el último

curaca “oficial” reconocido por el Estado, la actual comunidad recuerda la existencia de otros que continuaron ejerciendo un rol aglutinante entre las familias que quedaron residiendo en el antiguo ejido comunal, como los son Belisario Villafañe, Julio Cleto Villafañe, Arnulfo Acevedo, Lino Canelo, entre otros²³⁹. En abril de 2008 y bajo la alocución performativa de “Don Lino” fueron proclamados siete curacas de la Comunidad de La Toma.²⁴⁰



Curaca Don Ramón Aguilar. Pueblo de La Toma.

La comunalización contemporánea en Córdoba registra estatutariamente la institucionalización de *curacas*, *cazquis curacas*²⁴¹ y *nahuanes* o *naguanes* como líderes de la comunidad. Si bien el INAI no obliga a darse estos

²³⁹ Si se quiere ampliar, puede consultar CIICA (2009; 2012) y Stagnaro (2014), donde se realiza una detallada descripción de las familias y la sucesión de linajes y matrimonios entre los comuneros. Bajo el nombre “curacas ocultos”, los miembros de las distintas familias significan el papel que tuvieron algunos de ellos en “mantener vivos los recuerdos de la vida comunal”.

²⁴⁰ Los curacas nominados fueron: Alberto Canelo, Rubén Villafañe, Ramón Aguilar, Lucía Villarreal, Sara Lutri, Argentina Acevedo y Lucía Iriarte.

²⁴¹ Los *cazquis curacas* son las autoridades de mayor rango y están por encima de autoridades menores como los *curacas*. Este cargo lo reconocemos sólo en la comunidad Tulián de San Marcos Sierras y en la Ctalmochita de Villa Nueva. En las crónicas coloniales y los estudios históricos referenciados, en general se traducen como “caciques principales”. Según Mariela Tulián, los *cazquis*, además de su jerarquía principal son portadores de “la sabiduría ancestral”.

nombres, la mayoría de las comunidades los han definido como un “reconocimiento a las antiguas formas que se daban nuestros ancestros en las comunidades de entonces” (Raúl, Comunidad de La Toma).

La única comunidad que no se ha dado líderes comunitarios es la Macat Henen de La Higuera. Para sus comuneros, la asamblea es el espacio de discusión de las temáticas que periódicamente trata la comunidad. “Nosotros no tenemos curacas. Todo se resuelve en asamblea. Las decisiones se toman conjuntamente y se dan los mandatos. De esa manera no quedamos pegados al arbitrio de algún curaca”, afirma Cristina.

Más allá de estas diferencias, distintos comuneros reconocen que en la etapa colonial y republicana, “las comunidades” (como en general son denominadas) tenían *curacas* y *nahuanes* o *naguanes*²⁴² y por ello instituyen el liderazgo bajo estos nombres.

Recuperando las crónicas coloniales podemos constatar que la palabra “cacique” refería al liderazgo político y aparece con mucha frecuencia, muchas veces referenciado en relación a la estructura jerárquica como “cacique principal”, como “señor” de “todos los demás caciques” (Montes, 2008:61-66). No obstante la influencia de diferentes lenguas en la región, sean el quechua, el diaguita o el sanavirón, crea una compleja superposición de denominaciones para la misma palabra, incluyendo las nativas en *camiare* y *henia*.

Al respecto Montes sostiene que en la zona noroeste “se llama el cacique Atan charaba por lengua sanabirona y por lengua de los naturales Atan naguan” (2008:663). Y que a su vez una variación de naguan era “naban o navan” y también “acan”, “chuctavi”, “chucutavi” o “chucutani” (663). En Salsacate reconoce el sufijo “costin” para la designación del cacique o bien “nono” al sur del Río 3° (663). Resulta habitual que en los documentos coloniales se puedan reconocer el uso de patronímicos de caciques y que

²⁴² Reproducimos las dos maneras en que registramos escrita esta palabra.

algunos de ellos puedan ser reconocidos de diferentes maneras (2008:665).²⁴³

Siguiendo a Bixio vemos que los curacas y los caciques fueron las autoridades “nativas y autóctonas” reconocidas legítimamente por el sistema colonial. Según la autora, el caso cordobés fue diferente con respecto a otras regiones del Tucumán colonial, ya que a excepción de los juicios por tierras el cacique no tenía funciones específicas y dependía de los encomenderos al igual que el resto de los “indios” (2001:9 y 10)²⁴⁴, o bien del Alcalde de Indios o de los yanaconas.

Durante el siglo XVII se incorpora paulatinamente el término *curaca* mientras que el de cacique va desapareciendo (Bixio, 2001:10). La marcada desestructuración de grupos en la jurisdicción cordobesa, implicó una experiencia particular y diferente a otras regiones. Las disposiciones de Francisco de Alfaro de 1612 que señalaban específicamente varias figuras políticas, no necesariamente se aplicaron en Córdoba en virtud del poder que conservaron los encomenderos (Piana de Cuestas, 1992; González Navarro, 2009).²⁴⁵

La introducción de indígenas de otras jurisdicciones desde la segunda mitad del siglo XVII habría implicado cambios en las autoridades étnicas, especialmente en las formas de definir su sucesión, legitimidad y reconocimiento. González Navarro sostiene que a finales del siglo XVII el cacicazgo había perdido el poder que tenía en los tiempos iniciales de la conquista y adquirió sólo valor simbólico y que los liderazgos “fuertes” habrían sido la excepción (2009:112-113). No obstante, la designación de autoridades étnicas por parte de los españoles en un contexto de desestructuración de pueblos y su reordenamiento en encomiendas y “pueblos de indios” implicó fricciones, sea por la imposición de un cacique

²⁴³ En la mencionada página se puede encontrar en forma detallada, más de 60 ejemplos. Cita el caso del cacique Guayacmacan, también llamado Tululu naure y Talasnagan.

²⁴⁴ Consultamos la versión digital:

http://cehsegreti.org.ar/archivos/FILE_00000245_1310739505.pdf

²⁴⁵ Entre ellas se reconoce la figura del Cacique, el Cabildo Indígena, el Alcalde Mayor y los Fiscales.

por parte de los españoles en contraposición a las jerarquías preexistentes que reconocían un cacique principal y otros menores, o bien por la denominación de un cacique a partir de su residencia y la respuesta de los “indios” acerca de la co-residencia de varios, como fruto de los desplazamientos (Bixio, 2009:20).

Sabemos a partir de las autoras precedentemente citadas que resulta difícil recomponer un cuadro de situación acabado sobre las autoridades étnicas. Diferentes casos atestiguan las variadas transformaciones en la jurisdicción de Córdoba, especialmente por la superposición de formas de organización de los pueblos indígenas por parte de los españoles. Al no ser respetadas las autoridades étnicas por parte de los peninsulares, el papel del cacique como intermediario del poder colonial y de las comunidades -especialmente en lo que respecta al servicio personal-, implicó poco margen de autonomía (Castro Olañeta, 2006:70), no obstante la “supervivencia” de prácticas prehispánicas en algunos pueblos como por ejemplo el de Quilino, habría desplazado a los lazos comunitarios, la resistencia al poder colonial (174-175)

Sin perder de vista los objetivos de nuestro trabajo, recuperamos la memoria oral de los entrevistados, la que habilita a ensayar otras explicaciones.

En las comunidades que litigaron largamente con los Estados colonial y republicano o bien cuyos nombres se registran en los documentos coloniales, las figuras de los *curacas* ocupan un lugar central. En general, las atribuciones concedidas a las autoridades étnicas no sólo los implican en la activa defensa de sus territorios, sino también como articuladores espirituales de las mismas.

En este sentido los *curacas*, *cazquis curacas* y *nahuanes*, asumen en los contemporáneos comunalizados una figura de representación frente al Estado y la sociedad, la que se funda generalmente en un linaje, pero también porque se le reconoce ser portador de la “sabiduría ancestral” dada por sus antepasados o capacidades de liderazgo político. Sus

conocimientos sobre la historia de la comunidad pero también de los “saberes” culturales transmitidos oralmente, legitiman en muchos casos la decisión de su designación al frente de una comunidad.

Esta situación resulta diferente en aquellas comunidades que conforman grupidad a partir de los relatos de saber que son comechingones o “indios”. La designación de autoridades parece enmarcarse más en los mecanismos de etnicidad inducida señalados, que en el reconocimiento de antecesores que portaron tal distinción. En algunos casos el liderazgo que encarnan algunos miembros, vinculado especialmente a la capacidad de negociación con el afuera comunitario, los posiciona como los agentes “naturales” donde debe recaer la designación.

No obstante, en ambos casos, las prácticas espirituales pueden ser propiciadas por los mismos *curacas* o por miembros comunitarios poseedores del conocimiento ancestral.

La variable etaria no siempre aparece como determinante para llevar adelante tales prácticas. Si bien no hemos constatado que jóvenes comuneros sean los propiciadores de ceremonias, la figura de los “ancianos” queda muchas veces ubicada más en la de conocedores de prácticas curativas o de las historias comunitarias, que a la de ritualizar momentos significativos de la comunalización. El liderazgo juvenil parece estar más ligado a aprender de los adultos diferentes aspectos de la vida comunitaria, como herederos potenciales y garantía del recambio generacional.

Otro aspecto significativo refiere al carácter femenino del liderazgo étnico. En varias comunidades encontramos *curacas* mujeres elegidas asambleariamente. A prima facie no reconocemos conflictos sobre tales designaciones y sólo encontramos referencia al respecto en la comunidad Ctalamochita, como explicaremos seguidamente.



**Lucía Villarreal
y Lucía Iriarte.**

Ex curacas del
Pueblo de La
Toma. Córdoba,
Capital

Techi Moreno (†).

Curaca comunidad Ticas.
Departamentos Minas y
Punilla.



Cristina Silva.

Curaca de la comunidad
Ochonga.
La Cumbre.



En los documentos coloniales encontramos que la mayoría de las autoridades étnicas eran varones. González Navarro reconoce el caso de la “cacica” Felipa de Ungamira u Ongamira quien ejercía una “autoridad de hecho” reconocida por encomenderos e indígenas, hasta tanto su nieto adquiriera la mayoría de edad para asumir el cacicazgo (2009:100-101). Pero esta situación provisoria de regencia aparece más como una excepción que como una regla generalizada.

El rol de las *curacas* actuales no aparece destacado diferencialmente con respecto al de los hombres. En general su liderazgo proviene de la representación heredada por un antepasado que también fue *curaca* o bien por la presencia del linaje familiar que para el grupo puede resultar significativo. En estos casos, portar apellidos “históricos” implica –en algunos casos- un pasaporte de autenticidad que habilita –como posibilidad- el acceso al curacazgo.

Las figuras de los *nahuanes* o *naguanes*, menos difundidas en las actuales comunidades que las de los/las *curacas*, refieren a la posesión de un conocimiento o sabiduría cosmológicas. Si bien no necesariamente se superpone al de *curaca*, en algunas comunidades aparecen implicados bajo el carácter del liderazgo espiritual e interlocutor de la comunidad y la sociedad. Los *nahuanes* en palabras de Aldo de la comunidad Ticas son “guías espirituales”, o como narra Techy:

“El abuelo de Tres Trenzas Largas era Naguan principal, con autoridad en un vasto territorio. Los conocían como Ticas, por ser éste el nombre del Naguan del que descendían todos. *Mogote* o *Cobre* era su significado en lengua castellana.

Ticas abuelo antiguo, conocedor de las hierbas que curan, labrador de chacaras, político, mediador, hacedor del fuego que cobija y de la antorcha encendida en la batalla” (NOKA KANI TICAS, 2011:15)

“Nosotros sabemos lo que es la comunidad (...) y no es lo que dicen los libros”

“Un día le preguntan sabiendo que ella ha nacido en las sierras, si ella llegó a ver algún indio allá en sus pagos. Petrona piensa un momento y le contesta que siendo ella niña vio indios por última vez. No es por vergüenza que niega su identidad sino la indefensión que siente y la comprensión de que sólo negará un calificativo impuesto por otros”

NOKA KANI TICAS. Yo soy Ticas del pueblo nación comechingón.

En nuestro trabajo de campo podemos advertir los usos diferenciales de la palabra comunidad, donde se permean atribuciones distintas del estar juntos. Las identificaciones como comechingones, “indios” o bien “descendientes”, reconocen implícitamente su carácter de haber conformado comunidades antes de las diferentes formas de desestructuración en el pasado. En este sentido, las memorias colectivas e individuales de los autoadscriptos producen representaciones renovadas sobre la pertenencia comunitaria, que a la vez que abrevan en variados usos del pasado se configuran en y dentro de los estándares culturales de autenticidad (Briones, 1998a) en juego.

La frase precedente que titula el apartado me fue referenciada en la zona de Biale Massé mientras asistía a una fiesta organizada por la comunidad Ticas. La misma a *prima facie*, refiere a una creencia naturalizada de que la aboriginalidad requiere para su existencia del carácter comunitario de sus prácticas. ¿Quiénes son/serían –sino los “indios”- los que saben vivir comunitariamente?

**Territorio de la
comunidad Ticas.**

Bialet Massé,
departamento
Punilla.



Esta presunción abona muchas interpretaciones posibles pero incluye una concepción determinista bajo la diáda aboriginalidad/comunidad. Si en la presuposición científicista la pertenencia indígena se define por la vida comunitaria, pareciera que igual camino se espera de los autoadscriptos indígenas.

El auto-reconocimiento se entrama en generaciones de relatos y cohabita con los dispositivos que marcan la desaparición. En este caso y volviendo a la frase citada al inicio, la pertenencia familiar a un linaje comechingón agrega nuevas identificaciones y sentidos “nativos”. Esto lo reconocemos cuando Techí sostiene que en las escuelas, cuando los maestros enseñan que los comechingones “ya no están”, los niños les repreguntan a sus padres “¿no es que nosotros éramos comechingones?”.

Aún cuando la institucionalización de comunidades se enmarca en los dispositivos hegemónicos, la remisión a la transmisibilidad de lo comechingón por las narrativas familiares se utiliza como reaseguro de verdad y autenticidad. Esto posibilita enmarcar a las memorias en genealogías temporales, donde el “saber lo que se es” se funda en los relatos de los “verdaderos” sujetos de la historia y no en los contados por los libros.

Las impugnaciones a los contadores de “historia(s)” reorganizan el campo hegemónico en el sentido que enfáticamente se posicionan desde un lugar histórico consciente de la subalternidad que conllevan. No obstante, las memorias transmitidas aún cuando objetivan procesos históricos concretos

de desmarcación, se redireccionan a una especificidad diferencial que configura una otra forma de existencia.

“Nosotros tenemos nuestra espiritualidad. (...) Convivimos con el río y con la madre naturaleza, donde encontramos fuerzas para seguir. En el monte está la sabiduría de nuestros ancestros que nos acompañan cada día.” (Cármén, 24 de agosto de 2014).

La palabra heredada cobra en los comunalizados una importancia crucial. Los discursos sobre su extinción son ubicados en un plano histórico que remite a la larga duración y que encuentra un punto de inicio en la invasión hispánica a sus territorios.

En la mayoría de las entrevistas realizadas se enfatiza que “su historia” ha sido escrita por los “blancos” y que a través de generaciones las familias han “custodiado en secreto lo que siempre fuimos”.

A diferencia de lo que ocurre en otras regiones²⁴⁶, nuestros entrevistados establecen una relación directa entre su presente y los marcadores culturales existentes en el territorio provincial. Aleros con pinturas rupestres, morteros, conanas, vasijas, estatuaria variada y topónimos, son significados como pertenecientes a sus antepasados y utilizados –en algunos casos- para llevar a cabo diferentes prácticas rituales. En este sentido, la etnolocalización comunitaria se desborda en una pan-etnicidad genérica cuando los autoadscriptos reconocen a estos marcadores culturales en diferentes puntos del territorio provincial.²⁴⁷

²⁴⁶ En trabajos consultados para otras jurisdicciones, podemos ver una no continuidad o bien tensiones entre el patrimonio arqueológico y las autoidentificaciones contemporáneas, ya sea como indígenas o campesinos. Al respecto puede consultar para el área de Catamarca a Pizarro (2000, 2006), para Cuyo a Escolar (2003, 2007), para el norte argentino a Gigena (2013) y para los Andes meridionales de Bolivia y Argentina a Cruz (2005, 2009).

²⁴⁷ La mayoría de los entrevistados me referenciaron la existencia de estos marcadores en distintas zonas de la provincia. La autoadcripción recobra el carácter pan-étnico aludido cuando reconoce una identificación genérica con ellos, más allá de si los mismos son identificados como comechingón, sanavirón, ranquel o de otra filiación. Esta situación se evidencia también cuando los comuneros se refieren a los restos mortales de sus antepasados, los que se identifican bajo estándares de aboriginalidad como ancestros y no como pertenecientes a una comunidad precisa, ya que los mismos fueron obtenidos en el

En estos casos la memoria oral y algunas producciones científicas parecen intercalarse sin fisuras. Algunos miembros comunalizados me referenciaron haber leído a Antonio Serrano y a Aníbal Montes. Este último ocupa un lugar preferencial porque “él demuestra que nosotros seguimos vivos, pero sobre todo porque nuestros nombres están en los documentos de los españoles” (Raúl, comunidad Quisquisacate. Curaca Lino Acevedo).

Esta situación se advierte también con el nombre “camichingón”. Coinciden con Montes que los españoles confundieron “comechingón” con “camichingón” y esta palabra –a menudo- se erige como un grito presente al finalizar ceremonias públicas y privadas, intercalado muchas veces con exclamaciones de otros pueblos indígenas, comulgando sentidos con “jallalla” o “marici weu”.

El espacio habitado o referenciado es un activador frecuente de las memorias. Indistintamente se entretajan narrativas cosmológicas con historias señaladas como de resistencia, suturando planos explicativos diferenciales. El pasado marcado en el paisaje es continuado por la práctica ritual o por las narrativas que cuentan los comunalizados. Ongamira, el Champaquí, el Uritorco o “los nonos”, aparecen renuientemente en los habitantes de Punilla, Cruz del Eje o Traslasierra. El río Suquía es ordenador de las historias familiares para los capitalinos.

Significados como “tatai” o los “abuelos/agüelos”, organizan las narrativas hacia el pasado y presente, interconectando aquello que los libros no han revelado pero que ellos aseguran conocer. “Cuando ellos te buscan, no podés decir que no. Ellos te dicen los momentos y vos tenés que escucharlos. Ellos te buscan porque los llevás en la sangre” (Techi, Comunidad Ticas).

No obstante, las disputas por la autenticidad de los sujetos comechingón no sólo discurre en batallas frente a la estatalidad o la academia.

Podemos observar que la autoadscripción positiva como comechingón en la provincia de Córdoba desborda los procesos de comunalización. El autorreconocimiento de pertenencia a un pueblo indígena no sólo alcanza visibilidad a través de las últimas muestras censales, sino que se interpone creando nuevos sentidos, especialmente entre los dispositivos hegemónicos de enconsertar la domicialización comunitaria, las maneras variadas en que se conforman las comunidades y la declaración personal de pertenencia por fuera de mecanismos comunalizadores.

En un trabajo anterior sostuvimos que en los departamentos Minas y Cruz del Eje muchas familias se reconocen comechingón pero desconocen la existencia de grupos comunalizados o bien no les interesa integrarlos (Bompadre, 2013a). En este último caso, asocian la actividad de líderes y comuneros en el marco de la política partidaria, sea a nivel municipal, provincial o nacional, afirmando que “esas cosas son del gobierno”.

Las marcaciones sobre lo comechingón alcanzan también a los llamados “indios sueltos” o “los que se hacen pasar por indios”. Esta frase me fue referida en varias oportunidades por miembros comunalizados para significar las sospechas sobre personas que “ofrecen rituales de sanación, cobrando fortunas” o bien como “los que trabajan de indios”.

En las últimas décadas, en las sierras cordobesas se han acrecentado prácticas curativas por parte de sujetos autodenominados indígenas o bien comechingón. En ellas puede reconocerse el uso de plantas nativas, pero también de otras traídas de la Amazonía como la ayahuasca, o bien del peyote mexicano. El mercadeo de la sanación suele incluir también restos humanos, que se atribuyen pertenecientes a antepasados indígenas, las que son denunciadas por varios comuneros como resultantes del “huaqueo”.

A la vez que estas acciones recrean disputas en el campo indígena, activan las sospechas de autenticidad hacia los sujetos propiciadores como hacia las performances curativas que ensayan. En una coyuntura donde la espiritualidad global new age (Shiamazono, 1999) alcanza también el territorio cordobés, la esencia curativa comechingón interpela el carácter

espúreo de estas prácticas, a la vez que redirecciona las sospechas de autenticidad desde un comechingómetro que pristiniza la pertenencia: “un verdadero indio no hace esto con la memoria de los antepasados”, afirma Gladys.

En este sentido, podemos reconocer marcadores culturales varios que se ensayan y disputan hacia adentro y fuera de las comunidades la esencia comechingón²⁴⁸. A la creciente ritualización en espacios públicos y en fechas caras para la aboriginalidad continental²⁴⁹, debemos agregarle rituales varios, entre ellos los de sahumado o de “pedir permiso a los ancestros” antes de iniciar una actividad en un espacio público o privado, o bien variadas celebraciones donde *challar*²⁵⁰ se constituye en la condición espiritual primera para cualquier actividad.

La exteriorización de estos marcadores, a la vez que se fundan en cosmovisiones formuladas como “propia mente comechingonas” o bien “apropiadas de lo andino”, no encuentran diferencias sustanciales en los ámbitos rurales y urbanos. En algunos rituales co-organizados por comunidades de distinta procedencia la aboriginalidad comulga las prácticas diferenciales, alisando las diferencias manifiestas que, por separado, narran los entrevistados.

Vinchas, ponchos y joyería étnica producida muchas veces por la industria artesanal regional o internacional suelen distinguir a quienes propician los rituales.

Durante los últimos años las whipalas andinas comparten espacios con banderas comechingón que se han dado los sujetos comunizados. Si bien

²⁴⁸ Denominamos “esencia comechingón” a la práctica lingüística que se estructura en un campo de disputas por legitimarse como auténtico o verdadero y formalizándose a través de diacríticos objetivos que pretenden imponerse como “propios” de la comechingoneidad. Su carácter es provisorio en tanto el componente esencial varía de acuerdo al enunciador y su posición en dicho campo.

²⁴⁹ Entre ellas reconocemos el carnaval (febrero/marzo); el 19 de abril “Día del Aborigen Americano”; el año nuevo (finales del mes de junio); el mes de agosto o “mes de la Pachamama” o bien el 11 de octubre (“ultimo día de libertad de los pueblos indígenas”) y 12 de octubre (Día de la Diversidad Cultural y anteriormente Día de la Raza).

²⁵⁰ Palabra de origen quechua que refiere a celebrar con comidas, bebidas y predicamentos a la tierra. No implica una liturgia específica, por lo que depende más del propiciador de la ceremonia. Suele incluir el sahumado de personas y objetos.

su configuración es distinta, mantienen en común una simbología particular que indistintamente fue formalizada por el discurso arqueológico y por las narrativas familiares: los colores rojo y negro de la cerámica comechingón, el sol comechingón y en algunos casos, el cóndor como animal sagrado en la cosmología.



Bandera de la comunidad Ctalamochita. Villa Nueva/Villa María.

El público asistente a estos rituales suele ser variado. En algunos casos investigadores, docentes y alumnos de distintos niveles educativos se entremezclan con militantes adherentes a las “causas” de reivindicación de lo indígena. En otros casos, afectos consumidores de prácticas espirituales variadas, denominados por algunos comuneros como “los jipis”²⁵¹ o “los new age”, participan e incluso difunden estos rituales.

Más allá de estas heterogeneidades, los registros de campo mantienen en común y como una denuncia, que los libros (o los académicos) no cuentan lo

²⁵¹ Por hippies.

que “ellos son”, porque “sencillamente nos han invisibilizado” (Martha, Comunidad Arabela).

Los afectos de la pertenencia

En aquellos comuneros pertenecientes a las comunidades desarticuladas en el siglo XIX, las narrativas del pasado anclan principalmente en la experiencia dolorosa de la expulsión de sus territorios por parte de las fuerzas policiales y la consiguiente mensura y expropiación por las urgencias del capital mercantil. Mientras las marcaciones refieren a un status comunitario indicializado confusamente en las memorias, las narrativas superponen otras temporalidades amarradas a los sentidos propios –a la vez que apropiados- devenidos de la conjugación entre un origen casi prístino, con la remisión al carácter de “preexistentes” que enuncia la constitución nacional.

Esta superposición de capas por donde discurren los caminos de la evocación, articulando memorias cortas y largas (Rivera Cusicanqui, 2010), se cargan de episodios singulares enfatizados indistintamente en las voces y prácticas que inscriben en los territorios de la comunalización. La taxonomización que se pone en juego en las entrevistas particulares suelen atravesar las lógicas de los relatos primordiales, especialmente aquellos que encuentran sentido para explicar la constitución comunitaria del presente. Mediadas muchas veces por relatos sustanciales sobre recreadas formas de referir a una *forma de ser* que tienen *todos* los pueblos originarios, los relatos se reordenan cuando las palabras del *curaca*, apropiándose de la posición privilegiada que porta –que le ha sido dada asambleariamente o bien por la *condición natural* que impone el linaje- alisa las diferentes texturas de los mismos.

Las narrativas sobre la pertenencia conjugan territorios y eventos, representaciones configuradas a partir de las trayectorias individuales de los sujetos, donde el género y las generaciones suelen inscribir particularidades adicionales en la estructuración de los relatos. Podemos

observar como señalara Alejandro Isla (2002) para el caso del valle de Amaicha, una no separación entre lugares y acontecimientos, ya que “la memoria produce un transitar impredecible entre ‘sitios’ que se tornan ‘acontecimientos’ y estos a su vez en ‘lugares’” (2002:41).²⁵²

La constitución de lugares específicos de la evocación deviene de una operación selectiva/subjetiva que llevan a cabo los sujetos bajo condiciones sociohistóricas concretas. Esta selectividad remite a la idea de que no todos los soportes de la memoria son igualmente evocados, sino que algunos –por sobre otros- son activados como significativos, operación que si bien recrea sentidos colectivos compartidos, se nutre de las experiencias desiguales de los sujetos que integran el grupo (Jelin y Pino, 2003; Ramos, 2011), propiciando muchas veces fracturas.

Una situación al respecto la constituye la realización del ritual de la Pachamama en el predio del Centro de Detención de La Perla, ubicado en la ruta nacional 20 que une la ciudad de Córdoba con Carlos Paz. Dicha celebración fue llevada a cabo durante varios años consecutivos por dos curacas mujeres pertenecientes a la comunidad de La Toma.²⁵³ La decisión de realizarla fue conflictiva, porque si bien los comuneros reconocían que el centro de detención se ubica en el territorio ancestral de la comunidad, no todos coincidían en la valoración sobre lo ocurrido en la última dictadura militar. La representación del territorio ancestral como espacio de la memoria, que conjuga la lucha comunitaria con la de los detenidos ilegalmente no fue compartida por toda la comunidad, emplazando discusiones sobre las implicancias de ser comunero.

²⁵² El autor tensiona la clasificación de Nora (1989), quien separa *memoria* de *historia*. La primera refiere a sitios o lugares y se encuentra atravesada por los recuerdos y el olvido, mientras que la segunda alude a acontecimientos del pasado. Para Isla, “ciertas narrativas relacionan *sitios* con *eventos*, y esas representaciones se encuentran encarnadas en la vida cotidiana de la gente” (2002: 41).

²⁵³ Actualmente no integran dicha comunidad.



**Ritual de la Pachamama
en el ex Centro de
Detención Clandestino
de La Perla.
Córdoba, Capital.
Año 2012.**

En este sentido, entendemos que las operaciones de evocación en contextos y coyunturas específicos, a la vez que están marcadas por los complejos recorridos de intersectar recuerdos y olvidos, se pueden comprender como una práctica política (Ramos, 2011:141). El proceso de (re)instalación del por-venir en las experiencias del pasado, cobra sentido cuando remite a una referencia preestablecida (Arendt, 2009), pero también a la (re)situación permanente dentro de las lógicas hegemónicas en donde se estructuran las evocaciones (Briones, 1994), donde es posible reconocer disputas y alcances diferenciales a la hora de inscribir sentidos.

Las experiencias de la comunalización habilitan subjetivaciones grupales e individuales y entraman simultáneamente a diferentes sujetos a la vez que planos diferentes de interacción. En ellas, aún cuando asistimos a una relocalización hegemónica de la gubernamentalidad en la inscripción de las personerías jurídicas, como un marcador con pretensión de ubicar las pertenencias en la “comunidad” como un espacio natural de la existencia, podemos reconocer trayectorias personales diversas que friccionan los sentidos que pretenden imponerse.

En esta línea advertimos por un lado la necesidad de no confundir que los mecanismos hegemónicos de habilitar comunidades como efecto performativo de existencia, repercute mecánicamente en operaciones de comunalización. Los dispositivos burocráticos institucionalizados son

permanentemente desafiados, cuando no invalidados en tanto política estatal de reconocimiento. A su vez y en contra de un *illusio* de transparencia, que conmine a pensar que los sentidos siempre renovados de definir el estar juntos se explica en discriminar los sentidos múltiples posibles se constituir(se) como comunidad, aparece el desafío metodológico de dar cuenta de las experiencias personales dispares, a la hora de configurar comunidades.

Bajo estas coordenadas es posible reconocer niveles de subjetivación, que permiten reconstruir trayectorias individuales y grupales, a la vez que planos diferentes para objetivar sus tránsitos. Esta complejidad nos permite examinar sus entrelazamientos, que como afirman Briones y Ramos se entienden como “coincidencias dialógicamente producidas entre las maneras personales y colectivas de proponer y alinear lugares de apego e instalaciones estratégicas” (2010:60).

Más allá de algunas especificidades que analizaremos seguidamente, nuestros registros marcan transversalmente para los diferentes procesos de comunalización -género y generaciones mediante-, algunos aspectos comunes que creemos como importante señalar.

Por un lado reconocemos un enfático rechazo a los discursos de la extinción, provenientes de la estatalidad provincial y de algunos sectores académicos. Si bien las convergencias anidan en la desestructuración motorizada por el poder colonial, señalada como “común” para el caso americano, los comuneros que poseyeron territorios comunales hasta finales del siglo XIX marcan una continuidad entre la legislación que les expropió esos territorios y la ausencia contemporánea de agencias estatales y políticas indigenistas en la jurisdicción provincial. En este sentido, señalan “los avances positivos” de la producción legislativa en el orden nacional y la no aplicabilidad de las mismas en la provincia.

**Audiencia pública
por la unificación
de los Códigos Civil
y Comercial. UNC,
octubre de 2012.**

Lucía Villarreal de la
comunidad de La
Toma (hoy curaca de
la comunidad Suquia
San).

**Gladys y Alberto
Canelo** de la
comunidad
Quisquisacate Curaca
Lino Acevedo.



Con respecto a las producciones provenientes del campo académico, las impugnaciones que encontramos se experimentan como “vergonzantes” y “dolorosas”. Las objeciones principales devienen de ubicar a “ciertos historiadores” en el campo de la gubernamentalidad, como productores de conocimientos para los “gobiernos y los poderosos”, porque “así, sin indios, no puede haber reclamos de tierras, que como sabemos las tienen ellos” (Mirta, comunera de la ciudad de Córdoba. 17 de marzo de 2014).

Al respecto, otro entrevistado afirma:

“Quiénes son ellos (los académicos) para decir que no existimos. Ellos no saben el dolor que significa que te digan que vos no sos lo que decís. (...) Nosotros sabemos desde siempre que somos comechingones, porque nuestros abuelos se encargaron de meternos en la cabeza el orgullo de ser indios” (Rubén, Comunidad de La Toma. 24 de abril de 2011).

