

## X RAM REUNIÓN DE ANTROPOLOGÍA DEL MERCOSUR

CÓRDOBA, 10 al 13 de julio de 2013

### **GT 50: Etnogénesis en América del Sur: Etnografías, conceptualizaciones y debates teóricos actuales**

Dr. João Pacheco de Oliveira  
(*Museu Nacional, UFRJ, Brasil*)

Dr. Diego Escolar  
(*CONICET-IANIGLA, UNCuyo, Argentina*)

Dra. Guillermina Espósito  
(*CONICET-IDACOR, UNC, Argentina*)

**Expositor: José María Bompadre (UNC/ICA)**

**Título de la ponencia:**

### **“Procesos de comunalización contemporánea de pueblos originarios en contextos urbanos y rurales de la provincia de Córdoba”<sup>1</sup>**

“Se puede decir con razón que las organizaciones indígenas, su liderazgo, objetivos, actividades e ideologías emergentes, constituyen un nuevo tipo de movimiento social y político en la América Latina contemporánea, cuya historia y análisis detallados quedan por hacerse”  
Rodolfo Stavenhagen. *Los Pueblos Originarios: el debate necesario*. (2010:39)

En 2004, el Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA) publicó una serie de “materiales para docentes y alumnos” titulada “Junto a los pueblos indígenas”, donde se reproducía un mapa con los pueblos originarios por provincias, que llevaba por título “Ubicación actual de los pueblos indígenas”<sup>2</sup>. La ausencia de “comechingones” y de otros grupos étnicos en Córdoba, fue calificada de diversas maneras, y significada más por interrogantes que invitaban a pensar las causas de tal omisión, que por aseveraciones que pretendieran explicarla.

Aún cuando la publicación fue calificada –casi en soledad- como “genocidio administrativo y pedagógico” (Zayat, 2006:10), el proceso de comunalización del Pueblo de la Toma hacia 2008, actualizó los interrogantes: ¿Por qué en la población cordobesa existe la representación

<sup>1</sup> El mismo se enmarca dentro del proyecto de Doctorado en Antropología, 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> Al respecto, consultar el link:

<http://www.endepa.org.ar/publicaciones/2004/junto%20a%20los%20pueblos%201.jpg>

naturalizada de que los “comechingones” desaparecieron?, ¿Qué agentes intervinieron en este proceso de invisibilización?, ¿Cómo explicar esta “presencia ausente” (Gordillo, 2010), en una coyuntura de extinción, donde colectivos rurales y urbanos, nos interpelan con frases tales como “nosotros somos verdaderos comechingones, siempre estuvimos aquí”?

Estas preguntas fueron despejándose en la medida que pudimos contrastar diferentes investigaciones sobre los indígenas de Córdoba, con los discursos provenientes de grupos que se definían como “comechingones”, y que comenzaban a comunalizarse. Al respecto, y en trabajos anteriores<sup>3</sup>, afirmamos que las agencias estatales (coloniales y republicanas), en tanto agentes intervinientes en las formaciones nacionales (Segato, 2007) y provinciales (Briones, 2005) de alteridad, llevaron a cabo en el territorio cordobés, procesos de desmarcación étnica y territorial, las que, junto a operaciones de mestizaje (De la Cadena, 2006) provenientes del campo académico y las disputas territoriales de la élites locales (Boixadós, 2000), operaron conjuntamente como instrumentos ordenadores de la des-etnización, en tanto cristalizaron la idea de “extinción” del indígena comechingón.<sup>4</sup>

¿Cómo explicar –entonces- para el caso cordobés, lo que diferentes autores han denominado “etnogénesis” (Bartolomé, 2003), “emergencia indígena” (Bengoa, 2007; Gordillo y Hirsch, 2010), “institucionalización de comunidades” (Escolar, 2010), para diferentes territorios sociales de Argentina y América Latina?

Retomando el desafío precedente de Stavenhagen (2010), acerca de que tales tareas “quedan por hacerse”, nos proponemos en este trabajo, presentar un estado de cuestión de los procesos de comunalización contemporánea “comechingón” en Córdoba y reconocer la agencia y agenda indígenas resultantes de dichos procesos.<sup>5</sup> Resulta fundamental –entonces- recuperar las prácticas de observación y entrevistas realizadas desde 2008, a la vez que las experiencias de trabajo analítico que conjugan y “alternan”, como dice Rockweell (2011:68-69) “lectura y escritura, relectura y reescritura”.

---

<sup>3</sup> Al respecto puede consultar Bompadre (2011; 2012).

