

## **“Marcadores y marcaciones de diversidad sociocultural en la Córdoba contemporánea: <extinción> vs. <indios> (des)aparecidos”<sup>1</sup>**

En la provincia de Córdoba, podemos identificar una coyuntura de emergencia étnica comechingón desde la década del '90 (Bompadre, 2013a, 2013b). No obstante, los procesos de registro ante el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), como también las diferentes modalidades de organización y movilización, se reconocen y acentúan desde mediados de la década pasada<sup>2</sup>.

Si bien la mayoría de los miembros comunalizados<sup>3</sup> reconocen las condiciones propicias de reconocimiento que lleva a cabo el Estado Nacional en el marco de las políticas para pueblos indígenas<sup>4</sup>, importa considerar metodológicamente los cambios en las subjetividades (nuevas percepciones y representaciones) sobre la estatalidad y las diversas formas de fetichización política de la pertenencia étnico/ciudadana que llevan a cabo los sujetos de la etnización. Esto implica considerar 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”, que atraviesa tanto al Estado (nacional y provincial), a los sujetos de la comunalización y a los productores de conocimiento que intentan explicarlas.

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 Organización Internacional del Trabajo (OIT), implicaron procesos de

---

<sup>1</sup> El trabajo se enmarca dentro del proyecto de Doctorado en Ciencias Antropológicas, de la Facultad de Filosofía y Humanidades (UNC), titulado “(Des)Memorias de La Docta. De barbudos miscegenados a comechingones comunalizados: procesos contemporáneos de emergencia étnica en Córdoba”, dirigido por Diana Lenton.

<sup>2</sup> La única comunidad que solicitó personería jurídica en esa década es la Ctlamochita de Villa Nueva, convocando a los técnicos del INAI en 1998.

<sup>3</sup> Utilizamos los vocablos “comunidad”, “comunalización” siguiendo las nominaciones utilizadas por los sujetos indígenas que conforman las “comunidades” comechingón, normadas a su vez por las políticas llevadas a cabo por el INAI, al momento del registro de las personerías jurídicas. Por motivos de extensión de este trabajo, no los problematizamos teóricamente, significando sólo que recuperamos los aportes de James Brow (1990), quien siguiendo a E. Hobsbawm, reconoce mecanismos culturales que inciden en la constitución de discursos primordialistas de la etnicidad, la naturalización de las vinculaciones de los grupos con sus territorios ancestrales, y también como constitución de luchas hegemónicas a la hora de interpelar el pasado y explicar los sentidos de la colectivización en el presente.

<sup>4</sup> Por ejemplo, la prórroga de la Ley 26.160 que declara la “Emergencia en materia de posesión y propiedad de la tierra” y que habilita el “Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas” y 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”, entre otras.

reterritorialización de diferentes grupos indígenas, y la visibilización de varios de ellos declarados por el Estado y la Academia, como extintos.<sup>5</sup>

Estas problemáticas tienen sus modalidades particulares dentro de los territorios nacionales, a la vez que se modelizan diferencialmente a través de las agencias alterizadoras de los estados provinciales, constituyendo complejas economías políticas de producción de diversidad cultural (Briones, 2005) que, al entramarlas en procesos de larga duración, y para el caso argentino, podemos reconocerlas, como sostiene B. Williams (1989), a partir de un *continuum* que va de “inapropiados inaceptables” a “subordinados tolerables”.

En estas coordenadas entramos los procesos de desmarcación étnica y territorial llevadas a cabo por el Estado cordobés durante los siglos XVIII y XIX. A su vez, esta larga duración nos permite mapear la emergencia étnica, a partir de considerar las narrativas de los sujetos contemporáneos de la comunalización, cuyas “memorias de expropiación” (Del Río, 2005) interpelan los discursos estatales del “crisol de razas”, pero también la “falta de reconocimiento” de los grupos indígenas por parte del estado cordobés, en el presente.

Este trabajo tiene como objetivo analizar las prácticas contemporáneas de comunalización “comechingón” en Córdoba, su interpelación a los discursos de “la extinción” y la recreación/resignificación de subjetividades colectivas que anclan en matrices esencialistas de etnicidad, configuradas en coyunturas (témpro-espaciales) de larga duración, promoviendo agendas y agencias múltiples de aboriginalidad.