Por otro lado, los comunalizados reconocen que sus sentidos de pertenencia les han sido transmitidos generacionalmente. En las genealogías dispares de los relatos, padres, abuelos, tíos..., encuentran reconocimiento positivo como “custodios de las historias familiares”. Estos

emprendedores de la memoria (Jelin, 2002), *agentes o militantes de la memoria* (Rousso, 1990) son hablados y ubicados en contextos históricos precisos, que los entrevistados señalan como momentos vulnerables para visibilizar las autoadscripciones.

De las (auto)denominaciones

Algunas de las comunidades se autodenominan a partir de marcadores coloniales, como por ejemplo la comunidad de La Toma, que refiere al nombre que las autoridades le habían asignado como “pueblo de indios” y “comunidad de indios”, por su ubicación en el oeste de la ciudad y sus trabajos en relación a administrar el abastecimiento de agua de la ciudad. Otras en cambio, a partir de variadas genealogías de memorias que recrean pertenencias acerca de reconocerse “indios” o “comechingones” o bien porque su (auto)denominación refiere a sus antepasados, como consta en las crónicas hispánicas, tal es el caso de Ticas, Ochonga, Tulián o Toco-Toco.

Un dato distintivo de la (auto)denominación lo encontramos en la marcada utilización de vocablos en quechua. Según varios autores (Montes, 2007; Alvarez, 2003) los habitantes de Córdoba, además de su lengua propia hablaban el quechua, entendida como franca y general y que afirma la presencia del incanato en estos territorios. La toponimia cordobesa registra –entre otros- vocablos en esa lengua, pero llama la atención la identificación de algunos comuneros con ella, particularmente en algunas zonas ubicadas en la zona noroeste.

Algunos entrevistados indicializan posibles respuestas al respecto. Mary me refiere que “la influencia incaica fue muy fuerte en nuestra región (...) y nuestros antepasados hablaban muchas lenguas antes de las prohibiciones”; en otros casos, la influencia de las palabras en quechua tiene que ver con identificaciones con “la cultura del norte, donde siempre estuvo vinculada nuestra región, y así quedó todo eso” (Catalina).

Otra posible explicación al respecto, es la marcada “andinización” pasadas y presentes de las prácticas rituales comunitarias como me fue referida en varias oportunidades. En ellas, por un lado, se habría impuesto el *ayllu* como forma de organización social, concepto que encontramos traducido como “comunidad”; pero también, dada la permanente participación de miembros comechingón en actividades realizadas en el noroeste argentino, Perú y Bolivia, resulta habitual “importar” rituales y símbolos procedentes de esa zona, que remiten a la tradición incaica.

En esta línea, la reapropiación del concepto “comunidad” en el presente no puede entenderse mecánicamente como una unidad territorial, un grupo consanguíneo o una unidad cerrada, sino a partir de principios organizativos que articulan el proceso histórico, la trayectoria social de los integrantes y las representaciones renovadas y diferentes que promueven el estar juntos.

La nominación espacial comunitaria es compleja y superpone capas que no son fáciles de reconstruir. La ocupación española redefinió la territorialidad a partir de un criterio de posesión y a partir de “condiciones de posibilidad” sobre un espacio del cual sólo se registraban “noticias” y conjeturas que la autoridades de Charcas les daban a los conquistadores (Bixio y Berberían, 2007:2)²⁵⁴. Por ello, a la naturalización de que las condiciones de aboriginalidad implican comunalización, debemos atender también a explicar que los dispositivos de etnicidad inducida no necesariamente la promueven.

De alguna manera, podemos observar que la domicialización de comunidades a través del registro en personerías jurídicas promueve la normalización del constitutivo “comunidad” para los pueblos indígenas como organización “natural”, pero también formaliza la presunción de

²⁵⁴ Los autores refieren a que los conocimientos sobre la zona sur del Tucumán se fundan a partir de saberes, los que se articulan en los siguientes principios: “a) el conflicto, la adversidad; b) el ordenamiento espacial a partir del movimiento en el espacio con una orientación Norte-Sur; c) sintaxis espacial que organiza los hitos en series lineales y en la que estos hitos son las poblaciones indígenas; d) las poblaciones indígenas (es decir, lo hitos) organizan las medidas espaciales (en tiempo- jornadas o en espacio- leguas); e) las poblaciones indígenas, a su vez, definidas a partir del espacio y de acotadas descripciones culturales y económicas, narraciones de guerra, de tácticas. En síntesis, se definen grupos monoétnicos con territorialidades circunscriptas” (2007:18)

existencia de un territorio, de acuerdo a lo normado por la legislación vigente, aunque de hecho constatamos que estaríamos ante comunidades con territorios, pero sin tierras.

En este sentido, las prácticas de los comuneros se institucionalizan en territorios reconocidos como ancestrales, mediadas por afectividades que definen el apego y la pertenencia, pero formalmente no poseen “tierras comunales”, por la generalizada formalización de la propiedad privada configurada en la larga duración.²⁵⁵

Historias comunes y procesos dispares

“Ha muerto ayer en Alto Alberdi de esta ciudad, don Belisario Villafañe, casi un ícono exponente autóctono, descendiente directo e inmediato, según se afirma de un cacique de los muchos que desarrollaron sus actividades en nuestro país, en tiempos idos. (...) Desaparece con su deceso un exponente de la raza original que el vecindario de Alberdi aún conserva como una reliquia”.

Diario Los Principios, 19-9-1930. (En CIICA, 2012:266).

“Rubén Villafañe, cacique de la comunidad comechingona del pueblo de La Toma, falleció ayer en barrio Alto Alberdi de la ciudad de Córdoba. Villafañe era tataranieta de Juan de Dios Villafañe, un comechingón que fue cacique del pueblito de La Toma entre 1805 y 1829”

Diario La Voz del Interior, 14-4-2011. (En CIICA, 2012:290)

En los distintos territorios de la comunalización encontramos apellidos emblemáticos o nombres de comunidades desde donde se configuran los sentidos de pertenencia comechingón. En algunos casos como hemos señalado, aparecen registrados en la documentación colonial, ya sea en las primeras crónicas españolas o bien en el detalle de las familias integrantes de los “pueblos de indios” y las “comunidades de indios”. En este sentido, estas marcaciones étnicas se estructuran en un linaje familiar o territorial que opera como reaseguro para marcar la pertenencia comechingona.²⁵⁶

²⁵⁵ No desconocemos las discusiones sobre tierra y territorio y lo explicitado en la legislación vigente. En este caso, optamos por formalizar lo señalado en el registro etnográfico, para en las conclusiones realizar las consideraciones al respecto.

²⁵⁶ Tulián, Ochonga, Acevedo, Deiqui, Soto, Villafañe, Toco Toco, Macat Henen, Ticas, Moreno, Canelo, etc., aparecen como representativos en las distintas genealogías que como dijimos, anclan el sujetos históricos concretos o bien en nombres de pueblos o

Considerando los procesos hegemónicos de imposición de apellidos españoles durante la colonia, importa atender a algunas dificultades a la hora de explicar la recomposición de los linajes familiares en los comuneros contemporáneos. Como afirma Pedro, de la Comunidad de La Toma:

“Nosotros somos Acevedo, del linaje de Don Lino... pero hay otros que se casaron con gringos y tiene apellidos italianos, alemanes y también son de la comunidad... porque les viene de la madre y de las abuelitas su descendencia”

La referencia de Pedro al curaca Lino Acevedo, jefe de la Comunidad de La Toma al momento de su desestructuración a finales del siglo XIX, y “último curaca oficial” como señalan otros comuneros, indicializa una temporalidad lineal cuyo clivaje ancla en la desarticulación comunitaria, a la vez que enfatiza su pertenencia contemporánea en fundamentos biológicos de continuidad. Testimonios similares encontramos en otros locus de la comunalización, cuando los antepasados logran ubicarse en la temporalidad historiográfica oficial, o bien cuando se la temporalizada desde un cronos particular al referenciarse como “en esos tiempos”, “en esas épocas”, “cuando estaban los blancos”...

En otras comunidades los sentidos de pertenencia comechingón se complementan al caso anterior o bien establecen ligazones con marcadores culturales de orden material y simbólico. Al respecto, el caso de la comunidad Huayra Huasi, resulta ejemplificador.

El 19 de mayo de 2013 pude asistir a una reunión en el Paraje rural La Loma del departamento Ischilín, al norte provincial, cercano a la ciudad de Deán Funes. La misma había sido convocada por tres familias que habían comunicado a un miembro del CPI sus deseos de conformar una comunidad. La invitación me había llegado de parte de Gladys Canelo (CPI), una de mis frecuentes entrevistadas, quien generosamente me comunicó la invitación, a sabiendas de que “me interesaría” por estar haciendo mi Tesis.

comunidades de indios de la época colonial. Al respecto puede consultar Montes (2008) o las investigaciones del CIICA (2009; 2012).



Paraje rural La Loma. Departamento Ischilín.

Acordamos previamente negociar mi presencia, reconociendo mi rol de investigador y visitante oportuno que pretende hacer un registro.

Varias sensaciones me embargaban en ese momento. Por un lado, atender a las prescripciones metodológicas acerca de la presencia del antropólogo en campo (Guber, 2001), pero también la importancia que tenía ese momento fundacional para mi trabajo, en tanto un grupo de familias iniciaban el proceso de institucionalización, mediado por un funcionario. A su vez, el caso resultaba paradigmático debido a que la comunalización se registraba en un territorio con fuerte presencia del Movimiento Campesino de Córdoba (MCC).

En mis registros de campo y en varias oportunidades, miembros autoadscriptos como indígenas me habían señalado las diferencias que mantenían con el movimiento campesino, especialmente en lo que refiere a qué significa integrar una comunidad y las concepciones diferentes acerca de la “tierra como pacha” y “la tierra como recurso para vivir”²⁵⁷. Atento a

²⁵⁷ En dos entrevistas realizadas a Techí (†), de la Comunidad Ticas, aparecen como significativas estas concepciones: “Para los pueblos indígenas la Pacha es la madre y pertenecemos a ella (...) Nada en ella se usa como un recurso, sino que nos provee su

estas fricciones, puse en consideración releer algunos estudios acerca de las representaciones y subjetivaciones como campesinos y/o como indígenas (Pizarro, 2000; 2006; Gigena, 2013) en distintos territorios, como también aquellos que señalaban “los pasajes” de “indios” a campesinos (por ejemplo los pioneros estudios de Karen Spalding (1974) para el Perú colonial) y los enfoques teóricos y metodológicos subyacentes para dilucidar, al decir de Roberto Cardoso de Oliveira (2007), las relaciones construidas entre “etnicidad y estructura social”.

Aceptado por las familias para participar de la jornada, inicié mi recorrido por el predio, mientras los asistentes intercambiaban palabras sobre situaciones cotidianas, debajo de un árbol donde se había improvisado un brasero para freír una generosa cantidad de empanadas. Varios niños jugaban al fútbol en una cancha contigua a la casa, espacio bien demarcado que se me representó con un marcador cultural de socialización que congregaba –a menudo- a los habitantes rurales de la zona.

Después del almuerzo se iniciaron las conversaciones entre las familias y Gladys sobre los pasos a seguir para solicitar la personería jurídica. Esta última señaló los diferentes momentos que incluye la petición, especialmente aquellos referidos a la documentación solicitada por el Estado, al censo/empadronamiento de los integrantes de las familias y la definición de un Estatuto, como dispositivo que regula las relaciones internas entre los miembros.

Un momento significativo del encuentro fue la elección del nombre de la comunidad. Gladys comentó primeramente la experiencia dispar de otras comunidades y bajo esas coordenadas se ensayaron un sinnúmero de palabras como posibilidad. Señalado como un lugar donde habitualmente “hay mucho viento”, el que previamente me había sido referido cuando recogimos a una de las integrantes en la estación terminal de Deán Funes, pude comprender la importancia cotidiana de este fenómeno en los

espiritualidad y con ella los frutos de la tierra (...) En los campesinos no hay nada de eso. Para ellos la tierra es un recurso para vivir porque de ella obtienen el alimento.. (...) y ahí no siempre hay espiritualidad”.

lugareños. De hecho me había sido relatado que “llega a las diez de la mañana y se va a la tardecita”.

El “carácter” del paisaje, personificado en las marcas discursivas de los relatos se constituyó en el nombre de la comunidad: Huaira Huasi o Casa del Viento. Al momento de la nominación me sorprendió ser consultado acerca de si las palabras en quechua aludían al fenómeno que pretendían referenciar, lo que me alertó sobre la consideración de mi presencia y las representaciones y conocimientos –supuestos- sobre pueblos indígenas.

Me llamó la atención también que, al describir el contexto donde viven, especialmente las relaciones que establecen entre el espacio rural con la ciudad de Deán Funes, eran retraducidos al quechua.

En este sentido y como sostuvimos precedentemente, varias comunidades se autonominan con palabras en esa lengua. Sabemos por historiadores y lingüistas mencionados que durante la ocupación española de los territorios del norte cordobés, se hablaba el quechua como lengua franca y que la evangelización se impartió en esa lengua (Alvarez, 2003:32). A su vez, hay coincidencias en que en el norte cordobés se hablaba el *henia*²⁵⁸ pero también el sanavirón, por su vecindad con el sur de Santiago del Estero.

La superposición de topónimos en el norte de Córdoba habilita discusiones sobre su origen lingüístico. A las disputas por la clasificación, le debemos agregar la no siempre clara precisión de los marcadores culturales para cada grupo al norte o sur del noroeste y centro provincial, pero también y sobre todo, la consideración sobre las temporalidades varias a la hora de precisar la presencia comechingona, sanavirón, incaica y española en la región (Alvarez, 2003:43). Como demostramos en la primera parte de este trabajo, los “pueblos de indios” se conformaban de indígenas de diferentes territorios y a su vez, la nominación como comechingones a

²⁵⁸ Varios autores coinciden en que los llamados comechingones hablaban dos lenguas: en el norte cordobés el *henia* y en el centro el *camiare* (Alvarez, 2003; Montes, 2008; Martínez Sarazola, 2011)

poblaciones heterogéneas que no se autodenominaban de esa manera, complejiza el análisis.²⁵⁹

Otros aspectos no menos relevantes, me orientaron sobre la incipiente comunalización en esos territorios. Por un lado, las manifestaciones acerca de que otras familias “también tenían ganas de integrar la comunidad” o bien, si fuera posible, “si podían armar otras”. Los apellidos de esas familias fueron entramando una serie de relaciones que mantienen en lo cotidiano, interconectadas por pertenencias familiares pero también por relaciones de amistad.

Por otro lado y en el plano de las autoadscripciones, lo comechingón se fue desdibujando entre marcaciones como “indios” y “gente del campo”, o en dudas sobre la pertenencia como sanavirón, como podemos registrar en zonas vecinas, por ejemplo en áreas rurales de Villa del Totoral, Villa Tulumba o San José de la Dormida²⁶⁰.

“Nosotros desde siempre sabemos que somos indios... como decía mi abuelita. Ella no hablaba de los comechingones y esas cosas.. de los sanavirones nos enteramos después...
(María)

“Siempre vivimos en el campo. Trabajamos y vivimos acá. Los chicos van a la escuela y nos turnamos para llevarlos... Vivimos del ganado y de las gallinas que criamos.. y siempre vivimos acá, como te digo. No somos del grupo de los campesinos...” (Juan)

²⁵⁹ Alvarez sostiene, siguiendo a Serrano (1945) y Canals Frau (1944), la existencia actual de una superposición de topónimos en quechua, comechingón y sanavirón. En el noroeste provincial encontramos sufijos que de origen sanavirón: “sacat” o “sacate”, refieren a pueblo/lugar, como por ejemplo Quisquisacate, Salsacate, Anisacate, etc., y su correlato en henia sería “henen”. Con respecto a los vocablos comechingón, se encuentran “charaba” o “chavara” que refiere a cacique, “para” que indica agua o agua de lluvia, “quisqui” (penca) (2003:46).

²⁶⁰ En el Foro Regional de los Pueblos Libres, celebrado en la ciudad de Córdoba el 28 y 29 de mayo de 2015, participó un grupo de personas autoreconocidos como sanavirones, quienes manifestaron estar conformando una comunidad. Los mismos se domicilian en San José de la Dormida.

Finalmente las familias solicitaron la personería como comunidad comechingón. Las dudas al respecto no se expresaron en un campo de disputas, sino más bien en interrogantes que configuraron la marcación étnica a partir de la “certeza” de saber que son “indios” y no campesinos.



Miembros de la comunidad Huaira Huasi. Paraje rural La Loma, departamento Ischilín.

Como podemos constatar en diferentes comunidades, el linaje aparece como un elemento común para validar la pertenencia étnica de la reciente comunalización. Esta característica me fue referida como “distintiva” de Córdoba por una funcionaria del INAI, quien sostuvo que los comechingones siempre señalan su descendencia por vía materna y paterna, a diferencia de otras provincias donde algunas comunidades comparten filiaciones de grupos diferentes.

En este sentido, al cartografiar la comunalización cordobesa, nuestros registros de campo demuestran que los sentidos de pertenencia étnica comechingón transcurren por genealogías filiatorias. No obstante, la conformación de las comunidades no siempre registra una filiación común para todos sus miembros, sino que intervienen otros elementos que definen la grupidad.

La complejidad por explicar estos procesos nos permite relocalizar la discusión en el plano de las “ambigüedades del linaje” (Ramos, 2010:22). Al estudiar desde la “memoria social” en comunidades mapuche-tehuelches de Chubut, Ana Ramos señala los límites existentes en los estudios que enfatizan los vínculos genealógicos a partir de la filiación patri o matrilineal (Ramos, 2010:22).²⁶¹

A partir de recuperar la categoría nativa de “familiarización”, sostiene que los linajes se configuran a partir de prácticas sociales diferentes y desde donde se estructuran vínculos de parentesco y alianza. Las memorias genealógicas si bien permiten “comprender la formación de sentidos de pertenencia con referencia a la historia común”, especialmente cuando refieren a los antepasados, “no evidencian redes estrictas de descendencia” (31).

A su vez estos procesos, al estructurarse a partir de las relaciones que han mantenido con el Estado-nación, se entienden como parte de la política mapuche, donde la formación de grupidad en tanto proceso de familiarización, entreteje “historias familiares diferentes”, y en las que

“se superponen las herencias materiales e intangibles, las imágenes de y las palabras sobre el pasado, la vida cotidiana y ritual, las experiencias históricas de relación, de fisión y de formación de nuevos grupos” (Ramos, 2010:31)

A tal efecto importa por un lado recuperar la historicidad conceptual del término “comunidad”, a la vez que identificar los alcances diferenciales que,

²⁶¹ La autora sistematiza diferentes perspectivas sobre el patrilineaje mapuche. Por un lado identifica estudios que lo definen como “un grupo residencial patrilocal exógamo”, donde los límites se definen por “la regla matrilineal” (22); por otro, se aborda el análisis de la estructura generacional, donde el “linaje total” incluye a todas las generaciones de ambos sexos que marcan su descendencia de un cacique fundador (24); un tercer enfoque refiere a la perduración en el tiempo de un “linaje localizado” que incluye a co-residentes que no necesariamente se relacionan por descendencia unilineal (25). Esta obra se nos presenta como relevante, en el sentido de que permite recomponer la trayectoria histórica de conformación de comunidades desde la memoria social (colectiva e individual), donde los lazos sociales se configuran permanentemente en relación a las formas dinámicas de la grupidad, entrelazando la agentividad indígena y los vínculos con las experiencias narradas por los antepasados, que desordenan y/o tensionan las informaciones que contienen los documentos históricos.

en el campo de las disputas intersectan políticas indigenistas con reapropiaciones y sentidos renovados en los distintos territorios de la comunalización. En estas coordenadas acordamos con Lenton cuando asevera que, a la vez que el concepto remite a una idea de grupo que “connota concepciones de ciudadanía, cosmovisiones y expectativas de proyección futura” en el marco de “malos entendidos culturales e imposiciones hegemónicas” (2014c:7), también habilita el reconocimiento de sujetos que no siempre están definidos o alcanzados por otras categorías.

De “indio de mierda” a comunidad...

“De hecho, no hay presente sin pasado, no hay presente sin presencia del pasado. El pasado nos agrede y vuelve permanentemente, porque está agazapado en algún rincón de nuestra memoria, querámoslo o no, y nuestra responsabilidad es oírlo. El presente se muta en una especie de recuerdo. Una política de la memoria no puede permitirse el derecho al error. Y al mismo tiempo el recuerdo no sólo es tragedia, sino sobre todo un privilegio”

Néstor Ponce. Memoria, olvidos y representaciones.

Podemos observar una significativa tensión entre miembros comechingón que conforman comunidades y que han solicitado ante el INAI la inscripción de sus personerías jurídicas y aquellos que impugnan los mecanismos estatales de validación. Estas tensiones las formalizamos en términos analíticos, para marcar las oposiciones resultantes del proceso comunalizador, lo que no implica una formalización facciosa de identidad, ya que en la configuración dialéctica de la comunalización los mecanismos estatales de autenticación aparecen cuestionados o bien significativamente sospechados por la mayoría de ellas.

La solicitud de la personería por parte de grupos de familias admite varios análisis. No obstante aparece como significativo el hecho ambiguo de solicitar un documento que acredita reconocimiento a la vez que incorporación de la etnicidad a la órbita estatal y las manifiestas maneras de representar las injustas modalidades de tratamiento de la estatalidad para con los pueblos indígenas.

En el plano de las lógicas de dominación/subjetivación, los comuneros reconocen una práctica política de expoliación identitaria del Estado para con los pueblos indígenas “argentinos”. Y si bien la etnicidad disponible por la obtención de personerías jurídicas es apreciada como pasaporte de reconocimiento y vehículo posible de ciertos beneficios, se aparta del carácter instrumental de la demanda cuando consideramos condiciones subjetivas renovadas que refieren a disputar sentidos nuevos de ciudadanía.

Si la solicitud de personerías crea potencialmente el acceso a derechos, por sobre ellos se impone la confesión casi dogmática de reivindicación legítima de una ancestralidad renovada, que reactualiza la preexistencia a través de las disputas a los caminos casi rígidos que intenta imponer la institucionalización. Pese al fetichismo del Estado (Gordillo, 2006) y las complejidades interseclas entre líderes y comunidades, más cerca o lejos de las prácticas políticas que promueve, un común denominador de impugnaciones hacia su praxis entreteje complicidades y denuncias.

En nuestro registro etnográfico aparece como distintivo el caso de la primera comunidad que solicitó personería jurídica ante el INAI. La misma inició su proceso de comunalización en un territorio habitualmente representado como “sin indios” y donde el paisaje hegemónico se describe como “la pampa gringa de la soja”.

Gladys Canelo (CPI), mediación mediante con los *casqui curacas* de la comunidad Ctalamochita, me había invitado a la asamblea programada para el 1 de junio de 2014, a la que asistiría un representante del INAI para cerrar el largo proceso de solicitud de la personería jurídica, iniciado a finales de la década del '90.

Luego de recorrer varias calles de tierra, llegamos a la casa de Héctor Tulián. Hacía mucho tiempo que no volvía a Villa Nueva. En este caso, el motivo era otro.

Llegamos pasado el mediodía. Mientras saludábamos a los comuneros, Héctor nos invitó a pasar a un pequeño comedor, donde numerosas sillas se amontonaban alrededor de la mesa preanunciando la reunión. Mientras

referíamos las dificultades para encontrar el domicilio, las primeras conversaciones derivaron en la relación entre las gripes y la soja con glifosato.

Tortas y galletas comenzaron a ocupar los lugares vacíos de la mesa. El ofrecimiento de mate y café me distrajeron por un momento de reparar en una importante cantidad de santos y vírgenes que ocupaban la casi totalidad del modular, cuando no un avestruz con alas desplegadas que se erigía en una de las paredes, acompañado por ciervos con grandes cornamentas y un jabalí que parecía sonreír de soslayo.

Pasados unos cuarenta minutos, la llegada de los sobrinos de Héctor interrumpió las valoraciones sobre personalidades famosas que “se aprovechan” de los pueblos originarios, como el Chaqueño Palavecino al que se asociaba a la producción de soja o la “caridad” de Patricia Sosa para con indígenas “pobres”. Casi sin mediar un tema con otro, Héctor, uno de los curacas de la comunidad, afirmó:

“Hay siete generaciones de Tulián. (...) Somos una familia longeva. Los Tulián eran altos. Nosotros éramos de las sierras, pero con la inquisición de Rosas estaban en todos lados, porque eran rastreadores y buenos guerreros. Eran parecidos a los españoles..., no éramos del rango indio”

Visiblemente emocionado, Héctor cuenta la historia de su familia. Cada miembro que es presentado ocupa una posición en el linaje, sea porque su primer apellido es Tulián o porque desciende por vía materna y donde éste se ubica en un segundo orden.

“Con la Tulianada empiezan de nuevo los Tulián. Nosotros venimos de tres ramas..., la de Francisco, la de Leopoldo y la de Mariela. Nosotros empezamos con lo de la personería. Luego los Maldonado”

La Comunidad Ctalamochita se constituye por dos familias que estructuran sus linajes a partir de los apellidos Tulián y Maldonado. “*Somos siete grupos*”

Tulián y cuatro Maldonado”, afirma Héctor ante la pregunta de la funcionaria del INAI.



Norma Sarasola y Héctor Tulián (centro), cazquis curacas de la comunidad Ctalamochita. Villa Nueva/Villa María.

El apellido Tulián se reconoce en las primeras crónicas coloniales ubicado en los actuales departamentos de Cruz del Eje y Punilla. En este caso aparece reterritorializado bajo condiciones históricas difíciles de precisar, que se ubican durante la primera mitad del siglo XIX según la memoria oral.²⁶²

Los *cazqui curacas* son Héctor Tulián y Norma Sarasola.

“Los Maldonado -afirma Norma-, en realidad somos Mazanzano, que les pusieron los españoles. Estamos parte en Villa María y Villa Nueva. El territorio original es la Laguna

²⁶² El estudio de las relaciones interétnicas entre la sociedad criolla y las poblaciones indígenas libres de Pampa Patagonia ha permitido reconocer las modalidades interactivas de estos grupos y los grados de implicancia diferencial en las llamadas zonas de frontera, a través de categorías como “indio amigo” o “indio aliado”. Tal vez las explicaciones de este caso pueden enmarcarse en investigar lo que Martha Bechis explicitó como modalidades de participación de las “fuerzas indígenas en la política criolla del siglo XIX” (2005) o bien en la lenta configuración del mercado de trabajo cordobés.

Honda, del último asentamiento comechingón. Después cuando nos lo sacan, aparece la estancia Villa Freusa”

La solicitud de la personería jurídica se inicia en 1996 con Mario Tulián, padre de Héctor. En el año 2000 se suma la familia Maldonado. El fallecimiento de Mario implicó un “*momento duro*” para la comunidad, que retardó la organización de la misma.

“Desde el 2000 empezamos la comunidad. En el 2004 hicimos el censo de la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas, que fue muy importante. O sea, esto arranca de un proceso anterior entre dos familias. Fuimos haciendo muchas cosas, como lo de salud indígena desde el 2009. También cambiamos el nombre de la avenida que se llama Roca por el de Pueblos Originarios”, señala Héctor.

Laura, la representante del INAI controla las planillas del censo de la comunidad. Parece intentar sincronizar el relato de los comuneros con lo formalizado en el papel.

“Qué decisiones toman los cazquis? Debe quedar claro en el estatuto qué cosas decide toda la comunidad y cuáles los curacas”, interrumpe. “Lo importante se hace por consenso”, afirma enfáticamente Héctor.

La respuesta del *cazqui curaca*, más que aclarar la pregunta se entiende como objeción de la funcionaria.

“En el 2000 presentamos papeles al INAI y recién ahora tenemos respuestas”, afirma Norma.

En un intento por repasar nuevamente la genealogía de la comunidad, los comuneros acentúan la larga experiencia burocrática para obtener la personería jurídica.

“En el 2000, no era fácil ser comechingón, levantar las banderas y decirlo. Y la personería jurídica no era tan

importante. El bicentenario fue una explosión. Hasta ahí decían indios de mierda, después, nos llamaban de las escuelas para dar charlas..., y las cosas fueron cambiando”.

Norma.

Laura insiste con que el Estatuto de la comunidad “*debe ser claro*”, para evitar conflictos. Mientras varios comuneros dialogan entre ellos en voz baja, la conversación entre la representante del INAI y los *cazquis curacas* se personaliza.

Laura: “Las pautas las definen ustedes. Falta la voz de su hija”.

Héctor: “Hay otros familiares que se cansaron y se fueron. Tenemos que hablarlos para ver si quieren seguir”.

Laura: “Entonces, en la comunidad también puede haber mujeres *cazquis*?”

Héctor: “En los Tulián, cada hombre puede ser *cazqui*, pero ahora también pueden ser mujeres. Es una apertura mental que haya una mujer”

Norma: “Eso ya está hablado. Está claro. Cada familia nos eligió. Esto arranca de nuevo en 2010, pero de un proceso anterior entre dos familias. Son catorce años que esperamos!!”

Laura: “Está bien. Se intenta resguardar por parte del INAI la naturaleza jurídica de la comunidad. Importa que quede claro cómo se toman las decisiones”

Héctor: “En estos años se han muerto varios miembros!! Tanto hay que esperar para que nos den el papel? Hay gente que cree que andamos con plumas. Creen que les vamos a sacar las tierras, pero es por la intensidad que tenemos que piensan eso. No queremos nada... Antes nadie quería ser indio, pero la presidenta abrió la posibilidad...”

Laura: “Si quieren reclamar tierras pueden hacerlo. Están en su derecho”

En la interlocución, los comuneros señalan que se discutió y acordó que “las mujeres también pueden ser *cazquis*”. No obstante, las intervenciones de la funcionaria se entienden como obstáculo y dilación para obtener la personería.

El intercambio entre Laura y los *cazquis curacas* se interrumpe cuando interviene la madre de Héctor. Las conversaciones paralelas se reinscriben en un marco de disputas entre la comunidad y la representante del Estado. Un halo de sospecha de los comuneros habilita increpar a la funcionaria. Conmovidada por el llanto, Argentina Ruiz de Tulián, casi admonitoriamente afirma:

“No necesitamos un documento para ser indios. Si quieren lo dan.”

No quedaba mucho por decir. Mientras los argumentos de los comuneros transitaban por el largo camino iniciado a fines de los '90, significado por una lectura burocrática de los procedimientos del Estado y la desazón por el fallecimiento de miembros fundadores y el “*cansancio*” de algunos comuneros que optaron por abandonar el grupo, Laura insistía en la importancia de contar con un estatuto lo menos ambiguo como para evitar conflictos de interpretación. Cuando no quedaba claro cómo seguiría el proceso, Laura intervino:

“Yo me llevo todo para iniciar la inscripción”

La intervención mediada por un silencio posterior, reencauzó las conversaciones paralelas. No quedaba lugar para indagar cómo habían sido las discusiones acerca de si las mujeres pueden encabezar la comunidad. Lo ya “hablado” implicaba acuerdos entre dos concepciones sobre el liderazgo, pero por sobre todo la reserva de que las decisiones comunitarias no admiten injerencia estatal.

El ordenamiento de la experiencia vivida no siempre discurre por la temporalidad lineal. Cuando en la interlocución intentamos acomodar la experiencia narrada en temporalidades concretas (vicios de intelección mediante), se superponen las maneras diversas de enlazar lugares

significantes con ciertas rutinas atravesadas por el dolor trágico de la desterritorialización impuesta históricamente. Las vacilaciones discurren más por los caminos impredecibles de los sitios y hechos evocados, configurando un ordenamiento particular, que va cobrando sentidos cuando el registro etnográfico transversaliza las experiencias colectivas en otros territorios.

