

Número de la mesa: 32

Título de la mesa: Procesos de comunalización y territorialización de pueblos originarios en Argentina, siglos XX y XXI.

Apellido y nombre de las/os coordinadores/as: Lenton, Diana y Salomón Tarquini, Claudia

Título de la ponencia: (Des) Memorias de La Docta. Marcaciones de alteridad indígena en contextos locales de comunalización: el caso del Pueblo de la Toma

Apellido y nombre del/a autor/a. Bompadre, José María

Pertenencia institucional: UNC/ICA

Documento de identidad: 17.541.775

Correo electrónico: jomabom@yahoo.com.ar

Autorización para publicar: SI

La emergencia contemporánea de diferentes agrupaciones en el territorio cordobés autodenominadas como comechingones (y en particular los del Pueblo de La Toma), no sólo han interpelado los discursos académicos, sino también aquellas representaciones sociales naturalizadas en la población acerca de su “desaparición” pública. Las operaciones de mestizaje (De la Cadena, 2005) de académicos que los convirtieron en “no indígenas” por la mezcla biológica y/o cultural, los procesos nacionales de alteridad (Briones, 2005) y el normalismo que caracterizó a la escuela argentina (y las currículas particulares del caso cordobés), coadyuvaron a reforzar las marcas culturales de una sociedad nacional, pasible de ser descripta en términos de rasgos, y cuyo anclaje encontramos en la metáfora del “crisol de razas” que los sectores oligárquicos cristalizaron como la esencia argentina.

Las diferentes historiografías y los periódicos editados en la provincia de Córdoba y producidos durante el siglo pasado sobre el pueblo originario comechingón de La Toma, explican su “desaparición” a partir del proceso de expropiación y loteo en el marco de la urbanización que encaró el municipio desde fines del siglo XIX.¹

El proceso de comunalización que llevan adelante los descendientes de los comuneros del Pueblo de La Toma en tanto marcaciones o formas de autoadscripción étnica comechingona, requiere a prima facie, recuperar las narrativas que intentan explicarlas, a la vez que entamarlas en un proceso histórico de larga duración que reconoce a 1886

¹ Al respecto puede consultar Bischof (1986), Rojas de Villafañe (1978) y los diarios Los Principios y El Porvenir en sus ediciones entre 1886-1904.

como el año en que se desarticula la comunidad, tras la expropiación y parcelamiento llevados a cabo por el municipio. El territorio que ocupaban desde la época colonial hasta esa fecha, fue progresivamente incorporado al ejido municipal durante el siglo XX y designado como barrios de la actual Córdoba. A este hecho paradigmático de desmarcación territorial (Escolar, 2007) debemos agregarle la designación como Barrio Alberdi al corazón del Pueblo de La Toma, casi como una cruzada civilizatoria propiciada por los grupos oligárquicos que en 1910 –y en el marco del Centenario– nominaron con el nombre de un “enemigo histórico” de los “indios”, gran parte del territorio comunal.²

El 18 de abril de 2008 y en el marco de las jornadas para celebrar el “Día del Aborigen Americano” que organiza anualmente el Instituto de Culturas Aborígenes (ICA), se “consagraron” seis Curacas bajo el lema “Donde hay Curaca hay comunidad” y en alusión a la frase que el líder Lino Acevedo pronunciara antes de su muerte en 1901, tras la usurpación de las tierras comunales. “Nuestras familias y nuestros curacas son la presencia viva de que no hemos desaparecido. Acá estamos. Nos invisibilizaron, pero ahora les vamos a decir a todos que seguimos vivos” refería Alberto Canelo, uno de los nominados.

Los primeros interrogantes que emergen en esta coyuntura y que motivan el presente trabajo, tienen que ver con intentar explicar, por un lado, las lógicas que cobran las memorias de los miembros de la Comunidad de La Toma en tanto relatos que permiten construir una genealogía de la “pertenencia étnica”, pero también como representaciones del pasado en tanto lucha hegemónica (Brow, 1990) por disputar los sentidos del presente. Esto implica reconstruir los itinerarios de las memorias locales presentes a partir de entrevistas en profundidad, para pensar en nuevas formas de constitución de genealogías, definidas más por una etnografía de alianzas y relaciones políticas estratégicas, que por filiaciones que, aún cuando puedan reconstruirse como “pruebas” frente a las diferentes formas no ingenuas de omisión y de olvido, las reposicionan en una trama de luchas por definir los sentidos del pasado y el presente de la ciudad de Córdoba.