### **De los discursos de la preterización**

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 primer proceso de nominación hegemónica de las diversas parcialidades indígenas reducidas, 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

---

<sup>5</sup> Uno de los casos de etnogénesis más estudiados es el de los huarpes, en Cuyo. Al respecto ver Escolar (2007).

formas de inscripción en un territorio construido en y a partir de las jurisdicciones, desde donde se planificaba la ocupación del mismo: “la provincia de los comechingones”.

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 reducida (Pastor y Berberían, 2007; Laguens y Bonnin, 2009, Bompadre, 2013b). 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, desde una taxonomía cuya política conceptual depura identidades, para naturalizar la lógica de la dominación en una epistemología de la cultura hegemónica.

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 Antonio 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 acerca de que los comechingones son los naturales originarios de Córdoba.<sup>6</sup> 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*

---

<sup>6</sup> 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, 2005) se encuentra naturalizado y legitimado también en el discurso escolar. Al respecto puede consultar Stagnaro (2011).

*ándida* y su cráneo presenta la característica deformación tabular erecta de los diaguitas” (Serrano, 2012:175).<sup>7</sup>

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. Los documentos coloniales de los siglos XVII y XVIII refieren genéricamente a la población como “indios” y ya no como comechingones. 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, 2005).

El “indio” es clasificado en diferentes momentos –y/o simultáneamente- por su condición de tributario, por la territorialidad que habita (Soto, La Toma, Quilino.), 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 define 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 establecer los límites clasificatorios de esas distancias. Lo praxeológico, en este sentido, refiere tanto a las posiciones de los sujetos, a lo prescripto para cada uno en sentido normativo, pero también a las formas en que se materializan las prácticas que superan esas prescripciones.

En la medida que se constituyen los “pueblos de indios”, con indígenas relocalizados de otras jurisdicciones, y se complejiza el mestizaje, podemos reconocer un proceso progresivo de desmarcación, especialmente por la formalización de un discurso estatal de miscegenación, que se prolongará durante el primer siglo de la república.

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

---

<sup>7</sup> El subrayado es nuestro.

*“...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, 1992:190).*

Documentos como el precedente, abundan durante el siglo XVIII. Después de dos siglos de conquista, la república de los indios se encuentra desbordada. La política conceptual que funda las clasificaciones admite repensar nuevos términos que califiquen lo innostrado. Uno de los desbordes es representado por el término “descendientes” que, como puede leerse, refiere a que ya no son “indios”. Este desplazamiento conceptual parece devenir de una política de territorialización de soberanía: dejaron de serlo porque ya no habitan los pueblos que “naturalmente” han sido creados para ellos. A su vez, y casi como una paradoja, se los desplaza como “otra clase”, devaluados por sus comportamientos indecentes y peligrosos, que viven por fuera de aquello que es esperado, o sea, “sin sujeción”.

Podemos ver que, desde la clasificación hegemónica, la devaluación corre por dos carriles: el de la pureza supuesta que se degrada en sus descendientes, habilitando la desaparición, a la vez que una práctica lingüística que articula 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, 2005). Estos indios otros, los descendientes, no encajan en la primera grilla colonial (“españoles”, “indios” y “negros”), y la no pureza o bien, su degradación, degenera en una conducta desordenada que, a la vez que cualificada y punida, polariza socialmente al no indio, o sea, al español, ocultando tras la

clasificación moral que funda las distancias, las desigualdades sociales que atraviesan a las partes.

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 historicidad 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, 1993), sino más bien por la irrupción de aquello impensado, aquello que se cuele 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. Así, 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 imaginariza.

En un trabajo anterior afirmábamos que en “el contexto de las políticas de definición territorial provinciales, la expansión sobre las llamadas zonas de frontera con los pueblos indígenas de Chaco y Pampa Patagonia, encuentra agenda en la Legislatura cordobesa hacia 1830<sup>8</sup> y 1837<sup>9</sup>” (Bompadre, 2013b:9). No obstante, y para el caso que estudiamos, aparece como significativa 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

---

<sup>8</sup> Ley acordando algunos privilegios a los pobladores de la frontera 1/9/1830 y 23/12/1830. *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. Pp. 56 y 70. La norma fue sancionada por la legislatura unitaria que respondía al gobernador José María Paz.

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

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”<sup>10</sup>.*

Córdoba formalmente se había quedado sin “indios” a mediados del XIX, y los territorios que quedaban hacia fines del siglo XIX, son rematados por el Estado (Boixadós, 2000; Bompadre, 2011). 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” (Del Río, 2005). 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)

El desplazamiento como sujeto puro “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 conmina como “puro” hacia el pasado. Esta racialización (Briones, 2002)<sup>11</sup>, como régimen de poder, no le permite traspasar por las fronteras sociales que habilita el mestizaje, y bajo el argumento de que “son pocos” se los clausura como esencia y no se los autoriza, por las condiciones políticas de la posibilidad del habla (Bourdieu, 2000) a integrarse en las restantes clasificaciones en que se degrada el mestizaje (pardos, morenos, mestizos), quedando libre el camino para rematar sus territorios.