En la selección no siempre estratégica entre olvidos y recuerdos, se anudan las generaciones. En los relatos de los miembros cuyas comunidades fueron desarticuladas, los curacas de otrora materializan los distintos sentidos de la lucha frente a la acción privatizadora del Estado. Las representaciones en torno a la defensa de sus territorios, ocupa la centralidad de lo contado y las desordenadas cronotopías (Bakhtin, 1989)²⁶³ operan como denuncia, inscribiendo una dimensión histórica que – propiciada por las memorias- indicaliza pasajes por donde historiografiar lo aún no contado.

La comunalización se erige como un “no evento” (Trouillot, 1995) y las memorias permiten aquí desentrañar todo aquello no sólo no narrado por la historia (o en su defecto, por la historiografía), sino también por las operaciones académicas de desmarcación, por una existencia como comechingones o indios preterizadas bajo el sabotaje de la miscegenación o la asimilación. Por lo tanto, entendemos acá que la memoria no es sólo colectiva como propone Halbwachs (1950), sino que también es cultural en una dimensión política como afirma Assmann, abarcando “lo originario, lo excluido, lo descartado y en contraste con la memoria vinculante y colectiva, abarca lo no instrumentalizable, lo herético, lo subversivo, lo separado” (2008:47).

“No necesitamos un documento para ser indios” inscribe desde la subalternidad una proposición existencial a la vez que una complicidad inscripta en una micropolítica, que como afirma Guattari (2006:157), permite

²⁶³ El autor llama cronotopías a las relaciones entre un texto artístico y la materialización de sus condiciones históricas de producción. En este caso, lo asociamos a las condiciones históricas diferenciales que propician la materialización de las voces de los comuneros.

cartografiar las formaciones subjetivas que las distinguen de los investimentos dominantes. Complicidad al fin compartida, que a la vez que es sufrida en la inscripción familiar de las genealogías de los relatos, actúa bajo la sospecha ingenua que como dice Cortázar, “también hay muchos (ingenuamente, acaso te diría que son muchísimos) que nos comprenden”. (En Gómez, 2014:217).

La continuidad fantástica del cuerpo comechingón²⁶⁴

“Si el “otro” aparece como algo muy remoto, se lo considera benigno y se lo dota con los atributos del “Paraíso”. En el extremo opuesto, el “otro” puede ser algo tan a mano y tan relacionado conmigo mismo, como mi señor, o mi igual o mi subordinado (...) Pero a mitad de camino entre el “otro” celestialmente remoto y el “otro” próximo y predecible, hay una tercera categoría que despierta un tipo de emoción totalmente distinta. Se trata del “otro” que estando próximo es incierto. Todo aquello que está en mi entorno inmediato y fuera de mi control se convierte inmediatamente en un germen de temor”.

E. Leach. *Un mundo en explosión.*

A – Del primer acto

En las primeras crónicas coloniales la excepcionalidad comechingón se expresa en su condición de “barbados”. Esta suerte de sorpresa constatada por el español es señalada en el presente como una originalidad que suele ser narrada a menudo en los espacios donde discurren charlas sobre los indígenas de Córdoba. Esta sociología del sentido común enfatiza una particularidad esencial que generaliza tanto la descripción racial del “tipo comechingón” como su conminación en el pasado: “*eran barbados*”.

²⁶⁴ Cuando nos referimos al “cuerpo comechingón” recuperamos los procesos señalados por Escolar al explicar el “cuerpo huarpe”. En este sentido, sostiene que “la racialización positiva a partir de rasgos fenotípicos funciona (...) como un poderoso efecto de verdad para visibilizar lo indígena, incluso eventualmente para aquellas personas que no aceptan a presencia actual de aborígenes (...). ... los rasgos que pueden ser considerados indígenas o huarpes no son unívocos, ni el conjunto fenotípico que circunscribe a los potenciales indios tiene un límite fijo” (2007:65).

A su vez lo espectacular de la pilosidad comechingón, si bien no connota marcaciones de color, lleva implícita a *prima facie* la idea de no blanquitud de los comechingones, por su propia condición de aboriginalidad, o sea por ser “indios”. Lo implícito refiere a la carnadura con representaciones genéricas de aboriginalidad instaladas en el sentido común y cuyo origen se estructuran en complejos sistemas clasificatorios hegemónicos que intersectan raza y clase, como señalamos en los capítulos anteriores.

La identidad particular de barbados, en tanto diacrítico descriptivo y objetivo que no sólo diferencia al “indio cordobés” del español, sino también al “indio cordobés” de los “indios” de las otras jurisdicciones, se asigna en un contexto extraordinario, el de la conquista, inscribiendo bajo la aparente descripción de un rasgo físico una discursividad erudita de quien tiene el poder de escribir y calificar a los otros. Esta fabricación de sujetos bajo condiciones de sujeción (Foucault, 1992), funda una genealogía normalizadora que hemos calificada como ordenamientos, cuya excepcionalidad instituye un relato profético, el que como señalara Evans Pritchard (1956), se estructura en y partir de la guerra, instaurando “forzosa y precisamente nuevas ideas y nuevas tradiciones” (Mauss, 1969:334).

Si las crónicas españolas permiten rastrear las transiciones entre un mundo medieval representado providencialmente a uno renacentista donde se entretajan los resabios fantásticos del primero con el carácter descriptivo y maravilloso de grandes hombres y hechos épicos (Bauzá, 1998; Serna, 2007), las narrativas sobre lo visto y lo imaginado por el relato de los originarios no deja de alertarnos por su alto componente de prefiguración, cuando no por un sinnúmero de narrativas fantásticas que ayudaron a alimentar los discursos literarios varios, entre ellos los del llamado realismo mágico. Mientras la historia se configuraba matricialmente como la narrativa de la cultura escrita, el mito -al que no se le permitió discutir el fin político de las crónicas-, siguió perpetuando el carácter de otra humanidad (Descola, 1986; Viveiros de Castro, 2002).

No obstante, los paradigmas raciales de finales del siglo XIX configuraron caracteres biológicos generales de aboriginalidad, inscriptos bajo la

clasificación y cualificación generosa de “salvajismos”. Tal vez –y también espectacularmente- sea Domingo F. Sarmiento²⁶⁵ quien con más claridad señale esta noción y creencia generalizada: “en los indios se percibe poco la diferencia del color (...). Visto un indio de cualquier región, puede decirse que se han visto todos en cuanto a contextura, variando de corpulencia según los parajes” (2011:49).

El caso cordobés reconoce formulaciones similares. Algunos viajeros que recorrieron el norte provincial a finales del siglo XIX, como es el caso de Amadeo Ceballos, registraron la desarticulación de los “pueblos de indios” y describieron –no sin exotizarlos- las “costumbres” de los habitantes de Punilla, Cruz del Eje y Minas. Ashaverus (como se apodaba Ceballos), se refería en estos términos al describir un poblador: “A pesar de su apellido español, que hace sospechar por lo menos algunas gotas de sangre íbera bajo su tostada piel, es considerado y se considera el mismo como indio” (1897:82).

En igual sentido se refiere en 1906 el entonces obispo de Córdoba, Monseñor Zenón Bustos y Ferreira, al visitar la Parroquia San Jerónimo creada en el territorio comunal del Pueblo de La Toma:

“(…) la masa principal de aquella población lleva todavía el sello de la raza indígena. Con el tradicional curaca conserva en dosis fuertes los resabios de sus costumbres primitivas. Indolentes, no les interesa la escuela, ni les llama gran atención del Templo. Poco se preocupan por esconder del público la vida irregular en las costumbres. La vida social entre aquellas la forma siempre una especialidad, como un estado de comunero, que hasta hace muy poco han llevado”. (Archivo del Arzobispado de Córdoba. Parroquia San Jerónimo. Libro de bautismo I. En CIICA, 2009:67)

²⁶⁵ Sarmiento formula esta frase a partir de la descripción que hiciera Juan de Ulloa y donde los marcadores y marcaciones de aboriginalidad se estructuran a partir de los paradigmas biologicistas del siglo XIX.

El tránsito de lo comechingón entre lo específico (ser barbados) y lo genérico (ser “indios”) recrea sentidos renovados de aboriginalidad que se permean en muchos de los actuales autoadscriptos como comechingón.

Revisando mis primeros archivos, aquellos encontrados cuando esta Tesis atravesaba la etapa de los interrogantes iniciales, recordé la existencia de una publicación que explicaba las conexiones entre los vikingos y los comechingones. Recuerdo haber experimentado en esos momentos varias sensaciones mientras elucubraba si esta información debería considerarse en la práctica de escritura. Se me venían a la cabeza muchas explicaciones fantásticas escuchadas en otros territorios otrora por guías turísticos que aseguraban la existencia de vinculaciones entre los mayas de Palenque y los extraterrestres, de los chimús con los fenicios, cuando no de los relatos cinematográficos de los ticuna vampiros. Pero Comechingones y vikingos: No podía ser!!!.

En el número 125 de la revista *Todo es Historia* dirigida por Félix Luna y aparecida en octubre de 1977, la tapa mercadea la temática: “Vikingos y Comechingones”, corolada por una nave germana y una estatuilla “comechingona” barbada. En la página 4 se anuncia como primer artículo -y a partir de una sugestiva frase en potencial- para el lector: “La "cabecita barbada" de San Roque, reproducida por Antonio Serrano en su libro "Los Comechingones", afirmaría la tesis de Raymond Chaulot que hace descender de los vikingos a los indios del centro de Córdoba”.

En el Sumario se anuncia:

“En 1941, un estudioso francés radicado en Córdoba insinuó la tesis - entonces enfáticamente rechazada por los más importantes científicos del país- de que los comechingones podrían tener ascendencia escandinava. Roberto A. Ferrero actualiza esta audaz propuesta, a la luz de los descubrimientos recientemente realizados en el Paraguay por Jaime De Mahieu, y abre una fascinante perspectiva sobre el origen racial de los indios que dejaron su huella artística en Cerro Colorado y otros puntos de Córdoba”.

El artículo está escrito por el historiador cordobés Roberto A. Ferrero bajo el título “Vikingos y Comechingones. Una tesis reactualizada”. El mismo se anuncia en el Sumario (p. 5), formalizado en un recuadro precedido por un cóndor:



Reproducción de la tapa de *Todo es Historia* N° 125. Octubre de 1977.

El artículo reactivó la tesis formulada en 1941 por el geólogo francés Raimundo Chaulot, quien aseguró poder fundamentar la influencia vikinga en los grupos comechingones, a partir de un artículo presentado en el Congreso de Historia Argentina del Norte y Centro, llevado a cabo en Córdoba en octubre de ese año bajo el título “De la influencia étnica y normanda en los indígenas de Argentina”. El hallazgo de una “ciudad vikinga” en la cordillera de Amambay (Paraguay) en 1975 por Jacques De Mathieu²⁶⁶ concitó la publicación del artículo referido, reanudando el debate

²⁶⁶ De Mathieu era Director del Instituto de Ciencia del Hombre, de Buenos Aires. Según Javier Camarasa, era “fugitivo de la Justicia francesa” por su adscripción al nazismo y “recaló en la Argentina a principios de los años '50, y aquí se dedicó a desarrollar su profesión para tiempos de paz. Era antropólogo y sociólogo, y en los años siguientes trabajaría en las universidades de Buenos Aires y Cuyo, y como profesor invitado en la de Córdoba, desarrollando ideas racistas a las que llamaba biopolítica”. Seguidamente agrega que “acabaría su derrotero intelectual en el peronismo, a principios de los años '70. Dirigía la Escuela Superior de Conducción Peronista; había redactado, a pedido de Perón, los

acerca de la particularidad barbada de los comechingones cordobeses en relación a lo “lampiño” de sus vecinos y como impronta de la presencia de los nórdicos europeos.

Ferrero afirma que Chaulot, basándose en estudios históricos y arqueológicos, crónicas coloniales y objetos materiales, intentó demostrar que “un pueblo de hombres morenos y barbados establecidos a orillas del Titicaca” (p. 11) se habría desplazado hacia el sur debido a la expansión incaica, pasando desde la Quebrada de Humahuaca hasta el Valle de Catamarca. Allí se habría dividido en dos ramas, una dirigida hacia el oeste y constituyendo los diaguitas de Famatina y otros hacia el este, atravesando las Salinas Grandes y penetrando en el sistema serrano cordobés, tomando el nombre de Sanavirones al norte y Comechingones al sur.

Entre algunas consideraciones, Chaulot puso énfasis en la especificidad barbada de los habitantes cordobeses y en el carácter rúnico de las pictografías del Cerro Colorado. Sus hipótesis fueron descalificadas por la arqueología oficial de la época (años '40), especialmente por Antonio Serrano, Director del Instituto de Arqueología, lingüística y Folklore de la Universidad Nacional de Córdoba y en la década del '60 por el ingeniero Rocco Castracane, investigador italiano de arte rupestre y profesor de la Universidad Católica de Córdoba (p.13-14).

Por su parte, De Mathieu recupera la hipótesis de la mezcla racial entre vikingos y originarios, y además de su pilosidad destaca la existencia de “ojos horizontales” en la estatuaria cordobesa a diferencia de los “ojos oblicuos” que se encuentra en la “raza ándida” por su procedencia mongólica (p. 16-17). A su vez establece vinculaciones con los indígenas *guayakís* del Paraguay de “ascendencia blanca” similar al del comechingón (p. 18).

Fundamentos de la Doctrina Nacional Justicialista; le había encontrado "pasta de líder" a Rodolfo Galimberti, y en 1989 participaría activamente de la campaña presidencial de Carlos Menem". La Voz del Interior, 3-12-2006, Suplemento *Temas*.

En una nota aparecida en el suplemento Temas de La Voz del Interior el 3 de diciembre de 2006²⁶⁷, Javier Camarasa analiza la vigencia de estas explicaciones entre asiduos y heterogéneos visitantes del cerro Uritorco, describiéndola de la siguiente manera:

“la nueva avanzada se suma a la de los buscadores más tradicionales que transitan Capilla del Monte, donde hasta ahora habían convivido coloridamente platillistas observadores de ovnis, viejos hippies devenidos new age, contactistas con la ciudad subterránea de Erks (Encuentro del Remanente Cósmico Sideral) y adoradores del Bastón de Mando, una piedra que juran que habla”.

Sostiene –casi jocosamente- que también existen explicaciones sobre el supuesto entierro del Santo Grial por parte de troyanos, la que es calificada como “Una versión local del Código Da Vinci con sabor a peperina”, hecho que es ubicado temporalmente antes de la llegada de Colón. Agrega que el origen de estas creencias parte de las consideraciones realizadas por “Guillermo Terrera, un metafísico erudito que llamaba Viarava y Charaba a las sierras cordobesas, Argentum al país e indoarios a los comechingones, y Jacques de Mahieu, un antropólogo nazi refugiado en la Argentina al fin de la guerra”.²⁶⁸

En una entrevista realizada a Reginaldo Tulián por Griselda Gómez y aparecida en el diario La Mañana de Córdoba el 8 de octubre de 2005, titulada “Tulián Aha y la cultura ‘camichingón’” y con motivo de la realización del VII Encuentro de Familias de Origen Comechingón popularmente conocida como “La Tuliánada”, reconocemos nuevamente especificidades sobre el cuerpo comechingón.

²⁶⁷ http://archivo.lavoz.com.ar/suplementos/temas/06/12/03/nota.asp?nota_id=23760

²⁶⁸ La hipótesis central de De Mathieu es explicada de la siguiente manera: “En 1974 empezó a publicar una serie de trabajos, resultado de 25 años de investigación, donde proponía que los primeros en llegar a América antes del año 1000 habían sido los vikingos. Según él, se habían asentado en Centroamérica y bajado hasta la actual Bolivia, y al regresar a Europa, a comienzos del siglo XII, los templarios se habían apoderado de sus mapas, con los que habrían llegado al continente casi 250 años antes que Colón”.

En el cuadro siguiente reproducimos parte de la entrevista²⁶⁹:

Se dice que eran distintos al resto de los aborígenes, en cuanto a la contextura física, ¿los comechingones eran altos y barbados?

- Efectivamente, como teoría en el Cerro Colorado se han podido encontrar pictografías con hombres con cabeza con cuernos y formas de barco con cabezas de cuernos. La historia nos dice que estos ancestros nuestros, estos comechingones eran altos y barbados, de cutis claro. Dentro de los genes, a través del tiempo, hay Tulianes que son altos, cutis claro, algunos son rubios, parecen alemanes o italianos.

- ¿La teoría indica que serían descendientes de vikingos?

- Como teoría. Estos ancestros nuestros tenían rasgos europeos. Siempre con relación a la llegada de los españoles nos han hecho creer que la historia comenzaba cuando llegaron ellos acá. Por el contrario, termina, porque es la última cultura que encuentran aquí en América. Por otro lado estos comechingones tienen una antigüedad de mil años antes de la era de Cristo, Y con relación a los sanavirones que bajaron del sur de Santiago hacia el norte de Córdoba eran más bajitos, lampiños y más morenos, esto se puede comprobar acá hay Tulianes altos y Guevaras que son morochos y más pequeños. Los sanavirones tenían una cultura más avanzada. Mejoraron los canales de riego de los comechingones. Fueron los constructores de las represas de aguas llovedizas. También mejoraron las casas de los comechingones. El comechingón no tiene gran desarrollo cultural porque es muy práctico, porque acá tenían todo.

La remisión al carácter biológico comechingón, si bien se explicita como “teoría”, pareciera constatarse en las palabras del entrevistado cuando refiere a la “comprobación” del color de piel y estatura en relación a lo sanavirón. A su vez la blanquitud del linaje Tulián crea la presunción de la descendencia europea (no hispánica) que podría corroborarse con las pictografías del Cerro Colorado, vinculando la aseveración con la hipótesis de Chaulot, pero sin mencionarlo.

²⁶⁹ En el siguiente link se puede encontrar la entrevista completa:
http://www.lmccordoba.com.ar/ed_ant/2005/05-10-08/cult_01.htm

La insistencia en vincular lo comechingón con lo vikingo y/o lo troyano encuentra predicamento en publicaciones escritas y virtuales, superponiendo capas entre la información consagrada como “científica”, las narrativas orales y los marcadores fenotípicos entre comechingones o los denominados como “sus” descendientes.

También podemos observar estas vinculaciones en la página “Info/Con Noticias. Información por la Verdad”²⁷⁰, autorreferenciada como “Desde Argentina y para todo el mundo. Noticias nacionales e internacionales con independencia de criterio“. En una publicación del 10 de septiembre de 2012 titulada “Buscando la verdadera historia de los ‘pueblos originarios’: descendientes de troyanos. (Cap. VII)”, se reproducen dos fotos con un epígrafe que refiere a “Don Hugo Jaime, descendiente directo de comechingones blancos”.

En la información manifestada se recupera la presencia troyana y normanda en América, previa a la llegada de Colón. Se recuperan los escritos de varios investigadores -entre ellos los de De Mathieu- y se reproduce el link y parte de la entrevista a Reginaldo Tulián, precedentemente mencionada. Asegurando la existencia de descendientes indoeuropeos en la Argentina prehispánica, vincula el linaje entre el “Primer Tiwanacu” fundado por descendientes de troyanos con la población indígena cordobesa:

“Podemos decir que extendió su dominio por el sur hasta la Provincia de Córdoba, en Argentina, donde estos descendientes de Troyanos se instalarían en lo que antes eran frondosos bosques y, ahora son páramos, desiertos, producto de las devastaciones de los ingleses para la construcción de su red de ferrocarriles en Argentina (obviamente favorecidos por las corruptas clases gobernantes argentinas y el desinterés del pueblo). Y no solo llegaron tan lejos como a Córdoba, se expandieron además más al sur hasta 4 mil kilómetros de Tiwanaku,

²⁷⁰ El link correspondiente es: <http://infoconnoticias.blogspot.com.ar/2012/09/buscando-la-verdadera-historia-de-los.html>

dejando Construcciones Megalíticas en la Provincia de Buenos Aires en **Ventania y Tandilia**. (...)

En Santiago del Estero, Chaco y Córdoba estos descendientes de blancos europeos, terminaron convirtiéndose en los famosos "**Indios Blancos Comechingones**" (que de amerindios no tenían nada). Los Comechingones, sorprendieron a los Conquistadores Españoles por ser blancos, barbados y por usar "cuchillos de hierro". (...)

La cultura de los "Comechingones" que tenía su centro más sagrado en el **Cerro Uritorco**, es descendiente directa de hordas de Troyanos, siguiendo los pasos de **Emilio y Duncan Wagner** y del inolvidable **Jacques de Mahieu** (Antropólogo Franco-Argentino, fundador del Instituto de Antropología y Ciencias del Hombre de Buenos Aires, Argentina, de la Comisión de Exploraciones Arqueológicas de la Corporación Planetarios.com, apenas conocido por las generaciones actuales, que poco saben de sus espectaculares descubrimientos que han alumbrado una visión real de nuestros orígenes culturales que ha contribuido a sacarnos de la ignorancia a la que nos han sometido la pobreza intelectual de la oligarquía política)"

La intercalación de información recabada por la bibliografía referenciada²⁷¹, se superpone con generosas valoraciones de corte nacionalista, donde pueden constatarse links titulados "Los mapuches no son originarios"²⁷² o bien publicaciones antisemitas²⁷³.

²⁷¹ La reproducimos como se encuentra citada en el portal: "**0**) Comisión de Exploraciones Arqueológicas, Alejandro Vega Ossorio, Consultor de medios periodísticos, revistas como "Muy Interesante" y History Channel, Director Técnico de la Comisión de Exploraciones Arqueológicas, dedicada a profundizar las Teorías Arqueológicas de Jacques de Mahieu, sostiene: *"La Arqueología Prehispánica tiene una gigantesca deuda con la familia De Mahieu. Las espectaculares intuiciones del Maestro Jacques han sido repetidas y utilizadas por todos hasta el cansancio como "propias" y casi ninguno lo ha reconocido. Las investigaciones de Jacques Marie de Mahieu y de su hijo Xavier, han revolucionado la Arqueología, es justicia que se les reconozca "*<http://www.arqueologicas.com.ar> (**1**) Los Vikingos en América, Rafael Videla Eissmann (**2**) Vicente Pistilli, Extracto de la obra "*Los vikingos en América*", Asunción, 2000".

²⁷² <http://infoconnoticias.blogspot.com.ar/2012/02/los-mapuches-no-son-originarios.html>

²⁷³ <http://infoconnoticias.blogspot.com.ar/2014/11/informe-especial-argentina-la-israel.html>

B – Del segundo acto

Recuperando los registros de campo, la excepcionalidad pilosa comechingón me fue manifestada casi en los mismos términos que son explicitadas en las crónicas coloniales. Incluso no son pocos los autoadscriptos que vinculan la condición barbada con la blanquitud del cuerpo comechingón.

Si bien en varias ocasiones me había sido revelado “el cuerpo comechingón”, a través de un discurso sobre las diferencias entre cráneos y extremidades como marcación de continuidad con los antepasados cuando no por la cantidad de ADN indígena existente en la sangre, mis indagaciones pasaban más por establecer las reapropiaciones y usos del pasado en los adscriptos como comechingón que en reparar en aquellas materialidades.

En general, en las respuestas de los entrevistados habitualmente se entretejen prácticas culturales comechingón ensambladas con aseveraciones de corte biológico, constituyéndose como los dos caminos posibles para demostrar la continuidad en el tiempo y la autenticidad frente a los discursos de la extinción. Como señalamos en un apartado precedente, la representante del INAI mencionada me señaló el énfasis biológico en el proceso de autoadcripción y de comunalización cordobesa.

En relación a lo considerado, resulta importante señalar que existe consenso entre muchos autoadscriptos comechingón por realizarse estudios de ADN, para comprobar su ascendencia indígena. Algunos ven como positivos los estudios realizados hasta hace poco tiempo por el Laboratorio de Bioantropología del Museo de Antropología de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, “dirigidos al estudio de los patrones de variación biológica en las poblaciones prehispánicas y contemporáneas del área central del territorio argentino”²⁷⁴. Los mismos

²⁷⁴ En la siguiente página web se detallan los objetivos y alcances del mismo: <http://www.museoantropologia.unc.edu.ar/bioantropologia.htm>

fueron coordinados por el Dr. Darío Demarchi (investigador responsable del laboratorio) junto a un equipo integrado por la Dra. Mariana Fabra, la Dra. Angelina García, el Dr. Rodrigo Nores y la bióloga Maia Pauro.

Entre otros objetivos, los estudios perseguían: "Analizar la variación genética de los antiguos pobladores de la región a partir del análisis de marcadores de linajes maternos y paternos (análisis de ADN antiguo)" e "Investigar la composición genética de las poblaciones contemporáneas del centro de Argentina a partir del análisis de marcadores de linajes de herencia materna (ADN mitocondrial), paterna (cromosoma Y) y biparental (marcadores informativos de ancestralidad)".

La información publicada en una entrevista realizada por Lucas Viano al equipo mencionado, aparecida en La Voz del Interior el 24 de agosto de 2013²⁷⁵, formaliza que el 69% de las muestras de donantes cordobeses tiene genes amerindios por vía materna (ADN mitocondrial), mientras que para el cromosoma Y, el 7%.²⁷⁶

Como venimos sosteniendo, la portación de "sangre indígena" aparece renuente en la voz de los entrevistados, especialmente cuando señalan su filiación biológica con sus antepasados por la vía de descendencia predominantemente uterina. A *prima facie* lo revelado por el estudio precedente mantiene un estrecho vínculo con la memoria oral de los autoadscriptos.

Sin embargo corresponde señalar que los linajes amerindios no pueden homologarse *strictu sensu* a la etnicidad comechingón, especialmente luego de recuperar las consideraciones realizadas en la primera parte de este trabajo, que refieren a la imposición hegemónica de tal denominación como

Según una comunicación de la Directora del Museo de Antropología Mgter. Mirta Bonnin, dichos estudios no se llevan a cabo en la actualidad debido a la conclusión de un subsidio que posibilitaba su realización. No obstante, miembros autoadscriptos como comechingón le han manifestado la "necesidad" de continuarlos por representar una muestra contundente de la continuidad biológica indígena en la provincia de Córdoba.

²⁷⁵ Se puede consultar en: <http://www.lavoz.com.ar/ciudadanos/con-el-aporte-de-voluntarios-estudian-los-genes-cordobeses> y http://www.lavoz.com.ar/sites/default/files/file_attachments/nota_periodistica/El_cambio_genetico_de_los_antepasados.pdf

²⁷⁶ Ver infografía en el Anexo.

también a la desnaturalización e introducción de indígenas de otras jurisdicciones y a la heterogeneidad de grupos que cohabitaban en el territorio denominado como Córdoba a la llegada de los españoles. Esto lo corrobora Rodrigo Nores cuando afirma que “Vemos que las poblaciones contemporáneas son más parecidas a los antiguos pobladores de Mar Chiquita que a los de las sierras”²⁷⁷, entendiendo que podría haber habido en el tiempo un recambio poblacional en la zona serrana e incluso una extinción de linajes.

Las imprecisiones para definir un fenotipo comechingón conviven con aquéllas que intentan demostrar un carácter objetivo en las prácticas culturales de aboriginalidad. Si bien varios autoadscriptos podrían enmarcarse dentro de un fenotipo de blanco europeo, su autoadscripción positiva suele referir a marcadores corporales que fuerzan (re)inscribirse en la esencialidad comechingón.

La no unicidad y univocidad del cuerpo comechingón alcanza a toda la población cordobesa. Los distintos sectores sociales que la componen comparten variaciones fenotípicas de color que no necesariamente se identifican como indígenas, aún cuando para muchos autoadscriptos esta situación se explica(ría) por la vergüenza que implica ser y sentirse “indio”.

C – Del tercer acto

En estas coordenadas, se configuran en el presente relatos y prácticas sobre la racialidad comechingón que alcanzan tanto a los colectivos comunalizados como a los sujetos que construyen las sospechas sobre su autenticidad.

Por un lado, las afirmaciones sobre la extinción “certificadas” por el Estado y la academia como explicamos en la primera parte de este trabajo, a *prima facie* imaginariza la idea de una no-existencia de “indios”, por la impureza de sus descendientes (vía miscegenación o asimilación/aculturación) o bien por su aloctonía.

²⁷⁷ <http://www.lavoz.com.ar/ciudadanos/el-vinculo-con-los-antiguos-pobladores>

Por otro lado, la continuidad de la presencia indígena en la provincia encuentra sus argumentos en las memorias colectivas e individuales, pero también en datos considerados como objetivos, provenientes de las últimas muestras censales basadas en principios autoadscriptivos y en la presencia de linaje amerindio en las muestras recabadas por el Museo de Antropología. En este caso, la persistencia de marcaciones y marcadores contemporáneos de aboriginalidad suelen homologarse a la pertenencia comechingón, o bien a las restantes grupidades formalizadas por el discurso arqueológico e histórico: sanavirones y ranqueles.

En este sentido reconocemos la actualización permanente de “criterios de percepción de raza” (Segato, 2007:136), los que discurren por un sistema de oposiciones desiguales, donde las materialidades étnicas subalternas intentan disputar sentidos difusos sobre las construcciones hegemónicas que las niegan.

Estos criterios se fueron constituyendo en la larga duración y su comprensión en el presente, no se puede desagendar metodológicamente de una propuesta genealógica que inscriba una historicidad particular inscrita en los relatos (nacional y provincial) sobre el estar juntos, a la vez del que se recrea en la voz de los autoadscriptos.

Si la desindianización hegemónica inscrita en las narrativas del “crisol de razas” implicó un borramiento de la huella indígena en el relato nacional, habilitó también la posibilidad de “dejar de ser indio” por la vía del blanqueamiento, a la vez que la continuidad por la vía del mestizaje que le es negada a los autoadscriptos. En este caso, estas explicaciones desembocaron en la constitución de una tipología de cordobés que, a la vez que enfatiza la licuación de lo indígena en una clasificación racial hegemónica, no le permite ubicarse tipológicamente como mestizo en tanto etnicidad (auto)apropiada que racializa selectivamente las relaciones de clase (Briones, 1998a).

Como venimos sosteniendo, si bien las autoadcripciones positivas como comechingón refieren más a la pertenencia a un linaje que a poseer “cara de

indio”, en algunos autoadscriptos la marca racial del fenotipo marca el reaseguro de continuidad. Incluso, las pertenencias étnicas se revelan discursivamente con énfasis cuando, aún teniendo “sangre mezclada”, se significa la existencia de “sangre india”.

Entendemos que el concepto de *fenomito* propuesto por Diego Escolar (2007) para explicar las lógicas alterizadoras en el caso huarpe, es de gran utilidad para lo que pretendemos explicar del caso cordobés. El autor sostiene que los *fenomitos*, en tanto representaciones biológicas de alteridad, constituyen

“naturalizaciones de ciertas prácticas culturales, circunstancias sociales o experiencias históricas, cuya historicidad y carácter social se borra para los actores precisamente en el proceso que las inscribe como rasgos fenotípicos de ‘raza’, es decir, como rasgos biológicos considerados esenciales que se traducen en marcas somáticas observables” (2007: 79-80)

A partir de una lectura atenta de la producción de los historiadores cordobeses de la pasada centuria, focalizados en marcar las particularidades locales frente a la política nacional, reconocemos una total ausencia de marcadores de aboriginalidad como constitutivos de la cordobesidad. El cordobés, desmarcado de cualquier condición étnica que no sea la de habitante del común provincial, es referido habitualmente como el “negro cordobés”. Como sostiene Blázquez (2006), esta categoría está ampliamente difundida y sus usos son muy distintos, remitiendo tanto a “una figura abyecta y despreciable, como convertirse en un apelativo afectuoso utilizado por los enamorados y el grupo familiar”.²⁷⁸

²⁷⁸ El autor retoma un artículo aparecido en La Voz del Interior del mes de enero del año 2000, titulado “Sanavirones cuarteteros”, donde se afirma: “El cuarteto, esta música tan especial; que sentimos los cordobeses tiene que ver con las raíces indígenas. Los sanavirones eran muy alegres, tenían grupos y bailaban. En cambio los comechingones eran más tranquilos”. Seguimos la publicación virtual: http://www.filo.unt.edu.ar/rev/temas/t2/t2_web_art_blazquez_discriminacion_generica.pdf

Detrás del apelativo “negro cordobés” existe una polisemia de sentidos que transcurre entre operaciones racializadas y verbalizaciones moralizantes. En el régimen discursivo que atraviesa las prácticas sociales – y no sólo de los autoadscriptos como indígenas- podemos establecer sospechas de una dimensión biologicista que pretende licuar el pasado afro e indígena provincial a la vez que operaciones punitivas de desmarcación que señalizan una otredad valorada por sus comportamientos impropios.²⁷⁹

Dichas consideraciones no están eximidas de contextos y temporalidades discímiles, que van desde su uso genérico para la población clasificada como “sectores populares”, a casos concretos como los constituyen las formas variadas de punición a sectores juveniles en el marco de la aplicación del Código de Faltas, como señalamos en el capítulo 4.