Pretendemos tensionar también, aquellas ideas (y sus condiciones políticas e históricas de producción) que cristalizaron la idea de “desaparición” de la población

² En su clásico libro *Bases*, fundamento de la Constitución Nacional de 1853, podemos encontrar numerosos pasajes sobre la inferioridad y barbarie de la población indígena como también una propuesta sobre la naturaleza que debería tener el proceso de formación del Estado Argentino, cuyo anclaje remite a la Europa anglosajona.

comechingona y la creencia de que Córdoba es un territorio “libre de indios” o que los que se reconocen como tales son “truchos”. Estas disposiciones incorporadas en el tiempo, nos remiten a la reconstitución de un verdadero habitus del Estado, el que monopolizando “los beneficios de la universalización”, consagra las “representaciones oficiales de lo que el hombre es oficialmente en un espacio social considerado” entendido como “principio real de la práctica” (Bourdieu, 1997:154-155). Estas representaciones oficiales serán recuperadas a través del análisis de documentos históricos de la época, entre ellos los producidos por la estatalidad como por los medios periodísticos locales.

La genealogía del despojo

El proceso de urbanización sobre el oeste de la ciudad de Córdoba a fines del siglo XIX marca un punto de inflexión en la historia de la comunidad de La Toma. Los desalojos llevados a cabo por la policía y a pedido del municipio hacia noviembre de 1886, se entran en un largo proceso de expropiación de las tierras comunales, iniciado desde el inicio del proceso revolucionario, a principios del siglo XIX. Como afirma Cristina Boixadós (2000:48), esta decisión se configuró “dentro de una política de saneamiento y ordenamiento de la tierra pública, que llevó implícita la desarticulación de las comunidades indígenas de la provincia, incorporando así amplias extensiones de tierras al circuito de la propiedad privada. En el caso de la *posesión indivisa* de La Toma, significaba incorporar un 15% de los terrenos comprendidos en el ejido urbano, declarado en 1893. De este porcentaje, sólo un 3% se reservaba a los antiguos pobladores como lotes de la Villa”³. La respuesta de los curacas fue dispar. Algunos aceptaron la expropiación de sus tierras y otros iniciaron litigios contra el municipio, sin obtener la devolución de los mismos⁴.

En 1815, el Procurador General José Velez aconsejaba la venta de parte de las tierras de La Toma, argumentando que

“...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

³ El subrayado es nuestro.

⁴ Para ampliar puede consultar *Hijos del Suquia. Los Comechingones del Pueblo de La Toma, actual barrio Alberdi, ayer y hoy*. 2009.

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” (Auto del Procurador General Don José Vélez al Gobernador Intendente de Córdoba. 15/10/1815).

La entonces defensa del Curaca Juan de Dios Villafañe no detuvo la venta y tuvo que ser acompañada con la documentación necesaria que probara su condición de “indio” y su autoridad frente a los comuneros.⁵

La política oficial de despojo nominada como “ordenamiento” territorial se consumó durante toda la centuria. En 1824 el Gobernador Juan Bautista Bustos inicia un proceso de mensura y parcelamiento de los terrenos comunales, y en 1843 el Gobernador Manuel López estableció un cementerio⁶ en el corazón de la comunidad. Hacia 1859, el entonces gobernador Dr. Mariano Fraguero contrata para la mensura de terrenos a Eduardo Saint Remy⁷, la que se completa hacia 1867, con el “amojonamiento” correspondiente bajo la supervisión de una “Junta Sindical” integrada por el Curaca y dos comuneros (Boixadós, 2000).

Las leyes 250 y 854 de 1881 impulsadas por los sectores liberales y empresas inversoras de la época, crean las condiciones para un nuevo ordenamiento territorial. Se destaca el proyecto del ingeniero Esteban Dumesnil⁸, quien propone la construcción de un sistema de agua corriente, solicitando la concesión de 240 leguas de tierra (Digesto de Ordenanzas y Acuerdos de la Municipalidad de la Ciudad de Córdoba, 1886-1890. Folio 185).