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

---

<sup>10</sup> En *Compilación de Leyes... op. cit.*, p. 99. La ley fue sancionada por la legislatura federal y bajo el gobierno de Manuel López, alineado a la política federal de Juan Manuel de Rosas.

<sup>11</sup> Briones entiende por racialización al metatérmino que permite “circunscribir analíticamente aquellas formaciones sociales de marcación de alteridad que niegan conceptualmente la posibilidad de ósmosis a través de las fronteras sociales, y censuran en la práctica todo intento por borrar y traspasar tales fronteras” (2002:66).

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 una reconfiguración en otros grupos sociales, por lo que se hace evidente, a prima facie, que en las lógicas que explican los procesos de formación de membresías grupales, la estatalidad volatiliza la esencia de lo “indio” en tanto metatérmino racializado y fijo, pristinizado ahora en la colonia, ubicando en su lugar a sus “descendientes”, los que, por la hibridez conceptual 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, trasladando el problema étnico, a las zonas de frontera.

### **Un territorio a dos velocidades**

En las entrevistas a miembros comechingón de diferentes puntos del territorio provincial, aparecen ciertos denominadores comunes cuando los mismos significan sus adscripciones positivas de pertenencia étnica. En la mayoría de los casos, los interrogados reconocen antepasados –vivos y/o muertos-, y su relación con curacas reconocidos otrora por el Estado, o bien, por los miembros de la “comunidad”.

A su vez, en los procesos de comunalización, podemos reconocer adscripciones donde la pertenencia se configura a partir de una doble manera de significar la territorialidad. En algunos casos, las memorias refieren a una ligazón con una “espacialidad estable” (Gordillo, 2010:2009) donde vivían los “abuelos”, quienes “siempre” afirmaban que “eran indios”, y donde los comuneros materializan su pertenencia a través de títulos coloniales. En otros casos, se van configurando comunidades en espacios “nuevos”, desafiando las nociones de una estabilidad residencial esperada, especialmente cuando algunos académicos intentan argumentar que en esos territorios nunca hubo un “pueblo de indios” o una “comunidad indígena”.



¿Cómo explicar –entonces- la estructuración de linajes en el proceso de comunalización y territorialización de identidades étnicas? La revisión sobre los usos de las terminologías de parentesco en los estudios clásicos, se inicia en los años '70 y '80 (Lévi-Strauss, 1982; Schneider, 1972), significando que los grupos no siempre se rigen por normas establecidas culturalmente por la filiación o descendencia. Las agencias indígenas de constitución de alianzas, deviene de procesos políticos, sociales y económicos históricamente situados, por lo que las tecnologías reproductivas (Strathern, 1992) no pueden explicarse escindidas de esos dominios, y especialmente en contextos de extinción como los que estudiamos (Bompadre, 2011, 2013a)

En este sentido, las narrativas genealógicas nos permiten orientarnos a comprender más los sentidos de pertenencia étnica como comechingón, a partir de historias que se hacen comunes en las memorias de los sujetos, que a recomponer redes a partir de los encadenamientos filiatorios. A los linajes de larga duración, definidos por la descendencia de un curaca o bien de familias emparentadas a través de apellidos que se entraman en encadenamientos patri o matrilineales con anclaje territorial específico, se les superponen narrativas difusas que, a la vez que se diluyen en la retrospección de la consanguinidad, se esencializan en los sentidos de pertenencia en el presente, y especialmente cuando los comuneros definen su etnicidad a partir de la vigencia de prácticas culturales (cestería, tejidos, curación) enseñadas por sus antepasados.

Aún estableciendo estas diferencias, vemos que tanto unas como otras se imbrican en clivajes que anclan en la desarticulación de las comunidades a fines del siglo XIX. Los consensos narrativos sobre la privatización de las tierras comunales ralentiza las velocidades por donde discurren las memorias, y aún cuando no siempre se pueden precisar las fechas concretas de la desarticulación, las memorias asignan al Estado y los particulares tal responsabilidad.