Al respecto, Crisafulli (2014) refiere que “negro cordobés” designa al joven pobre, no blanco y cuartetero, que es detenido por la policía a partir de estereotipos productores de inseguridad ciudadana, vinculados al color de piel, uso de gorras, colores llamativos y consumos culturales. Diversos autores que investigan la política represiva juvenil coinciden en que el punido “negro cordobés” se funda en una clasificación clasista donde los sujetos son marcados como pobres, sin trabajo o con trabajo precario, o bien receptores de planes sociales. A su vez, es portador de un rostro hijo

En otro artículo, Blázquez refiere al apelativo “*negra y negro de alma*”, los que “se caracterizarían en el plano estético por su “mal gusto” (*mersas*); y en el plano ético por su falta de dedicación al trabajo (*vagos*) y su carácter peligroso (*choros*). En el plano erótico, estos sujetos se distinguirían por ser simultáneamente objetos sexuales desvalorizados dado que los hombres carecen de belleza (*fieros*) y las mujeres de virtud (*putas*) y objetos reconocidos y temidos por su potencia sexual (*calientes*)” (2008:8). El subrayado pertenece al autor.

²⁷⁹ Por ejemplo en las asociaciones habituales que se realizan con los asistentes a los diferentes ámbitos de “consumo” del cuarteto, encontramos vinculaciones directas entre el pasado indígena y afro provincial y la impronta musical de los inmigrantes italianos, sintetizadas bajo la nominación de “negro cordobés”, tanto como portador contemporáneo de sangre mezclada y el gusto por este género musical. Al respecto sugiero consultar el texto de Blázquez, sobre los argumentos de diferentes legisladores cuando debatieron la definición del “Día del Cuarteto”. Publicación on-line: <http://www.culturafce.unc.edu.ar/PDFs/ARGENTINA-GUSTAVOBLAZQUEZ.pdf>

Otro trabajo refiere a la “tonada cordobesa”, conocida como “el cantito cordobés” y pronunciada en los “asentamientos populares”, sostiene la impronta huarpe-comechingón o bien sanavirón en dicha práctica lingüística, aseverando –desmarcación indígena mediante en el presente- “que desde siglos atrás fuera adoptada por los descendientes del conquistador español” (Toniolo y Zurita, 2012:16). Publicación on-line: <http://jornadasfilologiaylinguistica.fahce.unlp.edu.ar/v-jornadas/TonioloZurita.pdf>

del mestizaje del interior, o sea no blanco, y se ubica en los espacios periféricos de las ciudades cordobesas (Brocca, et. Al, 2013).

En este sentido entendemos que la “racialización de las relaciones de clase” (Margulis, 1998) en las experiencias cotidianas, donde se superponen las marcaciones biológicas y culturales, se enmarca en el paradigma clasista del “cabecita negra” de Hugo Ratier (1971). Claudio, un joven artesano con tez oscura, me refiere que cuando la policía lo detiene y le pide documentos, se lo asocia al imaginario de que es “choro o drogadicto” y “enseguida me preguntan donde vivo y si trabajo”.

El “negro cordobés”, frase popularizada en el relato de cuentistas reconocidos o en muchos pasajes de la legendaria revista Hortensia, se naturaliza en el uso común como una marcación aceptable que lo distancia con el puerto, o al decir de Ratier, con el del mestizo criollo del interior. La categoría nativa discurre por caminos ambiguos de aceptabilidad y punición, pero en el fondo refleja una construcción social siempre renovada en la historicidad del relato nacional y provincial. El orgullo de formar parte y/o de tener patrimonialmente al “negro cordobés” como un rasgo de cordobesidad (interioridad o exterioridad mediante de acuerdo a la posición del sujeto de la enunciación), se configura como un sujeto sospechoso cuando la praxis de la política represiva policial detiene por fenotipo, activando representaciones sedimentadas sobre la re-traducción clase y raza (Guber, 2002).

Por lo tanto, la racialización positiva del “negro cordobés” como efecto de alterización, se inscribe más en una construcción patrimonial cuya peculiaridad refiere a lo chistoso y simpático, cuando no a la naturalizada creencia que el color de piel o determinadas vestimentas/prácticas (piel oscura, gorra, rastas, ser artesano, ser “hippie!, etc.) refieren a conductas morales que se inscriben por fuera de lo esperado.

La conjugación entre las representaciones biológicas y las culturales y sus efectos en las prácticas cotidianas, nos advierte sobre la particularidad etnográfica en los distintos territorios de la provincia. En ella se activan

también los imaginarios de que algunos sectores racializados se encuentran en los espacios rurales, precipitando la representación de que, si después de todo hay “indios” en Córdoba, seguramente se encuentran en el interior provincial, en sitios aislados, como una reverberancia redfeliana de la comunidad folk.

Entendemos entonces que, para nuestro caso, el emplazamiento del mote “negro cordobés”, circunscripto históricamente entre los años '60 y '80, reinscribe en el presente nuevas representaciones. En una coyuntura donde el discurso multicultural enfatiza el reconocimiento de la diversidad, la categoría “negro cordobés” habilita un desplazamiento que desclausura la irreversibilidad instituida por los discursos de la extinción, habilitación producida por la vía de la mestización, pero sin que esta categoría se erija como nuevo metatérmino de autoadscripción. Si “la sangre es nuestro único pasaporte de autenticidad” como me enfatiza Marta, detrás del “negro cordobés”, en tanto multiculturalmente pensada como una etnicidad disponible (Segato, 2007), se abre la grieta por disputar sentidos de aboriginalidad donde lo “indio”, como enfática marcación, intenta empoderarse –casi- como esencia.

Coincidimos con Briones (2002:72-73) cuando afirma que la racialización que operó detrás de la noción de “nación argentina”, constituyó el camino irreversible del ingreso a la “civilización/argentinización/ciudadanización” por la vía del blanqueamiento y el mestizaje. Este proceso se instrumentó a partir de considerar “marcadores de pobreza” y de una “racialización selectiva de las relaciones de clase”, que si bien habilitó desplazamientos dentro de las categorías sociales, no les permitió a los sujetos de las mezclas más que ubicarse en la de “cabecita negra”.

En este caso, la comechingoneidad disputa entonces una doble filiación en los relatos hegemónicos. El reconocimiento por un lado de su propia existencia como “indio” y no como mestizo, a la vez que su entramado como componente popular legitimado de la cordobesidad. Si la doble ciudadanía –como “indio” y “argentino”- habilitada constitucionalmente como me refiere Gladys, implica una reparación y reconocimiento de su

preexistencia, pero –por sobre todo- de su perdurabilidad en el presente, la aboriginalidad comechingón en tanto marcación subalterna fuerza un sentido de reversa, pero no como pasaje de etnicización racializada al revés, sino como una identidad política que se erige como denuncia de las operaciones de desmarcación en el proceso histórico cordobés.

Las mezclas de sangre reveladas en los discursos de los entrevistados acentúa la pertenencia a un linaje sanguíneo que opera, para los autoadscriptos comechingón, como validador de existencia y continuidad. La mezcla no implica dilución, sino que detrás del orgullo que expresa el tenerla, se configura una esencialidad que sólo es posible comprenderla en relación con lo no indígena y en un contexto histórico de desmarcación, estableciendo en los procesos históricos de formación de alteridad, cadenas de equivalencias en términos de posibilidad (Butler, Laclau y Zizek, 2004).

El cuerpo comechingón recobra existencia en las voces de la autoadcripción. Las identificaciones positivas interpelan los estándares proclamados detrás del “negro cordobés”, categoría política (y no exenta de moralidad) que si bien aparece signada bajo el paraguas clasista y cultural, esconde según los comunalizados el pasado negro e indígena clausurado por los discursos hegemónicos. “En nuestra comunidad no hubo negros, pero en muchas comunidades hay sangre negra y comechingona. (...) Si bien algunos tenemos apellidos italianos, lo comechingón viene en general por nuestra madres y abuelas” afirma Mirta.

El carácter de mestización biológica que se construye a partir de lo que podemos llamar un efecto de sangre y de fenotipo, es significado por la pertenencia al linaje ancestral, pero también necesariamente a diacríticos inscriptos en el color de la piel. El esfuerzo por definir una tipología racial comechingona se desdibuja cuando los miembros autoadscriptos refieren sus prácticas laborales, sus estudios universitarios, o sus actividades cotidianas, como afirma Mirta cuando dice “yo soy igual que cualquier hijo de vecino, y aunque sea blanca de piel, soy india”.

La arbitrariedad de la autoadscripción, a la vez que no define límites fijos para las clasificaciones, activa un campo de disputas con las marcaciones provenientes de investigadores y del sentido común. A la vez que el mestizaje -como formulación categorial- se encarna en las explicaciones sobre la extinción de los “indios”, la continuidad en el presente se expresa en las voces de los entrevistados bajo la nominación de “comechingón” y de “negro cordobés”²⁸⁰.

En la pulseada, resuenan performativamente las palabras de Anibal Montes sobre la perdurabilidad de la “sangre indígena” en Córdoba:

“(…) nuestro indigenismo tiende precisamente al conocimiento de la verdad histórica de lo autóctono americano, con el objeto de levantar la lápida de la ingnomia con que se pretendió sepultarlo en el olvido y para probar que lo autóctono americano se ha conservado en el fondo de la conciencia criolla, allí donde una gota de sangre autóctona circula en las venas de un americano” (2007:148).

²⁸⁰ Como excepción a que el mestizaje se constituye como sinónimo de extinción, reconocemos los planteamientos de Montes, donde acentúa la perdurabilidad de lo indígena en el componente sanguíneo de mestizos (a los que homologa como criollos).

CONCLUSIONES

“Entre lo singular de la experiencia de campo y la complejidad de nuestro estar-sentir-saber ahí, se juega la construcción de una narración”

Elsie Rockweell. *La experiencia etnográfica* (2011:201).

Al iniciar la escritura de esta última parte de la Tesis, se entretejen sensaciones dispares, que oscilan tanto en las prescripciones metodológicas esperadas en esta parte del proceso etnográfico, como también las experiencias dispares vividas en los territorios de la comunalización, donde las palabras y los cuerpos de los comuneros parecieran seguir hablando por sobre los considerandos explicativos a explicitar.

Recuperando los interrogantes iniciales formulados en la primera parte de este trabajo, tanto aquellos que se fueron modificando en la medida que la experiencia etnográfica interpelaba los (des)conocimientos previos e indicializaban los posibles caminos de la exégesis hermenéutica, como los resultantes de las rutinas indagatorias siempre (i)limitadas, ensayamos algunas conclusiones, las que entendemos como provisionarias.

Lo provisional se entiende aquí en un doble sentido. Por un lado por haber optado por *unos* enfoques teóricos, epistémicos y metodológicos por sobre *otros*, pero también porque al (des)objetivar reflexivamente mi posición de investigador, la enmarco bajo condiciones históricas concretas cuyas relaciones *-necesarias e independientes de mi voluntad-*²⁸¹ se emplazan como posibilidad explicativa.

En estas coordenadas, situamos las reflexiones finales bajo una trama de dislocamientos temporales, que al pretender desmontar la linealidad decimonónica que referimos en la introducción, empodere explicaciones devenidas de la agentividad propia del particular etnográfico que tratamos, “nivel” que -como dice Hall- intenta escapar de “conceptos en extremo generalizadores”, para captar “lo que sucede en el mundo” (2011:53).

²⁸¹ Reapropiación reflexiva sobre lo prescripto por Marx (1991).

De las comechingoneidades: relocalizando los tiempos múltiples

En la larga duración considerada, lo “comechingón” se fue configurando bajo condiciones históricas concretas y hegemónicas de fabricación de una identidad genérica, disputando sentidos disímiles entre los sujetos marcados como tales y las autorrepresentaciones renovadas sobre su pertenencia étnica.

El triple ordenamiento de (des)(re)etnicización hegemónico, a la vez que marcó tiempos posibles de existencia como “comechingón” o “indios” en el pasado cordobés, habilitó los pasajes de la etnicidad a través de filtros identitarios “nuevos” bajo la paleta del mestizaje, que clausuraron continuidades para devenir sujetos ciudadanos forzados a despojarse de un salvajismo cualificado, bajo estándares culturales civilizatorios.

Estos procesos hegemónicos ubicaron a los sujetos en etnicidades disponibles (Segato, 2007), constituyendo una etnogénesis inducida e ilimitada a través de programas narrativos que los fabricaron como “comechingones”, “indios”, “extintos” y “minorías”. Cada creación etnogenética, en el sentido de síntesis racial y cultural epocal que le asigna Bartolomé (2006), reconoce un telos irreversible que estructura – aparentemente- una temporalidad única para la desmarcación en las narrativas de la gubernamentalidad y de las producciones académicas referenciadas.

Esta habilitación gradual de posibilidades –aparentes- por donde marcarse, a la vez que explicó la desmarcación por caminos más “naturales” que históricos, se ensayó bajo políticas conceptuales (De la Cadena, 2006) miscegenadoras y aculturadoras sobre la aboriginalidad, que se cristalizaron como verdades indiscutibles y certificadas, representaciones pensadas –como dijimos- por el lugar que ocupan los agentes desmarcadores como por los significados que pretenden instituir.

El mestizaje ocupa en nuestro trabajo un momento significativo como construcción histórica de alteridad (Segato, 2007). Al recuperar los conceptos de racialización y etnicización propuestos por Briones (2002), pudimos desentrañar que estas operaciones, a la vez que discriminaban un

tiempo posible de existencia –más para las categorías que proponían que para los sujetos marcados dentro de ellas-, implicaron mecanismos que, como dice De la Cadena (2006), produjeron nuevos sujetos para sacarlos del atraso que la misma indigeneidad suponía.

En este sentido, los desbordes de la grilla inicial de población recategorizaron todo aquello que no encuadraba en el orden moral colonial. El mestizaje operó en este sentido, más como una construcción académica que tradujo las categorías coloniales varias que fueron marcándose en los censos de población, que por la fuerza misma que tuvo el marcador “mestizos”, en ellos.

Los enfoques explicativos –posibles- hicieron el resto. La influencia de los estudios de la aculturación –que no siempre desligaron operaciones racializadas sobre la población considerada- trataron de explicar la singularidad de las mezclas, pero a partir de estudiar “las culturas de los nativos que participan de la vida civilizada” (De la Cadena, 2009:261), fortaleciendo una teleología del mestizaje (263).

Los variados estudios del mestizaje que referenciamos, pretendieron indagar sobre las problemáticas particulares en las distintas áreas de estudio. El caso cordobés reconoce -en ese sentido- una provincialización del mestizaje, atada a explicaciones que fundaron una economía política de las mezclas, organizadas bajo una rígida epistemología modernizante. De allí la imposibilidad de marcar continuidades étnicas y de reconocer temporalidades múltiples en la desordenada conductas morales y en el festival de fenotipos que mostraba Córdoba en el siglo XVIII.

Antes que lo advirtiera la academia, la reescritura de las historias nacionales (y provinciales) fue –casi- imperativamente impuesta por las organizaciones e “intelectuales indígenas” (Albó, 1994; Van Cott, 2000; De la Cadena, 2009). Las propuestas varias en que se retraducen las representaciones de la “interculturalidad”, en tanto lugar epistémico posible para producir nuevas formas de conocimiento, no sólo alcanzan a la gubernamentalidad -la que no ha dudado en neoliberalizar interculturalmente sus prácticas-, sino también a las producciones etnográficas, las que además de agendar la “voz indígena”, deben

replantearse los saberes otros que proponen para reinterpretar una vez más las clasificaciones sobre su alteridad.

Las disputas entabladas por los comuneros contemporáneos para desmontar tales procesos, a la vez que se apropian de las clasificaciones preterizadas como comechingón, especialmente la instituida por el discurso arqueológico y patrimonialista de Serrano, agenda temporalidades múltiples y diferenciales que son habilitadas por las operaciones de la memoria (Jelin, 2002) que reconocemos en las distintas generaciones de los comunalizados.

Las velocidades dispares en que transcurre la configuración de la comechingoneidad, se materializa en las formas varias y recreadas de formalización de esencias, que sólo encuentran carácter objetivo cuando se las establece en el campo de disputas con lo no comechingón, y especialmente con los sujetos sacrificadores de la comechingoneidad.

Entendemos que estos intentos de diacritizarla se enfatizan cuando resulta necesario pragmatizar la continuidad a través de marcadores objetivos que demuestren la autenticidad de las autoadscripciones. En este sentido, los sujetos comunalizados apelan a los estudios de ADN, a las muestras censales contemporáneas y a la inscripción variada de prácticas ritualizadas como certificación positiva de su existencia.

Estas prácticas de neutralización de los discursos extintores entendemos que deviene como contestación implicada a las operaciones de desmarcación y a los sentidos representados en las subjetividades ciudadanas acerca de su certificada “ausencia”. La praxis de la comunalización se erige –en este sentido- como una modalidad particular de contestación a los procesos hegemónicos de des-etnicización cordobesa, y se realinea –con condimentos propios- a las impugnaciones que la movilización indígena realiza a nivel continental.

Los mecanismos de etnicidad inducida habilitados por la estatalidad nacional que examinamos, si bien son reconocidos como un camino fecundo de reparación histórica, son opcionados bajo un halo de sospecha, especialmente cuando se reconsidera el papel desmarcador de la gubernamentalidad a lo largo de la historicidad cordobesa y nacional. El

fetichismo sobre la certificación de existencia que formalizan los registros de personerías jurídicas, a la vez que actúan bajo una sobredeterminación de lo enunciable (Angenot, 2010) recrea efectos performativos en las subjetividades, que deriva en continuos realineamientos intra-étnicos y en organizaciones varias (des)alineadas en los niveles anidados de la estatalidad (Briones, 2005).

Los mitos contemporáneos sobre la Córdoba decible considerados, nos permiten actualizar las representaciones contemporáneas sobre la cordobesidad, a la vez que indicializar las prácticas racializadoras que ensaya ininterrumpidamente el cordobesismo delasotista en el presente. Su obsesión por reclamar una grandeza para Córdoba, negada –presuntamente- por la historia fabricada desde el puerto, implica una resucitación permanente de imágenes sobre el pasado docto y resonante de “las campanas”, que se intercala sin –aparentes- fisuras con los hombres paridores de la provincialidad. La blanquitud que ostenta, se materializa en una mañosa simbología que exultantemente enfatiza el constitutivo migrante del crisol de razas y el “hambre” monumental más(s) mediático.

A diferencia de las coordenadas que propone Briones cuando analiza las lógicas de las políticas indigenistas contemporáneas a nivel nacional en tanto “manera neodesarrollista de construcción de hegemonía” (2015:40), podemos ver que en Córdoba –y una vez más-, la etnogubernamentalidad reactualiza el discurso integracionista en la lógica multicultural del capitalismo (Zizek, 2001), con la enfática distinción que sostiene en relación a lo ensayado por el kirchnerismo.

Mientras el programa narrativo del cordobesismo ensaya explicaciones urgentes sobre su repentina inclusión de “los pueblos originarios” en una pragmática de la inmediatez electoral, reordena la etnicidad por los caminos de la subordinación tolerable del multiculturalismo, situando en los márgenes del Estado supervivencias que ahora parecen renacer “casi desde la nada” (Stagnaro, 2014), como una cuña a una simbología generosa que los concibe como “inapropiados inaceptables” (B. Williams, 1989) por ser “descendientes”.

En su función eternizadora de perpetuar este relato interesado, el cordobesismo agencializa la emergencia comechingón en la conformación de un registro provincial de “descendientes” de pueblos indígenas de Córdoba,²⁸² junto a la adhesión parcial a la ley nacional de Restitución de Restos Humanos N° 25.517, y sin considerandos acerca de la posibilidad de aplicación de otra legislación –como por ejemplo la 26.160 que declara la “emergencia territorial”, en un territorio que se define más para el consumo turístico enfatizado en el Programa Noroeste, que por la expoliación de los recursos que sostiene.

La marcación como “descendientes”, a la vez que inscribe agentividad como práctica racializada, diluye la emergencia étnica a una ontología que ya fue sacrificada en 1837, a través de la ley que decretó la “extinción” oficial de los “pueblos de indios” de Córdoba, por no ser “tales”, y de las leyes que el juarismo formalizó a fines del siglo XIX, para liquidar definitivamente la propiedad comunitaria de la tierra.

De la comunalización

La comunalización diferencial que registramos en el territorio cordobés, si bien se encuentra implicada en los dispositivos gubernamentales de etnicidad inducida, recrean representaciones sedimentadas generacionalmente sobre el pasado particular de cada grupo, y se estructura bajo supuestos del carácter natural que conlleva la diada indígenas/comunidad.

La constitución de “pueblos de indios” durante la colonia, poco estudiados en nuestra jurisdicción, requieren del establecimiento de algunos recaudos, que si bien fueron explicitados en esta Tesis a partir de la recuperación de los trabajos de Tell y Castro Olañeta (2011) y Tell (2011), merecen una consideración en este apartado final.

²⁸² El proyecto de ley enviado a un grupo de comunidades, en su artículo 1 dice textualmente: “Créase el Registro de Comunidades Descendientes de los Pueblos Originarios de la provincia de Córdoba, cualquiera sea su situación jurídica, en el ámbito de la Agencia Córdoba Cultura S.E. u el organismo que en el futuro lo reemplace”. En Anexo se reproduce la totalidad del proyecto.

La ley de 1837 que define la “extinción”, lo hace bajo la nominación de “antiguos pueblos de indios”²⁸³. Entendemos acá que el Estado cordobés recupera la documentación colonial que especificaba la localización de esas unidades socioproductivas, incluyendo a San Marcos como tal, siendo que el estatus comunitario lo obtiene en un litigio con la Corona entre 1806 y 1808. A finales del siglo XIX, y a los fines de “liquidar” las tierras que mantenían “en común”, el Estado provincial las nomina como “comunidades indígenas” que según Tell (2011), refería a reconocer la existencia de “comuneros propietarios”.

No obstante, y pese a la ley de extinción considerada, el remate final de las tierras se hace reconociendo que los grupos expropiados son “comunidades de indios”, sin que necesariamente tuvieran un título específico al respecto. Así lo reflejan los documentos de la época, particularmente los escritos por los agrimensores del Departamento Topográfico provincial.

Estas imprecisiones en las denominaciones pueden constatarse en la abundante documentación existente sobre los litigios mantenidos por los distintos “pueblos de indios”, y particularmente los ensayados por la administración borbónica desde finales del XVIII. En la mayoría de los casos podemos ver el carácter expropiador de la política indigenista y la argumentación racializadora, especialmente cuando establece dudas sobre el componente poblacional de estos “pueblos” y “comunidades”, por cohabitar en ellos “negros”, “mulatos” y “zambos” (Tell, 2011:210).

Las razones de “utilidad pública” esgrimida por la estatalidad a finales del siglo XIX, implicó el desconocimiento de los derechos sobre la tierra comunal otorgados por las autoridades coloniales, o bien una nueva reinterpretación sobre el alcance de la definición territorial anterior, como consta en los casos de San Marcos, La Toma y Cosquin (Tell, 2011).

Para el caso que estudiamos, encontramos superpuestas las representaciones de los comunalizados acerca del constitutivo comunitario en el pasado.

²⁸³ Tell señala que sólo “ocho fueron registrados por los funcionarios coloniales como “pueblos de indios” con tierras comunales, curaca y/o cabildo indígena y sujetos al pago de tributo hasta la última década colonial”, con reconocimiento del gobierno provincial hasta mediados del siglo XIX como “antiguos pueblos de indios” o “antiguas reducciones de indios” (2011:201).

En los territorios que registran comunalización coincidentes a los desestructurados a finales del XIX, se mantiene una continuidad adscriptiva a esos territorios, pero no sólo en las representaciones, sino también en las prácticas de “uso” espacial registradas. Esta constatación por la vía de la memoria oral, reconfigura la continuidad en la larga duración, ya que como demuestra Tell (2011), la tenencia comunal al momento de la liquidación final, se había mantenido ininterrumpidamente. La habitación de prácticas contemporáneas junto a ríos, montes y yacimientos arqueológicos, cuyas tierras se encuentran bajo propiedad privada, yuxtapone los criterios de representación sobre la tierra como propiedad y la tierra como territorio ancestral, a la vez que se erige como denuncia de no habilitar relevamientos territoriales, como algunos comuneros reclaman.

Distinta situación reconocemos en las comunidades cuyo territorio (urbano o rural) no necesariamente registra la existencia de un “pueblo de indios” en el pasado. Las marcaciones autoadscriptivas se indicializan más en las memorias genealógicas de su pertenencia pasada como “indios”, y no siempre como comechingones. No obstante, en los caminos posibles por donde re-etnicizarse, lo comechingón se erige hegemónicamente como la adscripción disponible, por sobre las otras habilitadas en la territorialidad provincial.

De las subjetividades étnico-ciudadanas

Las representaciones subjetivas de pertenencia ciudadana reconocen condiciones de producción históricas y planos distintivos de configuración, que refieren –como hemos señalado- a entramados complejos en/entre los fenómenos globales, nacionales y provinciales.

Las crisis sucesivas de los modelos representacionales subyacentes en la estatalidad argentina, sean ellas las signadas en las narraciones del crisol de razas, del “estado benefactor” o bien las neoliberales contemporáneas, con sus particulares programas narrativos de provincialidad, aparecen como nodales reflexivos en esta Tesis, para poder despegarnos de cualquier explicación instrumental sobre la comunalización comechingón en Córdoba.

Si bien los dispositivos de etnicidad inducida incentivan la comunalización, alentando una política indigenista que como dice Briones (2015:42) registra cambios de valencia entre la otrora categorización de “cabecitas negra” y la actual de “pueblos originarios”, y atendiendo a registrar las tensiones entre sujeción y subjetivación (43) devenidos de la consideración de procesos históricos en la larga duración, recuperamos nuestro trabajo etnográfico, para ensayar algunas consideraciones al respecto.

Sostuvimos que -en general- los comunalizados reconocen cambios importantes en la legislación indígena nacional, en tanto los desplaza de poblaciones residuales a sujetos de derecho. Estas representaciones anclan en reconocer las (des)memorias de la gubernamentalidad en la larga duración y en la reafirmación de la autoconciencia de “siempre saber” que son/fueron “indios”. Más allá de los realineamientos epocales con administraciones burocráticas que administraron la etnicidad, algunas “más benéficas” para los “indios” de entonces y otras más desmarcadoras, las memorias comechingonas parecen no negociar la idea de que la estatalidad, en sus diferentes niveles, y la “academia”²⁸⁴, son los históricos agentes que hablaron por ellos.

Esta denuncia desde una subalternización largamente promovida conlleva una -serial- sospecha permanente sobre los nuevos derechos otorgados, pese a los alineamientos/alejamientos considerados en relación a la política indigenista nacional.

Una lectura apresurada de la emergencia indígena en Córdoba, entiendo que abonaría pensar explicaciones más cercanas a las posiciones de sospechas de autenticidad o extinción, que a explicar las continuidades que encontramos en la larga duración.

Si el caso cordobés amerita ser explicado por momentos etnogenéticos diferenciales, que amojonan la larga duración, sea como “comechingones”,

²⁸⁴ En las entrevistas con varios comunalizados se me señaló indistintamente o bien con sentidos difusos, cierta homologación entre “académicos”, “antropólogos”, “arqueólogos” como únicos e interesados narradores de la historia sin la voz indígena. A su vez, en esas consideraciones, la racialización generalizada como “blancos”, apareció renuientemente como un hiato clasificatorio que había constatado en territorios de Pampa-Patagonia y Chaco, y que supuse como habitación inherente a un proceso propio acontecido al momento de la consolidación del Estado como Nación, bajo el paradigma blanqueador del crisol de razas.

“indios”, “mestizos”/“extintos”, pareciera que se desprende más de una consideración encorsetada que promueve el concepto mismo por el proceso de intelección que ensayamos, que por los sentidos contrapuestos que esgrimen los comunalizados.

En otras palabras, si reconocemos desplazamientos témporo-espaciales en las distintas y distintivas nominaciones sacrificantes de indigeneidad, la renominación de este proceso como etnogénesis -bajo la apropiación de lo “comechingón” como diacrítico instituido y certificado por el discurso arqueológico hegemónico-, habilitaría a entender que estamos frente a “indios nuevos”.

En cambio, si la indigeneidad –como sostuvimos siguiendo a De la Cadena y Starn (2009) y a Briones (1998a), resulta contingente, histórica y se define en relación permanente con/desde lo no indígena, reemplazamos su existencia siempre renovada en una territorialidad que, paradójicamente- se designó colonialmente como América y para “ellos”.

Los posibles caminos explicativos los fuimos señalando a lo largo de este trabajo, guiados más por dar cuenta de lo que acontece en Córdoba -y especialmente por la ausencia de pesquisas sobre la paradigmática comunalización-, que por clausurar con una categoría, este acontecer. Entendemos así que denominar a este proceso como etnogénético, correría los riesgos mencionados, por lo que preferimos referirlo como “emergencia étnica”, en tanto momento de visibilización e institucionalización jurídica de comunidades, que sólo se entiende si lo articulamos en la larga duración y en las memorias generacionales de los autoadscriptos, que refieren simultáneamente a su continuidad histórica, más que a una tipología que los recrearía como “nuevos”.

Si la ciudadanía refiere no sólo a ser destinatario de derechos, sino a la posibilidad de un ejercicio permanente de empoderarlos pero también reconsiderarlos y tensionarlos por la vía de la comunalización y movilización, los alcances que promueven serán siempre limitados por el desborde que promueve lo político (Briones y Ramos, 2010), y por las subjetivaciones derivadas que promueve y proclama. Las intersubjetividades que (se) ponen en juego las entendemos como

posibilidades limitadas pero variadas de aboriginalidad, que encuentran en las tensiones intra del campo indígena cordobés, más un fortalecimiento por la inscripción de la lucha que empoderan, que una debilidad para imponer los reclamos.

En la aparente ciudadanía diferenciada que reclama el ambivalente cuerpo comechingón dentro del apelativo “negro cordobés”, pretende más re-etnicizar un concepto, que desdibujarlo como carácter genérico e (in)diferenciado de identidad, como un reclamo –casi nostálgico- de la continuidad comechingón en el presente.