Las “razones de utilidad pública” que se esgrime en la ley 1002 de 1885, habilitó al gobierno de Gregorio Gavier a la expropiación y desalojo de los comuneros por parte de la fuerza policial. Las denuncias del entonces Curaca Gregorio Cortés se hicieron sentir en la prensa, pero no lograron detener a la fuerza pública que los desaloja, encarcelando

⁵ Al respecto consultar el Auto del Curaca Juan de Dios Villafañe al Gobernador Intendente de Córdoba, del 27 de noviembre de 1815.

⁶ Se inaugura en septiembre de 1843 con el nombre San Jerónimo, patrono de Córdoba. Actualmente es uno de los más grandes de la ciudad.

⁷ La prensa de la época refleja los futuros negocios inmobiliarios. Al respecto ver “El Imparcial” del 7 de abril de 1859.

⁸ El ingeniero tenía participación en el tendido del alumbrado público y de los negocios ferroviarios.

a los que resisten e iniciando la puesta en venta de los terrenos. Bajo el título “Abusos y violencias” el diario El Porvenir del 7 de octubre de 1886 afirmaba:

“No es el poder ejecutivo sino a los tribunales a quienes compete según las leyes el derecho de dar o privar la posesión a los particulares. No solo se declaran expropiables los terrenos de los comuneros del pueblito sin utilidad alguna para la provincia, sino que violándose las reglas del procedimiento prescripto por la ley de expropiación vigente, se procede sin la intervención de aquellos a la evaluación de sus lotes respectivos, y se los desaloja a la fuerza. Como si esto no bastara se los priva de su libertad, encerrándoles en prisiones”

El 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” (Memoria del Ministro de Gobierno, Justicia y Culto de la Provincia de Córdoba 1886/87).

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 e Ismael Galíndez, quien compró 1267 hectáreas parceladas.

En un momento 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-nación y las más variadas formas de definir su etnicidad.

Aún cuando los terrenos comuneros fueron loteados por el Estado oligárquico hace poco más de cien años, los “descendientes comechingones” siguen construyendo su

identidad a partir de la memoria genealógica y su pertenencia al río como “hijos del Suquía”. Estas memorias de expropiación (Del Río, 2005), remiten a las tensiones entre la producción material y simbólica de los sectores hegemónicos, como a los procesos de reapropiación que llevan a cabo los comuneros. 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)”.⁹

De las marcas de la memoria a la marcación de los territorios sociales

Corría el año 2007 cuando un grupo que integra el Centro de Investigación del Instituto de Culturas Aborígenes (de la ciudad de Córdoba) proyectó realizar un estudio exploratorio en los barrios capitalinos de Alto Alberdi, Villa Paez y Marechal. El objetivo era intentar reconocer relatos que refirieran al pasado indígena del territorio recortado, y entre ellos, a aquellos que pudieran dar pistas para rastrear lo que fue la introducción de indígenas calchaquies (en su paso por Córdoba y rumbo a la actual Quilmes, provincia de Bs. As.) durante la segunda mitad del siglo XVII, luego de la derrota final y éxodo forzoso a los que fueron conminados por los españoles.

A medida que los encuentros con las familias se fueron formalizando, el equipo registró una considerable cantidad de relatos que referían al pasado comechingón de esos barrios, nominados hasta 1910 como Pueblo de la Toma, por encontrarse en un lugar estratégico para el abastecimiento hídrico de la ciudad, desde la época colonial.

Una cuantiosa cantidad de fotos, hojas sueltas de expedientes judiciales, títulos de tierras, recortes de diarios, fueron apareciendo en el marco de las entrevistas, como constatación de lo manifestado en los testimonios orales. Abuelos y familiares lejanos que aparecían en las fotografías en blanco y negro permitieron iniciar la reconstrucción genealógica, la que fue diseñada retrospectivamente a partir de los lazos de filiación y donde el nombre de los diferentes curacas se constituía como fundamento para definir la complejidad de las redes familiares.

⁹ 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.

La reconstitución de las genealogías se hizo sin mayores inconvenientes, al menos hasta el tercer grado de parentesco. El resto se fue completando por medio del Libro de Bautismos de “Los Indios del Pueblo de la Toma que empezó en dos de Junio de 1792” que se encuentra en el Arzobispado de Córdoba, por actas de matrimonio y por diarios y documentos aportados por los entrevistados.