De esta manera, los significados de la expropiación estructuran evocaciones de aflicción, desde donde se rememoran y piensan las disputas contemporáneas en los espacios públicos. En ellos se condensan tanto los reclamos por obtener la personería jurídica, por definir sus territorios

ancestrales, porque les sean restituidos los restos de sus antepasados, o bien simplemente, para que su presencia se agende curricularmente, como un colectivo que no está desaparecido.

La recuperación etnográfica de las prácticas sociales de comunalización, a partir de la recomposición afectiva de una genealogía negada oficialmente, pero también de la dimensión política que cobra su presencia actual en tanto disputa frente a una historia de ausencias, nos aparta de las miradas instrumentalistas que le adjudicarían a las agencias estatales nacionales y provinciales la exclusividad de definir las alteridades, como también a los comuneros, usufructuar de los beneficios que otorga el Estado.

En este sentido, la prescripción constitucional de preexistencia étnica de los pueblos indígenas, a la vez que es esgrimida por los miembros de las comunidades como un reconocimiento positivo de su existencia, aparece significativamente impugnada, cuando algunas comunidades evalúan los procesos burocráticos que se les imponen al iniciar los trámites para la obtención de las personerías jurídicas. “No necesitamos patente de indios” porque “sabemos bien quiénes somos”, afirmaba Cristina, en un aula de la Escuela de Ciencias de la Información, en 2013.

La idea de comunalización cobra entonces diferentes matices. A un relato común sobre la desmarcación étnica de los comechingones, que ancla material y discursivamente en el siglo XIX<sup>12</sup>, se le configuran sentidos de pertenencia renovados, atravesados por los alcances alterizadores de las agencias estatales. La inscripción de la personería jurídica, se intermedia por el cumplimiento de “recaudos” oficialmente instituidos que define una “geografía estatal de inclusión/exclusión” (Briones, 2005) y “permite materializar a la vez que marcar las territorialidades indígenas, resultando prescriptivas de las formas de validación de los sentidos de pertenencia, cuando no para pensar en los intentos de control del diseño de una nueva genealogía para la Nación y la reubicación de la etnicidad en una temporalidad ‘cómoda’” (Bompadre, 2011).

---

<sup>12</sup> Los miembros de la Comunidad de La Toma y Tulián poseen títulos desde la época colonial, mientras que otras comunidades significan su pertenencia a partir de “siempre estuvimos aquí”.

Las prácticas materiales y discursivas en que se estructuran en el “estar juntos” (Brow, 1990), transitan por caminos diferentes de aboriginalidad. Discursividades que remiten a tiempos prístinos de la comechingonidad, se intercalan entre los intersticios de articulación de las memorias, con sus territorialidades de apego. El río Suquía, el monte, la tierra..., remiten a palabras que suenan en los diferentes espacios del territorio cordobés: “*acá nacieron mis abuelos*”, “*mi abuelita siempre nos decía que éramos indios*”, “*estuvimos siempre al lado del río (...), después de esa barranca, sembraba mi abuelo*”. De esta manera, y como afirma Ramos (2010:33) “el espacio no sólo es organizado por los modelos de identidad (valores asociados con sistemas de diferencia social), sino también por la violencia, la persecución, las políticas de relocalización, las negociaciones, las leyes, las reglamentaciones burocráticas, la explotación de la fuerza de trabajo, las reglas del mercado, entre otras prácticas de poder dirigidas –o no- hacia los grupos subalternos (territorialización)”.<sup>13</sup>

En las entrevistas realizadas en los departamentos de Ischilín y Punilla, por ejemplo, las adscripciones étnicas se reconfiguran con las de clase. La superposición discursiva entre lo comechingón y lo campesino desafía los sistemas clasificatorios utilizados tanto por académicos como por miembros del Movimiento Campesino de Córdoba (MCC). Las tensiones suelen discurrir cuando se disputan sentidos diferenciales sobre “la tierra”, y donde los comuneros significan que “son parte de ella”, no constituyendo un mero recurso, como resulta para quienes se reconocen campesinos<sup>14</sup>.

Estas articulaciones identitarias en espacios “in between” (Babha, 2002), crean nuevos campos de interlocución, que atraviesan las marcaciones de aboriginalidad provincial y nacional, a la vez que significan nuevas agendas

---

<sup>13</sup> Diversos trabajos sobre pueblos originarios de nuestro país, permiten adentrarnos a los usos de la memoria a partir de experiencias violentas de expropiación y terror llevadas a cabo por parte del Estado Nacional y algunos estados provinciales, terratenientes o empresas transnacionales. Al respecto sugiero consultar Escolar (2007), Del Río (2005) y Gordillo (2006), entre otros.