<sup>4</sup> El vocablo “comechingón” sólo aparece en las primeras crónicas españolas, pero referido al espacio de conquista, o sea, como “provincia de los comechingones” situada al sur de la jurisdicción del Tucumán. Montes (2007) advierte acerca de la confusión de llamar comechingones (o sea, a partir de un patronímico) a la diversidad de pueblos toponomizados desde la cartografía colonial. Las fuentes que refieren a la formación de los “pueblos de indios” a partir de la constitución del sistema de encomiendas, desde finales del siglo XVI, renominan a los diversos pueblos con la categoría colonial de “indio”, hecho que tiene continuidad en los documentos del estado cordobés, producidos durante el siglo XIX. El trabajo de Antonio Serrano *Los Comechingones* (1945), recupera el vocablo “comechingón”, naturalizando por extensión que los habitantes de dicha “provincia” eran los “comechingones”, operación que debe comprenderse en el contexto de una práctica arqueológica con influencias nacionalistas, como afirman Laguens y Bonnin (1998).

<sup>5</sup> Existen pocos trabajos que aborden el estudio de estos procesos para la provincia de Córdoba. Reconocemos como importantes para nuestras indagaciones los de Marianela Stagnaro (2008) y Lucas Palladino (2012).

Para explicar estos procesos contemporáneos en la provincia de Córdoba, y en particular las modalidades de comunalización de sujetos que se reconocen como “comechingones”, significamos la compleja tarea de reconocer y analizar las prácticas diferenciales de los agentes y agencias de la alterización y los contextos y coyunturas históricas de su actuación, como también las espacialidades y temporalidades heterogéneas en que se entranan, constituyendo territorios sociales “difíciles” para “describir y pensar” (Bourdieu, 1999:9).

El desafío por explicar la comunalización contemporánea de sujetos autodenominados “comechingones”, requiere considerar entonces, la opción metodológica de no desagendar los procesos de larga duración de (des) y (re) etnización, a la vez que complejizar las modalidades diferenciales de (auto)reconocimiento, que no sólo interpelan el pasado de extinción (actualizado aún en algunas producciones académicas), sino también, las tensiones hacia afuera con lo “no-comechingón”, y simultáneamente aquellas surgidas de las disputas por la apropiación de los múltiples sentidos de automarcación y sus representaciones como lucha hegemónica (Brow, 1990), en el marco del campo que conforman los sujetos –siempre renovados- de la etnización.

“¿Cuántos somos?, ¿Quiénes somos?”:

Avatares fantasmagóricos del sujeto “comechingón” preterizado.

“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 por el “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.<sup>6</sup>

En los fundamentos para explicar los colores y diferentes elementos que la componen, podemos notar la ausencia de toda referencia hacia pueblos indígenas, y particularmente sobre comunidades “comechingón”. Al significar la existencia de los colores (rojo, blanco y celeste), se señala la importancia de representar “la lucha contra la opresión a lo largo de la historia local”, y se positiviza “la identidad de convivencia” de los primeros inmigrantes europeos y los actuales de países limítrofes, quienes conforman un “verdadero crisol social y humano y que mancomunadamente vuelan hacia los vientos de la civilización y el progreso”. Se señalan además, las correspondencias entre el “sol jesuita” utilizado, con el inscripto en la insignia nacional, denominado “sol incaico” o de “mayo”, y la histórica de la Compañía de Jesús, 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<sup>7</sup>.

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 Córdoba<sup>8</sup>, 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 provincial.

La formalización de sujetos comechingones en muestras censales y el registro de comunidades “comechingón” en agencias nacionales durante la década pasada y presente, contrastan significativamente con la no agencia de políticas para pueblos indígenas en el territorio provincial.

---

<sup>6</sup> 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.

<sup>7</sup> Información extraída del “portal oficial” de la provincia de Córdoba:

<http://www.cba.gov.ar/provincia/simbolos-provinciales/>

<sup>8</sup> Al respecto consultar Bompadre (2012).

La Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas 2004-2005<sup>9</sup> (en adelante ECPI), 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 significó 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 comechingones<sup>10</sup>.

A su vez, y a partir de nuestros registros de campo, podemos identificar una coyuntura de emergencia étnica comechingona en Córdoba, desde principios de los años '90. Las celebraciones en torno al llamado “Quinto Centenario” y la reforma constitucional de 1994, movilizaron a diferentes grupos, ya sea con el objetivo de impugnar los sentidos de “festejo” del primero, como para discutir/incluir agendas para pueblos originarios, en el segundo caso.<sup>11</sup> No obstante, desde hace poco más de seis años, diferentes colectivos que se reconocen como comechingones o sus “descendientes”, vienen solicitando la personería jurídica como comunidades, ante el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (en adelante INAI).