Si bien resulta importante acceder a esta documentación a los fines de reconocer las marcas culturales de un período por parte de los diferentes agentes (estatales, religiosos, periodísticos), nos interesa dar cuenta de cómo estas genealogías se entraman en los procesos de comunalización contemporáneos de las familias comechingonas. Esta información permite contextualizar la historia del grupo y las lógicas subyacentes en las diferentes representaciones del pasado, pero también para dotar de un sentido político a todo lo excluido en la misma por los diferentes sujetos de la enunciación. En este sentido, coincidimos con Ramos (2010:23) cuando afirma que “su utilización como patrón de pertenencia al linaje no contempla ciertas prácticas políticas e históricas”, por lo que los usos del pasado importan acá como construcciones culturales que modelizan las identidades del presente (Brow, 1990)

En este caso nos importa saber quién habla, pero también desde donde se habla. El lugar de los sujetos de la enunciación, entonces, no está definido por la cantidad y diversidad de fuentes con las que contamos, sino por las marcas discursivas que permiten comprender las posiciones diferentes que ocupan esos sujetos y las disputas que tienen a la hora de legitimar sus argumentos, incluso, la posiciones hegemónicas que les permiten hablar por otros (Bourdieu, 2006).

Mezclados en los relatos sobre la geografía contigua al río Suquía, encontramos huellas del sufrimiento de los antepasados de las familias entrevistadas, sobre todo aquellas que refieren a la expropiación de las tierras comunales. La progresiva desaparición del monte nativo, la prohibición para lavar en el río, la búsqueda de trabajo ante la imposibilidad de cultivar o criar ganado, configuran una trama de relatos atravesados por pérdidas y evocación de un pasado que fue mejor. La relación entre los sentidos de pertenencia familiar y comunitaria aparecen como la matriz para poder repensar las formas que cobraron los parentesco hasta el presente, aún cuando los entrevistados señalan que su descendencia comechingona proviene por línea paterna o materna indistintamente, y donde los apellidos españoles e italianos desdibujan cualquier intento de focalización en líneas rígidas.

La “pérdida de la cultura” de sus antepasados, en tanto apelación a un esencialismo que se inscribe previo al desalojo final y reivindicando una identidad sustancial en el presente (Brow, 1990), es común en los relatos de los comuneros. La identificación afectiva con ese pasado lejano, parece ser la forma que encuentran para justificar su descendencia y su presente, como si las relaciones que mantuvieron hasta la actualidad no alcanzaran para “demostrar” su pertenencia comechingona, sobre todo frente a los discursos descalificadores provenientes de un sector de la academia, que consagró a los comechingones como desaparecidos y que, con dudas, presume que pueden ser descendientes de calchaquíes.

La reconfiguración de las prácticas familiares a partir de la privatización de la tierra provocó diferentes modalidades de asociación dentro de las estructuras de parentesco. La presencia de “nuevos” vecinos que fueron ocupando las parcelas tras la mensura municipal y las nuevas relaciones laborales fuera del territorio comunal, aparecen renuementemente en los relatos que explican la aparición de apellidos “no históricos”. Las nuevas formas de agregación de miembros “no comechingones” al núcleo familiar--si bien a prima facie no habrían modificado las genealogías adscriptivas, en tanto los diferentes entrevistados se autodefinen como “no puros”- dejan entrever en la porosidad de los discursos, diferencias notables en las trayectorias individuales y colectivas de sus miembros.

En aquellos que pudieron acceder a cursar estudios superiores, la comunalización aparece como una oportunidad política que permite “usufructuar” los derechos que otorgan las leyes del Estado. En clave de una reparación histórica que no creen que sea sólo cultural (o sea el reconocimiento oficial de que no han desaparecido), han iniciado una serie de reclamos que van desde la obtención de becas de estudio hasta constituirse como referentes en Córdoba a la hora de aplicar la ley nacional 26.160 de regularización territorial.¹⁰

El espacio evocado en el marco de “un buen vivir” cobra en el presente –tanto por la subjetivación de los sujetos, pero también por sus prácticas sociales- nuevos sentidos que interesan a la hora de recomponer los linajes, y especialmente para no explicar los procesos de comunalización desde una perspectiva instrumentalista. “Curanderos” que sanan como “se hacía antes”; disimulados rituales de iniciación por la llegada de la