<sup>14</sup> Otro hecho significativo de dichas disputas lo constatamos en marzo de 2012, durante la realización del 1º Plenario Foro de Agricultura Familiar en Dolores/San Esteban, en el territorio de la Comunidad Arabela. Al momento de elegir los representantes para la Mesa Nacional, sectores campesinos impugnaron la elección de miembros indígenas, marcando que la condición étnica no implicaba considerar que fueran campesinos.

que advierten la vulnerabilidad sobre la posesión y tenencia de la tierra en el territorio provincial. Aún cuando no podemos afirmar la constitución de “una agencia de la restitución” territorial como existe en otras provincias, la comunalización inscribe nuevos caminos en la trama de las disputas, no sólo apoyando la derogación de la ley de desmonte y el desalojo cotidiano de familias campesinas, sino también, la conminación al gobierno provincial para que aplique la Ley 26.160, que dirima viejos pleitos sobre los territorios que se demandan como “ancestrales”.

No obstante, reconocemos también un mapa de disputas intraétnicas. Las mismas discurren por un lado, a la hora de definir quién es un “auténtico” comechingón, mientras que otras, refieren al rol del Estado y a la política indigenista (Lenton y Lorenzetti, 2005).

En algunos casos, la impugnación a las autoadscripciones se formaliza ante la imposibilidad de constituir una comunidad. La ausencia de un grupo de familias emparentadas sanguíneamente o bien el impedimento a la hora de demostrar empíricamente que habitaron un determinado territorio previo a la desarticulación del siglo XIX, suele ser uno de los mecanismos más concretos de objeción.

Pero tal vez las descalificaciones más significativas aparecen cuando la esencialidad comechingona se compromete con la visibilización de marcaciones culturales “no propias”. Aquellos autoadscriptos que dicen hablar el camiar (lengua asumida como comechingón) o bien llevan a cabo prácticas de curación a partir de rituales de otros grupos étnicos (por ejemplo andinos), suelen ser públicamente condenados y desmarcados como auténticos, desde mecanismos de validación elaborados complejamente y que operan como “esencialismo estratégico” (Spivak, 1987).

Estas operaciones discursivas, de fuerte contenido admonitorio, no se entienden acá como expresión “real”, sino como 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, y donde es posible establecer jerarquías entre los

comuneros. Su eficacia está dada por la estrategia argumentativa, pero también por las condiciones objetivas del funcionamiento del mercado discursivo comechingón en territorios diferenciales por donde circulan las disputas.

Estas diferencias pueden observarse también, en la formalización de alineamientos entre las distintas comunidades.

Como afirmamos anteriormente, podemos constatar la constitución de comunidades cuyas adscripciones remiten tanto a una territorialidad ancestral preexistente a la de su “extinción” durante el siglo XIX, o bien a su formalización por medio de un discurso de pertenencia a un linaje familiar. Nuestro trabajo de campo ha posibilitado llevar a cabo un relevamiento que nos muestra la existencia de 17 comunidades comechingón, de las cuales 7 se encuentran registradas en el INAI, mientras que las restantes, han solicitado la inscripción de sus personerías jurídicas o bien se han comunicado con un miembro del CPI, para conocer los mecanismos de obtención de las mismas.<sup>15</sup>

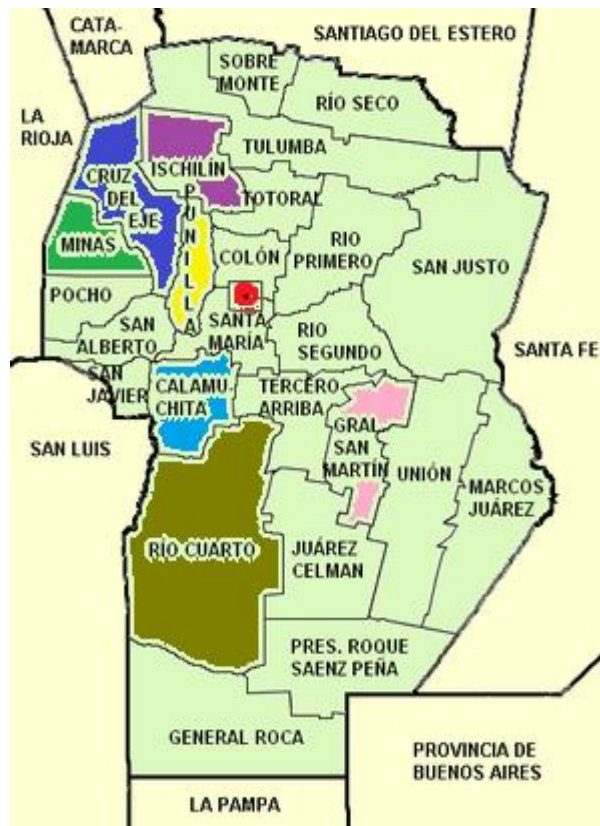
A continuación, reproducimos un mapa con su ubicación<sup>16</sup>:

---

<sup>15</sup> Pudimos reconocer también la constitución de la Comunidad Raquel “Ramón Cabral”, en Del Campillo, departamento General Roca, la que recibió su personería jurídica en marzo de 2014, y dos comunidades sanavirón en los departamentos Tulumba y Río Seco, las que aún no han solicitado la presencia de técnicos del INAI.

<sup>16</sup> El mismo se confeccionó a partir de nuestro trabajo de campo, y fue presentado por primera vez en la ponencia “Procesos de comunalización contemporánea de pueblos originarios en contextos urbanos y rurales de la provincia de Córdoba”, en la XRam, llevada a cabo en Córdoba entre el 10 y 13 de julio de 2013.

## Mapa de Comunidades “Comechingón” de la Provincia de Córdoba por departamentos.



Fuente: Elaboración propia en base a información del INAI y entrevistas a miembros del Consejo de Participación Indígena por Córdoba.<sup>17</sup>

■ Departamento Capital: 1. Pueblo de la Toma (P); 2. Quisquisacate, Curaca Lino Acevedo (P).

▢ Departamento Punilla: 1. Hijos del Sol Comechingón; 2. Ticas (P); 3. Ochonga; 4. Arabela; 5. Nueve Lunas; 6. Huayra Huasi.

▢ Departamento Cruz del Eje: 1. Tulián (P); 2. Tacu Kuntur; 3. Macat Henen (P); 4. Mel Meli Melian; 5. Toco Toco (P).

▢ Departamento Minas: 1. Ticas (P).

▢ Departamento General San Martín: 1. Ctlamochita.

▢ Departamento Río Cuarto: 1. Kata Kuna.

▢ Departamento Calamuchita: 1. Yam Harú.

▢ Departamento Ischilín: 1. Huayra Pacha.

<sup>17</sup> La (P) indica que poseen personería jurídica entregada por el INAI.

Importa considerar para finalizar este apartado y marcar nuevamente el campo de disputas, que algunas de estas comunidades se organizan en dos grupos, de acuerdo a su participación en organizaciones nacionales. Por un lado encontramos la Orqo Punku, integrada por Ticas, Tacu Kuntur, Kata Kuna e Hijos del Sol Comechingón, las que participan del Consejo Plurinacional de Pueblos Indígenas (CPPI), y que son críticos a las políticas del gobierno nacional y la Organización Territorial de Pueblos Originarios de Córdoba (OTEPOC), conformada por Quisquisacte. Curaca Lino Acevedo, Calamuchita, Huayra Huasi, Arabela, Macat Henen y La Toma, integrantes del Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios (ENOTPO), con una posición más moderada sobre los alcances de las políticas nacionales.<sup>18</sup>

### **Algunas conclusiones**

La visibilización del proceso de comunalización comechingón en áreas rurales y urbanas de la provincia de Córdoba, permite mapear un repertorio de confrontación que se significa en modalidades diferenciales de disputas materiales y simbólicas, y en un contexto oficial de “extinción” por parte del Estado cordobés y producciones académicas contemporáneas (Bompadre, 2011, 2013a, 2013b).

A la vez que diferentes “comunidades” pugnan por la instalación de una agenda que atienda a la urgencia de una definición de las problemáticas territoriales, la “comechingonidad” se inscribe en procesos de larga duración que anclan tanto en la colonia, como en los procesos de desmarcación étnica y territorial (provincial y nacional) del siglo XIX. La preterización de la aboriginalidad llevada a cabo por las agencias alterizadoras y agentes académicos, se impugna diferencialmente en los discursos –muchas veces-

---

<sup>18</sup> Por motivos de extensión no analizamos las disputas intraétnicas con respecto a las políticas nacionales. En un reciente trabajo analizamos las discusiones de ambos grupos en el marco de las audiencias por la reforma del Código Civil, que actualmente se encuentra en prensa. “Estado y Pueblos Originarios: Una etnografía de las voces indígenas sobre la reforma del Código Civil en la Argentina”. En *Políticas públicas en América Latina*. Coordinación Dr. David Coronado, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades. Universidad de Guadalajara. México. Con referato.

esencializados sobre lo comechingón, creando un fértil campo de interlocución para investigar sobre las formas siempre renovadas que intentan explicar el “estar juntos”.