Al momento de la redacción de este trabajo, podemos reconocer seis comunidades “comechingón” registradas y once que solicitaron su inscripción en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (en adelante RENACI), dependiente del INAI. Las mismas se localizan en ocho departamentos provinciales (Ver Anexo): Capital, Punilla, Ischilín, Minas, General San Martín, Río Cuarto, Calamuchita y Cruz del Eje.<sup>12</sup>

Diferentes miembros comunalizados, acentúan su pertenencia comechingona a partir de reconocer algún antepasado en una cadena filiatoria generacional patri o matrilineal “donde la herencia por sangre tiene primacía sobre los rasgos fenotípicos” (Bompadre, 2011:9), y la

---

<sup>9</sup> 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/i1/Institucional/6.InformacionEstadistica.pdf>

<sup>10</sup> Numerosos entrevistados hoy comunalizados, expresaron que al momento del Censo de 2010 no se les preguntó si pertenecían a un pueblo originario o si se consideraban “descendientes de primera generación”. Esta situación fue significada, además, por Gladys Canelo, actual miembro del Consejo de Participación Indígena, acentuando 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 “podrían ser muchos más”.

<sup>11</sup> La comunidad Tulián, de San Marcos Sierras, fue una de las primeras en significar públicamente la existencia del “pueblo nación comechingón” y su oposición a festejar la llegada de los españoles y el 12 de octubre como “Día de la Raza” (Desde 2010, “Día de la Diversidad Cultural Americana” según Decreto presidencial 1584).

<sup>12</sup> Gladys Canelo, manifestó que también solicitó el registro la Comunidad rankulche Ramón Cabral de Del Campillo (Departamento General Roca) y que “probablemente dos grupos sanavirones lo harían prontamente” (Mayo de 2013).

pertenencia se significa en el reconocimiento de tatarabuelos, abuelos o padres comechingones<sup>13</sup>. En general, las adscripciones voluntarias se estructuran en narrativas que acentúan el carácter inmemorial de sus territorios, y donde su habitación colectiva, formalizada en “acá estamos y siempre estuvimos aquí” (Lucía Villarreal, abril de 2008), recrean escenarios de confrontación, especialmente con aquellos sectores hegemónicos que reafirman su desaparición, o bien, en las representaciones naturalizadas en parte de la población, que los marcan despectivamente como “indios truchos”.<sup>14</sup>

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” (varias grupos se comunalizan en antiguos territorios que conformaban los “pueblos de indios” de la colonia), 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, tanto dentro del campo indígena, como no indígena.

Mientras en el interior provincial el “siempre estuvimos aquí” refiere tanto a su ligazón con un territorio ancestral, definido a partir de sentidos –siempre- diferenciales sobre prácticas reproducidas en el tiempo por sus antepasados, en el caso de los miembros de la comunidad urbana del Pueblo de La Toma<sup>15</sup>, las narrativas de pertenencia remiten a su desestructuración en 1886, donde los comuneros fueron desalojados por la fuerza pública, y sus terrenos rematados en el marco del boom inmobiliario impulsado por los gobiernos liberales de la época.<sup>16</sup> Esta “experiencia dolorosa”, nominada distintivamente por sus miembros y generaciones de miembros, provocan efectos de condensación en los sentidos construidos a partir de los procesos de “sujeción/subjetivación/identificación” (Briones y Ramos, 2010),

---

<sup>13</sup> En pocas entrevistas apareció el fenotipo como construcción de aboriginalidad. Incluso, algunos entrevistados coincidieron en que los comechingones “eran blancos” y “de ojos claros”, por lo que “muchas gente cree” que desaparecieron o se mestizaron.

<sup>14</sup> Con respecto a las operaciones académicas sobre la extinción/desaparición por mestizaje, importa considerar los contextos de producción y “las teorías sobre la etnicidad y los modelos analíticos utilizados” en las producciones académicas (Pacheco de Oliveira, 2010:14). Para el caso cordobés, sugiero consultar Serrano (1945) y Endrek (1966), entre otros.

<sup>15</sup> Tanto en aquellos que hoy la conforman como quienes se separaron y conformaron la comunidad Quisquisacate, Curaca Lino Acevedo.

<sup>16</sup> Para profundizar al respecto, consultar Bompadre (2011) o Palladino (2012).

que inscriben en nuestra etnografía, un encadenamiento de apellidos que los vincula al territorio comunal, antes y después de la expropiación.<sup>17</sup>

En ambos casos, 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, 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 comechingonas 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 OTEPOC, conformada por Quisquisacte. Curaca Lino Acevedo, Calamuchita, Huayra Huasi, Arabela y La Toma.<sup>18</sup>

Ambas canalizan sus demandas a través de los miembros del Consejo de Participación Indígena (CPI)<sup>19</sup>, 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 con el Consejo Plurinacional Indígena de Argentina (CPIA), que mantiene una postura crítica sobre la política para pueblos originarios 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.<sup>20</sup>

---

<sup>17</sup> Acevedo, Villarreal, Cortes, Villafañe, Deiqui son algunos de los apellidos que figuran tanto en los documentos coloniales y republicanos del siglo XIX, como en los miembros de las actuales comunidades urbanas. Al momento de la solicitud del registro ante el INAI, los comuneros presentaron los títulos de “propiedad comunal” otorgados por los españoles, junto a cartas y otros documentos que genealogizan e intersectan “pasado comunal libre”, desarticulación y comunalización actual.