¹⁰ Esta situación llevó a que se produjera una fractura interna de la comunidad, entre los partidarios de usar las garantías de la ley a la hora de iniciar reclamos (los profesionales) y aquellos que sólo pretenden un reconocimiento y reparación cultural (obreros calificados y no calificados, amas de casa, artesanos).

menarca en los apacibles meandros del Suquía; ceramistas que recrean las técnicas pasadas y algunas cocinas de hierro donde poder juntarse para contar las memorias de los abuelos, refuerzan los sentidos de pertenencia de los comuneros, y casi sin saberlo, diluyen las cadenas filiatorias, para reconstituir su identidad en un territorio social donde es posible repensarse y realizarse. La tradición, en tanto memoria vigente y autoridad moral (Weber, 1968; Brow, 1990), dota al linaje de un sentido político e histórico con implicaciones tanto al interior como al exterior del grupo (Gordillo, 2006). Las adscripciones voluntarias sobre la descendencia comechingona se estructuran, como dijimos precedentemente, a partir de cadenas filiatorias, donde la herencia por sangre tiene primacía sobre los rasgos fenotípicos. En ningún momento los entrevistados afirman ser mestizos. Al contrario. La impugnación de la idea acerca de que su “desaparición” se llevó a cabo por el mestizaje y tras el proceso de urbanización, es rebatida a través de fotografías que muestran los encadenamientos familiares, y donde se refuerzan más las modalidades de descendencia, que las mezclas posibles resultantes del proceso de desarticulación comunitaria.

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 esencializar este proceso de emergencia étnica. La ausencia de comechingones contemporáneos en los discursos del Estado cordobés¹¹, 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.

La recuperación etnográfica de sus 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.

¹¹ 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.

El proceso de marcación como comechingones (más que como desmarcación como “cordobés de barrio”) opera acá como un movimiento inverso e impugnador de la hipótesis unidireccional de blanqueamiento (Briones, 1998), resultante más de un proceso histórico de subordinación, que del componente estratégico de demostrar la “autenticidad” étnica.

Las disputas por (y en) las memorias locales de La Toma

Mientras don Ramón describía minuciosamente las ondulaciones de las barrancas del río Suquía donde jugaba cuando era niño, se le humedecían los ojos. Un catarro improvisado intentaba disimular la voz entrecortada, que evocaba un tiempo “feliz”, donde el paisaje -lleno de algarrobos y talas, zorros, víboras y liebres-, fue dando paso, por obra de la urbanización, a los emprendimientos inmobiliarios más ambiciosos.

Me contó varias veces la “cacería con palos” de los peces y las anguilas del Suquía. Sonrió al narrar las “escondidas” en la tupida vegetación y su permanente afán de atrapar “pajaritos”, tirarse al agua cuando el calor asediaba, y recorrer una y otra vez los frondosos senderos que hubieran perdido a más de un visitante.

“Chapotear” en el río durante los fines de semana, era tal vez el ritual más esperado. Muchas familias se juntaban a comer o a celebrar la llegada de la menarca de alguna “jovencita” muchas veces avergonzada por las bromas de sus compañeros. Diferentes formas de celebrar junto al Suquía, hicieron transcurrir su infancia y adolescencia en una maraña de relatos que no sabe de una temporalidad diacrónica. Las salamancas, varias veces nominadas por don Ramón, no registran un tiempo preciso, como si los pliegues de la memoria, articularan su pasado con el de los relatos que les contaban sus padres y abuelos.

La seminalidad a la que apela, tiene el poder de hacerme abandonar las complejidades del registro. Y aún cuando me esfuerzo por entramar sus palabras en la porosidad del cemento que hoy tiene presencia firme en las tierras que alguna vez fueran del Pueblo de La Toma, las imágenes se desvanecen con las bocinas y los ruidos molestos de los autos que atraviesan a toda la hora la costanera de la ciudad.

La historia personal se diluye poco a poco para dar lugar a la importancia que le adjudica a la de Córdoba. Cuando me señala un puente que une ambos márgenes del río, pone énfasis en señalar que allí mismo ocurrió la batalla de La Tablada, donde las tropas federales de Facundo Quiroga fueron derrotadas por las unitarias del Gral. Paz. No sabe bien de las disputas políticas entre estas facciones. Eso no (le) importa. Sólo

quiere hacerme comprender que aquel lugar, tan significativo para la memoria de los comechingones, ya no es lo que era.