FUENTES

- *Carta al P. Juan Sebastián de P. Alonso de Barzana S. J., 1594.*
- *Compilación de Leyes, Decretos, Acuerdos de la Excma. Cámara de Justicia y demás disposiciones de carácter público dictadas en la Provincia de Córdoba desde 1810 á 1870. Tomo 1. Imprenta del Estado. 1870.*
- *Descripción de las provincias de Tucumán de Pedro Sotelo Narváez, 1583.*
- *Descripción de las tierras del Tucumán y Cuyo de Gerónimo de Vivar, 1550.*
- *Digesto de Ordenanzas y Acuerdos de la Municipalidad de la Ciudad de Córdoba, 1886-1890. Folio 185.*
- *Información de méritos y servicios de D. Lorenzo de Suárez de Figueroa, hechos en la conquista y población de las provincias de Tucumán con D. Jerónimo Luis de Cabrera y Gonzalo de Abreu y, especialmente, en el cargo de capitán de justicia y mayor en Córdoba, de la Nueva Andalucía. Año 1580.*
- *Memoria del Ministro de Gobierno, Justicia y Culto de la Provincia de Córdoba 1886/87.*
- *Probanza de Méritos y Servicios de Pedro González del Prado, 1548.*
- *Relación en suma y de la tierra y poblaciones que Don Gerónimo Luis de Cabrera, Gobernador de estas provincias de los juríes a descubierto donde va a poblar en nombre de su magestad una ciudad, 1573. Lorenzo Suárez de Figueroa o Jerónimo Luis de Cabrera.*
- *Tratamiento de la cuestión indígena. Cámara de Diputados de la Nación. Buenos Aires. Dirección de Información Parlamentaria. 1991. 3º edición.*

DIARIOS

El Eco de Córdoba, 9 de agosto de 1874

El Eco de Córdoba, 23 de agosto de 1883

El Eco de Córdoba, 18 de febrero de 1886

Infobae, 13 de mayo de 2008
Infobae, 01 de diciembre de 2014
“*Info/Con Noticias. Información por la Verdad*”
La Mañana de Córdoba, 8 de octubre de 2005
La Mañana de Córdoba, 09 de noviembre de 2011.
La Voz del Interior, 3 de diciembre de 2006. Suplemento Temas.
La Voz del Interior, 18 de abril de 2008
La Voz del Interior, 10 de noviembre de 2010
La Voz del Interior, 26 de diciembre de 2010
La Voz del Interior, 30 de diciembre de 2010
La Voz del Interior, 14 de abril de 2011
La Voz del Interior, 8 de noviembre de 2011
La Voz del Interior, 29 de enero de 2012
La Voz del Interior, 24 de agosto de 2013
La Voz del Interior, 13 de agosto de 2014
Los Principios, 19 de septiembre de 1930
Página 12, 14 de octubre de 2004
Perfil.com, 08 de septiembre 2011

BIBLIOGRAFÍA

A.

ABERCROMBIE, Thomas (1991). “Articulación doble y etnogénesis”. En MORENO, S. y SALOMÓN, F. *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI y XX*. Tomo I. Quito. Pp. 197-212.

ADORNO, Rolena (1992). “El indio ladino en el Perú colonial”. En LEON PORTILLA, M.; GOSSEN, G. y KLOR de ALVA, J. (eds.). *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, vol. 1: Imágenes interétnicas. Madrid. Siglo XXI. Pp. 369-396.

AGAMBEN, Giorgio (1998). *Homo Sacer: Sovereign power and bare Life*. Stanford. Stanford University Press.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo (1990). *Obra Antropológica XV: Crítica antropológica*. México. Fondo de Cultura Económica.

AGÜERO, C. y GARCÍA, D. (comps.) (2010). *Culturas interiores. Córdoba en la geografía nacional e internacional de la cultura*. La Plata. Al Margen.

ALBERT, B. (1997). "Territorialité, ethnopolitique et development à propos du mouvement en Amozonie brésilienne. *Cahiers des Ameriques Latines* 23:177-210.

ALBÓ, Xavier (1994). "And from Kataristas to MNRistas? The Surprising and Bold Alliance between Aymaras and Neo-liberals in Bolivia". En VAN COTT, D. (ed.). *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*. Nueva York. Saint Martin's. Pp. 55-81.

----- (2002). *Pueblos indios en la política*. La Paz. CIPCA.

ALVAREZ, Luis R. (2003). *Las Lenguas Aborígenes (Testimonio de nuestras raíces)*. Córdoba. Alción.

ALVARO, Daniel (2010). "Los conceptos de "comunidad" y "sociedad" de Ferdinand Töniés". En *Papeles del CEIC* n° 52.

AMBROSETTI, Juan B. (1901). "Antigüedades calchaquíes. Datos arqueológicos sobre la provincia de Jujuy (República Argentina)". En *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, T. LII.

AMEGHINO, Florentino (1885). "Informe sobre el Museo Antropológico y Paleontológico de la Universidad Nacional de Córdoba durante el año 1885". *Boletín de la Academia Nacional de Ciencias de Córdoba*, VIII, pp. 347-360, Buenos Aires.

----- (1889). "Contribución al conocimiento de los mamíferos fósiles de la República Argentina". *Actas de la Academia Nacional de Ciencias de Córdoba*, IV, Buenos Aires.

AMORIM, Paulo M. (1975). "Acamponesamento e proletarização dos povos indígenas do nordeste". *Boletim do Museu do Índio*, núm. 2 (serie Antropologia).

AMSELLE, J.L. et M'BOKOLO, E. (1999). *Au coeur de l'ethnie: ethnies, tribalisme et État en Afrique*. Paris. La découverte.

ANGENOT, Marc (2010). *El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible*. Buenos Aires. Siglo XXI.

ANSALDI, Waldo. "Una modernización provinciana: Córdoba, 1880-1914". En *Estudios*, N° 7 y 8, Córdoba, junio 1996-junio 1997, pp. 51-80.

APPADURAI, Arjun (1981). "The Past as a scare resource". *Man*, vol. 16, núm. 2, pp. 201-219.

----- (1986). "Theory in Anthropology: Center and Periphery". *Comparative Studies in Society and History* 28 (2): 356-61.

ARCONDO, Aníbal (1971). *Tierra y Política de Tierras en Córdoba*. Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba. Dirección General de Publicaciones.

----- (1976). *Demografía retrospectiva de Córdoba, 1700-1813*. Serie Material de Trabajo N° 16. Facultad de Ciencias Económicas. Córdoba. Universidad Nacional de Córdoba.

----- (1992a). *El ocaso de una sociedad estamental. Córdoba entre 1700 y 1760*. Córdoba. Universidad Nacional de Córdoba.

----- (1992b). *El censo de la población de Córdoba de 1852*. Instituto de Economía y Finanzas, Serie de Estudios N1 32. Córdoba. Universidad Nacional de Córdoba.

----- (1995). *La población de Córdoba en 1813*. Instituto de Economía y Finanzas. Facultad de Ciencias Económicas. Córdoba. Universidad Nacional de Córdoba.

----- (1998a). *La población de Córdoba según el empadronamiento de 1778*. Instituto de Economía y Finanzas, Serie de Estudios N° 27. Facultad de Ciencias Económicas. Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba.

----- (1998b). *La población de Córdoba según los Censos de 1822 y 1832*. Instituto de Economía y Finanzas, Serie de Estudios N° 28. Facultad de Ciencias Económicas. Córdoba. Universidad Nacional de Córdoba.

----- (2000). *La población de Córdoba según el Censo de 1840*. Serie de Estudios N° 31. Facultad de Ciencias Económicas. Córdoba. Universidad Nacional de Córdoba.

ARENDR, H. (2009). *Entre o passado e o futuro*. São Paulo. Ed. Perspectiva.

ARES QUEIJA, Berta (1997). "El papel de mediadores y la construcción de un discurso sobre la identidad de los mestizos peruanos (siglo XVI)". En ARES QUEIJA, B. y GRUZINSKI, S. (coords.). *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*. Sevilla. EEHS. Pp. 37-59.

ARGÜELLO de DORSCH, E. (1983). "Investigaciones arqueológicas en el departamento Punilla (Provincia de Córdoba-Rep. Argentina)". Sitio C. Pun.39. *Comechingonia* 1: 41-60.

ARRIAGA, A., FRANCO, M., MEDINA, L. y NATALUCCI, A. (2012). "Un estado en transición: Córdoba ante el embate liberal". En GORDILLO, M. et. al. *La protesta frente a las reformas neoliberales en la Córdoba de fin de siglo*". Córdoba. Ferreyra.

ARRUTI, José M. (1997). "A emergência dos 'remanescentes': notas para o dialogo entre indígenas e quilombolas". *Mana*, vol. 3, núm. 2. Río de Janeiro. UFRJ.

ASHAVERUS (1987). *Tierra Adentro. Sierras de Córdoba: excursiones por los departamentos Anejos Norte, Punilla, Cruz del Eje y Minas*. Buenos Aires. Imprenta Cooperativa.

ASSADOURIÁN, Carlos S. (1982). "Economías regionales y mercado interno colonial. El caso de Córdoba en los siglos XVI y XVII". En *El sistema de la economía colonial. El mercado interior: regiones y espacio económico*. Lima. Instituto de Estudios Peruanos.

ASSADOURIÁN, Alberto (2004). *Pasado indígena de Córdoba*. Serie Documentos de Trabajo. Agencia Córdoba Ciencia S. E. Córdoba. Copiar.

ASSIES, W. (2004). "Pluralismo, autodeterminación y autonomía". En *Memoria del Cuarto Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (RELAJU)*. "Globalización y pluralismo jurídico: Luchas sociales y legales en la construcción de estados interculturales". Quito. Ecuador.

ASSMAN, Jan (2008). *Religión y memoria cultural. Diez estudios*. Buenos Aires. Lilmod.

AUSTRAL, A. y ROCCHIETTI, A. (2004). "Al sur del Río Cuarto: Síntesis de la arqueología regional. En BECHIS, M. (comp.). *Cuartas Jornadas de Arqueología y Etnohistoria del Centro Oeste del país*. Vol. II. Universidad Nacional de Río Cuarto. Pp. 97-116.

B.

BACHELARD, Gastón (1987). *La formación del espíritu científico*. Buenos Aires. Siglo XXI.

BAKHTIN, Mikhail (1981). *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Austin. University of Texas.

----- (1989). *Teoría y estética de la novela*. Madrid. Taurus.

BALIBAR, E. (1985). *The Philosophy of Marx*. London. Verso.

BARSKY, Osvaldo (dir.) (2008). *Historia del capitalismo agrario argentino*. Buenos Aires. Siglo XXI.

BARTH, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*. México. Fondo de Cultura Económica.

BARTHES, Roland (1982). "L'effet de réel". In BARTHES, R., BERSANI, L., HAMON, Ph., RIFFATERRE, M., WATT, I. *Littérature e réalité*. Paris. Seuil. Pp. 81-90.

BARTOLOMÉ, Miguel A. (2004). "Los pobladores del desierto: genocidio, etnocidio y etnogénesis en Argentina". En PETRICH, P. (ed.). *Positionnements identitaires des groupes indiens d'Amérique Latine*. Paris. Université Paris 8.

----- (2006). *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México. Siglo XXI.

BARTRA, Armando. (2010). "Campesindios, aproximaciones a los campesinos de un continente colonizado". *Memoria, Revista de Política y Cultura*, no. 248, México D.F. Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista A.C. URL: <http://www.revistamemoria.com/pdf.php?path=823c3a74819a26539acc&from=6&to=15>

BAUMAN, Zygmunt (2006). *Comunidad: en busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid. Siglo XXI.

BAUZÁ, Hugo F. (1998). *El mito del héroe. Morfología y semántica de la figura heroica*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica de Argentina.

BECHIS, Martha (1984). *Interethnic relations during the period of nation-state formation on in Chile and Argentina: From sovereign to ethnic*. Ph.D. dissertation, UMI Dissertation Services, Ann Arbor.

----- (2005). "Fuerzas indígenas en la política criolla del siglo XIX". En GOLDMAN, N. y SALVATORE, R. (comps.). *Caudillos rioplatenses. Nuevas miradas a un viejo problema*. Buenos Aires. Eudeba.

----- (2006). "Legitimación divina en algunos cacicatos de la frontera sur sudamericana 1850-1880 ¿evolución o última respuesta de la conciencia de la diferencia?". En *Anti Año VII*, Número Especial 2. Noviembre, Centro de Investigaciones Precolombinas, Instituto Nacional de Cultura, Buenos Aires, CD.

BECKETT, Jeremmy. (1988). "Introduction". En BECKETT, J. (ed.). *Past and Present. The construction of Aboriginality*. Canberra. Aboriginal Studies Press. 1-10.

BELTRAMO, Alicia (1979). "Un estudio sobre la población indígena cordobesa en el siglo XVIII". *Revista de la Junta Provincial de Historia de Córdoba*.

BENGOA, José (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago. Fondo de Cultura Económica.

BENJAMIN, Walter (1955). *Parque Central*. Trad. Ronald Kay, Metales pesados, Santiago de Chile, 2005.

BENSA, Alban (1996). "De la micro-histoire vers une anthropologie critique". En REVEL, J. (comp.). *Jeux d'échelles. De la microanalyse à l'expérience*. París. Gallimard, Le Seuil.

BERBERIÁN, Eduardo (1999). "Las Sierras Centrales". *Nueva Historia de la Nación Argentina*. T. I. Buenos Aires. Planeta. Pp. 135.

BERBERIÁN, E. y BIXIO, B. (1983). "Etnohistoria de la región de Potrero de Garay". *Comechingonia*, 2(3):11-46.

----- (1987). “La crónica de Gerónimo de Bibar y los aborígenes de la provincia de Córdoba (República Argentina)”. *Revista Española de Antropología Americana* n° XVII. Madrid. Editorial de la Universidad Complutense de Madrid.

BERBERIÁN, E. y ROLDÁN, F. (2001). “Arqueología de las Sierras Centrales”. En BERBERIÁN, E y NIELSEN, A. (dirS.). *Historia argentina prehispánica: 635-691*. Córdoba, Brujas.

BERBERIÁN, E.; BIXIO, B.; PASTOR, S. (coords.)(2010). *Historia Prehispánica de Córdoba*. Córdoba. Brujas.

BERBERIÁN, E.; BIXIO, B.; BONOFILIO, M.; GONZÁLEZ NAVARRO, M.; MEDINA, M.; PASTOR, S.; RECALDE, M.; RIVERO, D. y SALAZAR, J. (2011). *Los pueblos indígenas de Córdoba*. Córdoba. Ediciones del Copista.

BERNAND, Carmen (2001). “Mestizos, mulatos y ladinos en Hispanoamérica: un enfoque antropológico de un proceso histórico”. En LEON PORTILLA, M. (coord.). *Motivos de la Antropología Americanista*. México. Fondo de Cultura Económica. Pp. 105-133.

BERNAND, Carmen y GRUZINSKI, Serge (1992). “La redécouverte de l’Amérique”. *L’Homme*, año XXXII, núm. 122-124, pp. 7-37.

BHABHA, Homi (1994). “The Commitment to Theory”. En *The Location of Culture*. New York. Routledge.

----- (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires. Manantial.

BHABHA, Homi (2010). “DisemiNación. Tiempo, narrativa y los márgenes de la nación moderna”. En BHABHA, H. (comp.). *Nación y narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*. Buenos Aires. Siglo XXI. Pp. 385-424.

BIALET MASSÉ, Juan (2007). *Informe sobre el estado de las clases obreras en el interior de la República Argentina*. Tomos I y II. Alción.

BIDASECA, K.; GIGENA, A.; GUERRERO, L.; MILLÁN, F. y QUINTANA, M. “Dispositivos miméticos y efectos de identidad. Ensayo de una interpretación crítica sobre las personerías jurídicas y las comunidades originarias”. *Papeles de trabajo*. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. Año 2, n° 3, Buenos Aires, junio de 2008.

BIOLSI, Thomas (1995). “The Birth of the Reservation: Making the Modern Individual among the Lakota”. *American Ethnologist* 22 (1):28-53. Link: <http://www.jstor.org/stable/646045>

BISCHOF, Efraín (1986). *Historia de los barrios de Córdoba, sus leyendas, instituciones y gentes*. Córdoba. B. Editores S.R.L.

BIXIO, Beatriz (2001). "Los espacios de exclusión en Córdoba del Tucumán". En *Anuario del CEH* N°1, Año 1. Córdoba. Link: http://cehsegreti.org.ar/archivos/FILE_00000245_1310739505.pdf

BIXIO, Beatriz (dir.) (2009). "Introducción: Notas de la lectura de la Visita de Luxan de Vargas al Tucumán Colonial". En *Visita a la Encomiendas de Indios de Córdoba, 1692-1693*. Tomo I. Centro de Estudios Históricos "Carlos S. A. Segreti". Córdoba. Brujas.

BIXIO, B. y BERBERIÁN, E. (2007). "Primeras expediciones al Tucumán: reconocimiento, valor del espacio y poblaciones indígenas". En *Revista ANDES* N° 18. Antropología e Historia. Centro de Estudios Promocionales de Investigaciones en Historia y Antropología "Dr. Guillermo Madrazo" – CEPIHA Facultad de Humanidades. Universidad Nacional de Salta.

BIXIO, B. y GONZÁLEZ NAVARRO, C. (2013). *Mestizaje y configuración social en Córdoba (Siglos XVI y XVII)*. Córdoba. Brujas.

BLASER, Mario y DE LA CADENA, Marisol (2009). "Introduction". En *World Anthropologies Network (WAN)*. Red de Antropologías del Mundo (RAM), N° 4. Pp. 3-10.

BLÁZQUEZ, Gustavo (1996). "¡Viva la Patria! Una etnografía de los actos escolares". Córdoba. Tesis de Magister en Investigaciones Educativas con orientación socioantropológica, Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba, Mimeo.

----- (2006). "Discriminación genérica y heterosexualidad obligatoria en la producción del cuarteto cordobés". En *Revista del CEHIM* vol. 2, pp. 16 - 28. Link: http://www.filo.unt.edu.ar/rev/temas/t2/t2_web_art_blazquez_discriminacion_generica.pdf

----- (2008) "Negros de alma. Raza y procesos de subjetivación juveniles en torno a los Bailes de Cuarteto (Córdoba. Argentina)". *Estudios en Antropología Social*. Buenos Aires. IDES. Pp. 1-22.

----- (2011). "¿'Cultura para todos' (y todas)?" *Reflexiones*, 0. Córdoba. Editorial Cepia. Link: <http://www.reflexionblazquez.blogspot.com.ar/>

----- (2012b). *Los actos escolares. El discurso nacionalizante en la vida escolar*. Buenos Aires. Miño y Dávila editores.

BLOCH, Marc (1977). "The Past and the Present in the Present". *Man*, nueva época, vol. 12, núm. 2, agosto.

BOAS, Franz (1993). "Las limitaciones del método comparativo en Antropología". En *F. Boas, A. L. Kroeber, R. Lowie*. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina. Pp. 27-39.

BOCCARA, Guillaume (1998). *Guerre et ethnogenèse mapuche dans le Chili colonial. L'invention du Soi*. París. Editions L'Harmattan.

----- (1999). "Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII)". En *Hispanic American Historical Review* 79-3: 425-461. Duke.

----- (2001). "Mundos nuevos en las fronteras del nuevo mundo". En *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, núm. 1. París.

BOCCARA, G. y BOLADOS, P., "¿Dominar a través de la participación? El neindigenismo en el Chile de la postdictadura". En *Memoria Americana*, 2008, Vol. 16, N° 2, pp. 167-196.

BOCCARA, G. y GALINDO, S. (eds.)(2000). *Lógica mestiza en América*. Temuco. IEI/UFRO.

BOIXADÓS, María Cristina (1999). "Expropiación de tierras comunales indígenas en la provincia de Córdoba a fines del siglo XIX. El caso del pueblo de La Toma". *Cuadernos de Historia. Serie Economía y Sociedad* N° 2, Córdoba, Área de Historia del CIFYH-UNC, pp. 87-113.

----- (2000). *Las tramas de una ciudad, Córdoba entre 1870 y 1895. Élite urbanizadora, infraestructura, poblamiento*. Córdoba. Ferreyra Editorial.

BOIXADÓS, Roxana (2005). "Visitando un mundo perdido. Los pueblos de indios del Valle de Famatina en 1667". En *Actas del VI Congreso Internacional de Etnohistoria*. Universidad de Buenos Aires.

BOIXADÓS, R. y FABERMAN, J. (2008). "Oprimidos de muchos en el pasaje de nuestra habitación. Tierra, casa y familias en Los Llanos de la Rioja colonial". *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, 31.

----- (2009). "Clasificaciones mestizas. Una aproximación a la diversidad étnica y social en Los Llanos riojanos. Siglo XVIII". En FABERMAN, J. y RATTO, S. (coords.). *Historias mestizas en el Tucumán colonial y en las pampas. Siglos XVII a XIX*. Buenos Aires. Biblos. Pp. 79-114.

----- (2014). "Los Llanos riojanos en el siglo XVIII. Problemas, actores y métodos de una investigación interdisciplinaria". *Memoria Americana* 22 (2), julio-diciembre, pp. 17-41.

BOMPADRE, José María (2009). "De la descomposición del sistema colonial a la gestación de la estatalidad argentina. La expedición del coronel Pedro A. García: Diseño de un imaginario de conquista". En *Cuadernos de discusión: Bicentenario y Pueblos Originarios*. Córdoba. Imprentica.

----- (2010) "*Boliviano... ¿Y qué?! Etnicidades e identidades. Barrios, familias y fiestas: Hacia la construcción de espacios de migración en la Córdoba de principios del siglo*". Córdoba. Imprentica.

----- (2011a). “(Des)Memorias de La Docta. De barbudos miscegenados a comechingones comunalizados: procesos contemporáneos de emergencia étnica en Córdoba”. Proyecto de Doctorado en Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba.

----- (2011b). “(Des)Memorias de La Docta. Marcaciones de alteridad indígena en contextos locales de comunalización: el caso del Pueblo de la Toma”. Ponencia presentada en las XIII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. San Fernando del Valle de Catamarca, agosto de 2011.

----- (2012). “Etnografías urbanas cordobesas: trayectorias sociales de “aprietes” y “guardadas”. En Coronado, D.; Aguirre Jáuregui, O.; Contreras Acevedo, R.; Jiménez Alatorre, M.; Emaides, A.; Bompadre, J.M. y Loyola, M.I. (coords) (2012). *El dolor y el abandono en la infancia negada. Una mirada interdisciplinaria*. Copiar. Córdoba. Pp. 169-184.

----- (2013a). “Procesos de comunalización contemporánea de pueblos originarios en contextos urbanos y rurales de la provincia de Córdoba. *Anales de la X Reunión de Antropología del Mercosur*. Córdoba, Argentina.

----- (2013b). “Comunalización comechingón en la Córdoba contemporánea: configuración de agendas y agencias de aboriginalidad”. Ponencia presentada en II Jornadas Conjuntas Area de Historia del CIFYH y Escuela de Historia. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba. Agosto de 2013.

----- (2015). “Pueblos originarios de Córdoba: de la preterización a la constitución de sujetos históricos con derechos”. *Observatorio de Derechos Humanos*. Universidad Nacional de Córdoba. En prensa.

BONFIL BATALLA, Guillermo (1972). “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”. *Anales de Antropología* 9:105-124.

----- (1992). *Identidad y pluralismo cultural en América Latina*. Buenos Aires y San Juan de Puerto Rico. Fondo Editorial del CEHASS y Editorial de la Universidad de Puerto Rico.

BONILLA, Heraclio (2008). “Los Andes: la metamorfosis y los particularismos de una región. En *Crítica y emancipación*. Revista latinoamericana de Ciencias Sociales. Año 1, no. 1 (jun.). Buenos Aires. CLACSO.

BONNIN, Mirta (2008). “Arqueólogos y aficionados en la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina): Décadas de 1940 y 1950”. En *ARQUEOWEB*. Revista sobre Arqueología en Internet, 10, 2008.

Link:

<http://pendientedemigracion.ucm.es/info/arqueoweb/pdf/10/bonnin.pdf>

BONNIN, M. y SOPRANO, G. (2011). "Antropólogos y antropología entre las universidades nacionales de La Plata, Litoral y Córdoba. Circulación de personas, saberes y prácticas antropológicas en torno al liderazgo académico de Alberto Rex González (1949-1976)". *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* XXXVI:37-59. Buenos Aires.

BONOFIOLIO, M. y De La FUENTE, N. (1984). "Rincón, un yacimiento integrador en la arqueología de Río II, Córdoba. *Publicación N° 5*, Museo Arqueológico Provincial "Aníbal Montes". Río II. Córdoba.

BONTE, P. et IZARD, M. (2008). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris. Presses universitaires de France.

BORAH, W. y COOK, S. (1963). *The Aboriginal Population of Central Mexico on the Eve of the Spanish Conquest*. Berkeley. University of California Press.

----- (1971). *Essays in Population History: Mexico and the Caribbean*. Berkeley. University of California Press.

BORNANCINI, Carlos (2013). *Cerro Colorado. El chamán, el cóndor y el jaguar: Arte rupestre, patrimonio cultural y conservación*. Córdoba. Imprenta de la Universidad Nacional de Córdoba.

BOSSERT, F. y SIFFREDI, A. "Las relaciones interétnicas en el Pilcomayo medio: la guerra indígena y sus transformaciones (1882-1938)". En *Población y Sociedad* vol.18 no.1 San Miguel de Tucumán ene./jun. 2011.

BOURDIEU, Pierre. (1988). "Vive la Crise!". *For Heterodoxy in Social Science. Theory and Society*. Vol. 17 N° 5.

----- (1997a). *Méditations pascaliennes*. Paris. Seuil.

----- (1997b). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona. Anagrama.

----- (1999). "Sobre el poder simbólico". En *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires. EUDEBA.

----- (2000). "Lo que significa hablar". *Cuestiones de sociología*. Madrid. Istmo. Traducción: Enrique Martín Criado. pp. 95-111. Link: http://www.pedagogica.edu.co/storage/rce/articulos/42_06ens.pdf

BRAUDEL, Fernand. (1989). *La historia y las ciencias sociales*. México. Alianza Editorial.

----- (1991). *Escritos sobre la historia*. Madrid. Alianza Editorial.

----- (1997). *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. México. Fondo de Cultura Económico.

BRENNAN, J. "El clasismo y los obreros. El contexto fabril del "sindicalismo de liberación" en la industria automotriz cordobesa, 1970-75". En *Desarrollo Económico*, Vol. 32, No. 125 (Apr. - Jun., 1992), pp. 3-22.

----- (1994). *El Cordobazo. Las guerras obreras en Córdoba 1955-1976*. Buenos Aires. Sudamericana.

BRENNAN, J. y GORDILLO, M. (1994). "Protesta obrera, rebelión popular e insurrección urbana en la Argentina: el Cordobazo". *Estudios* N° 4. Centro de Estudios Avanzados. Universidad Nacional de Córdoba. Pp. 51-74. Córdoba.

BRENNAN, J. y GORDILLO, M. (2008). *Córdoba rebelde. El Cordobazo, el clasismo y la movilización social*. Buenos Aires. Ed. De la Campana.

BRIONES, Claudia (1994). "Con la tradición de todas las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos': Usos del pasado e invención de la tradición". En *Runa*, núm. 21, pp. 99-129.

----- (1996). "(Lo esencial es invisible a los ojos): Crímenes y pecados de (in)visibilidad asimétrica en el concepto de cultura". En *Publicar*, Año V, N° 6, 1996.

----- (1998a). *La alteridad del "cuarto mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires. Ediciones del Sol.

----- (1998b). *(Meta)cultura del estado-nación y estado de la (meta)cultura: Repensando las identidades indígenas y antropológicas en tiempos de post-estatalidad*. Serie antropológica, 244. Brasilia: Universidad de Brasilia.

----- (2001). "Pueblos Originarios en Argentina. Depredación y Ninguneo". En *Encrucijadas UBA, Revista de la Universidad de Buenos Aires*, vol. "Identidad. Los Unos y los Otros". II (15):56-67.

----- (2002). "Mestizaje y Blanqueamiento como Coordenadas de Aboriginalidad y Nación en Argentina". En *RUNA XXIII*:61-88. Universidad de Buenos Aires.

----- (2004a). "Formaciones Nacionales de Alteridad y Movilidades Estructuradas. Reflexiones desde un país "con pocos indios y sin negros". En CHAVEZ, M., HOFFMAN, O., RODRIGUEZ, M.T. y ZAMBRANO, M. (coords.). *Identidades y movilidades, las sociedades regionales frente a los nuevos contextos políticos y migratorios. Una comparación entre México y Colombia*. Memoria Segunda Reunión anual del proyecto CONACYT 40147 S, Identidades y Movilidades. Documentos Número 2, diciembre, Xalapa, México. CIESAS-IRD-ICANH, pp. 203-228.

----- (2004b). "Construcciones de aboriginalidad en Argentina". En *Société suisse des Américanistes / Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft Bulletin* 68, pp. 73-90.

----- (2005). "Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales". En *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires. Antropofagia. Pp. 11-44.

----- (2015). "Políticas indigenistas en Argentina: entre la hegemonía liberal de los años noventa y la "nacional y popular" de la última década". *Antípoda* N° 21. Bogotá. Pp. 21-48.

BRIONES, C. y CARRASCO, M. (2000). *Pacta Sunt Servanda. Capitulaciones, convenios y tratados con indígenas en Pampa y Patagonia (Argentina, 1742-1878)*. Buenos Aires. Vinciguerra.

BRIONES, C. y GOLLUSCIO, L. (1994). "Discurso y Metadiscurso como procesos de producción cultural". *Actas de las Segundas Jornadas de Lingüística Aborigen*. Buenos Aires. Departamento de Impresiones del Ciclo Básico Común. Pp. 499-517.

BRIONES, Claudia y LENTON, Diana (1997). "Debates parlamentarios y nación. La construcción discursiva de la inclusión / exclusión del indígena". *Actas de las III Jornadas de Lingüística Aborigen*, Instituto de Lingüística, UBA, 20-23 de mayo de 1997, Buenos Aires: 303-318.

BRIONES, C. y RAMOS, A. (2010). "Replanteos teóricos sobre las acciones indígenas de reivindicación y protesta: aprendizajes desde las prácticas de reclamo y organización mapuche-tehuelche en Chubut". En GORDILLO, G. y HIRSCH, S. (comps.). *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires. La Crujía. Pp. 39-78.

BROCCA, M., MORALES, S., PLAZA, V. y CRISAFULLI, L. (2013). "Policía, seguridad y Código de Faltas". En *Mirar Tras los Muros. Situación de los Derechos Humanos de las personas privadas de libertad en Córdoba*. Disponible en: <http://www.unc.edu.ar/extension-unc/vinculacion/observatorio-ddhh/informe-mirar-tras-los-muros/capitulo-iv/policia-seguridad-y-codigo-de-faltas-magdalena-brocca-susana-morales-valeria-plaza-y-lucas-crisafulli>

BROW, James (1990). "Notes on Community, Hegemony, and Uses of the Past". En *Anthropological Quarterly*, No 63(1), pp. 1-6.

BUCHRUCKER, Cristian (1987). *Nacionalismo y peronismo. La Argentina en las crisis ideológica mundial (1927-1955)*. Buenos Aires. Sudamericana.

BUSTOS ARGAÑARÁZ, Prudencio (2011). *El indigenismo en la Argentina. El trato con el indio durante el período hispánico*. Córdoba. Ediciones Del Copista.

BUTLER, Judith (2002). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires. Paidós.

----- (2004). "Conflicto de género, teoría feminista y discurso psicoanalítico". En MILLAN de BENAVIDES, C. y ESTRADA, María A. (ed.). *Pensar (en) género. Teoría y práctica para nuevas cartografías del cuerpo*. Bogotá. Pontificia Universidad Javeriana.

BUTLER, J.; LACLAU, E. y ZIZEK, S. (2004). *Contingencia, Hegemonía, Universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

C.

CABRERA, Pablo (1931). "Córdoba del Tucumán prehispana y proto-histórica". *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, N 18: 25-141.

CACOPARDO, M. Cristina (1967). *Cambios en los límites nacionales, provinciales y departamentales, a través de los censos nacionales de población*. Buenos Aires. Instituto Torcuato Di Tella.

CANALS FRAU, Salvador (1944). "El grupo huarpe-comechingón". En *Anales del Instituto de Etnografía Americana*, T. V. Universidad Nacional de Cuyo.