<sup>18</sup> 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 rankulche Ramón Cabral.

<sup>19</sup> El CPI integra el INAI y fue creado en 2004, con el objetivo de “acompañar y fortalecer” a las comunidades indígenas. Lo integran dos miembros por pueblo y por provincia con un mandato de tres años, elegidos en asambleas comunitarias. Actualmente ocupan esos cargos Gladys Canelo, de la Comunidad Quisquisacte. Curaca Lino Acevedo y Aldo Gómez, de la Comunidad Ticas.

<http://www.desarrollosocial.gob.ar/Uploads/i1/Institucional/I.OrganosDeConsultayParticipacion.pdf>

<sup>20</sup> Ambas organizaciones están integradas por representantes de comunidades indígenas de todo el país (registradas y no registradas en el INAI). En la actualidad, sus disputas se centran en posiciones diferentes frente a la reforma de los Códigos Civil y Comercial, especialmente en lo que concierne a las modalidades de

La inexistencia de definiciones y políticas públicas provinciales ante esta coyuntura, las podemos observar, por ejemplo, cuando estos colectivos significan las ausencias de las temáticas de orden territorial.

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 provincial, habiéndose llevado a cabo bajo la modalidad de “Ejecución central”, por seis comunidades: Tulián, Ticas, Kata Kuna, Hijos del Sol Comechingón, Tacu Kuntur y La Toma.<sup>21</sup>

En igual sentido, la provincia ha demorado la aplicación de 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.

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 Lázari, 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).

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 liminalidad, 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

---

consulta/participación de pueblos originarios y la propiedad jurídica de las tierras/territorios. Al respecto puede , consultar:

[http://ceycn.congreso.gov.ar/ponencias/cordoba/pdf/047\\_ROQUE\\_ALDO\\_GOMEZ.pdf](http://ceycn.congreso.gov.ar/ponencias/cordoba/pdf/047_ROQUE_ALDO_GOMEZ.pdf) y <http://odhpi.org/wp-content/uploads/2012/09/Propuestas-del-enotpo-codigo-civil.pdf>

<sup>21</sup> Comunicación personal de un miembro del CPI.

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.

### ¿“Campesindios”? “El campo”, entre los “indios sueltos” y los “campesinos”

En algunas zonas rurales y urbanas del norte cordobés, los sujetos de las autoadscripciones no siempre se entranan en los procesos políticos de constitución de comunidades. En entrevistas realizadas en el Departamento Minas y Cruz del Eje, encontramos familias que se reconocen “comechingonas”, a partir de relatos generacionales y/o por las prácticas culturales que realizan (tejidos, teñido, utilización diversa del algarrobo), pero desconocen la existencia de grupos comunalizados, o bien, no les interesa integrarlos.<sup>22</sup>

En la mayoría de los casos, viven próximos a los territorios de los antiguos “pueblos de indios”, y significan que si allí “antes estaba lleno de indios” aunque también “había negros”, “nosotros somos indios” (Eduardo, abril de 2011). Techy, de la comunidad Ticas (Departamento Minas), asevera que “los maestros les dicen a nuestros niños que los comechingones vivían en estas tierras, pero ya desaparecieron. Y ellos, cuando van a sus casas, les preguntan a sus padres: ¿Y nosotros no éramos comechingones?. Y se ríen mucho de los maestros” (Septiembre de 2012).

Algunos viajeros que recorrieron el norte cordobés 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 Vicente Alcalde Espejo, cuando visita el área de Cruz del Eje hacia 1870: “En el departamento que nos detiene, hay tres pueblos indios: San Marcos, Soto y Pichana. Si se pregunta a un indio, cuál de sus deberes debe cumplir, dirá únicamente los que le enseña su párraco” (En Segreti, 1973:502).

---

<sup>22</sup> Rodolfo refiere que “esas cosas son del gobierno” y “no me tienen que decir a mí quién soy” (Abril, 2011). Dolores sostiene que “nosotros seguimos teñiendo como nos enseñaron los agüelos” y “esas pinturas son nuestras, de los de antes”, en alusión a las pictografías próximas a La Higuera. (Abril, 2011).