Un dejo de nostalgia apaga el relato. Repite una y otra vez la desazón de lo perdido. Y cuando vamos regresando a su casa, para continuar nuestro encuentro, su cabeza se mueve en una negación cargada de impotencia, la misma con la que empezó a contarme que, aún cuando aquello que sigue sintiendo suyo ya no lo es, las voces, los olores y los colores del “monte”, siguen diciendo que “todo esto es comechingón”.

El 15 de febrero de 2006, el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) formalizó el reconocimiento de la personería jurídica de la “Comunidad Aborígen Comechingón del Pueblo de La Toma”. La Resolución N° 030 reza que a partir de la documentación solicitada y en consideración de los establecido en el artículo 75, inciso 17 de la Constitución Nacional, la Ley 23.302, el Decreto N° 155 del dos de febrero de 1989, la Resolución de la Ex Secretaría de Desarrollo Social N° 4811/96, “se encuentran cumplidos los recaudos señalados” y “procede a la inscripción de la personería jurídica” en el “Departamento Capital, Provincia de Córdoba”.

Una frondosa documentación acompañó la nota de solicitud: “el nombre y ubicación geográfica de la comunidad, la reseña que acredita su origen étnico-cultural e histórico, la descripción de las pautas de organización de la comunidad y de los mecanismos de designación y remoción de sus autoridades, la nómina de sus integrantes y los mecanismos de integración y exclusión de sus miembros” (INAI. Resolución N° 30, p. 1).

Los requisitos para la inscripción de la personería jurídica ponen de relieve, a prima facie, el poder de legitimación del Estado, para definir la “veracidad” de los argumentos de la comunidad. Esta “geografía estatal de inclusión/exclusión (Briones, 2005) 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”.

En esta coyuntura, y disputando los sentidos de la historia oficial sobre la desaparición de los “indios”¹², la comunidad se organizó a partir de un doble proceso: de solidaridad

¹² Para el caso que analizamos, a las operaciones de racialización (Williams, 1993) que motivaron la expropiación de los terrenos comunitarios, le siguieron prácticas de invisibilización implicadas en complejos procesos de mestización y/o blanqueamiento (Briones, 2005). Las mismas, se definieron en el

y de jerarquización. La mediación de los miembros del ICA permitió formalizar encuentros entre las familias, a la vez que articular acciones tendientes a su organización comunitaria. La definición de un lugar donde reunirse semanalmente y donde poder conversar sobre un pasado que los entrelaza, constituyeron la instancia para poder organizar estratégicamente acciones de visibilidad en el espacio público.¹³ A su vez, la jerarquización interna puso de manifiesto los usos del pasado, en tanto se eligieron curacas los que se consagraron públicamente, como hemos señalado.

En estas relaciones igualitarias pero jerárquicas a la vez, se entretejieron sentidos de pertenencia a partir de apelación de su procedencia histórica común (Brow, 1990), pero no siempre agendando los procesos desiguales de los grupos y los trayectos personales de los miembros que la integran. Como hemos señalado, estas diferencias se advierten en los relatos de los diferentes entrevistados y sobre todo cuando, al dejar de lado el origen común que los aglutina, la reinención y selectividad con que reinterpretan la dialéctica entre genealogía y presente, emergen tras las porosidades de las pertenencias de clase. La distribución desigual de capital con que cuentan estos sujetos, como también los intereses¹⁴ que mueven sus acciones, generan tensiones al interior de los grupos que la componen.

Analizando algunas acciones políticas de los comuneros y los relatos consecuentes sobre los mismos, podemos entrever que aún las disidencias internas –a veces insalvables- entre sus miembros, se fundan en mecanismos y lecturas sobre los diferentes “oponentes”.

Cabe señalar también, que los consensos logrados refieren más a las lecturas pasadas y presentes acerca de las políticas de aboriginalidad (nacional y provincial)¹⁵, que a las acciones a emprender frente a ellas. Y aún así, cuando entienden que sus decisiones

marco de un Estado Nacional que disciplinó a los estados provinciales, especialmente a aquellos que como Córdoba, abrazaron el discurso único de una matriz fuertemente estadocéntrica (Cavarozzi, 1997).

¹³ Las reuniones se llevan a cabo todos los miércoles en un local prestado por el párraco de la Parroquia San Jerónimo. En ellas participan miembros de diferentes edades (padres, hijos, abuelos) y se puede discutir tanto la participación en un congreso, jornadas, charlas, etc., como también la realización de petitorios a diferentes instituciones o la organización de celebraciones.