CANDAU, JOËL (2008) [1998]. *Memoria e Identidad*. Buenos Aires. Del Sol.

CANUQUEO, L., KROPFF, L. y PEREZ, P. (2014). "Apuntes etnográficos para la discusión sobre la confrontación como marco hegemónico para pensar la relación entre indígenas y estado". Ponencia en el XI Congreso Argentino de Antropología Social. Rosario.

CAPLAN, Jane y TORPEY, John (2001) (eds.). *Documenting Individual Identity: The Development of State Practices in the Modern World*. Princeton. Princeton University Press.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (2007). *Etnicidad y estructura social*. México. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Universidad Autónoma Metropolitana.

CARRIZO, Cecilia (1997). "Intervención estatal y organizaciones sociales. El Consejo Económico y Social de la Provincia de Córdoba, 1985-1993". *Administración Pública y Sociedad* N° 10. Córdoba. IIFAP. Pp. 122-147.

CASTELLANOS, Alfredo (1922). "La presencia del hombre fósil en el pampeano medio del Valle de los Reartes (Sierras de Córdoba)". *Boletín de la Academia Nacional de Ciencias de Córdoba*, XXV. Buenos Aires.

----- (1933). "El hombre prehistórico de Córdoba (Argentina)". *Revista de la Sociedad Amigos de la Arqueología* VII. Montevideo.

----- (1943). "Antigüedad geológica del yacimiento de los restos humanos de la "Gruta de Candonga" (Córdoba). *Publicaciones del Instituto de Fisiografía y Geología*, XVI. Rosario.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2006). *La Hybris del Punto Cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá. Pontificia Universidad Javeriana.

CASTRO OLAÑETA, Isabel (2006). *Transformaciones y continuidades de sociedades indígenas en el sistema colonial. El pueblo de indios de Quilino a principios del siglo XVII*. Córdoba. Alción.

CARBONELL, E. (2004). *Debates acerca de la antropología del tiempo*. Barcelona. Publicaciones de la Universitat de Barcelona.

CÁRCANO, Ramón J. (1917). *Evolución Histórica del Régimen de la Tierra Pública*. Buenos Aires.

----- (1926). *En el camino*. Sociedades de Publicaciones El Inca, Ediciones especiales. Buenos Aires.

CAVAROZZI, Marcelo (2002). *Autoritarismo y democracia*. Buenos Aires. EUDEBA.

CELTON de PEIRANOVICH, Dora (1982). "La Población de Córdoba en 1840". En *Junta Provincial de Historia de Córdoba*. Córdoba, Libro 9.

CELTON, Dora (1987). "La población de la provincia de Córdoba a fines del siglo XVIII". Tesis doctoral presentada a la Universidad Nacional de Córdoba.

----- (1996). *Ciudad y Campaña en la Córdoba colonial*. Córdoba. Junta Provincial de Historia de Córdoba.

----- (1993) "La población de la provincia de Córdoba a fines del siglo XVIII". En *Academia Nacional de la Historia*. Buenos Aires.

CHAMPAGNE, Patrick (1975). "La restructuration de l'espace villageois". En *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 1, núm. 1.3, pp. 43-67.

CIICA (2009). *Hijos del Suquia. Los Comechingones del Pueblo de la Toma, actual barrio Alberdi, ayer y hoy*. Córdoba. Imprentica.

----- (2012). *Aborígenes de Córdoba Capital. Historia del Pueblo de la Toma. Sus caciques, acciones y línea de sucesión*. Córdoba. Imprentica.

CLIFFORD, James (1997). *Routes. travel and translation in the Late twentieth century*. Cambridge, Londres. Harvard university Press.

COHEN, A. (1985). *The Symbolic Construction of Community*. Londres. Tavistock.

COMAROFF, Jean y COMAROFF, John (1992). *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder. Westview.

----- (1997). *Of Revelation and Revolution. Vol 2. The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*. Chicago. University of Chicago Press.

----- (2011). *Etnicidad S. A*. Madrid. Katz.

CÓRDOBA, Lorena I. y BRAUNSTEIN, José A. (2008). "Cañonazos en 'La Banda'. La Guerra del Chaco y los indígenas del Pilcomayo medio". En RICHARD, Nicolás. *Mala Guerra. Los indígenas en la guerra del Chaco (1932-35)*. Paraguay-Francia. ServiLibro-Museo del Barro-CoLibris. pp. 149-170.

COSTA, Ricardo y MOZEJKO, Danuta T. (2001). *El discurso como práctica*. Buenos Aires. Homo Sapiens.

COUTU, M. (2005). "La nation entre communauté et société: réflexions autour de Ferdinand Tönnies et de Max Weber". En COUTU, M., BOSSET, P., GENDREAU, C. y VILLENEUVE, D. (eds.). *Droits fondamentaux et citoyenneté. Une citoyenneté fragmentée, limitée, illusoire?*. Montreal. Thémis.

CRISAFULLI, L. (2014). "El Negro Cordobés y el Código de Faltas". En *CBA24N*. Disponible en: <http://www.cba24n.com.ar/content/el-negro-cordobes-y-el-codigo-de-faltas?tipo=columna>.

CRUZ, Pablo (2005). "El lado oscuro del mundo. Una cartografía de la percepción de los sitios arqueológicos en los Andes meridionales (Laguna Blanca, Catamarca-Argentina y Potosí Bolivia)". En *Boletín SIARB* 19. La Paz.

----- (2009). "Abarcas campesinas y momias for export. Identidad, cultura y negocio en el salar de Uyuni". En *Tinkazos*, v.12 n. 26. La Paz.

D.

DA MATTA, Roberto. (2002). *Carnavales, malandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileño*. México. Fondo de Cultura Económica.

DARNTON, Robert (1987). "La rebelión de los obreros: la gran matanza de gatos en la calle Sait-Séverin". En *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia cultural francesa*. México. FCE. Pp. 81-108.

DAS, Veena y POOLE, Deborah (2008). "El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas". En *Cuadernos de Antropología Social* N° 27, pp. 19-52. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

DE APARICIO, Francisco (1925). "Investigaciones arqueológicas en la región serrana de la Provincia de Córdoba". En *Anales de la Sociedad Argentina de Estudios Geográficos* (3):11.143.

----- (1936): "La antigua provincia de Los Comechingones". En LEVENE, Ricardo. *Historia de la Nación Argentina*. Vol. I. Buenos Aires. El Ateneo.

DE JONG, Ingrid y RODRIGUEZ, Lorena (2005). "Introducción. Dossier Mestizaje, Etnogénesis y Frontera". *Memoria Americana* 13: 9-19.

DE LA CADENA, Marisol (2006). "¿Son los mestizos híbridos? las políticas conceptuales de las identidades andinas". En *universitas humanística* no. 61 enero-junio, pp: 51-84. Bogotá – Colombia.

----- (2009). "La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿de una antropología andinista a la interculturalidad?. En LINS RIBEIRO, G. y ESCOBAR, A. (eds.). *Antropologías del mundo: Transformaciones disciplinarias dentro del sistema de poder*. México. Envió. Pp. 255-284.

DE LA CADENA, M. y STARN O. "Indigeneidad: problemáticas, experiencias y agendas en el nuevo milenio". *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.10: 191-223, enero-junio 2009.

DE LA ORDEN, Gabriela (2006). *Pueblos de indios de Pomán. Catamarca (siglos XVII a XIX)*. Buenos Aires. Dunken.

DELRÍO, Walter (2005). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia, (1872-1943)*. Bernal. Universidad Nacional de Quilmes.

DELRÍO, W.; LENTON, D.; MUSANTE, M.; NAGY, M.; PAPAZIÁN, A. y PÉREZ, P. (2010). "Del silencio al ruido en la Historia. Prácticas genocidas y Pueblos Originarios en Argentina". Ponencia en III Seminario Internacional Políticas de la Memoria. Buenos Aires, 28, 29 y 30 de octubre de 2010. Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti. Mesa N° 1.

DENEVAN, William M. (1992). "Native American Populations in 1492: Recent Research and a Revised Hemispheric Estimate". In DENEVAN, W. (ed.). *The Native Population of the Americas in 1492*. Madison. University of Wisconsin Press.

DESCOLA, P. (1986). *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. París. Maison des Sciences de l'homme.

DÍAZ, Marisa (1998). "Las migraciones internas a la ciudad de Buenos Aires, 1744-1810". *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, 16-17, pp. 7-31.

DIAZ POLANCO, Héctor (1995). *La cuestión étnico-nacional*. México. Editorial Línea.

DIETZ, Gunther (1999). *La comunidad Purhépecha es nuestra fuerza. Etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en Michoacán, México*. Quito. Abya-Yala.

DOUCET, Gastón G. (1986). "Los réditos de Quilpo: funcionamiento de una encomienda cordobesa a fines del siglo XVI". En *Jahrbuch für Geschichte von Staat Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, N° 23. Pp. 63-119.

E.

EAGLETON, Terry. (1999). *La función de la crítica*. Barcelona. Paidós.

ELIAS, Norbert (1989a). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México. Fondo de Cultura Económica.

----- (1989b). *Sobre el tiempo*. Madrid. Fondo de Cultura Económica.

----- (1996). *La sociedad cortesana*. México. Fondo de Cultura Económica.

----- (1997). *The stabilised and the outsider*. Londres. Sage Publication.

ENDREK, E. (1966). *El mestizaje en Córdoba, siglo XVIII y principios del XIX*. Publicación del Instituto de Estudios Americanistas, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.

----- (1978). "Los dueños de Córdoba en la época de Rosas. Datos para un estudio de la oligarquía criolla cordobesa (1839-1845)". *Revista de la Junta Provincial de Historia de Córdoba* 8: 92-110.

ESCOBAR, Arturo (2005). "<Otras antropologías y antropologías de otro modo>: elementos para una red de antropologías del mundo". En *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y Diferencia*. Bogotá. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Pp. 231-256.

----- (2008). *Territories of Difference: place, movements, life, redes*. Durham. Duke University Press.

----- (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín. Unaula.

ESCOLAR, Diego (2003). "Arqueólogos y brujos: la disputa por la imaginación histórica en la etnogénesis huarpe". En *Relaciones*, 28: 23-43.

----- (2007). *Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Buenos Aires. Prometeo. Pp. 185-218.

----- (2010). "<Acompañando al pueblo huarpe>: luchas de representación y control político en la institucionalización de las comunidades huarpes de Guanacache, Mendoza". En GORDILLO, G. y HIRSCH, S. (Comp.). *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires. La Crujía. Pp. 173-206.

ESPÓSITO, Guillermina (2012). *La Polis Colla. Tierra, cultura y política en la Quebrada de Humahuaca, Jujuy*. Tesis doctoral inédita. Doctorado en Ciencias Antropológicas. Universidad Nacional de Córdoba.

ESPÓSITO, Guillermina y DA SILVA CATELA, Ludmila. « "Indios", "comunistas" y "guerrilleros": miedos y memorias de la lucha por tierras en las tierras altas de Jujuy, Argentina », *Corpus* [En línea], Vol 3, No 1 | 2013, Publicado el 15 junio 2013, consultado el 22 septiembre 2015. URL: <http://corpusarchivos.revues.org/224> ; DOI : 10.4000/ corpusarchivos.224

ESPOZ, María B. (2009). "La Ciudad y las ciudades-barrio: tensión y conflicto a partir de una lectura de la producción mediática de miedos en el marco de espacios urbanos socio-segregados". En *Cuerpos, emociones y sociedad* N° 1, Año 1, pp. 78-87.

ESTERMANN, Josef (2008). *Si el Sur fuera el Norte. Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*. La Paz. ISEAT.

ESTEVA, G. (2012). "Los quehaceres del día". En MASSUH, G. (ed.). *Renunciar al bien común. Extractivismo y (pos)desarrollo en América Latina*. Buenos Aires. Mardulce. Pp. 237-283

EVANS PRITCHARD, Edward E. (1940). *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford. Clarendon Press.

----- (1956). *Nuer religion*. Oxford. Clarendon Press.

F.

FABERMAN, Judith (2002). "Los matrimonios de soconcho. Endogamia, tierra y comunidad en tres pueblos de indios de Santiago del Estero, 1750-1809". *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria* 10:43-65. Instituto de

Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

FABIAN, Johannes (1983). *Time and the Other: How Anthropology makes its Object*. Nueva York. Columbia University Press.

FARBERMAN, J. y BOIXADÓS, R. (2006). "Sociedades indígenas y encomienda en el Tucumán a fines del siglo XVII: un análisis comparado de la Visita de Luján de Vargas". En *Revista de Indias* LXVI (238):601-628. Instituto de Historia. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.

FARBERMAN, J. y RATTO, S. (2009) (coords.). *Historias mestizas en el Tucumán colonial y las pampas (siglos XVII-XIX)*. Buenos Aires. Biblos.

FERNÁNDEZ, Marcelo (2006). "Pachacuti. Pensamiento crítico decolonial aymara, frente a espistemes opresores". En YAPU, M. *Modernidad y Pensamiento descolonizador*. La Paz. Instituto Francés de Estudios Andinos. Pp. 79-104.

FERRERO, Roberto. "Vikingos y Comechingones. Una tesis reactualizada". En *Todo es Historia* N° 125, octubre de 1977, pp. 6-20.

FISTETTI, Francesco (2004). *Comunidad. Léxico de política*. Buenos Aires. Ediciones Nueva Visión.

FLORES, Gregorio (2004). *Sitrac Sitram. La lucha del clasismo contra la burocracia sindical*. Córdoba. Editorial Espartaco.

FLORES GALINDO, Alberto (1984). *Estructura de clases y sociedad colonial*. Lima. Mosca Azul Editores.

FONTAINE, Guillaume. "Convergences et tensions entre ethnicité et écologisme en Amazonie". *Autrepart* 2006/2 (n° 38), p. 63-80.

FOSTER, George M. (1960). *Culture and Conquest: America's Spanish Heritage*. Chicago. Quadrangle Books.

FOUCAULT, Michel (1976). *Vigilar y castigar*. México. Siglo XXI.

----- (1981). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid. Alianza Editorial.

----- (1992). *Microfísica del Poder*. Madrid: La piqueta.

----- (2001). *Defender la sociedad*. México. Fondo de Cultura Económica.

----- (2004). *Seguridad, Territorio y Población*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

----- (2013). *El orden del discurso*. México. Tusquets.

FRAZER, James [1890](1981). *La rama dorada. Magia y religión*. México. Fondo de Cultura Económica.

FRITES, Eulogio (2011). *El derecho de los pueblos indígenas*. Buenos Aires. PNUD.

G.

GAJARDO, A. (2009). “Qui de la culture ou de la loi fait l’ethnie?: esquisse de réflexion en cours sur la (re)connaissance légale de l’ethnie Diaguita”. *TSANTSA* 14, pp. 113-123.

GARCÍA, A. y VALVERDE, S. (2007). “Políticas estatales y procesos de etnogénesis en el caso de poblaciones mapuche de Villa la Angostura, provincia de Neuquén, Argentina”. En *Cuadernos de Antropología Social* 25, 111-132.

GASPARELLO, G. y QUINTANA GUERRERO, J. (Coords.) (2009). *Otras Geografías. Experiencias de autonomías indígenas en México*. México. Universidad Autónoma Metropolitana. Krear.

GEERTZ, Clifford (1997). *El antropólogo como autor*. Barcelona. Paidós.

GELIND (Briones, C., Carrasco M., Escolar, D., Lenton, D.) (2000). “El espíritu de la ley y la construcción jurídica del sujeto ‘pueblos indígenas’”. VI Congreso Argentino de Antropología Social. Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata y Colegio de Graduados de Antropología, 14 al 16 de septiembre.

GENTILE, Jorge (2004): “Reforma política en Córdoba”. *Foro de Córdoba* N° 13. Suplemento Especial de Derecho Administrativo y Constitucional. Córdoba.

GHIRARDI, Mónica (2004). *Matrimonios y familias en Córdoba, 1700-1850. Prácticas y representaciones*. Universidad Nacional de Córdoba. Ferreyra Editor.

GHIRARDI, M., COLANTONIO, S. y CELTON, D. (2010). “De azabache y ámbar. Tras las huellas de los esclavos de Córdoba al despuntar la revolución”. En MALLO, S. y TELESKA, I. (eds.). *Negros de la patria. Los afrodescendientes en las luchas por la independencia en el antiguo virreinato del Río de la Plata*. Buenos Aires. Editorial SB. Pp 89-112.

GIGENA, Andrea (2013). *Procesos de subjetivación de campesinos e indígenas en las luchas por la tierra en el norte argentino*. Córdoba. Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.

GIL MONTERO, Raquel (2005). “La población colonial del Tucumán”. En *Cuadernos de Historia de la Población*, 3-4, Academia Nacional de la Historia. Buenos Aires. Pp. 65-122.

GIUDICELLI, Christophe (ed.) (2010). *Fronteras movedizas. Clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas*. El Colegio de Michoacán – Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA) – Embajada de Francia en México. México.

GODELIER, Maurice (1974). *Antropología y economía*. Barcelona. Anagrama.

GOLDMAN, N. y SALVATORE, R. (comps.) (2005). *Caudillos rioplatenses. Nuevas miradas a un Viejo problema*. Buenos Aires. EUDEBA.

GOLDSTEIN, Melvin (1975). "Ethnogenesis and resource Competition among tibetan refugees in south India". En DESPRES, Leo (comp.). *Ethnicity and Resource competition in Plural Societies*. La Haya. Mouton Publishers.

GOMEZ, Susana (2014). "Formas literarias del interdicto de Atenas: *Libro de Manuel*, crítica y memoria. En PINO, M.; DÍAZ, A.; FANDIÑO, L. y TOZZI, L. (comps.). *Lenguajes de la Memoria I*. Unquillo. Narvajo Editor. Pp. 207-218.

GONZÁLEZ, Alberto R. (1952) "Antiguo horizonte precerámico en las Sierras centrales de la Argentina". *Runa V*, parte 1-2: 110-133, Buenos Aires.

----- (1960): "La estratigrafía de la gruta de Intihuasi (Pcia. de San Luis, Rep. Argentina) y sus relaciones con otros sitios precerámicos de Sudamérica". *Revista del Instituto de Antropología*, vol. I: 1-255, Universidad Nacional de Córdoba.

----- (1977). *Arte precolombino de la Argentina*. Buenos Aires. Filmediciones Valero.

GONZÁLEZ, A. R. y PÉREZ, J. A. (1972). *Argentina indígena. Vísperas de la conquista*. Buenos Aires. Paidós.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo (1996). "Las etnias coloniales y el Estado multiétnico". En GONZÁLEZ CASANOVA, P. y ROITMAN, M. (coords.). *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*. México. La Jornada. Pp. 23-36.

GONZÁLEZ NAVARRO, Constanza (2002). "Los pueblos indígenas de la sierra y los pueblos indígenas de la llanura. Córdoba, 1573-1650". En FABERMAN, J. y GIL MONTERO, R. (comps.). *Los pueblos de indios del Tucumán colonial: pervivencia y desestructuración*. Buenos Aires. EdiUrju. Universidad Nacional de Quilmes Ediciones.

----- (2009). "Autoridades étnicas en un contexto de desestructuración: Córdoba entre la fundación y la visita de Antonio Martines Luxan de Vargas". En BIXIO, B. (dir.). *Visita a las encomiendas de indios de Córdoba, 1692-1893*. Tomo I. Córdoba. Brujas. Pp. 63-114.

GORDILLO, Gastón (2006). *En el Gran Chaco. Antropologías e historias*. Buenos Aires. Prometeo.

----- (2010). *Lugares de diablos. Tensiones del espacio y la memoria*. Buenos Aires. Prometeo.

GORDILLO, G. y HIRSCH, S. (2010). "La presencia ausente: invisibilizaciones, políticas estatales y emergencias indígenas en la Argentina". En *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires. Biblos. Pp. 15-38.

GORDILLO, Mónica (1996). *Córdoba en los '60: la experiencia del sindicalismo combativo*, Córdoba. Córdoba. Dirección de Publicaciones de la Universidad Nacional de Córdoba.

----- (2003). "El modelo cordobés y su crisis: la caída de Angeloz en 1995". En *Anuario de la Escuela de Historia* N° 3. Córdoba. Escuela de Historia. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba. Pp. 249-269.

----- (2006). "Acción colectiva y construcción de nuevas agendas en el marco de los ajustes provinciales: Córdoba, 1995-1997". *Anuario de la Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes* N° 21, Rosario, UNR, PP. 123-155.

----- (2012). "La dinámica de la protesta en Córdoba". En GORDILLO, Mónica [et. al]. *La protesta frente a las reformas neoliberales en la Córdoba de fin de siglo*. Córdoba. Ferreyra. Pp. 65-104.

GOODY, Jack. (comp.) (1996). *Cultura escrita en sociedades tradicionales*. Barcelona. Gedisa.

GOUDAKOV, V. (2005). "Gumilev et Huntington approches et terminologies". *Diogène* 210, 98-107.

----- (2010). *Lugares de diablos. Tensiones del espacio y la memoria*. Buenos Aires. Prometeo.

GRAMSCI, Antonio (1971) [1929/35]. *Selection from the Prison Notebooks*. En HOARE, Q. y SMITH, G. (eds.). New York. International Publishers.

GRIMSON, Alejandro (2011). *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires. Siglo XXI.

GROS, C. (2000). "Identidades indígenas, identidades nuevas: algunas reflexiones a partir del caso colombiano". En Gros, C. (ed.) *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Bogotá. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Pp. 59-84.

GROSGOUEL, Ramón. "Los dilemas de los estudios étnicos estadounidenses: multiculturalismo identitario, colonización disciplinaria y epistemologías decoloniales". En *Universitas Humanística* no.63, Bogotá, enero-junio de 2007, pp: 35-47.

GROSSBERG, Lawrence (1993). "Cultural Studies/New Worlds". En McCARTHY, C. y CRICHLAW, W. (eds.). En *Race, Identity and Representation in Education*. New York. Routledge.

----- [1996] (2003). "Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso? En Hall Stuart y Du Gay Paul (eds.), *Cuestiones de Identidad*, Buenos Aires: Amorrortu. Pp. 148-180.

----- (2012). *Estudios culturales en tiempo futuro. Cómo es el trabajo intelectual que requiere el mundo de hoy*. Buenos Aires. Siglo XXI.

GRUZINSKI, Serge (2000). *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*. Barcelona. Paidós.

GUATTARI, F. y ROLNIK, S. (2006). *Micropolítica: cartografías del deseo*. Buenos Aires. Tinta y Limón.

GUBER, Rosana (1995). "De la Etnia a la Nación". En *Cuadernos de Antropología Social* 8:61-80.

----- (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá. Norma.

----- (2002). "El Cabecita Negra" o las categorías de la investigación etnográfica en la Argentina". En VISACOVSKY, S. y GUBER, R. (eds.). *Historia y estilos de trabajo de campo en Argentina*. Buenos Aires. Antropofagia. Pp. 347-374.

----- (2004). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires. Paidós.

GUERRA MANZO, Enrique (2005). Norbert Elías y Fernand Braudel: dos miradas sobre el tiempo. *Argumentos* 48/49. Número especial. Pp. 123-148.

GUHA, Ranahit (2002). *Las voces de la Historia y Otros Estudios Subalternos*. Barcelona. Crítica.

GUTIERREZ AGUILAR, R. (2012). "Pistas reflexivas para orientarnos en una turbulenta época de peligro". En GUTIERREZ, R. et al. (Eds.). *Palabras para tejernos, resistir y transformar en la época que estamos viviendo*. Oaxaca. Pez en el árbol. Pp. 9-34.

GUZMÁN, Florencia (2000). "De colores y matices. Los claroscuros del mestizaje". En MATA de LÓPEZ, S. (comp.). *Persistencias y cambios: Salta y el noroeste argentino 1770-1840*. Rosario. Pp. 15-39.

H.

HALE, CH. (2002). "Does Multiculturalism Menace? Governance. Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala". *Journal of Latin American Studies*, 34, 485-524.

HALBWACHS, M. (1950). *La mémoire colectiva*. París. Presses Universitaires de France.

HALL, Stuart (1991). "The local and the global: globalization and ethnicity". En KING, A. (ed.). *Culture, Globalization and the World-System*. Londres. Macmillan. Pp. 19-39.

----- (1996). "Introduction: Who needs 'Identity'?. En *Questions of Identity*. Londres. Sage Publications.

----- (2003). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires. Amorrortu.

----- (2011). *La cultura y el poder. Conversaciones sobre los 'cultural studies'*. Buenos Aires. Amorrortu.

HALPERIN DONGHI, Tulio (2005). *Revolución y guerra. Formación de una élite dirigente en la Argentina criolla*. Buenos Aires. Siglo XXI.

HANDLER, R. (1985). "On Dialogue and Destructive Analysis: Problems in Narrating Nationalism and Ethnicity". En *Journal of Anthropological Research* 41(2):171-182.

HARARI, Ianina (2010). "La radicalización de los obreros automotrices: el caso de SITRAC". VI Jornadas de Sociología de la UNLP. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología, La Plata.

HARVEY, David (1998). *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires. Amorrortu Ediciones.

HERNÁNDEZ, Isabel (2003). *Autonomía o ciudadanía incompleta. El Pueblo Mapuche en Chile y Argentina*. Chile: Pehuén/CEPAL Naciones Unidas.

HERNÁNDEZ, Leonora S. (2012). "La nueva historia política entre los estudios subalternos y la nueva historia social de las prácticas culturales". *Algarrobo-MEL* al-n1-2012 / Revista on-line de la Maestría en Estudios Latinoamericanos FCPyS UNCUYO. Link: <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/mel/article/viewFile/3/7>

HERNÁNDEZ CASTILLO, R. A. (2008). *Procesos Contemporáneos de Conformación de Identidades Indígenas en la Frontera Sur de Chiapas*. México. Cuadernos de Investigación.

HERSKOVITS, Melville J. "Some Comments on the Study of Cultural Contact" en *American Anthropologist*, nueva serie, volumen 43, número 1 (Enero-marzo de 1941). Págs. 1-10.

----- (1958). *Acculturation: the Study of Culture Contact*. Gloucester: Peter Smith.

HILL, Jonathan. (1996). *History, power and identity*. Iowa: University of Iowa Press.

HOBSBAWM, Eric y RANGER, Terence (2002). *La invención de la tradición*. Barcelona. Crítica.

HUBERT, H. y MAUSS, M. (1970). "De la Naturaleza y Función del Sacrificio". En MAUSS, M. *Obras completas*. Barcelona. Barral.

I.

INGENIEROS, José (1918). *Evolución de las ideas argentinas*. Buenos Aires. Talleres Gráficos Argentinos.

INGOLD, Tim (2000). *The Perception of the Environment*. Nueva York. Routledge.

IÑIGO CARRERA, Nicolás (1984). *Campañas militares y clase obrera. Chaco, 1870-1930*. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina.

IPARRAGUIRRE, Gonzalo (2011). *Antropología del tiempo. El caso mocoví*. Buenos Aires. Sociedad Argentina de Antropología.

ISLA, Alejandro (2002). *Los usos políticos de la identidad. Indigenismo y Estado*. Buenos Aires. Editorial de Las Ciencias.

J.

JAMESON, Fredric (1991). *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Londres. Verso.

JELIN, Elizabeth (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid. Siglo XXI.

JELIN, E. y LANGLAND, V. (comps.). *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*. Madrid. Siglo XXI.

JELIN, E. y PINO, P. (2003). *Luchas locales, comunidades e identidades*. Madrid. Siglo XXI.

JOHANSEN, J. (1954). *The Maori and his religión*. Copenhague. Munksguard.

JULIANO, Dolores. (1987). "El discreto encanto de la adscripción étnica voluntaria". En: Ringuelet, Roberto (Ed.). *Procesos de contacto interétnico* (pp. 83-112). Buenos Aires. Búsqueda.

K.

KATZER, Leticia (2009). "El mestizaje como dispositivo biopolítico". En TAMGANO, L. (coord.). *Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*. Buenos Aires. Biblos. Pp. 59-76.

KIDDY, Elizabeth (2005). *Blacks of the Rosary: memory and history in Minas Gerais, Brazil*. Pennsylvanis State. University Press.

KONETZKE, Richard (1946). "El mestizaje y su importancia en el desarrollo de la población hispano-americana durante la época colonial". En *Revista de Indias* 7, pp. 7-44.

KORSBAEK, Leif. "El comunalismo: cambio de paradigma en la antropología mexicana a raíz de la globalización". En *Nueva Época*, año 22, núm.59. enero-abril, 2009.

L.

LA SERNA, Carlos (1997). "Actores y procesos en la crisis del Estado de Bienestar". *Administración Pública y Sociedad*, N° 10. Córdoba. Pp. 101-121.

LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Ch. (1982). *Hegemony & Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. London. Verso.

LAGUENS, Andrés (2008). "Tiempos, espacios y gente: reflexiones sobre las prácticas de la arqueología de Córdoba desde Córdoba, Argentina". En *ARQUEOWEB*. Revistas sobre Arqueología en internet 10, 2008. <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/arqueoweb/pdf/10/laguens.pdf>

LAGUENS, A. y BONNIN, M. (1998): "Pensamiento y práctica de la arqueología en Córdoba". *Estudios*, Revista del Centro de Estudios Avanzados, N° 10, pp. 9-16, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

----- (2009): *Sociedades indígenas de las Sierras Centrales. Arqueología de Córdoba y San Luis*. Museo de Antropología, Universidad Nacional de Córdoba.

LANDER, Edgardo (comp.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires. CLACSO.

LANUSSE, Paula y LÁZZARI, Axel (2005). "Salteñidad y pueblos indígenas: continuidad y cambios en identidades y moralidades". En BRIONES, Claudia (comp.). *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires. Antropofagia. Pp. 185-209.

LARDONE, Martín (2006). "Coerción política. Bancos Multilaterales de Desarrollo y relaciones intergubernamentales federales en la reforma del Estado en la Provincia de Córdoba". En LARDONE, M. y CINGOLANI, M. *Gobiernos bajo presión. Relaciones intergubernamentales y reforma del Estado. El caso de Córdoba*. Córdoba. EDUC. Pp. 11-140.

LARREA, Cristina (1996). *La cultura de los olores*. Quito. Abya-Yala.

LÁZZARI, Axel (2010). "Autenticidad, sospecha y autonomía: la recuperación de la lengua y el reconocimiento del pueblo rankülche en La Pampa". En GORDILLO, G. y HIRSCH, S. (comps.). *Movilizaciones indígenas e indidentidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires. La Crujía. Pp. 147-172.

----- (2012). “¡Vivan los indios argentinos!”. Etnización discursiva de los ranqueles en la frontera de guerra del siglo XIX”. En *Corpus*, vol. 2, N°1.

LE BOT, Yvon (2013). *La gran revuelta indígena*. México. Océano.

LEACH, Edmund (1965). *Political Systems of Highland Burma*. Boston. Beacon Press.

LEFEBVRE, Henry (1999). *The production of Space*. Massachussets. Blackwell.

LENOIR L., R. (1993). “Objeto sociológico y problema social”. En En CHAMPAGNE, P.; LENOIR, R.; MERLLIE, D. y PINTO, L.. *Iniciación a la práctica sociológica*. Madrid. Siglo XXI. Pp. 57-102.

LENTON, Diana (1992). “Derechos Humanos y Autocrítica en la Generación del 80”. En J.C. Radovich y A. Balazote (comps.). *La problemática indígena. Estudios antropológicos sobre pueblos indígenas en la Argentina*. Buenos Aires, CEAL. Pp. 27-65.