No pretendemos afirmar, a partir del análisis de los párrafos precedentes, que los habitantes actuales de estos departamentos son indígenas, o bien, comechingones. Como venimos sosteniendo, las operaciones de (des) y (auto) marcación son pasibles de ser reconocidas en coyunturas témporo-espaciales de larga duración, donde diferentes agentes (estados, iglesias, capital financiero y económico) inciden en la configuración de los sujetos sociales, afectándolos y subordinándolos diferencialmente, y especialmente tras la paradigmática desmarcación territorial (Escolar, 2007) en la región, a través de las políticas públicas de la década de 1880. No obstante ello, en la inmediatez de las comunalizaciones, se significan picos de visibilidad en estos territorios, lo que pone de manifiesto el desafío por indagar las “identificaciones y sentidos de pertenencia nativos” (Espósito, 2012:243), en la trama de discontinuidades y persistencias de la etnicidad.

Podemos reconocer también en el territorio provincial, la existencia de “indios sueltos” (como los denominan algunos miembros comunalizados), que a su vez “trabajan de indios”, realizando ceremonias de curación con “sustancias que no son de nuestro pueblo”, como la ayahuasca, y que “se visten” con ropa que “pertenecen a otras naciones”. Estos “indios”, muchas veces han incorporado prácticas de sanación y meditación “orientales”, convocando por diferentes medios de comunicación a jornadas “espirituales”, cobrando “fortunas”. (Carolina, Departamento Capital. Mayo de 2013).

Esta agencia pública de prácticas de aboriginalidad, generan tensiones dentro del campo comechingón e indígena, disputas que permiten reconocer resignificaciones esencialistas que conjugan la puesta en escena de –supuestas y antiguas- costumbres ancestrales, con subjetividades formalizadas en mandatos y verbalizaciones admonitorias, las que anclan en un pasado prístino e intemporal, cualificando las tramas por donde discurre la competencia –y las competencias- por ser “más comechingón”.

Esta fetichización del “ser comechingón”, al visibilizarse, construye espacios de disputa entre los agentes comunalizados y los que no lo son, que discurren entre las formas más variadas de patrimonialización y mercantilización de la etnicidad, y donde las esencias exotizadas, cotizan en un mercado de altos precios. Antes que centrarnos en la estéril tarea de discernir quién es el genuino “comechingón”, opcionamos por explicar estos procesos dentro de una economía política de producción de identidades genéricas, donde los etno-negocios (Comaroff, Comaroff, 2011) son sólo una práctica más, donde se mercadean y compiten las identidades en emergencia, y donde la instrumentalidad que podría cualificar la acción del “indio suelto

comercializador”, se desvanece ante las identidades sui generis, que promueve la circulación esencializada de ambos grupos.

Estas esencias en disputa, también generan tensiones con otros agentes y en otros planos de la interlocución.

A prima facie, pareciera que las sustancias discursivas del relato sobre lo comechingón con fuerte acento performativo (“los comechingones somos...”), se descomponen en cadenas de significados, las que se complejizan en grados, en distancias pertenenciales, especialmente cuando encontramos relatos donde la experiencia campesina opera como una identidad de clase, componiendo y/o calificando la etnicidad.

No todas las organizaciones que componen el Movimiento Campesino de Córdoba (MCC) reconocen en su interior la existencia de miembros de pueblos originarios. Si bien existe un sector que se identifica en los frentes de lucha como “campesino-indígena”, en nuestro trabajo de campo pudimos constatar fricciones con comunidades comechingonas que practican la agricultura, como el registrado en el Departamento Punilla, con la comunidad Arabela de Dolores (San Esteban).<sup>23</sup>

A su vez, encontramos grupos recientemente comunalizados como comechingones en zonas próximas a Deán Funes e Ischilín, áreas que históricamente fueron y son territorios de lucha del MCC, y que son referenciadas por investigadores como “campesinas”, pero cuyos pobladores no siempre se autorreferencian como tales, sino como “gente del campo” o bien como “comechingones” o sus “descendientes”. Estas adscripciones diferenciales nos alertan metodológicamente sobre el abordaje de los procesos de etnicidad, donde es necesario reconocer las múltiples negociaciones devenidas de las pertenencias culturales y las posibilidades de articulación política de sus luchas. Frente a estos estereotipos clasificatorios, sus (des)marcaciones y –cuando no- las ambivalencias de los relatos académicos, importa significar cómo las disputas de los sujetos subordinados impugnan los sentidos construidos, no sólo del denunciado campo colonizador, sino también de aquellos de su propio grupo, donde, como afirma Bhaba, se articulan las diferencias culturales, en espacios “in between”,

---

<sup>23</sup> La curaca Marta Ceballos, representante del Programa de Agricultura Familiar de la zona centro, nos refería acerca de la resistencia de algunas organizaciones campesinas a registrar comunidades indígenas en estos programas de alcance nacional. (Mayo de 2013). En otros casos, encontramos testimonios de miembros comechingones comunalizados, que aseveran que “los campesinos de Córdoba son indígenas” y que “deberían reclamar su tierra a partir de las leyes para pueblos originarios” (Cristina, agosto de 2012).