El reconocimiento de prácticas culturales ancestrales que se esgrimen desde los discursos de la autoadscripción y sus formas de “custodia”, habilitan combates en el campo de la etnicidad, los que discurren en una competencia por demostrar quién es más comechingón, trasladando las sospechas de autenticidad, habilitada por la historicidad de la extinción, hacia adentro de las comunidades. Estas disputas al interior del campo comechingón, se rearticulan a su vez constituyendo frentes a la hora del reclamo ante las autoridades provinciales, especialmente en lo que respecta a la aplicabilidad de las leyes nacionales vigentes, en especial las referidas a la regularización territorial y la restitución de restos de miembros de pueblos indígenas.

A la vez que la alianzas se fortalecen cuando lo comechingón se ve amenazado por discursos académicos que refuerzan los sentidos de la extinción, las mismas se configuran hacia adentro cuando se realinean dentro del campo indígena nacional. Aún cuando un discurso de “sospecha” sobre las “bondades” de la legislación estatal aparece en ambos grupos, la OTEPOC enmarca su praxis en los canales que abre la legislación vigente, y disputa desde la concepción de una identidad preexistente reconocida, los espacios que posibiliten los beneficios de la política indigenista.

Atentos entonces por no esencializar estos procesos, identificamos los campos de interlocución que se recrean en el marco de la emergencia, diferenciando las agendas en disputa, a la vez que advirtiendo sobre los reparos metodológicos acerca de definir agencia, en el sentido político de una práctica sostenida e institucionalizada en el tiempo, cuyo sedimento opera como piso y causa ganada, desde donde negociar.

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, 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).

Las identificaciones comechingonas en el espacio público y su materialización en organizaciones con personería jurídica (y por ende con reconocimiento estatal) aparecen como un momento coyuntural que debe, ante todo, advertirnos acerca de los riesgos de no esencializar este proceso de emergencia étnica. La ausencia de comechingones contemporáneos en los discursos del Estado cordobés<sup>19</sup>, cuando no de la academia o los medios de comunicación, podemos comprenderlos en una coyuntura histórica donde es necesario reconocer las distintas economías políticas de producción de diversidad cultural (Briones, 2005), que promovieron y promueven –directa o indirectamente- un proceso de “desconcientización” étnica, que la memoria de los entrevistados tensiona e interpela diferencialmente.

## **Bibliografía**

ARCONDO, Aníbal (1992). *El ocaso de una sociedad estamental. Córdoba entre 1700 y 1760*. Córdoba. DGP, Universidad Nacional de Córdoba.

BABHA, Homi (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires. Manantial.

BAKHTIN, M.M. (1981). *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Austin: University of Texas Press.

BLASER, Mario y DE LA CADENA, Marisol. “Introducción”. En *Red de Antropologías del Mundo*. Nº 4, enero de 2009. Electronic journal. [http://www.ram-wan.net/documents/05\\_e\\_Journal/journal-4/introduccion.pdf](http://www.ram-wan.net/documents/05_e_Journal/journal-4/introduccion.pdf)

BOIXADÓS, María C. (2000). *Las Tramas de una Ciudad, Córdoba entre 1870 y 1895: élite urbanizadora, infraestructura y poblamiento*. Córdoba. Ferreyra.

BOMPADRE, José María. “(Des)Memorias de la Docta. Marcaciones de alteridad indígena en contextos locales de comunalización: el caso del Pueblo de La Toma”. *XIII Jornadas Interescuelas/Departamento de Historia*. San Fernando del Valle de Catamarca, 10, 11, 12 y 13 de agosto de 2011.

---

<sup>19</sup> Entre algunas de ellas podemos nombrar: desmarcación de los procesos de etnogénesis en la nueva ley de educación (y por ende en las prescripciones curriculares) aprobada por la Legislatura de Córdoba en diciembre de 2010 y ausencia de reuniones con los referentes comechingones para formalizar mecanismos de aplicación de la Ley 26.160.

----- “Procesos de comunalización contemporánea de pueblos originarios en contextos urbanos y rurales de la provincia de Córdoba”. Ponencia en XRam, llevada a cabo en Córdoba entre el 10 y 13 de julio de 2013a.