----- (1994). “La imagen en el discurso oficial sobre el indígena de Pampa y Patagonia y sus variaciones a lo largo del proceso histórico de relacionamiento (1880-1930)”. Tesis de Licenciatura. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

----- (2008). “La frontera, la guerra y la nostalgia: construcciones de la Argentina moderna como “país sin indios””. En VILLAVICENCIO, S. y PACCECA, M. *Perfilar la nación cívica en la Argentina. Figuraciones y marcas en los relatos inaugurales*. Buenos Aires. Editores del Puerto S.R.L. Pp. 131-152.

----- “Política indigenista argentina: una construcción inconclusa”. En *Anuario Antropológico*, 2009 I, junho 2010, Ed. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.

----- (2014a). “Apuntes en torno a los desafíos que derivan de la aplicación del concepto de genocidio en la historia de las relaciones entre el Estado Argentino y los pueblos originarios”. En LANATA, J. L. (comp.). *Prácticas Genocidas y Violencia Estatal en Perspectiva Disciplinar*. San Carlos de Bariloche. IIDyPCa-CONICET. Pp. 32-51.

----- (2014b). “De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina desde los debates parlamentarios (1880 – 1970)”. En *Corpus* [En línea], Vol 4, No 2, 2014; Julio / Diciembre 2014. <http://corpusarchivos.revues.org/1290>

----- (2014c). “El paradigma de *comunidad*”. En *Deodoro*, n° 45, año 4, p. 7.

LENTON, D.; PIAGGI, L.; SELDES, V. y SALAS, I. “La disputa por el territorio durante la conformación del Estado nacional y provincial. La

batalla de Quera y la demonización de los pueblos originarios". En prensa.

LEVAGGI, Abelardo (2001). "República de Indios y República de Españoles en los Reinos de Indias". *Revista de estudios histórico-jurídicos*, (23), 419-428.
http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0716-54552001002300009&lng=es&tlng=es. 10.4067/S0716-54552001002300009

LÉVI-BRUHL, Lucien (1922). *La mentalité primitive*. París. PUF.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1984). *Palabra dada*. Madrid. Espasa-Calpe.

----- (1988). "Las tres fuentes de reflexión etnológica". En LLOBERA, J. (ed.). *La antropología como ciencia*. Barcelona. Anagrama.

----- (1993). *El pensamiento salvaje*. México. Fondo de Cultura Económica.

LEVILLIER, Roberto. *Gobernación del Tucumán - Probanzas de méritos y servicios de los conquistadores*. Madrid, Sucesores de Rivadeneira, 1919-1920.

LEVSTEIN, Ana y BOITO, Eugenia (comps) (2008). *De Insomnios y Vigilias en el espacio urbano cordobés: lecturas sobre 'Ciudad de mis Sueños'*. Córdoba. Jorge Sarmiento Editor.

LINTON, Ralph (1940). *Acculturation in Seven American Indian Tribes*. New York. Appleton Century.

LOCKHART, James (1990). "Organización y cambio social en la América española colonial". En LESLIE BETHELL (ed.). *Historia de América Latina. América Latina colonial: población, sociedad y cultura*. Barcelona. Crítica-Cambridge University Press. Pp. 62-108.

LORANDI, Ana María (1988). "El servicio personal como agente de desestructuración del Tucumán colonial". En *Revista Andina*, 6 (1): 135-173. Cuzco. CBLIC.

----- (1997)(comp.). *El Tucumán colonial y Charcas*. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. Tomo I.

----- (2000). "Las rebeliones indígenas". En TANDETER, E. (comp.). *Nueva Historia Argentina*, Tomo II: "La sociedad colonial". Buenos Aires. Sudamericana. Pp. 189-242.

LORANDI, A. M. y DEL RÍO, M. (1992). *La etnohistoria. Etnogénesis y transformaciones sociales andinas*. Buenos Aires.

LUGONES, María G. (2012). *Obrando en autos, obrando en vidas: formas y fórmulas de Protección Judicial en los Tribunales Preventivos de Menores de Córdoba Argentina, a comienzos del siglo XXI*. Río de Janeiro. E-papers.

LUNA PENNA, Galo (2014). "Trayectoria crítica del concepto de etnogénesis". En *Logos. Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura*, 24(2), 167-179.

M.

MALIGNÉ, O. (2006). *Les nouveaux indiens: une ethnographie du mouvement indianophile*. Québec. Les presses de l'université Laval.

MALINOWSKI, Bronislaw [1922] (1986). *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona. Planeta-Agostini.

MALLON, Florencia (1983). *The Defense of Community in Peru's Central Highlands: Peasant Struggle and Capitalist Transition, 1860-1930*. Princeton. Princeton University Press.

----- (2003). *Campesino y nación. La construcción de México y Perú poscoloniales*. México. El Colegio de San Luis, El Colegio de Michoacán, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

MANDRINI, Raúl J. (2004). *Los pueblos originarios de la Argentina. La visión del otro*. Buenos Aires. EUDEBA.

----- (2008). *La Argentina aborígen. De los primeros pobladores a 1910*. Buenos Aires. Siglo XXI.

MANTOANELLI, Luz E. (2004). "Da sublimação voluntária à reconstrução da identidade Kokama do Brasil". Ponencia en el V Congreso de la Asociación de Antropología Chilena. San Felipe.

MARCELLINO, Alberto J. (1992). "Síntesis historiográfica de los estudios antropológicos en la provincia de Córdoba". *Cuadernos de Historia*. Junta Provincial de Historia de Córdoba.

----- (2002). *La literatura bioantropológica argentina (1865-1995). 130 años de producción científica*. Córdoba. Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba. Tomos I y II.

MARGULIS, M. (1998). "La discriminación en la discursividad social". En MARGULIS, M y URRESTI, M. (comps.). *La segregación negada. Cultura y discriminación social*. Buenos Aires. Biblos. Pp. 17-36.

MARQUEZ MIRANDA, Fernando (1940). "Los Diaguitas. Inventario patrimonial y paleo-etnográfico". En *Revista del Museo de La Plata*, n.s., III, Antropología 17.

MARTINEZ SARASOLA, Carlos (2011). *Nuestros paisanos los indios. Vida, historia y destino de las comunidades indígenas de Argentina*. Buenos Aires. Del Nuevo Extremo Editorial.

MARX, Carlos (1991). "Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política". En *Introducción General a la Crítica de la Economía Política 1857*. México. Siglo XXI. Pp. 66-67.

MASES, Enrique (2002). *Estado y cuestión indígena: El destino final de los indios sometidos en el sur del territorio (1878-1910)*. Buenos Aires. Prometeo libros-Entrepasados.

MATTIO, Eduardo R. ¿Esencialismo estratégico? Un examen crítico de sus limitaciones políticas. *Revista Electrónica Construyendo Nuestra Interculturalidad*, Año 5, N°5, vol. 4: 1-11. 2009. Disponible en: http://www.interculturalidad.org/numero05/docs/0301Esencialismo_estrategicoMattio,Eduardo.pdf

MERLLIE, D. (1989). "La construction statistique". En CHAMPAGNE, P.; LENOIR, R.; MERLLIE, D. y PINTO, L. *Initiation à la pratique sociologique*. París. Dumod.

MISSETICH, L. y BOMPADRE, J. M. "La dominación y la legitimación normativa de los deseables argentinos". En *Foro de Córdoba* N° 88, Año XIV, 2003. Pp. 287-309.

MAUSS, Marcel (1969). "Cohésion sociale et divisions de la sociologie". *Oevres III*. París. Le Minuit.

MONTES, Aníbal (1950). "Nomenclador cordobense de toponimia autóctona". *Anales de Arqueología y Etnología*, XI. Universidad Nacional de Cuyo.

----- (1955). "Las sierras de San Luis. Sus indígenas, sus conquistadores y la leyenda de los Césares. *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, año XLII (1):1-85.

----- (1957). "Cronología de nuestra prehistoria". *Comunicaciones del Museo de Mineralogía y Geología*, No. 30, Córdoba.

----- (1959). "El gran alzamiento diaguita (1630-1643)". *Revista del Instituto de Antropología* I: 89-159.

----- (2007). *Geocultura de Córdoba*. Córdoba. Editorial de la Municipalidad de Córdoba.

----- (2008). *Indígenas y Conquistadores de Córdoba*. Buenos Aires. Isquiti.

MOREYRA, Beatriz (2009). *Cuestión social y políticas sociales en la Argentina. La modernidad periférica. Córdoba, 1900-1930*. Bernal. Universidad Nacional de Quilmes.

MÖRNER, Magnus (1960). *El Mestizaje en la Historia de Ibero-América*. Biblioteca e Instituto de Estudios Ibero-americanos de la Escuela de Ciencias Económicas. Estocolmo.

----- (1967). *Race, Mixture in the History of Latin America*. Boston. Brown and Company.

MORO, Raffaele (1997). "Mobilità e *passseurs culturels*. Il caso dell'America colonial Spagnola". En ARES QUEIJA, B. y GRUZINSKI, S. (comps.). *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*. Sevilla. Escuela de Estudios Hispanoamericanos. Pp. 149-174.

MOSEJKO de COSTA, Danuta (1994). *La manipulación en el relato indigenista*. Buenos Aires. Edicial.

MOUFFE, Chantall (1992). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona. Paidós.

----- (2000). *On the Political*. New York. Routledge.

----- (2010). *Política agonística en un mundo multipolar*. Barcelona. CIDOB.

MOYANO, Javier (2010). "El clivaje entre clericales y liberales en la política cordobesa entre 1890 y 1930. Sus alcances y límites como causa de alianzas y conflictos entre la dirigencia". En TCACH, C. (coord.). *Córdoba Bicentenario. Claves de su historia contemporánea*. Córdoba. Centro de Estudios Avanzados. Pp. 107-128.

MURMIS, M. y BILBAO, S. "Bialet Massé cien años después". En *Estudios del Trabajo* N° 27. Buenos Aires. Primer semestre, 2004.

N.

NACUZZI, Lidia (1998). *Identidades Impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*. Buenos Aires. Sociedad Argentina de Antropología.

----- (2002). (comp.). *Funcionarios, diplomáticos y guerreros. Miradas hacia el otro en las fronteras de pampa y patagonia (siglos XVIII y XIX)*. Buenos Aires. Publicaciones de la Sociedad Argentina de Antropología.

NAGY, Mariano (2010). "Itinerarios del sometimiento indígena. De la frontera bonaerense a la isla Martín García". Santa Rosa, IV Jornadas de Historia de la Patagonia, 20-22 de septiembre.

----- (2013). *Estamos vivos: historia de la Comunidad Indígena Cacique Pincén, provincia de Buenos Aires, siglos XIX-XXI*. Buenos Aires. Antropofagia.

NAGY, Mariano y PAPAIZIAN, Alexis (2011). "El campo de concentración de Martín García. Entre el control estatal dentro de la isla y las prácticas de distribución de indígenas (1871-1886)". En *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, Vol. 1, No. 2. <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus/article/view/392>

NALLINO, María Alejandra (2005). "La articulación del sector público y privado en la reforma del Estado, desde el enfoque neoinstitucionalista centrado en actores. El caso de las agencias de turismo y deportes en la Provincia de Córdoba". Ponencia presentada en el VII Congreso Nacional de Ciencias Políticas. Córdoba. Universidad Católica de Córdoba.

NICOLÁS, Vincent (2006). "¿Cómo contar la Colonia? Una confrontación de la historiografía occidental e indígenas". En YAPU, Mario (comp.). *Modernidad y Pensamiento descolonizador*. La Paz. Instituto Francés de Estudios Andinos. Pp. 67-78.

NIELSEN, Axel y ROLDÁN, Fabiana (1991). "Asentamientos satélites y asentamientos agrícolas permanentes: el caso "El Fantasio" (Depto. Punilla - Córdoba)". *Comechingonia* 7: 65-75. Córdoba.

NOCETTI, Oscar y MIR, Lucio (1995). *La disputa por la tierra. Tucumán, Río de la Plata y Chile (1531-1822)*. Buenos Aires. Sudamericana.

NOIRIEL, Gérard (2005). *État, nation et immigration. Vers une histoire du pouvoir*. Paris, Belin, 2001 (Socio-histoires), reedición: Paris, Gallimard, (Folio Histoire).

NOKA KANI TICAS (Teresita Franzl Moreno) (2013). *Yo soy Ticas del pueblo nación comechingón*. Villa María, Córdoba. Universidad de Villa María.

NOLI, Estela (2005). "Representaciones del pasado étnico y familiar: dinámicas de la memoria y el olvido en los indígenas de la jurisdicción de San Miguel de Tucumán". En *Actas del VI Congreso Internacional de Etnohistoria*. Buenos Aires. Universidad de Buenos Aires.

NORA, Pierre (1989). "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire". *Representations*, No. 26, Special Issue: Memory and Counter-Memory. Pp. 7-24.

----- (1998). "The Era of Commemoration". En NORA, P. (dir.). *Realms of Memory. The Construction of the French Past*. Vol 3, Nueva York, Columbia University Press.

O.

OBADÍA, L. (2008). "Cartographie critique des usages et significations attribués au concept d'ethnogenèse dans les Globalization Studies". *Parcours anthropologiques* 6, 7-27.

OGBURN, D. (2008). "Becoming Saraguro: Ethnogenesis in the context of Inca and Spanish colonialism". *Ethnohistory* 55 (2): 287-319.

ORTIZ, Fernando (1978). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas. Biblioteca Ayacucho.

OSZLAK, Oscar (1997). *La formación del Estado argentino. Orden, progreso y organización nacional*. Buenos Aires. Planeta.

OTERO, Hernán (2007). *Estadística y Nación. Una historia conceptual del pensamiento censal de la Argentina moderna (1869-1914)*. Buenos Aires. Prometeo.

OUTES, F. (1911): "Los tiempos prehistóricos y protohistóricos en la Provincia de Córdoba". *Revista del Museo de La Plata*, t. XVII (seg. Serie, t. IV). Universidad Nacional de La Plata, Argentina.

P.

PACHECO DE OLIVEIRA, João (1994). "A viagem da volta: reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas do nordeste". En *Atlas das terras Indígenas/Nordeste*, Programa de estudos de terras Indígenas (PetI), Museo Nacional, Universidad Federal de Río de Janeiro. Río de Janeiro.

----- (comp.) (2006). *Hacia una antropología del indigenismo. Estudios críticos sobre los procesos de dominación y las perspectivas políticas actuales de los indígenas en Brasil*. Río de Janeiro. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

----- (2010) "¿Una etnología de los indios misturados? Identidades étnicas y territorialización en el Nordeste de Brasil". En *Desacatos*, núm. 33, mayo-agosto 2010, pp. 13-32.

PAGE, Carlos (2007). "El pueblo de indios de La Toma en las inmediaciones de Córdoba del Tucumán. Un ejemplo de asentamiento periférico. Siglos XVII al XIX". *Cuadernos de Historia*. Serie Economía y Sociedad N° 9, Córdoba: Área de Historia del CIFFyH-UNC, pp. 105-137.

----- (2004). "El Colegio Máximo de Córdoba (Argentina) según las Cartas Anuas de la Compañía de Jesús". *Serie Documentos para la Historia de la Compañía de Jesús en Córdoba*, Tomo I, BR Copias, Córdoba.

PALLADINO, Lucas (2010). *Procesos de Comunalización y Territorio. El Caso de la Comunidad Comechingona del Pueblo de La Toma (2008-2009)*,

Córdoba. Tesis de grado. Departamento de Geografía, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

----- (2012a). "Disputas, representaciones y prácticas en el proceso de comunalización de los Comechingones del pueblo de La Toma, ciudad de Córdoba (2008-2009)". En *Síntesis* n° 3. Pp. 1-21.

----- (2012b). "La in-visibilización en disputa. Disyuntivas territoriales e identitarias en el proceso de comunalización de los Comechingones del Pueblo de La Toma, Provincia de Córdoba". En *Anales del Coloquio Internacional de Geocrítica*. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia.

----- (2013). "Procesos de comunalización y espacialidad de la memoria. El caso de la Comunidad Comechingón del Pueblo de La Toma, Córdoba". En *Anales de la X Reunión de Antropología del Mercosur*. Córdoba.

PALOMEQUE, Silvia (2000). "El mundo indígena. Siglos XVI-XVIII". En TANDETER, E. (comp.). *Nueva Historia Argentina*, Tomo II: "La sociedad colonial". Buenos Aires. Sudamericana. Pp.87-143.

PAPAZIÁN, A.; MUSANTE, M. y PÉREZ, P. (2014). "Los campos de concentración indígena como espacios de excepcionalidad en la matriz estado-nación-territorio argentino". En LANATA, J. L. (comp.). *Prácticas Genocidas y Violencia Estatal en Perspectiva Disciplinar*. San Carlos de Bariloche. IIDyPCa-CONICET. Pp. 66-95.

PAREKH, Bhikhú (2000). *Repensando el multiculturalismo*. Madrid. Itsmo.

PARI RODRÍGUEZ, Adán (2006). "Epistemología del conocimiento científico andino: Yachaymanta Yachay". En YAPU, M. *Modernidad y Pensamiento descolonizador*. La Paz. Instituto Francés de Estudios Andinos. Pp. 105-108.

PASTOR, S. y MEDINA, M. (2013). "Prácticas resistentes, elusión y reproducción social en un contexto histórico adverso. Una mirada a los indígenas de Córdoba (Argentina) en tiempos coloniales tempranos". *Memoria Americana* n° 21-1. Buenos Aires.

PAVARINI, Massimo (2003). *Control y dominación. Teorías criminológicas burguesas y proyecto hegemónico*. Buenos Aires. Siglo XXI.

PAZ, Gustavo (2010). "El comunismo en Jujuy: ideología y acción de los campesinos indígenas de la puna en la segunda mitad del siglo XIX". En *Revista Nuevo Mundo nuevos mundos. Dossier: La acción colectiva popular en los siglos XVIII y XIX: modalidades, experiencias, tradiciones*. Coord. Raúl Fradkin.

PEDRAZA, Zandra (2001). "Sentidos, movimiento y cultivo del cuerpo: política higiénica para la nación". En HERRERA, M. y DÍAZ, C. (comps.). *Educación y cultura política: una mirada multidisciplinaria*. Bogotá. Universidad Pedagógica Nacional.

PEREZ, Pilar (2013). "Modos históricos de construcción de una excepcionalidad normalizante en los márgenes del estado argentino". En *Identidades*, Dossier Primer Encuentro Patagónico de Teoría Política, pp. 115-121

PEREZ ZAVALA, Graciana (2004). "Las relaciones interétnicas en la Frontera Sur (Pcia. de Córdoba) a partir de los Tratados de Paz firmados en 1870 y 1872". En BECHIS, Martha (comp). *Terceras Jornadas de Arqueología Histórica y de Contacto del Centro Oeste de la Argentina y Seminario de Etnohistoria. Cuartas Jornadas de Arqueología y Etnohistoria del Centro Oeste del país*, Vol. 2, Universidad Nacional de Río Cuarto, Río Cuarto, pp. 197-215.

PHILP, Marta (1998). *En nombre de Córdoba. Sabattinistas y peronistas: estrategias políticas en la construcción del Estado*. Córdoba. Ferreyra.

----- (2004). "La 'invención' de la democracia en la Córdoba de los años ochenta. Una lectura del imaginario político del gobernador provincial". *Revista Estudios* N° 15. Córdoba. Centro de Estudios Avanzados. Universidad Nacional de Córdoba. Pp. 105-118.

PIANA de CUESTAS, Josefina (1992). *Los indígenas de Córdoba bajo el régimen colonial, 1570-1620*. Córdoba. Universidad Nacional de Córdoba.

PIANA, Josefina y CASTRO OLAÑETA, Isabel (comps.) (2014). *Visita y Padrón de los Indios de la Jurisdicción de Córdoba. 1616-1617*. Córdoba. Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.

PIZARRO, Cynthia (2000). *La política cultural de las movilizaciones campesinas*. San Fernando del Valle de Catamarca. Universidad Nacional de Catamarca.

----- (2006). *Ahora ya somos civilizados. La invisibilidad de la identidad indígena en un área rural del Valle de Catamarca*. Córdoba. Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.

PODGORNY, Irina. (1997). "De la santidad laica del científico Florentino Ameghino y el espectáculo de la ciencia en la Argentina moderna". *Entrepasados. Revista de Historia*. (VI) 13:37-62.

----- (2002): "'Ser todo o no ser nada'. El trabajo de campo en la Patagonia argentina de fines del siglo XIX". En VISACOVSKY, S. y GUBER, R. (comps.) *Historias y estilos del trabajo de campo en la Argentina*. Buenos Aires. Antropofagia. Pp. 31-77.

POLONI SIMARD, Jacques (2006). *El mosaico indígena*. Quito. Abya-Yala.

POUTIGNAT, P. et STREIFF-FÉNART, J. (2008). *Théories de l'ethnicité*. Paris. Presses universitaires de France.

PRESTA, Ana M. (2004). "La sociedad colonial: raza, etnicidad, clase y género. Siglos XVI y XVII". En TANDETER, E. (dir.). *La sociedad colonial*. Buenos Aires. Sudamericana.

PUCCI, Roberto: "El tamaño de la población aborigen del Tucumán en la época de la Conquista: Balance de un Problema y propuesta de nueva estimación". *Población & Sociedad* [en línea], N° 5, 1997, pp. 239-270.
Link: <http://www.poblacionysociedad.org.ar/archivos/5/P&S-V5-Pucci.pdf>

PUNTA, A. I. (1997). *Córdoba borbónica. Persistencias coloniales en tiempo de reformas (1750 – 1800)*. Córdoba. Universidad Nacional de Córdoba.

PUTNAM, R. (1993). "The Prosperous Community: Social Capital and Public Life". *The American Prospect* N° 13. Disponible en: <http://epn.org/prospect/13/13putn.html>

R.

RANCIÈRE, Jacques (1996). *El Desacuerdo. Política y Filosofía*. Buenos Aires. Ediciones Nueva Visión.

RATTO, Silvia (2005). "¿Finanzas públicas o negocios privados? El sistema de racionamiento del negocio pacífico de indios en la época de Rosas". En GOLDMAN, N. y SALVATORE, R. (comps.). *Caudillos rioplatenses. Nuevas miradas a un viejo problema*. Buenos Aires. EUDEBA.

----- (2007). "Dossier: Resistencia y Adaptación entre los grupos indígenas de Pampa y Patagonia (Siglos XVII y XIX)". *Mundo Agrario*, segundo semestre, año/vol. 8, número 015. Universidad Nacional de La Plata. La Plata, Argentina.

RAMOS, Alcida (1998). *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil*. Madison. The University of Wisconsin Press.

----- (2011). "Por una antropología ecuménica". En GRIMSON, A.; MERENSON, S. y NOEL, G. (comps.). *Antropología ahora. Debates sobre la alteridad*. Buenos Aires. Siglo XXI.

RAMOS, Ana (2009). "El nawel y el pillañ. La relacionalidad, el conocimiento histórico y la política mapuche". En *World Anthropologies Network (WAN)*. Red de Antropologías del Mundo (RAM), N° 4. Pp. 57-80.

----- (2010). *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Buenos Aires. EUDEBA.

----- (2011). "Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad". *Alteridades*, 21 (42): Págs. 131-148.

RAMOS, A., SABATELLA, M. y STELLA, V. (2013). "La subjetividad en la recuperación de algunas tensiones. Una perspectiva antropológica". *Identidades*, Dossier Primer Encuentro Patagónico de Teoría Política, pp. 115-121.

RATIER, Hugo (1971). *El cabecita negra*. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina.

REDFIELD, Robert (1930). *Tepoztlan; A Mexican Village*. Chicago. University of Chicago Press.

RENAN, Ernest [1882] (2010). "¿Qué es una nación?". En BHABHA, H. (comp.). *Nación y narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*. Buenos Aires. Siglo XXI.

RESTREPO, Eduardo (2004). *Teorías contemporáneas de la etnicidad. mStuart Hall y Michel Foucault*. Popayán. Editorial Universitaria del Cauca.

----- (2013) "Articulaciones de la negritud en Colombia". En *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia*. Buenos Aires: CLACSO. Pp. 147 - 164.

RICOEUR, PAUL (2004) "Memory, History", Forgetti Pellauer Chicago: University of Chicago Press, III Ibid., pp. 81- 84.

RIFKIN, Jeremy. (2002). *La era del acceso. La revolución de la nueva economía*. Barcelona. Paidós.

RIORDA, Mario (2004). "Mitos y política: estilos comunicativos de los gobiernos cordobeses (1983-2003)". En *Revista Estudios* N° 15. Córdoba. Centro de Estudios Avanzados. Universidad Nacional de Córdoba. Pp. 119-142.

ROJAS, Agustín (2011). "Usos del pasado en Córdoba: la reivindicación al caudillo Juan Bautista Bustos y el federalismo en el gobierno de Juan Domingo Schiaretta (2008-2010). En SCHMUCLER, H. (comp.). *Fecundidad de la memoria. Desafíos del presente a los usos del pasado en América Latina*. Córdoba. Centro de Estudios Avanzados. Universidad Nacional de Córdoba.

RIQUELME, Norma D. (2007). *Córdoba en la Organización Nacional. Un ensayo de historia nacional desde lo provincial*. Córdoba. Junta Provincial de Historia de Córdoba.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires. Tinta Limón.

ROOSENS, E. (1989). *Creating Ethnicity. The process off ethnogenesis*. California. Sage.

ROCKWELL, Elsie (2011). *La experiencia etnográfica. Historia y cultura en los procesos educativos*. Buenos Aires. Paidós.

RODRIGUEZ, Lorena (2008). *Después de las desnaturalizaciones. Transformaciones socio-económicas y étnicas al sur del valle Calchaquí. Santa María, fines del siglo XVII – fines del siglo XVIII*. Buenos Aires. Antropofagia.

ROMANO, Silvia (1990). "Frontera y migración. Córdoba 1840-1855". En ARCONDO, A. *Ensayos de demografía histórica. Córdoba, siglos XVIII y XIX*. Serie de Investigaciones N° 44. Córdoba. Universidad Nacional de Córdoba.

----- (2002). *Economía, sociedad y poder en Córdoba. Primera mitad del siglo XX*. Córdoba. Ferreyra Editor.

ROSEBERRY, William (1994). "Hegemony and the Language of Contention". En JOSEPH, G. y NUGENT, D. (eds.). *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern México*. Durham. Duke University Press. Pp. 355-366.

ROSENBLAT, Angel (1954). *La población de América en 1492: Viejos y nuevos cálculos*. México. El Colegio de México.

ROUSSO, H. (1990). *Le síndrome de Vichy de 1944 à nos jour*. Paris. Gallimard.

RUSTÁN, María E. (2005). *De perjudiciales a pobladores de la frontera. Poblamiento de la frontera sur de la Gobernación Intendencia de Córdoba a fines del siglo XVIII*. Córdoba. Ferreyra Editor.

S.

SAHLINS, Marshall (2008). *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona. Gedisa.

SAIGNES, Thierry (1987). "Ayllus, mercados y coacción colonial: el reto de las migraciones internas en Charcas, siglo XVII". En HARRIS, O. et. al.

(comp.). *La participación indígena en los mercados surandinos*. La Paz. Ceres. Pp. 111-158.

SALOMÓN TARQUINI, Claudia (2010). *Largas noches en La Pampa. Itinerarios y resistencias de la población indígena (1878-1976)*. Buenos Aires. Prometeo.

SANCHEZ ALBORNOZ, Nicolás (1977). *La población de América Latina. Desde los tiempos precolombinos al año 2000*. Madrid. Alianza.

SANDOVAL, Pablo (2010). *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*. Popayán. Envión.

SARMIENTO, Domingo F. (1979). *Facundo o Civilización y Barbarie en las pampas argentinas*. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina.

----- (2011). *Conflictos y armonías de las razas en América*. Buenos Aires. Terramar Ediciones.

SCOTT, James (1990). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México. Era.

----- (1998). *Seeing Like a State*. New Haven. Yale University Press.

SCOTT, Lash y FEATHERSONTE, Mike (2002). *Recognition & difference. Politics, identity, multicultural*. Londres. Sage Publications.

SCRIBANO, Adrián (2007) "La Sociedad hecha callo: conflictividad, dolor social y regulación de las sensaciones". En SCRIBANO, A. (compilador). *Mapeando Interiores. Cuerpo, Conflicto y Sensaciones*. Córdoba. Jorge Sarmiento Editor.

SEGATO, Rita (2007). *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de las políticas de identidad*. Buenos Aires. Prometeo.

SEGURA, S. "La lógica del mercado en el discurso oficial. La reforma estatal en Córdoba. 1999 -2001". Tesis de Maestría en Comunicación y Cultura, Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba, mimeo, 2003.

SERNA, Mercedes (2007). *Crónicas de Indias, Antología*. Madrid. Ediciones Cátedra.

SERRANO, Antonio (1945). *Los Comechingones*. Serie Aborígenes Argentinos, Instituto de Arqueología, Lingüística y Folklore de la Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba.

----- [1947] (2012). *Los aborígenes argentinos. Síntesis etnográfica*. Buenos Aires. CS Ediciones.

SERULNIKOV, Sergio (2006). *Conflictos sociales e insurgencia en el mundo colonial andino. El norte de Potosí, siglo XVIII*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

SHIAMAZONO, S. (1999) "New Age Movement or New Spirituality Movements and Culture", *Social Compass*, vol.46 num. 2, pp.121-133.

SIDER, Gerald M. (1976). "Lumbee Indian Cultural Nationalism and ethnogenesis". *Dialectical Anthropology*, núm. 1, pp. 161-172.

SMITH, Gavin (1999). *Confronting the Present: Towards a Politically Engaged Anthropology*. Oxford. Berg.

SCHMIT, Roberto (2008). *Historia del capitalismo agrario argentino. Los límites del progreso: expansión rural en los orígenes del capitalismo rioplatense*. Tomo 5. Buenos Aires. Siglo XXI.

SEGRETI, Carlos (comp.) (1973). *Córdoba. Ciudad y provincia (siglos XVI-XX) según relatos de viajeros y otros testimonios*. Córdoba. Junta Provincial de Historia.

SOTO QUIROS, R. y DÍAZ ARIAS, D. (2007). *Mestizaje, indígenas e identidad nacional en Centroamérica: De la Colonia a las Repúblicas Liberales*. Cuadernos de Ciencias Sociales 143. San José, Costa Rica. FLACSO.

SOUSA SANTOS, Boaventura (1995). *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*. Santafé de Bogotá. Siglo del Hombre Editores.

----- (2009). *Una Epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Buenos Aires. Siglo XXI Editores, CLACSO.

----- (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo. Trilce.

SPALDING, Karen (1974). *De indio a campesino*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

SPIVAK, G. (1988). "¿Puede hablar el subalterno?". En NELSON, C. y GROSSBERG, L. (comps.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Basingstoke, Macmillan Education, pp. 271-313.

STAGNARO, Marianela (2008). "Indígenas urbanos": identidades aborígenes emergentes en Córdoba. Ponencia en IX Congreso Argentino

de Antropología Social. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Misiones, Posadas.

----- (2009). "Política y movimiento indígena en Córdoba. Imaginarios, comunidades e instituciones en la (re)emergencia indígena local". Ponencia presentada en la VIII Reunión de Antropología del Mercosur, Instituto de Altos Estudios Sociales. UNSAM. Buenos Aires

----- (2011). "Representaciones escolares acerca de "lo Comechingón" en Córdoba. *Revista del Museo de Antropología* 4: 227-234. Córdoba.

----- (2014) "Casi desde la nada": Narrativas, organización y subjetividades en la reemergencia de originarios urbanos comechingones en la ciudad de Córdoba, Argentina". Tesis de Maestría inédita. Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades.

STERN, Steve (1986). *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española. Huamanga hasta 1640*. Madrid.

----- (1992) "Paradigmas de la conquista. Historia, historiografía y política". En *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. E. Ravignani"*, Tercera serie, núm. 6, 2do. semestre de 1992, pp. 7-39.

STUART MILL, John [1859] (2011). *Ensayo sobre la libertad*. Barcelona. Ediciones Brontes.