“que proveen el terreno para elaborar estrategias de identidad (singular y de grupo)” (2002:18).

En nuestro caso, las adscripciones y sus múltiples configuraciones, se tensionan hacia adentro en los frentes de “consensos” que -muchas veces- imponen la luchas con el afuera, cobrando materialidades y significados que remiten a procesos de sinecdoquización (Bhabha, 2002), en los diferentes campos de interlocución. Ser campesino, comechingón o “gente del campo” (o todo a la vez) en contextos diferenciales, nos alerta a no reducir las explicaciones a simples lógicas instrumentales, sino a considerar las discontinuidades, pero también las articulaciones, en las complejas texturas que acercan y distancian a los comechingones, en una coyuntura “novedosa” y disruptiva de emergencia étnica en contextos históricos de extinción.<sup>24</sup>

Si vale la afirmación de Bartra (de clara reminiscencia beauvoireana) de que “los campesinos no *nacen* campesinos, se *hacen* campesinos”<sup>25</sup> y que su condición “no se agota en un modo de producir y de convivir” (2010:19), y la trasladamos a los sujetos comechingones –comunalizados o no-, podremos estar atentos a no esencializar las emergencias étnicas, visibilizando sus contextos de producción, sus anclajes en procesos de larga duración, y sus modalidades siempre renovadas de (re) y (co) construcción, en los planos múltiples (indígenas y no indígenas), por donde circulan disputando sentidos nuevos de sus pertenencias.<sup>26</sup>

## Conclusiones

En nuestros objetivos iniciales, planteamos la difícil tarea de esbozar la agenda y agencia de colectivos étnicos –rurales y urbanos-, colectivizados recientemente como comunidades “comechingón”, en la provincia de Córdoba.

A tal efecto, recuperamos trabajos anteriores que sirvieron de base para comprender las modalidades de desmarcación territorial y étnica (en procesos de larga duración y hasta el

---

<sup>24</sup> Al respecto, seguimos a Briones y Ramos, quienes acentúan la necesidad metodológica de recuperar “los procesos reflexivos de nuestros interlocutores”, los que son “claves para identificar, en el camino, qué suturas/puntos de condensación fueron creando otros pisos interaccionales y abriendo campos de interlocución, pisos y campos que, una vez ampliados, serán pasibles de ser retomados por los mismos colectivos que los promovieron, pero también por otros” (2010:74).

<sup>25</sup> La cursiva pertenece al autor.

<sup>26</sup> Esto no significa que acordemos con la categoría “campesindios” que Bartra propone en el trabajo citado, y que nos conmine a nominar a nuestros sujetos, de igual manera. Hemos optado, siguiendo a Briones y Ramos (2010), por la opción de reconocer las continuidades y discontinuidades de las adscripciones étnicas, su historicidad y contextos, más que establecer clasificaciones “a priori”, y especialmente cuando reconocemos una reciente coyuntura de emergencia, que no necesariamente adquiere agencia propia.

presente) por parte de los diferentes agentes de la alterización. A su vez, y a partir de nuestro trabajo de campo, pudimos identificar las comunidades formalizadas y las tensiones derivadas de las operaciones clasificatorias de etnicidad, que impugnan no sólo las afirmaciones sobre la “extinción”, sino también aquellas que los descalifican por no ser “puros” o ser “truchos”.

La triangulación propuesta entre la historización, contextualización e identificaciones diferenciales entre los sujetos involucrados, intentó mapear las heterogeneidades y disputas que significan la emergencia indígena en Córdoba. La visibilización de los distintos campos de interlocución que recrean (y donde se recrean) los comunalizados, permitieron marcar agencias y agendas provisionales, dentro de una coyuntura de reciente conformación, marcada por la ausencia de políticas indígenas por parte de las agencias estatales de la provincia.

En las diferentes luchas por resignificar un pasado libre, no exento de omisiones en las operaciones de construcción del “estar juntos”, se inscriben prácticas y sentidos, que materializan las posiciones de los diferentes agentes, por instituir la legitimidad de su pertenencia étnica y la legalidad de sus demandas.

Los distintos territorios sociales y temporalidades por donde transitan estas comunalizaciones, nos advierten acerca de no descuidar el reconocimiento de aquellos factores que inciden en la activación de la solicitud de un registro comunitario ante el Estado. Esta situación se evidencia, especialmente, al reconocer comunidades comechingonas, en territorios sociales donde diferentes agentes (en este caso el MCC y la academia), los construyen a partir de marcaciones de clase.