¹⁴ Estos se entienden como “imperamentos objetivos” que mueven las acciones de los agentes sociales, sin ser ellos necesariamente conscientes de esos mecanismos. A su vez, recordemos que los sujetos operan a partir de racionalidades limitadas, “tanto por las condiciones objetivables de las posiciones ocupadas en los diferentes campos del espacio estratégico, cuanto por los habitus que fundan un *sentido práctico*, un sentido del juego”. (Gutierrez, 2004:54)

¹⁵ Por ejemplo acuerdan en que la legislación nacional otorga derechos a los pueblos originarios o que el gobierno provincial los sigue invisibilizando.

deben ser corporativas, en las reuniones semanales se disputan la agencia de las temáticas que los convocan.

Las marcaciones culturales que promueven como comunidad urbana (y que no serán analizadas en este trabajo), se traducen en los desafíos por reinventar las prácticas a partir de los relatos familiares y del contacto con otros grupos indígenas del país. El “peso” de no ser una comunidad rural, donde históricamente se “colocó” a los pueblos originarios, los ha llevado a “tomar prestadas” prácticas vigentes en otros pueblos originarios, como la celebración del ritual de la pachamama o el diseño de una bandera que los identifica. La estructuración diferencial de la identidad comechingona de La Toma, aparece como punto de partida para construir las coordenadas y tramas del poder (material, político y simbólico), que condicionan y tensionan sus formas de circulación (Comaroff, 1994), tanto entre los grupos indígenas locales y sus relaciones con las agencias estatales, como entre este colectivo y los restantes pueblos originarios (sean comechingones o no).

Concluyendo

La reorganización de la comunidad de La Toma, formalizada por los miembros y legitimada por el Estado nacional a través de la personería jurídica, refiere –entonces- a una forma de rearticulación política y territorial en una coyuntura de larga duración cuya matriz permite reconocer prácticas de violencia material (expropiación de terrenos) y simbólica (invisibilización, cristalización de la idea de desaparición).

El reconocimiento del espacio territorial que ocupó la comunidad hasta 1886 permite comprender la naturaleza del funcionamiento de la maquinaria estatal (nacional y provincial) para desmarcar a los comechingones (y su remarcación como cordobeses de “barrio”), a través de un contundente proceso de “asimilación” y estratificación social. La recuperación de las voces de los “nuevos comuneros” permitió adentrarnos en un doble proceso: el de entender las lógicas de su rearticulación política y sus marcaciones en el espacio público, a la vez que su anclaje en el proceso de larga duración que explica su desarticulación.

Dar cuenta de los campos de disputa intra y extra grupales remite a la posibilidad de desentrañar la compleja trama por donde transitan las adscripciones y las formas que cobran ante las modificaciones coyunturales en las que se entraman los sujetos.

Las operaciones discursivas de los comuneros no se entienden acá como expresión de la realidad, 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. Su eficacia está dada por la estrategia argumentativa, pero también por las condiciones objetivas del funcionamiento del sistema político en un momento histórico y territorio determinados.

Al proceso de comunalización, entonces, lo entendemos a partir de un desplazamiento provocado por el Estado y las élites vinculadas al capital inmobiliario. Los relatos que nos permitieron organizar la rearticulación comunitaria a partir de una cadena significativa de afectos y de dolor, dan cuenta de un proceso de resignificación del pasado (y no de una ruptura con él), cuyos clivajes lo encontramos en una geografía social de pertenencia: las tierras contiguas al río Suquía. Cabe considerar también, que aún cuando el parentesco aparece como principio articulador de la etnicidad, no implica un correlato directo con (y en) las prácticas y representaciones de los sujetos que integran el colectivo.

Atentos por no esencializar las marcaciones culturales en esta coyuntura de reemergencia étnica, intentamos no alentar lecturas que tiendan a comprender las formaciones nacionales y provinciales de alteridad como resultantes de una postura multiculturalista de reconocimiento de una sociedad plural, y que basa la organización de los territorios sociales a partir de gestionar las diferencias. Entendemos entonces, que el proceso de invisibilización dejó en claro que los sistemas de clasificación de las agencias estatales, se vertebraron en parámetros racistas y económicos. Lejos de provocar un proceso de “desconcientización” étnica durante el proceso de subordinación y “tolerabilidad”, las operaciones de mestizaje a la que fueron sometidos los comuneros, muestran su ineficacia cuando las contrastamos con los relatos que –una y otra vez-, y a pesar de la existencia de miembros “no comechingones”, se rearticulan políticamente como comechingonas.