T.

TAMAGNINI, M. y PÉREZ ZAVALA, G. (2010). *El fondo de la tierra. Destinos errantes en la Frontera Sur*. Serie Lo Fundamental 1. Río Cuarto. Universidad Nacional de Río Cuarto.

TAMAGNINI, Marcela; Graciana PÉREZ ZAVALA y Ernesto OLMEDO (2005). "La guerra y la paz: tácticas y estrategias indígenas y cristianas en la Frontera Sur de Córdoba (1850-1880)". *Revista de Antropología*, Vol. X, Escuela de Antropología, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario. Rosario, pp. 55-66.

TAUSSIG, Michael (1995). *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Barcelona. Gedisa.

TCACH, César (1999). "La experiencia Nores Martínez: entre la Córdoba de las campanas y la ciudad obrera". En *Estudios Sociales*, Revista Universitaria Semestral. Año IX, N° 17, Santa Fe, Argentina, pp. 69-89.

----- (2010a). "Introducción". En TCACH, C. (coord.). *Córdoba Bicentenario. Claves de su historia contemporánea*. Córdoba. Centro de Estudios Avanzados. Pp. 7-13.

----- (2010b). "Retrato político de la Córdoba de los treinta". En TCACH, C. (coord.). *Córdoba Bicentenario. Claves de su historia contemporánea*. Córdoba. Centro de Estudios Avanzados. Pp. 185-216.

----- "Córdoba: izquierda obrera y conflicto social durante el gobierno de Amadeo Sabattini". En *Cuadernos del CISH*, 30, segundo semestre 2012. Pp. 19-34.

TCACH, C. y PHILP, M. (2010). "Estado y Partido Peronista en Córdoba: Una interpretación". En TCACH, C. (coord.). *Córdoba Bicentenario: claves de su historia contemporánea*. Córdoba. Centro de Estudios Avanzados. Pp. 249-272

TEJERA GAONA, Héctor (1995). "La comunidad indígena en México: la utopía irrealizada". En BARCELÓ, R.; PORTAL, M. y SÁNCHEZ, M. (coords.). *Diversidad étnica y conflicto en América Latina. El indio como metáfora en la identidad nacional*. Vol. II. México. Plaza y Valdés Editores.

TELL, Sonia (2008). *Córdoba rural, una sociedad campesina (1750-1850)*. Buenos Aires. Prometeo.

----- "Expansión urbana sobre tierras indígenas. El pueblo de La Toma en la Real Audiencia de Buenos Aires". *Mundo Agrario*, vol. 10, n° 20. La Plata ene./jun. 2010.

TELL, Sonia y CASTRO OLAÑETA, Isabel (2011). "El registro y la historia de los pueblos de indios de Córdoba entre los siglos XVI y XIX". En *Revista del Museo de Antropología* 4: 235-248.

THOMAS, Hugh (1993). *The Conquest of Mexico*. London. Hutchinson.

THOMSON, Sinclair (2007). *Cuando solo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. La Paz. Muela del Diablo.

TICONA, Esteban (2006). "El colonialismo intelectual europeo, sus orígenes y consecuencias. Posibilidades de descolonización en Bolivia". En YAPU, Mario (comp.). *Modernidad y Pensamiento descolonizador*. La Paz. Instituto Francés de Estudios Andinos. Pp. 61-66.

TODOROV, Tzvetan (1984). *The Conquest of America. The Question of the Other*. Trans. Richard Howard, New York, Mayer and Row.

TOGNETTI, Luis (2012) "La disputa por el dominio del suelo en la región pampeana cordobesa, Argentina, segunda mitad del siglo XIX". *Secuencia*, N° 82, pp. 15-39.

----- (2013). “Expansión territorial, privatización del dominio público y circulación de la propiedad en la frontera este, sureste y sur de Córdoba 1860-1880”. En BANZATO, Guillermo (ed.). *Tierras rurales: políticas, transacciones y mercados en Argentina, 1780-1914*. Rosario. Prohistoria. Pp. 113-138.

TONIOLO, M. T. y M. E. ZURITA (2012). “La contribución del cuarteto a la identidad lingüística del sociolecto popular cordobés”. En *Actas del I Congreso de la delegación argentina de la Asociación de lingüística y Filología de América Latina (ALFAL). Identidades dinámicas. Variación y cambio en el español de América*. Universidad Nacional de La Plata. La Plata.

TÖNNIES, F., [1887] (1947). *Comunidad y sociedad*. Buenos Aires. Losada.

TORPEY, John (2000). *The Invention of the Passport. Surveillance, Citizenship and the State*. Cambridge. Cambridge University Press.

TRINCHERO, Hugo (2000). *Los dominios del demonio. Civilización y barbarie en las fronteras de la nación. El Chaco Central*. Buenos Aires. EUDEBA.

----- (2007). *Aromas de lo exótico (retornos del objeto): para una crítica del objeto antropológico y sus modos de reproducción*. Buenos Aires. Sb ediciones.

TROUILLOT, M. R. (1995). *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston. Beacon Press.

TURNER, Victor W. (1974). *Dramas, Fields, and Metaphors*. Ithaca. Cornell University Press.

TYLOR, E. B. [1871] (1977). *Cultura primitiva*. Madrid. Ayuso.

U.

URQUIZA, Lincoln (1998). *Noticias históricas de Ischilín*. Deán Funes. Ediciones La Posta de Córdoba.

URTON, Gary (1991). “Las unidades de análisis en el estudio de la reproducción y transformación de las sociedades andinas”. En MORENO, S. y SALOMÓN, F. *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI y XX*. Tomo I. Quito. Pp. 29-46.

V.

VACA NARVAJA, Hernán (2001). *El candidato: biografía no autorizada de José Manuel de la Sota*. Buenos Aires. Sudamericana.

VAN COTT, Donna (2000). *The Friendly Liquidation of the Past: Politics of Diversity in Latin America*. Pittsburgh. University of Pittsburgh Press.

VIDAL, Gardenia (2010). "El internismo radical en Córdoba durante los primeros años de competencia partidaria". En TCACH, C. (coord.). *Córdoba Bicentenario. Claves de su historia contemporánea*. Córdoba. Centro de Estudios Avanzados. Pp. 157-184.

VILLAR, Daniel y JIMÉNEZ, Juan F. (2006). "Acerca de los ranqueles. Los indígenas del Mamil Mapu y del Leu Mapu (1750-1840)". En *Primer Encuentro entre Investigadores y Pueblos Originarios del Centro de Argentina*. Santa Rosa, La Pampa.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (2002). "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena". *A inconstancia da alma selvagem*. Sao Paulo. Cosac y Nayfy. Pp. 347-399.

W.

WACHTEL, N. (1971). *La vision des vaincus: les indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*. París. Gallimard.

----- (2001). *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia del siglo XX al XVI: ensayo de historia regresiva*. México. Fondo de Cultura Económica.

WADE, Peter (1997). *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá. Ediciones Uniandes.

WALSH, Catherine (2007). "Interculturalidad y colonialidad del poder: un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial". En SAAVEDRA, J.L. (Comp.). *Educación superior, interculturalidad y descolonización*. La Paz. Pieb. 175-214.

----- (2014). "Decolonialidad, Interculturalidad, Vida desde el Abya Yala-Andino. Notas pedagógicas y senti-pensantes". En BORSANI, M. y QUINTERO, P. (comps.). *Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo*. Neuquén. EDUCO.

WEBER, Max (1973). *Ensayos sobre Metodología Sociológica*. Buenos Aires. Amorrortu.

WHITE, Richard (1991). *El Espacio. Indios, imperios y repúblicas de la Región de los Grandes Lagos, 1650-1815*. Cambridge. Cambridge University Press.

WILLIAMS, Brackette (1989). "A CLASS ACT. Antrhropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrain". *Annual Review of Anthropology*, vol. 18.

WILLIAMS, Raimond (1977). *Marxismo y literatura*. Buenos Aires. Península.

WIMMER, Andreas (1995). *Transformationen: sozialer Wandel im indianischen Mittelamerika*. Berlin. Reimer.

WOGAN, Peter (2004). *Magical Writing in Salasaca: Literary an Power in Highland Ecuador*. Boulder. Westview.

WOLF, Eric R. (1957). "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java". *South-western Journal of Anthropology* 1, n° 1:1 - 18.

----- [1969] 1974. "American Anthropologists and American Society". In HYMES, D. (ed.) *Reinventing Anthropology*. 251-263. New York. Vintage Books.

WRIGHT, Susan (1998). "The politicization of culture". *Anthropology Today*, 14(1):7-15.

Z.

ZABALA, María E. (2013). *Las Verdades etnológicas de Monseñor Pablo Cabrera. Una etnografía de archivos en la ciudad de Córdoba*. Buenos Aires. Antropofagia.

ZACCA, Isabel (1997). "Matrimonio y mestizaje entre los indios, negros mestizos y afro mestizos en la ciudad de Salta (1766-1800)". En *Andes* 8, pp. 243-269.

ZANOLLI, Carlos (2005). *Tierra, encomienda e identidad: Omaguaca (1540-1638)*. Sociedad Argentina de Antropología. Buenos Aires.

ZAYAT, Pol. "Genocidio administrativo-pedagógico". En *Pachamama, Ñuque Mapu, Yvy Pora* N° 13. Revista Cultural del Instituto de Culturas Aborígenes. Córdoba, octubre de 2006, pp. 10-11.

ZIZEK, S. (2001). "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional". En JAMESON, E. y ZIZEK, S. *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el Multiculturalismo*. Buenos Aires. Paidós.

ZUÑIGA, Jean P. (1999). "La voix du sang. Du métis à l'idée de métissage en Amérique espagnole". En *Annales Histoire, Sciences Sociales*, 54:2, pp. 425-454.

ANEXO

1. Carta Étnica de Córdoba según Antonio Serrano (1945:61)

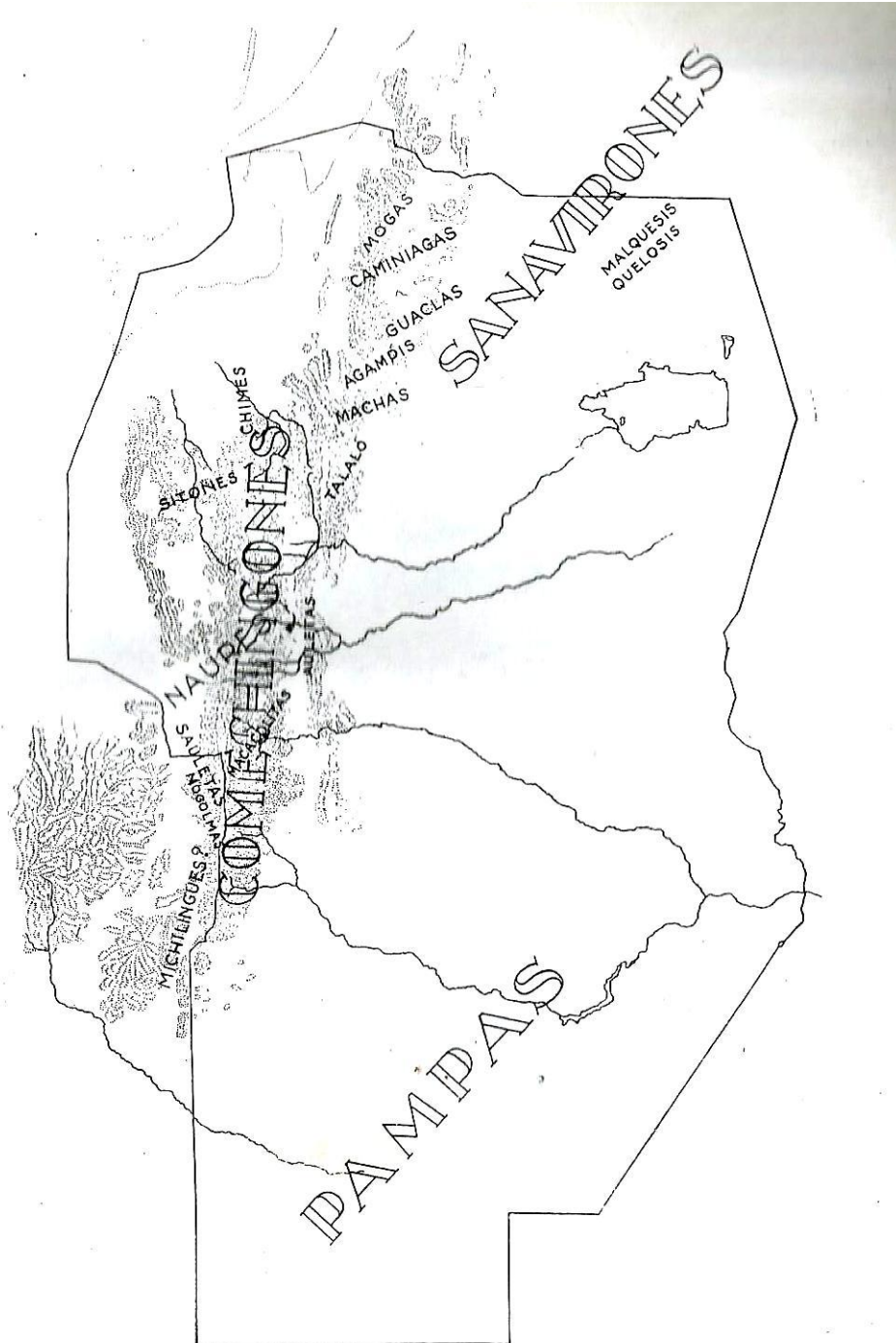


FIGURA N°. 4. — Carta étnica de Córdoba

2. Ley de la Legislatura de Córdoba de 1837 declarando la extinción de los "antiguos pueblos de indios".

DE LA EXCMA. CÁMARA DE JUSTICIA.

99

Facultando al Poder Ejecutivo para vender los territorios de los antiguos pueblos de Indios, etc. etc.

¡VIVA LA FEDERACION!

Sala de Sesiones, Córdoba, 16 de Marzo de 1837.

Año 28 de la Libertad, 22 de la Independencia, y 8 de la Confederación Argentina.

Al Excmo. Señor Gobernador y Capitan General de la Provincia.

Penetrada la Honorable Representación Provincial de las grandes necesidades del Erario Público, como igualmente de las razones que aduce V. E., en su apreciable nota del 28 de Febrero último, número 2, por la que solicita se le faculte para la venta de los territorios de los antiguos pueblos de indios; Quilino, San Antonio de Nonsacate, San Marcos, Pichana, Cosquin y Toma, que desaparecieron há tanto tiempo, y no han quedado en ellos sino muy pocos descendientes de los indígenas, llenándose este vacío de un enjambre de ladrones y malvados; y deseosa igualmente de coadyuvar á las ideas que animan á V. E., en aumentar la útil población del Saladillo, como asimismo de que las necesidades públicas tengan algun desahogo; ha sancionado en Sesión de anoche, el siguiente Decreto:

Artículo 1.º Se faculta al Poder Ejecutivo para la venta de los territorios de los antiguos pueblos de indios; Quilino, San Antonio de Nonsacate, San Marcos, Pichana, Cosquin y Toma.

Art 2.º El Poder Ejecutivo amparará en la posesión á los legítimos poseedores que se hallen existentes en dichos Pueblos; prefiriéndose asimismo á los demás que actualmente los poseen sin justo título, en la compra por el tanto, en virtud de la posesión que han tenido.

Art. 3.º Comuníquese al Poder Ejecutivo para su cumplimiento y demás fines consiguientes.

Lo que el infrascripto Presidente se hace el deber de comunicar á V. E., protestándole las seguridades de su alto aprecio y respeto.

AGUSTIN DE LA VEGA.

José Eugenio Flores.
Secretario.

Sobre el execuatour de las Bulas, Breves y Rescriptos de S. S.

El Gobernador y Capitan General de la Provincia.

Por cuanto ha recibido del Excmo. señor Gobernador y Capitan General de la Provincia de Buenos Aires, dignamente encargado de las Relaciones Exteriores de la Nación Argentina, el Decreto siguiente:

«Departamento de Relaciones Exteriores.»
—¡Viva la Federación!—Buenos Aires, Febrero 27 de 1837.—Año 28 de la Libertad, 22 de la Independencia y 8 de la Confederación Argentina.—Considerando el Gobierno, que hace tiempo han empezado á sentirse entre algunos pueblos de la República y sus habitantes, discordias y divisiones que amagan estenderse con rapidéz, á consecuencia de haberse puesto en ejecución varias Bulas, Breves y Rescriptos Pontificios, sin el prévio preciso requisito del *Pase ó Execuatour* de la autoridad encargada de las Relaciones Exteriores de la República, sin embargo, de ser una de sus principales y mas importantes atribuciones, otorgándolo ó negándolo, segun convenga á los intereses generales de la Nación y bienestar de sus habitantes; y debiendo todos los Gobiernos de la Confederación, concurrir cada uno por su parte á cortar inmediatamente de raíz un abuso tan perjudicial al órden público y á la dignidad de la República, cuyas funestas consecuencias no será despues posible reparar; el Gobierno ha acordado y decreta:

«Artículo 1.º Ninguna persona y autoridad civil ni eclesiástica de esta Provincia, podrá reconocer con valor alguno legal ó canónico, ni menos prestar obediencia ni cumplimiento, ó hacer valer en manera alguna ninguna Bula, Breve ó Rescripto Pontificio, ni ninguna otra clase de documento que se haya recibido en esta Provincia ó en cualquiera otra parte de la República, despues del 25 del año 1810, y que aparezca emanado mediata ó inmediatamente de S. S. el Romano Pontífice, ó de la Curia Romana ó de algun cuerpo ó persona que se cree autorizado por su Santidad para espedirlo, sin que tenga el *pase ó Execuatour* de la autoridad encargada de las Relaciones Exteriores de la República.

»Art. 2.º Consiguiente á lo que se ordena en el artículo anterior, ninguna persona ni autoridad civil ó eclesiástica de esta Provincia, podrá reconocer ni hacer valer como verdadera y legítima ninguna clase de nombramiento, creación, erección ó institución



3. Artículo de Prudencio Bustos Argañaraz negando la autoadscripción “comechingón” de los miembros del Pueblo de La Toma.

La Voz.com.ar

Jueves 25 de octubre de 2007. [Edición impresa](#) | [Opinión](#) | [Nota](#)

No eran comechingones

Prudencio Bustos Argañaraz. Historiador.

En un artículo aparecido el pasado viernes en La Voz del Interior, leo que mediante un estudio se ha identificado sangre aborigen en siete familias que habitan desde hace muchos años en barrio Alberdi. Se afirma que el descubrimiento acredita su ascendencia comechingona, lo que me lleva a preguntarme sobre la base de qué patrones genéticos se llega a esa conclusión. Admito que ello es posible pero, en tal caso, la radicación allí de quienes proporcionaron tal sangre se habría producido después de la creación de dicho pueblo, que en sus orígenes no fue habitado por comechingones.

Se dice también en el artículo que los comechingones habitaban allí desde antes de la llegada del gobernador Cabrera y, por boca de un sacerdote católico, se añade: “Está acreditado que fueron los comechingones que habitaban allí los que hicieron la acequia”. En ambos casos estimo que se trata de un error.

Sin constancia. No hay ninguna constancia documental de que en lo que hoy es barrio Alberdi hubiera un pueblo de indios a la fecha de la fundación de Córdoba. El único pueblo aborigen del que hay referencias, dentro de los actuales límites de la ciudad, es el de Quisquisacate, situado en lo que hoy es el “casco chico”, el lugar elegido por Cabrera para fundar la ciudad. Así consta en el Acta de Fundación, labrada “en el asiento que en la lengua de estos indios se llama Quisquisacate”. Es posible que los habitantes de dicho pueblo fuesen de etnia comechingona, pero no puede asegurarse. Contribuye a dudar de ello el hecho de que, según los filólogos que se han ocupado del tema, la voz Quisquisacate reconoce raíz sanavirona.

Como el sitio estaba ocupado por los naturales, don Jerónimo decidió levantar el primitivo fuerte en el que se alojaría con sus acompañantes media legua aguas abajo, “para que los indios de la comarca no sean vejados ni molestados e se estén en sus casas e asientos sin desparcir a causa del temor que podrían recibir de ver tanta gente española en sus pueblos, y para que mejor se les pueda requerir con la paz y se procure predicarles el Santo Evangelio e atraerlos a la fe de Nuestro Señor Jesucristo”, según sus palabras.

Los indios de Quisquisacate trasladaron poco tiempo después su pueblo al actual lecho del lago San Roque. En 1665 finalizó la tercera y última guerra de Calchaquí, iniciada por las intrigas de un aventurero andaluz que levantó a los indios en armas, haciéndoles creer que era el heredero del trono Inca. Para evitar nuevos levantamientos, las autoridades aplicaron un procedimiento tomado de los propios incas: la expatriación de las parcialidades más belicosas. Un grupo de 10 familias quilmes y malfines fue instalado en terrenos al norte de la quinta de Santa Ana, de la Compañía de Jesús, sobre la costa del Suquia. El Cabildo les dio trabajo y así nació el llamado Pueblito de la Toma, al que con los años se fueron incorporando nuevos habitantes de distinta procedencia.

Pueblito de la Toma. Según cuenta Alejandro Moyano Aliaga en el censo de 1875, el Pueblito de la Toma registraba 229 habitantes, de los cuales 147 eran indios “originarios” y 33 “forasteros”. Había una mujer española (blanca), seis mestizos, dos negros y 50 mulatos, lo que habla ya de una importante mezcla racial.

Al año siguiente, Sobre Monte encargó al ingeniero voluntario don Juan Manuel López la construcción de una nueva acequia que debía pasar por el Bajo del Tejar, inmediato al Pueblito, en donde algunos indios tenían un horno de ladrillos. Asimismo, el lugar les servía de paso para llevar sus haciendas al río y acarrear desde allí el agua, por lo que el gobernador les ofreció elegir otro sitio público “para establecerse con comodidad, que desde luego se les franquearía, siendo de realengo o de ejidos de la ciudad”. Los indios se negaron al cambio y llegaron a un acuerdo con López, el 25 de abril de dicho año, por el que se comprometían a cercar la acequia por el bajo nombrado, entre las dos lomas que lo circundaban, en una extensión de 575 varas (480 metros). El documento dice que los indios del Pueblito eran de nación Calqui, parcialidad que jamás sentí nombrar en nuestro país. Existe un pueblo con ese nombre en el Perú, en el departamento de Cajamarca, y un cerro en Chile.

Hay una marcada tendencia a adjudicar origen comechingón a grupos que no parecen pertenecer a dicha parcialidad. En San Marcos Sierras se realiza anualmente una simpática celebración denominada Tulianadas, cuyo nombre es debido a una importante familia de la zona, de apellido Tulián, que dicen tener procedencia comechingona. Sin embargo, no conozco la existencia de elementos que lo prueben y por el contrario, encuentro el apellido en cuestión por vez primera en el censo de 1778, en la reducción de los pampas de la frontera del Río Cuarto. Con los años, la población del Pueblito se fue diversificando aún más y produciéndose numerosos cruces con gente proveniente de otros sitios, por lo que es altamente probable que ingresara de esa manera sangre comechingona que, por cierto, circula en abundancia por nuestras venas cordobesas.

Sirvan por ello estas líneas para celebrar el nacimiento de las nupcias que nos dieron origen, en un nuevo aniversario de esa fecha memorable que marcó, hace 515 años, el encuentro de las dos culturas que nos nutren.

4. Proyecto de Ley creando el Registro de Comunidades Descendientes de los Pueblos Originarios de la provincia de Córdoba.



PODER LEGISLATIVO – PROVINCIA DE CÓRDOBA

LA LEGISLATURA DE LA PROVINCIA DE CORDOBA SANCIONA CON FUERZA DE LEY:

Artículo 1: Créase el Registro de Comunidades Descendientes de los Pueblos Originarios de la provincia de Córdoba, cualquiera sea su situación jurídica, en el ámbito de la Agencia Córdoba Cultura S.E. u el organismo que en el futuro lo reemplace.

Artículo 2: A efectos de la presente ley, se entenderá como comunidad descendiente de los pueblos originarios a las familias que se reconozcan como tales, por descender de quienes habitaron lo que actualmente es considerado territorio provincial desde sus primeros habitantes, durante las sociedades aldeanas o en el período de contacto hispano-indígena, hasta la formación del Estado Nacional.

Artículo 3: El trámite para la inscripción en Registro de Comunidades Descendientes de los Pueblos Originarios de la provincia de Córdoba se realizará conforme a los procedimientos establecidos y los requisitos exigidos por la reglamentación.

Artículo 4: Créase el Consejo de Comunidades Originarias de Córdoba, que asistirá consultivamente al Poder Ejecutivo de la provincia de Córdoba.

Artículo 5: El Consejo entenderá en todas las cuestiones en la que se vean involucrados directa o indirectamente intereses de las comunidades descendientes de los pueblos originarios.

Artículo 6: El Consejo de Comunidades Originarias de Córdoba estará compuesto por un representante titular y un representante suplente, quien actuará en caso de ausencia del representante titular, por cada comunidad inscrita en el “Registro de Comunidades Descendientes de los Pueblos Originarios” de la provincia de Córdoba, y serán seleccionados por los propios integrantes de la comunidad a la que pertenezcan.

Artículo 7: El Poder Ejecutivo designará, con acuerdo del Consejo, un coordinador con funciones operativas destinadas a facilitar la relación entre el Consejo y el Poder Ejecutivo provincial. Dicho coordinador participará del Consejo con derecho a voz pero sin derecho a voto.

Artículo 8: Los miembros del Consejo de Comunidades Originarias de Córdoba duraran dos años en sus funciones y podrán ser reelectos.

Artículo 9: El Consejo tendrá una sesión preparatoria en la cual se lo faculta a dictar el reglamento interno de funcionamiento y todo lo que no encontrare regulado por la presente Ley y su Decreto Reglamentario.

Artículo 10: El Consejo de Comunidades Originarias de Córdoba seleccionará a un integrante de entre sus miembros para que represente institucionalmente al Consejo ante otros organismos transmitiendo la opinión del Consejo sobre los asuntos sometidos a su consulta.

Fundamentos:

Consideramos que el Estado Provincial debe asumir la responsabilidad de desarrollar, con la participación de los pueblos originarios, una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos sociales, económicos y culturales de estos pueblos, y a garantizar el respeto de su integridad respetando su identidad social y cultural, sus costumbres, tradiciones y cosmovisión, al igual que sus instituciones.

A los fines de llevar adelante la consecución de dichos objetivos es que se crea el “Registro de Comunidades Descendientes de los Pueblos Originarios de la provincia de Córdoba” y el “Consejo de Comunidades Originarias de Córdoba” que permitirán a la comunidades descendientes de pueblos originarios participar en la adopción de decisiones en las cuestiones que afecten a sus derechos, a través de representantes elegidos por ellos de conformidad con sus propios procedimientos, así como a mantener y desarrollar sus propias instituciones de adopción de decisiones.

Mediante el Consejo las comunidades originarias podrán ejercer su facultad de determinar y elaborar prioridades y estrategias para el ejercicio de su derecho al desarrollo, así como también mantener, controlar, proteger y desarrollar su patrimonio cultural y espiritual, sus conocimientos tradicionales, sus expresiones culturales tradicionales y las manifestaciones de sus ciencias, tecnologías y culturas.

El Consejo de Comunidades Originarias de Córdoba es la primera referencia colectiva que expresa al conjunto de comunidades originarias de Córdoba, que por la terminología utilizada por la ley de creación resulta más abarcativa que otras instituciones creadas a nivel nacional.

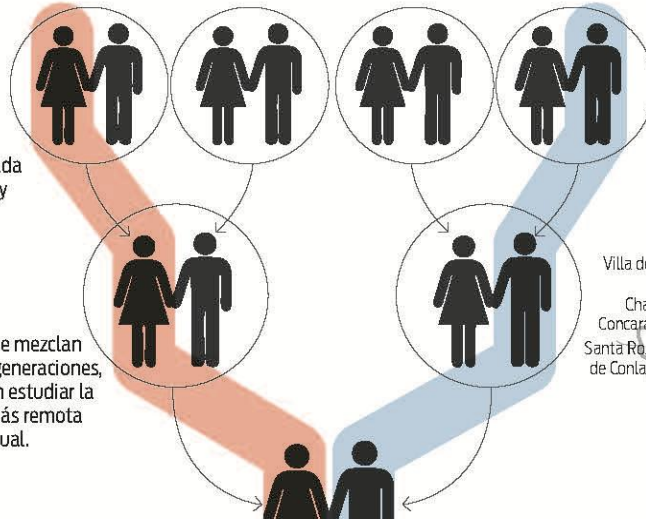
Dando respuesta de este modo, por un lado, a mandatos establecidos en Convenciones y Tratados de organismos internacionales que recomiendan a los Estados Parte políticas tendientes a ampliación de derechos a los colectivos de las comunidades originarias. Y, por otro lado, a una solicitud de las comunidades originarias de la provincia de Córdoba para implementar herramientas que les permitan ejercer plenamente los derechos otorgados por la legislación vigente.

Convirtiéndose, de este modo, el Consejo en una invitación al trabajo conjunto para la definición las políticas públicas de la provincia en materia de derechos de pueblos originarios.

El camino genético de los antepasados

1

Los linajes se definen a partir de un determinado grupo de genes característico de cada región continental y subcontinental.



2

Algunos genes no se mezclan con el paso de las generaciones, por lo que permiten estudiar la historia genética más remota de la población actual.

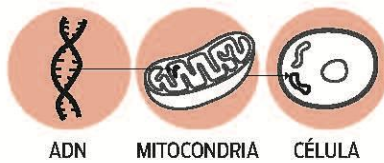
Dónde se tomaron las muestras



3

LINAJE MATERNO

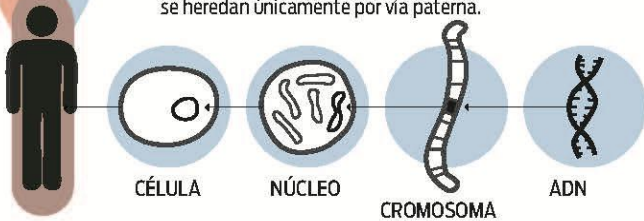
El ADN mitocondrial se hereda únicamente por vía materna.



3

LINAJE PATERNO

Los genes del cromosoma Y de los hombres se heredan únicamente por vía paterna.



LOS RESULTADOS

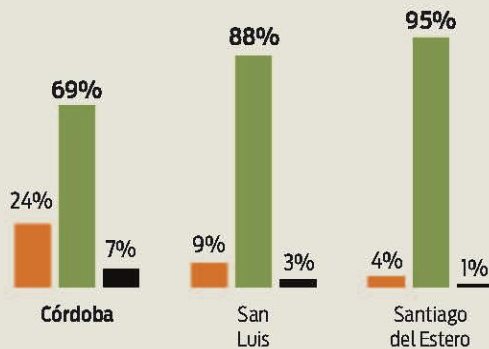
REFERENCIAS

Europeo

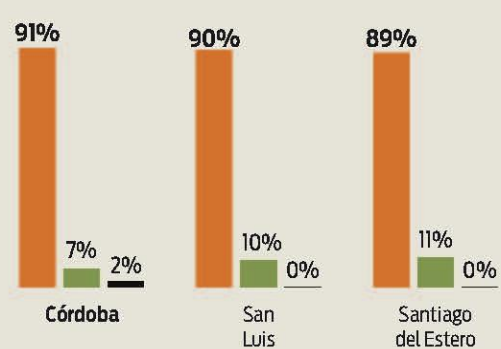
Amerindio

Africano

Por vía materna



Por vía paterna



Estos grupos de genes no sufren ninguna mezcla con el tiempo. Permiten rastrear la historia biológica de miles de años.

Fuente: Laboratorio de Bioantropología del Museo de Antropología de la UNC.

La Voz del Interior