Sin desagendar los análisis acerca de las condiciones propicias creadas por el Estado Nacional (a través de diferentes mecanismos legales y disposiciones positivas de agencia a través de las muestras censales), debemos atender a las lógicas y cambios en las subjetividades (nuevas percepciones y representaciones) sobre la estatalidad por parte de los sujetos comunalizados y las diversas formas de fetichización política de la pertenencia étnico/ciudadana que conllevan. De esta manera, la urgencia de explicaciones provenientes del campo histórico-antropológico invita a problematizar en torno a comprender las lógicas de emergencia étnica en coyunturas (témpro-espaciales) múltiples y entrelazadas donde lo global, nacional y local operan como diferenciadoras y territorializadoras de diversidad, a la vez que recrean subjetividades colectivas preexistentes y configuradas en procesos de larga duración, que se resignifican en la actualización de formas “viejas” y esencialistas sobre aboriginalidad, pero a la vez renovadas en una acción creativa que triangula, como afirmamos precedentemente, “pasado libre”, “resistencia” y “necesidad de reconocimiento”.

## Bibliografía

Ashaverus (1987). *Tierra Adentro. Sierras de Córdoba. Excursiones por los departamentos Anejos Norte, Punilla, Cruz del Eje y Minas*. Buenos Aires. Imprenta Cooperativa.

Bajtín, Mijail (2005). *Estética de la creación verbal*. Buenos Aires. Siglo XXI.

Bartolomé, Miguel Alberto (1997). *Gente de costumbre, gente de razón*. México. Siglo XXI.

----- (2003). “Los pobladores del "Desierto" genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina”. En *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 17, pp. 163-189.

Bartra Verges, Armando (2011). *Aproximaciones a los campesinos de un continente colonizado*. Quito. La Tierra.

Bengoa, José (2007). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago. F.C.E.

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

Boixadós, María C. (2000). *Las tramas de una ciudad, Córdoba entre 1870 y 1895. Élite urbanizadora, infraestructura, poblamiento...* Córdoba. Ferreyra Editorial.

Bompadre, José María. “(Des)Memorias de La Docta: Marcaciones del alteridad indígena en contextos locales de comunalización: el caso del Pueblo de La Toma”. Ponencia en las XIII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Catamarca, agosto de 2011.

----- “Desmarcación territorial de “Pueblos de Indios” en la Córdoba del siglo XIX: El caso del Pueblo de La Toma”. Trabajo final para el curso “Pueblos Indígenas y Estados Nacionales”, dictado por el Dr. Joao Pacheco de Oliveira. Doctorado en Antropología, UNC. Inédito.

Bonnin, M. y Laguens, A. (1998): “Pensamiento y práctica de la arqueología en Córdoba”. En *Estudios*, Revista del Centro de Estudios Avanzados, N° 10, U.N.C., Córdoba, Argentina.

Bourdieu, Pierre (1999). *La miseria del mundo*. México. F.C.E.

Briones, C. y Ramos, Ana (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 Hirsh, S. (comps.). *movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires. La Crujía. Pp. 39-78.

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

Comaroff, John y Comaroff, Jean (2011). *Etnicidad S.A.* Buenos Aires. Katz.

Endrek, Emiliano (1966). *El mestizaje en Córdoba. Siglo XVIII y principios del siglo XIX.* Córdoba. Dirección General de Publicación de la Universidad Nacional de Córdoba.

Escolar, Diego (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 Hirsh, S. (comps.). *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 de Doctorado inédita. Doctorado en Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba.

Fanón, Frantz (1983). *Los condenados de la tierra.* México. F.C.E.

Gordillo, Gastón y Hirsch, Silvia (comps.) (2010). *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina.* Buenos Aires. La Crujía.

Grossberg, Lawrence (2003). "Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso?". En Stuart Hall y Paul Du Gay (Comps.). *Cuestiones de identidad cultural.* Buenos Aires. Amorrurtu. Pp. 148-180.

Jelin, E. y Langland, V. (comps.) (2003). *Monumentos, memoriales y marcas territoriales.* Madrid. Siglo XXI.

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 Hirsh, S. (comps.). *movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina.* Buenos Aires. La Crujía. Pp. 147-172.

Pacheco de Oliveira, Joao (2010). "Acción indigenista y utopía milenarista. Desvíos y caminos de un proceso de constitución territorial entre los Ticuna". En M. CHAVES y C. Del Cairo (comps.). *Perspectivas antropológicas de la Amazonia contemporánea.* Bogotá. ICANH/Pontificia Universidad Javeriana. Pp. 51-80.

Palladino, Lucas. “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”. XII Coloquio de Geocrítica, Bogotá, 7 al 11 de mayo de 2012.

Rockwell, Elsie (2011). *La experiencia etnográfica. Historia y cultura de los procesos educativos*. Buenos Aires. Paidós.

Segato, Rita L. (2007). *La Nación y sus Otros: Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires. Prometeo.

Segreti, Carlos (1973). *Córdoba, ciudad y provincia (siglos XVI-XIX), según relatos de viajeros y otros testimonios*. Córdoba. Junta Provincial de Historia de Córdoba.