Fuentes documentales

Arzobispado de la Ciudad de Córdoba. Libro de Bautismos y Oleos de Los Indios del Pueblo de La Toma que empesó en dos de junio de 1792.

Auto del Procurador General Don José Vélez al Gobernador Intendente de Córdoba. 15/10/1815)

Auto del Curaca Juan de Dios Villafañe al Gobernador Intendente de Córdoba, del 27 de noviembre de 1815.

Diarios El Porvenir, 07-10-1886.

Diario Los Principios, 22-08-1901.

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

Presidencia de la Nación. Ministerio de Desarrollo Social. Instituto Nacional de Asuntos Indígenas. Resolución N° 030 del 14 de septiembre de 2009.

Bibliografía

BISCHOF, Efraín (1986). *Historia de los barrios de Córdoba. Sus leyendas, instituciones y gentes*. Córdoba. Copiar.

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

BOURDIEU, Pierre (1997). *Razones prácticas*. Anagrama. Barcelona

----- (2006). “Una clase objeto”. En *Campo del poder y reproducción social. Elementos para un análisis de la dinámica de las clases*. Córdoba. Ferreyra, editor. 171-180.

BRIONES, Claudia (1998). *La Alteridad del ‘Cuarto Mundo’. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires. Ediciones del Sol.

----- (2004). “Construcciones de aboriginalidad en Argentina”. En *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes* 68. Ginebra. Pp 73-90.

----- (2005). “Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales”. En BRIONES, C. (Ed.). *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.

CAVAROZZI, Marcelo (1997). *Autoritarismo y democracia (1955-1996). La transición del Estado al mercado en la Argentina*. Ariel. Buenos Aires.

COMAROFF, J. (1994). “Etnicidad, violencia y política de identidad. Temas teóricos, escenas sudafricanas”. En FERNANDEZ ROTA, J. *Etnicidad y Violencia*. A Coruña. Universidade da Coruña. Pp. 205-225.

DA MATTA, Roberto. (2002). *Carnavales, malandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileño*. México. FCE.

- DE LA CADENA, Marisol. “¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas”. En *Universitas humanística*, no.6,1 enero-junio de 2006 pp: 51-84. Bogotá.
- DELRÍO, Walter (2005). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagoni, (1872-1943)*. Bernal. Universidad Nacional de Quilmes.
- EAGLETON, Terry. (1999). *La función de la crítica*. Barcelona. Paidós.
- ESCOLAR, Diego (2007). *Los dones étnicos de la Nación: Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Buenos Aires. Prometeo.
- GORDILLO, Gastón (2006). *En el Gran Chaco. Antropologías e historias*. Buenos Aires. Prometeo.
- GUTIERREZ, Alicia (2004). *Pobre’, como siempre... Estrategias de reproducción social en la pobreza*. Córdoba. Ferreyra, editor.
- Hijos del Suquia. Los comechingones del Pueblo de la Toma, actual barrio Alberdi, ayer y hoy*. Córdoba. Universidad Nacional de Córdoba. 2009.
- MISSETICH, L. y BOMPADRE, J. “La dominación y la legitimación normativa de los deseables argentinos”. En *Foro de Córdoba N 88*. 2003. Pp.287-309.
- RAMOS, Ana (2010). *Los pliegues del linaje: memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Buenos Aires. Eudeba.
- ROJAS de VILLAFANE, E. “Tipología de la autoridad de los caciques diaguitocalchaquiés de La Toma, Córdoba. La dinastía de los Deiqui”. En *Revista de la Junta Provincial de Historia de Córdoba*. Tomo 7. Córdoba. La Docta. 1978.
- WEBER, Max. 1968. “Ethnic Groups.” En *Economy and Society*. New York: Bedminster Press. Vol I., pp.: 385-398.
- WILLIAMS, B. (1993). “The impact of the Precepts of Nationalism on the Concept of Cultura: Making Grasshoppers of Naked Apes”. En *Cultural Critique*, 24:143-191.