----- “Comunalización comechingón en la Córdoba contemporánea: configuración de agendas y agencias de aboriginalidad”. Ponencia en II Jornadas Conjuntas Área de Historia del CIFYH y Escuela de Historia. Córdoba, agosto de 2013b.

BOURDIEU, Pierre (2000). *Cuestiones de sociología*. Madrid. Istmo.

BRIONES, Claudia. “Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y Nación en Argentina”. En *Runa XXIII* (2002), 61-68.

----- (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.

BROW, James (1990). “Notes on Community, Hegemony, and the Uses of the Past”. En *Anthropological Quarterly*, 63 (1): 1-5.

CÁRCANO, Miguel A. (1917). *Evolución Histórica del Régimen de la Tierra Pública*. Buenos Aires..

CELTON, Dora (1982). *La población de Córdoba en 1840*. Córdoba. Junta Provincial de Córdoba.

DE LA CADENA, Marisol (2005) “¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas”. En *Universitas Humanística* no.61 enero-junio de 2006 pp: 51-84. Bogotá.

DELRÍO, Walter (2005). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia, (1872-1943)*. Bernal. Universidad Nacional de Quilmes.

ENDREK, Emiliano (1966). *El mestizaje en Córdoba. Siglos XVIII y principios del XIX*. Córdoba. IEA-UNC.

ESCOLAR, Diego (2007). *Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Buenos Aires. Prometeo.

GORDILLO, Gastón (2010). “Deseando otro lugar: reterritorializaciones guaraníes”. En GORDILLO, G. y HIRSCH, S. *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en Argentina*. Buenos Aires. La Crujía. Pp. 207-236.

LAGUENS, A. y BONNIN, M. (2009). *Sociedades indígenas de las Sierras Centrales. Arqueología de Córdoba y San Luis*. Córdoba. Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba.

LENTON, Diana y LORENZETTI, Mariana (2005). “Neoindigenismo de necesidad y urgencia: la inclusión de los Pueblos Indígenas en la agenda del

Estado neosistémico”. En BRIONES, C. (comp.). *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires. Antropofagia. Pp. 243-270.

LEVI-STRAUSS, C. (1982). “La organización social de los kwakiutl”. *La vía de las máscaras*. México. Siglo XXI. Pp. 140-162.

PASTOR, Sebastián y BERBERIÁN, Eduardo (2007). “Arqueología del sector central de las Sierras de Córdoba (Argentina). Hacia una definición de los procesos sociales del período prehispánico tardío (900-1573 d.C.)”. En *Intersecciones en Antropología* 8: 31-49.

RAMOS, Ana (2009). “El nawel y el pillañ. La relacionalidad, el conocimiento histórico y la Política mapuche”. En BLASER, Mario y DE LA CADENA, Marisol. *Red de Antropologías del Mundo*. N° 4, enero de 2009. Electronic journal. [http://www.ram-wan.net/documents/05\\_e\\_Journal/journal-4/introduccion.pdf](http://www.ram-wan.net/documents/05_e_Journal/journal-4/introduccion.pdf)

----- (2010). *Los pliegues del linaje: memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Buenos Aires. Eudeba.

SCHNEIDER, D. (1972). “What Is Kinship All About”. Reining P. (ed) *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*. Washington, DC. Anthropological Society of Washington, 32-63.

SERRANO, Antonio (1992). *Los aborígenes argentinos. Síntesis etnográfica*. Córdoba. CS Ediciones.

SPIVAK, G. (1987). In *Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. New York: Methuen.

STAGNARO, Marianela. “Representaciones escolares de “lo comechingón” en Córdoba”. En *Revista del Museo de Antropología Vol 4 (2011): NÚMERO 4*. Córdoba.

STERN, Steve (1992). “Paradigmas de la conquista: historia, historiografía y política”. En *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani* 6:7-39. Buenos Aires

STRATHERN, M. (1992). *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge. Cambridge University Press.

TODOROV, T. (1984). *The Conquest of America: The Question of the Other*. New York: Harper & Row, Publishers, 1984.

TROUILLOT, M. R. (1995). *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.

WILLIAMS, B. (1989). “A Class Act: Anthropology and the Race to nations Across Ethnic Terrain”. *Annual Review of Anthorpology*, 18:401-444.

## Fuentes

*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. Tomos 1, 2, 8 y 12.. Imprenta del Estado. 1870*