Serrano, Antonio (1945). *Los Comechingones*. Serie Aborígenes argentinos, Vol.I, Instituto de Arqueología, Lingüística y Folklore, Universidad Nacional de Córdoba.

Stagnaro, Marianela (2008). “Identificación e identidades aborígenes emergentes en Córdoba”. En *IX Jornadas Regionales de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales – Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales- Universidad Nacional de Jujuy*, 14 al 16 de Mayo.

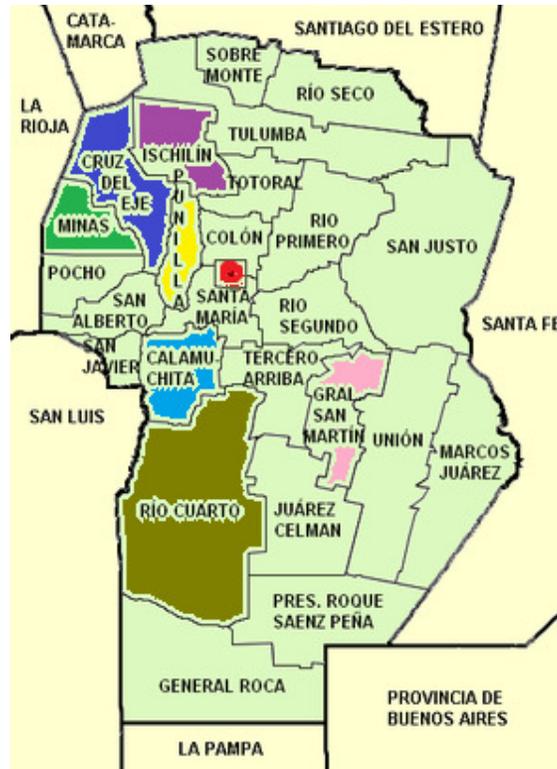
Stavenhagen, Rodolfo (2010). *Los Pueblos Originarios: el debate necesario*. Buenos Aires. Clacso.

Turner, Victor (1980). *La selva de los símbolos*. Madrid. Siglo XXI.

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.

## Anexo

### 1. 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 CPI.

-  Departamento Capital: 1. Pueblo de la Toma; 2. Quisquisacate, Curaca Lino Acevedo.
-  Departamento Punilla: 1. Hijos del Sol Comechingón; 2. Ticas; 3. Ochonga; 4. Arabela; 5. Nueve Lunas; 6. Huayra Huasi.
-  Departamento Cruz del Eje: 1. Tulián; 2. Tacu Kuntur; 3. Macat Henen; 4. Mel Meli Melian; 5. Toco Toco.
-  Departamento Minas: 1. Ticas.
-  Departamento General San Martín: 1. Calamuchita.
-  Departamento Río Cuarto: 1. Kata Kuna.
-  Departamento Calamuchita: 1. Yam Harú.
-  Departamento Ischilín: 1. Huayra Pacha.

<b>2. Comunidades Comechingón de la Provincia de Córdoba (mayo 2013)</b>					
<b>Registradas en el INAI</b>			<b>En proceso de registración en el INAI</b>		
<b>Nombre</b>	<b>Departamento</b>	<b>Localidad</b>	<b>Nombre</b>	<b>Departamento</b>	<b>Localidad</b>
HIJOS DEL SOL COMECHINGÓN	Punilla	San Esteban	ARABELA	Punilla	San Esteban, Dolores.
PUEBLO DE LA TOMA	Capital	Córdoba	CALAMUCHITA	Gral. San Martín	Villa Nueva/Villa María
QUISQUIZACATE, CURACALINO ACEVEDO	Capital	Córdoba	KATA KUNA	Río Cuarto	Río Cuarto
TACU KUNTUR	Cruz del Eje	San Marcos Sierras	YAM HARÚ	Calamuchita	Villa Gral. Belgrano
TICAS	Minas - Punilla	San Carlos Minas. Biale Massé	MACAT HENEN	Cruz del Eje	La Higuera
TULIAN	Cruz del Eje	San Marcos Sierras	MEL MELI MELIAN	Cruz del Eje	Cruz del Eje
			NUEVE LUNAS	Punilla	San Esteban
			OCHONGA	Punilla	La Cumbre
			TOCO TOCO	Cruz del Eje	Cruz del Eje
			HUAYRA HUASI	Punilla	Carlos Paz
			HUAYRA PACHA <sup>27</sup>	Ischilín	Deán Funes. Paraje La Loma

Elaboración propia. Fuentes: INAI y Gladys Canelo (Comunidad Quisquisacate, Curaca Lino Acevedo), representante del CPI Córdoba.

<sup>27</sup> El acta de solicitud de registro se formalizó el domingo 19 de mayo de 2013.